

Histoire sociale et intellectuelle de la Chine

M. Jacques GERNET, professeur

Réactions chinoises au christianisme (suite). — L'analyse des critiques chinoises du christianisme ayant montré combien elle était révélatrice des différences de mentalités, je l'ai poursuivie cette année au travers de textes chinois du XVII^e siècle. Une place a été faite à la critique d'origine bouddhique avec un des textes les plus remarquables du *P'o sie tsi*, le grand recueil d'écrits antichrétiens publié en 1639. Il s'agit du *Yuan tao p'i sie chouo*, rédigé par un moine bouddhique du nom de T'ong-jong (D. Lancashire fait allusion à ce texte dans *Asian Culture Quarterly*, IV, 4, Taipei, 1976). C'est une critique des thèses exposées dans les quatre premiers chapitres du célèbre traité apologétique de Matteo Ricci, le *Tien-tchou che yi (Dei vera ratio)* :

1. Que le Seigneur du Ciel a d'abord créé le Ciel, la Terre et les Dix mille êtres, qu'il les dirige et les nourrit ;
2. Où l'on explique que les gens de notre siècle méconnaissent le Seigneur du Ciel, (le bouddhisme vise au néant et le taoïsme fait du non-être le fondement de toutes choses) ;
3. Que l'âme de l'homme, à la grande différence de celle des animaux, ne disparaît pas ;
4. Où l'on réfute les vues hétérodoxes concernant les esprits et l'âme de l'homme et où l'on explique que le Ciel, la Terre et les Dix mille êtres ne peuvent être dits une seule substance. Le christianisme apparaît à T'ong-jong comme le type même de l'hérésie vulgaire, fondée sur la croyance à la réalité du moi, l'attachement au relatif et la méconnaissance du véritable absolu qui est au-delà de toutes caractéristiques. La scolastique, dont Ricci fait grand usage, est justement l'une des formes les plus accusées de cette raison discursive qui multiplie comme à plaisir les distinctions arbitraires et ignore toute intuition. « Ricci, écrit T'ong-jong, recourt exclusivement à la pensée discursive afin de pousser jusqu'au bout ses spéculations sur l'univers. De là les obscurités et les mystères dont il n'arrive pas à se sortir lui-même. De là sa supposition erronée d'un Seigneur du Ciel sans commencement et sans fin. » Le sensible et l'absolu se confondent pour qui est parvenu à se libérer des distinctions illusoire de l'activité mentale. D'un point de vue global qui réunit toutes les différences (*t'ong fen*), l'espace, le monde et les êtres sont inépuisables. Chaque univers passe, au cours de

périodes cosmiques incalculables, par des phases successives de formation (*tch'eng*), stabilité (*tchou*), dégradation (*houai*) et retour au néant (*k'ong*). Mais que cet univers soit en train de se dégrader ne veut pas dire que tous les autres en font autant, et on ne peut distinguer dans l'espace inépuisable les mondes qui s'y trouvent de ceux qui en ont disparu. Il en est comme d'une ville dont certaines maisons peuvent être détruites par le feu mais seront reconstruites plus tard comme elles étaient auparavant. Ricci raisonne à la façon d'un homme qui ne considérerait qu'une maison dans la ville et non la ville dans son entier, un seul monde dans l'espace infini et non les mondes et les êtres inépuisables qui s'y trouvent. C'est à tort qu'il attribue à son Seigneur du Ciel ce qui appartient à un absolu qui s'identifie avec le monde que nous voyons : le fait de n'avoir ni commencement ni fin. En accusant le bouddhisme de ne viser qu'au néant, Ricci montre qu'il ignore cette vérité qui n'est ni être ni non-être, ni cause ni produit. « Tous ces termes de vide, inexistant, vil, dont tu affables le bouddhisme, s'écrie T'ong-jong, c'est à toi-même qu'ils s'appliquent... C'est toi qui, avec tes causes efficiente, formelle, matérielle et finale es égaré dans le vide. »

A un passage du grand traité de Ricci (III, 424-425) sur l'insatisfaction permanente de l'homme, T'ong-jong rétorque qu'une doctrine qui prêche l'insatisfaction en prétendant que « notre vraie patrie, c'est le Ciel » est bien mal venue à accuser les hommes d'être incapables de se contenter de leur lot. La thèse des trois âmes, dont les deux premières (végétative et sensitive) disparaissent à la mort tandis que la troisième, l'âme raisonnable, subsiste pour toujours, a pour effet de briser l'unité de la personne humaine et fait de l'homme un être déchiré. « Ce n'est plus alors que question de frontières entre ce qu'on aime et ce qu'on hait, ce qu'on accepte et ce qu'on rejette, ce qui subsiste (l'âme) et ce qui meurt (le corps)... Mais le sensible et le mental ne sont pas deux, l'esprit et le corps ne sont séparés par aucune cloison (*sö sin pou eul, chen hing mi kien*)... Cette idée fausse d'une âme vagabonde, Ricci en fait une réalité pour ligoter les hommes. » Le christianisme tourne le dos aux enseignements des Saints de la Chine : le Sage est celui qui sait parfaitement user de son corps (*tsien hing*) (*Mencius VII A*, 39). Le *Tso p'i*, étudié l'année passée, soulignait lui aussi (*VII*, 25b) l'opposition entre la thèse chrétienne du corps prison de l'âme (« Le véritable vertueux, dit Ricci, ne regarde son corps que comme son ennemi ») et la règle de conduite confucéenne d'après laquelle on ne doit ni blesser ni détruire, ni même exposer au danger un corps qui est un don des parents.

Avec ses conséquences sur les attitudes traditionnelles à l'égard de l'animal, la thèse d'une âme raisonnable, privilège exclusif de l'homme, s'est heurtée en Chine à une sensibilité profondément marquée par le bouddhisme. La liberté de tuer les animaux, créés pour le seul bénéfice de l'homme, et les arguments présentés par Ricci contre la défense bouddhique du meurtre des êtres vivants ont été l'objet des premières critiques chinoises contre la

religion étrangère. Les objections de Tchou-hong (1535-1615), le grand maître bouddhique du monastère Yun-ts'i de Hang-tcheou, dans son recueil de notes diverses, et celles du lettré Yu Tch'ouen-hi, un des premiers interlocuteurs de Ricci (texte reproduit dans le *P'o sie tsi* V, 12a-16a) ont été rapprochées de celles de T'ong-jong et aussi d'un passage du *Song Yuan hiue-an* de Houang Tsong-hi (éd. Commercial Press, II, 4, chap. 12) qui rapporte les opinions de Tchou Hi sur la question de savoir si les végétaux sont doués de sensation et contient un commentaire où Houang Po-kia, fils de Houang Tsong-hi, rappelle la distinction chrétienne des trois âmes. A l'origine du débat se retrouve ici encore l'opposition déjà notée de deux types de pensée : l'une, qui a l'avantage de la clarté, procède par distinctions tranchées et définitives ; l'autre ne connaît que des contraires et des modifications continues. « Comment pourrait-on admettre une séparation entre le petit et le grand ? », écrit Yu Tch'ouen-hi à propos de l'ensemble des êtres vivants, depuis le végétal jusqu'à l'homme. Incontestablement supérieur à l'animal, l'homme n'en diffère pas essentiellement du point de vue chinois. « Le Ciel, la Terre et les Dix mille êtres ne sont qu'une seule et même substance » et « il n'y a pas de Ciel en dehors du Ciel ».

Un autre texte a fourni la matière de remarques d'un autre genre. C'est le *Pou tō yi* (« Je ne peux m'en empêcher » ou « Il faut qu'enfin j'éclate ») de Yang Kouang-sien, l'ennemi juré des missionnaires dans les années 1659-1665, ouvrage aussi célèbre que peu étudié. Les missionnaires considéraient ce recueil comme si dangereux qu'ils l'achetaient, dit-on, à prix d'or pour le brûler, de sorte qu'avant le milieu du XVIII^e siècle, il était devenu introuvable. Le ton en est beaucoup plus violent que celui des critiques de la fin des Ming et on y trouve des accents « nationalistes », qui s'expliquent sans doute par l'humiliation du joug mandchou.

Le recueil contient l'acte d'accusation de complot contre l'Etat présenté par Yang Kouang-sien contre le P. Adam Schall von Bell et autres, texte qui illustre assez bien le fonctionnement de la justice chinoise : tout particulier est habilité à déposer contre quiconque un acte d'accusation, à la condition de fournir des preuves, mais la loi prévoit en revanche que, si l'accusation se révèle mensongère, l'accusateur subira lui-même la peine qu'aurait dû subir l'accusé si l'accusation avait été fondée. Ce que Yang Kouang-sien reproche, entre autres choses, au P. Schall est d'avoir ordonné la rédaction d'un *Aperçu sur la transmission de la doctrine du Ciel* (*T'ien-hiue tch'ouan kai*) qui fait des Chinois les descendants des habitants de la Judée. Il y a là trahison à l'égard de la tradition chinoise et à l'égard des ancêtres les plus éloignés, fondateurs de la civilisation. La lettre adressée par Yang Kouang-sien le 21 avril 1664 au censeur Hiu Tche-t sien, auteur d'une préface à cet opuscule chrétien, est un texte frémissant d'indignation. Pour Yang Kouang-sien, dont l'information provient de la lecture de catéchismes, d'ouvra-

ges de piété et d'images pieuses, le christianisme est fondé dès l'origine sur l'apologie de la rébellion puisque le Christ s'est tourné contre les lois de son pays et a voulu usurper le pouvoir suprême (« ils mirent au-dessus de sa tête la cause de sa mort : c'est Jésus, le roi des Juifs ». Matthieu, XXVII, 37). Il est donc normal qu'il vise à détruire en Chine l'ordre social et politique. Le complot est d'ailleurs évident : il consiste d'abord à miner le pays de l'intérieur par la diffusion d'une doctrine étrangère qui sape les principes de la morale chinoise (ce n'est plus aux parents mais aux missionnaires, plus à l'empereur mais au Seigneur du Ciel que les chrétiens doivent d'abord obéissance), puis à y organiser partout des soulèvements en réponse à des attaques du dehors. Macao est un vaste arsenal bourré d'armes et de munitions. On a là un thème qui sera souvent repris aux XVIII^e et XIX^e siècles.

Le *P'i sie louen* ou *Essai de réfutation des doctrines vicieuses* est une des pièces principales du *Pou tō yi*. Dans le premier chapitre de cet essai, Yang Kouang-sien reproduit ce que rapporte un catéchisme de la vie de Jésus comme exemple des « extravagances et invraisemblances » que colportent les missionnaires. Il a en effet quelque difficulté à comprendre le mystère de l'incarnation. « Si Jésus est véritablement le Seigneur du Ciel, dit-il, le Seigneur du Ciel est donc un homme parmi les hommes et il ne peut être appelé Seigneur du Ciel... Le Seigneur du Ciel étant descendu vivre sur terre pendant 33 ans, qui lui a succédé (au Ciel) dans son gouvernement?... S'il a prié le Ciel (dans le Jardin des oliviers), c'est donc qu'il y a, parmi les esprits célestes, un esprit plus vénérable que le Seigneur du Ciel. » Yang Kouang-sien considère comme scandaleuse la naissance du Christ sans père et la virginité de Marie : « Dans le monde, il n'y a que les animaux à ne connaître que leur mère et à ne pas connaître leur père... D'ailleurs, qu'elle fût vierge ou non, qui l'a jamais réellement vérifié? Comme dit le Rituel : “ Ce qui se dit dans les appartements des femmes ne doit pas en sortir ” et “ On ne parle pas des affaires des femmes sur la place publique. ” C'est pour montrer qu'on a honte de cela. Une vierge mère, on n'oserait même pas en parler dans le cas des animaux. Mais pour ces gens-là, c'est un titre de gloire qu'ils ont l'audace de claironner par tout l'univers. Ils feraient mieux de cacher cette tare. »

En bon lettré, Yang Kouang-sien ne comprend pas qu'on puisse accorder la moindre valeur à des miracles : « En venant naître sur terre pour sauver les hommes, le Maître du Ciel aurait dû promouvoir les rites et la musique, répandre la vertu d'humanité et le sens des devoirs sociaux... Au lieu de cela, il n'a accompli que de petits actes de bienfaisance (*siao houei*) tels que guérir des malades, ressusciter des morts, marcher sur la mer, produire par magie des nourritures... Non seulement il n'a pas été capable de sauver la foule des hommes, mais il a été lui-même condamné au châtement suprême. »

Aux arguments d'ordre philosophique — le refus de toute surnature et l'idée que l'univers possède en lui-même ses propres principes de régulation et son énergie créatrice — et aux arguments d'ordre politique qui font l'objet des chapitres 2 et 3 du *P'i sie louen*, le *Pou tō yi* ajoute des arguments d'ordre scientifique. Son *Miroir aux monstres* (*Nie king*) est, pour l'essentiel, une critique de la théorie de la rotondité de la Terre, immobile au centre des ciels. « Si cette petite sphère flotte dans l'espace, dit Yang Kouang-sien, elle devrait nécessairement être mise en mouvement par l'énergie cosmique... et se retrouver à la même position après avoir fait un tour complet en un jour. » Le *Miroir aux monstres* a été l'occasion de quelques remarques sur les fondements de la pensée scientifique dans la Chine du XVII^e siècle et dans la vision aristotélicienne et scolastique des missionnaires. Ces remarques ont fourni la matière d'une conférence du soir au Collège de France.

Premiers ouvrages en chinois d'origine missionnaire. — Les études de Léon Wieger, Henri Bernard-Maitre, Fang Hao et Pasquale d'Elia ont aidé à retracer l'histoire du premier catéchisme en chinois rédigé par Michel Ruggieri (préface datée du 20 septembre 1584) et xylographié à Tchao-k'ing. Ce « Mémoire véridique sur le Seigneur du Ciel de l'Inde occidentale » avait été mis au pilon en 1595 à cause de sa terminologie fautive et des confusions qu'elle entraînait parfois avec le bouddhisme, la même année où Ricci troquait le froc des moines bouddhiques pour la robe des lettrés. Une réédition non datée, très proche de la première version, en a été faite à la fin des Ming, révisée par Emmanuel Dias et Gaspard Ferreira et approuvée par Jean Monteiro et le vice-provincial Francis Furtado. De ces noms et de ce titre il ressort que cette réédition n'a pu être faite qu'entre 1635 et 1648, à une époque où plusieurs autres catéchismes avaient déjà été rédigés en chinois. Cette *Sanctae Legis vera Relatio* figure à la Bibliothèque nationale en neuf exemplaires qui proviennent tous des mêmes planches. L'analyse du contenu a permis de constater des analogies frappantes avec le grand traité apologétique de Ricci, le *T'ien-tchou che yi* ou « Sens véritable du Seigneur du Ciel » achevé en 1601. Non seulement certains passages sont très proches, mais la grande œuvre de Ricci n'est en fait qu'un développement des huit premiers paragraphes du catéchisme de Ruggieri, le vocabulaire de Ricci étant cependant assez curieusement plus moderne, si l'on peut dire, que celui de la version remaniée du premier catéchisme. Il faut donc admettre que Ricci a collaboré avec Ruggieri à la rédaction de ce catéchisme, à moins qu'il s'en soit seulement inspiré. L'œuvre signée par Ruggieri contient déjà des attaques contre les conceptions chinoises et quelques éléments d'enseignement scientifique : dans son quatrième paragraphe, le récit de la genèse est combiné avec un exposé de la cosmologie d'Aristote. Voilà qui présage, dès les débuts, de certaines des orientations principales de l'activité des missionnaires jésuites en Chine.

Le *T'ien tchou che yi* de Ricci, imprimé pour la première fois à la fin de 1603, m'a retenu beaucoup plus longuement, et en effet l'œuvre est beaucoup trop considérable pour que toutes les questions qu'elle suscite puissent être épuisées avant longtemps malgré l'importance des travaux déjà publiés. Je me suis borné à un examen des circonstances de la rédaction et à l'étude des préfaces de Fong Ying-king, Li Tche-tsao et Ricci. Une vue d'ensemble du contenu de l'ouvrage a été donnée au moyen de traductions partielles et de résumés. Elle a permis de mettre en lumière certaines confusions et certains jeux de mots involontaires. Ricci traduit *wu*, absence, et vacuité, *k'ong*, par non-être. Il assimile le samsâra à une métempsychose, le bouddhisme à un culte des icônes et la thèse néo-confucéenne de l'unité du monde à un panthéisme. Des conceptions occidentales sont plaquées inconsciemment sur les idées chinoises et les mots eux-mêmes changent de sens en passant sous le pinceau de Ricci. Une autre conclusion de cette analyse du *T'ien-tchou che yi* concerne le caractère presque omniprésent de la scolastique. L'ouvrage entier n'est composé que d'une suite de distinctions absolues que vient résumer au chapitre IV le tableau d'un arbre de Porphyre. Mais on ne peut qu'admirer l'extraordinaire maîtrise de Ricci qui semble avoir eu une connaissance assez grande du chinois écrit pour rédiger lui-même une première version de son texte, et le tour de force que constitue la traduction des thèses chrétiennes avec l'argumentation de l'époque dans une langue dont le génie était à l'opposé de cette forme de pensée catégorique.

J. G.

PUBLICATIONS

— Comptes rendus critiques dans *T'oung Pao* LXIII, 1977, 1, pp. 85-91 ; 2, pp. 213-219.

— Notices de la *Revue bibliographique de sinologie* XI, Paris, 1977, pp. 125-126, 349-350, 410, 416-417.

— « A propos de la notion de responsabilité dans l'ancien droit chinois », *Il diritto in Cina*, Florence, Olsckhi, 1978.

— *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion*, rééd. Stanford University Press, 1977, 254 pp.

— *La vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole, 1250-1276*, rééd. remaniée, Paris, Hachette, 1978, 287 pp.

— *Il mondo cinese*, Turin, Einaudi, 1978, 758 pp.

MISSIONS ET CONFÉRENCES

Participation au colloque sur « Le monde chinois et l'Europe des Lumières », Centre de recherches interdisciplinaires de Chantilly, septembre 1977.

Participation au colloque sur « Le concept d'empire », Centre d'analyse comparative des systèmes politiques, Université de Paris I, décembre 1977.

Conférence d'intérêt général au Collège de France : « Visions du monde chrétienne et chinoise au xvii^e siècle », avril 1978.

Conférences à la Maison française d'Oxford et à l'Université de Cambridge, mai 1978.

Participation à six jurys de thèses, dont trois pour le doctorat ès-lettres.

Co-direction de la revue *T'oung Pao*.