



Michel Espagne, Julie Gary et Guangyao Jin (dir.)

Conférences chinoises de la rue d'Ulm

Demopolis

12. Sur un triangle herméneutique

Sinologie, théologie et étude comparée des classiques

Benoît Vermander

DOI : 10.4000/books.demopolis.2468
Éditeur : Demopolis
Lieu d'édition : Paris
Année d'édition : 2017
Date de mise en ligne : 1 octobre 2020
Collection : Quaero
EAN électronique : 9782354571672



<http://books.openedition.org>

Référence électronique

VERMANDER, Benoît. 12. *Sur un triangle herméneutique : Sinologie, théologie et étude comparée des classiques* In : *Conférences chinoises de la rue d'Ulm* [en ligne]. Paris : Demopolis, 2017 (généré le 09 juin 2023). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/demopolis/2468>>. ISBN : 9782354571672. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.demopolis.2468>.

Sur un triangle herméneutique

Sinologie, théologie et étude comparée des classiques

Benoît VERMANDER

Cet essai voudrait articuler en un tout trois séries de questions : (A) Quelle a été la nature de l'apport des premières générations jésuites présentes en Chine à la formation du champ sinologique, pourquoi ce dernier s'avéra-t-il être de pareille importance pour elles, comment l'entreprise missionnaire et le zèle sinologique se sont-ils conjoints ? (B) Comment les classiques chinois ont-ils été interprétés par ces missionnaires, et de quelle façon leurs stratégies de lecture les ont-elles amenés à « comparer les classiques » ? Quels étaient les principes herméneutiques à l'œuvre derrière ces interprétations ? (C) Le travail interprétatif poursuivi à l'époque a-t-il de quelque manière anticipé ou préparé « le dialogue interreligieux » ainsi que l'entreprise, comme on dit aujourd'hui, de « théologie comparée » ? L'interprétation comparée des classiques chinois et occidentaux effectuée à la fin des Ming et au début des Qing a-t-elle jeté les bases de la rencontre entre des traditions spirituelles et religieuses distinctes, ou faut-il au contraire réfuter et surmonter les impasses qui ont marqué cette phase pour autoriser un dialogue fécond entre ces traditions ?

Le présent texte se limite à chercher à voir *comment* poser et organiser pareilles questions, et reste donc bien un *essai*. L'expression « triangle herméneutique » vise à attirer l'attention sur la progressive structuration en trois pôles de l'entreprise de contact et d'interprétation dont l'histoire s'offre à nos interrogations. Conjointes dans leurs origines, la sinologie, la théologie comparée et la lecture croisée des classiques progressivement s'autonomisent, sans pour autant cesser leurs rencontres, voire leurs heurts.

Mais cibler et dégager ce « triangle herméneutique » n'occulte-t-il pas une quatrième dimension de cette succession de contacts et d'interprétations croisées, et la dimension qui peut-être suscite aujourd'hui le plus d'intérêt — à savoir la redéfinition de champs spécifiques du savoir, telles la cartographie, l'astronomie ou la chronologie, au travers de l'échange entre les missionnaires et leurs interlocuteurs chinois ? Une double réponse permettra du même coup de préciser notre projet : tout d'abord, le champ des savoirs scientifiques est ici inclus en tant et pour autant qu'il interagit avec l'émergence de la sinologie comme champ de connaissances croisées ou encore avec le mouvement des idées théologiques¹. En second lieu, ce sont les opérations d'émergence qui nous intéressent ici au premier chef — émergences de la sinologie, des principes de lecture comparée des canons, et d'une théologie dont les catégories sont informées par la prise en compte d'un vis-à-vis. La thèse qui est ici défendue peut alors être résumée assez simplement : (a) on rend compte au mieux de ces trois émergences lorsqu'on les aborde conjointement ; (b) leur circularité d'origine devient moins apparente et significative au fur et à mesure que chacune de ces dimensions se constitue en pôle (avec des intensités variables, comme nous le verrons) ; (c) en même temps, un examen réflexif des enjeux et méthodes des disciplines ainsi créées se doit de ressaisir les imbrications qui ont présidé à leur constitution.

L'Autre et ses classiques

La Chine et l'Europe se sont comprises l'une l'autre comme des civilisations bâties sur des classiques. Ce fut leur étude parallèle qui orienta la façon dont les deux protagonistes progressèrent dans leur compréhension (ou incompréhension) mutuelle. Et du reste, la façon

1. Après bien d'autres, Antonella Romano a noté que « l'observation par l'historien des savoirs occidentaux en Chine autorise à ressaisir les fils par lesquels théologie, histoire et astronomie étaient encore liées dans l'Europe du xvii^e siècle et de les lire [...] comme l'une des expressions de ce qui a caractérisé l'Ancien Régime européen des savoirs ». ROMANO Antonella 2016, p. 189. Cet ouvrage est largement consacré au « bougé » des savoirs induit par l'interaction entre les missionnaires et leurs interlocuteurs chinois, notamment au travers du filtre cartographique.

dont ces civilisations interprètent aujourd'hui encore tant la nature et le sens de leurs classiques propres que ceux des classiques de leur vis-à-vis demeure un élément déterminant du dialogue des civilisations. On sait qu'en latin le terme *classicus* est référé à celui de « classe » (*classis, is*), et qu'un auteur « classique » (*classicus scriptor*) désigne donc un auteur distingué et non pas un auteur « commun ». De même, le mot grec *canon* désigne originellement la règle du charpentier, et s'applique à la manière de recenser et classer des œuvres en un corpus. Un canon des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament sera ainsi établi pour assurer l'autorité des textes reconnus par l'Église comme dignes d'être conservés et reproduits. Plus généralement, un canon littéraire, réunissant œuvres littéraires, religieuses et philosophiques, prendra forme (surtout au travers des institutions éducatives), regroupant les œuvres censées exprimer le meilleur de l'esthétique, de la morale et de la pensée élaborées au cours des siècles. Malgré les virulentes critiques dont il a été l'objet à partir des années 1960, ce « canon » continuera sans doute à occuper une place privilégiée dans la conscience occidentale, mais il voit s'édifier face à lui un « canon alternatif », composé d'œuvres représentatives du genre, des classes, styles, expériences et sensibilités qu'il n'a pas su inclure au cours de son développement historique. La question reste de savoir si une communauté culturelle peut échapper à l'acte même que constitue l'édification d'un canon — voire même si ce n'est pas le canon qui constitue la communauté².

La notion de « classiques » (*jing* 經, aujourd'hui *jingdian* 經典³ ou *jingwen* 經文 pour englober toutes les productions canoniques, chinoises ou non) est plus opératoire encore dans le contexte chinois qu'elle ne l'est dans le contexte européen, car la détermination du corpus des textes à étudier et mémoriser y joue un rôle politique prééminent. Il s'est agi d'abord de fonder une « orthodoxie d'État », et

2. S'agissant des communautés dont le rapport à l'écriture est stabilisé. Les phases de diversification, d'évolution brutale des modes d'écriture, d'enregistrement (imprimerie, cinéma, numérique) entraînent sans nul doute une reconsidération des frontières et des effets de pouvoir du canon.

3. Le caractère *dian* 典, qui fait binôme avec *jing* 經, signifie originellement la présentation aux esprits des registres indiquant l'ordonnance des sacrifices, puis désigne le statut, la loi, le canon.

la réflexion philosophique et morale a pris essentiellement la forme de commentaires de ces classiques. Le terme *jing* a sans doute été privilégié pour désigner les textes classiques en tant qu'il s'appliquait au fil qui joint en un « texte » les lattes de bambou utilisées, comme aussi à la chaîne d'un tissu⁴. Mais, de façon plus significative, le caractère renvoie aux *régularités* qui traversent le cosmos, le corps (il s'applique aux méridiens du corps déterminés par la médecine chinoise), la structure sociale et aussi la culture (*wen* 文)⁵. Dans ce dernier domaine, la détermination de pareilles régularités au travers du dénombrement des classiques restera longtemps sujette à débat⁶. Le terme *jing* sera aussi appliqué aux textes centraux du bouddhisme, pourtant si éloignés aussi bien par leur nature que par leur fonction des classiques confucéens. Un canon taoïste (*daojing* 道經) finira également par émerger. Néanmoins, le caractère démesuré de ces deux derniers « canons » montre que leur nature diffère de celle du corpus déterminé directement par l'État. En contraste, des textes centraux pour la pensée chinoise n'accéderont jamais au statut de « classiques ». Par ailleurs, l'aspiration des classes populaires à posséder leurs propres « classiques », et à légitimer ainsi leurs croyances et pratiques religieuses, s'exprimera par la production de textes révélés, dont l'écriture « inspirée », respectant les formes lettrées, s'élabore souvent au travers de techniques médiumniques⁷. La détermination du canon fera donc l'objet de rivalités sociales, culturelles et politiques, comme en Occident. Le terme de « classiques » s'appliquera

4. Cf. WAGNER Rudolf 2000, p. 21 et 306.

5. Par ailleurs, James Legge est sans doute le premier à noter (en 1883) que le terme latin *textus* et le caractère *jing* renvoient étymologiquement à l'idée de « pensées tissées en écrit ». Cf. GIRARDOT N.J. 1999, p. 111.

6. Il s'agit bien de « décompte ». On parlera ainsi des Quatre Livres et des Cinq, Sept, Neuf ou Treize Classiques. L'inclusion des Classiques confucéens dans l'orthodoxie d'État sanctionnée par le système des examens ratifie ces découpages. Un massif buissonnant accompagne cette métrique de base, incluant des textes qui commentent et enrichissent ces ouvrages, ou qui émettent des « dissonances » dont l'écart est évalué par rapport à la norme fournie par les textes canonisés. Dans la Chine contemporaine, les promoteurs des « études nationales » (*guoxue* 國學) en préciseront parfois la teneur par la délimitation et la hiérarchisation d'un canon.

7. Voir notamment JORDAN David et OVERMEYER Daniel 2014 (1986) ; GOSSAERT Vincent (trad.) 2012.

par extension à un corpus littéraire et artistique, émanant essentiellement des classes aisées, corpus que tout homme cultivé devra lire et goûter.

Dès les premiers développements de la rencontre entre lettrés chinois et occidentaux, les uns et les autres comprennent donc que le « continent » qui leur fait face est fondé sur une armature de classiques dont la maîtrise est essentielle pour la réussite culturelle, religieuse et sociale, et ils feront de la connaissance réciproque de ces textes la clé d'une rencontre possible, d'une entrée dans la pensée de l'Autre, que ce soit pour l'apprécier ou l'utiliser, pour convaincre ou pour dominer le partenaire. Cela dit, la situation des jésuites travaillant en Chine et celle des Chinois découvrant l'Occident par leur intermédiaire ne sont pas identiques.

L'entreprise jésuite

Les jésuites arrivant en Chine réalisent presque immédiatement le rôle crucial des classiques confucéens pour l'apprentissage de la langue, de la pensée, de la spiritualité et de l'histoire de la Chine — de même que la nécessité d'un pareil apprentissage pour se faire entendre de quiconque détient une autorité⁸. Nous avons perdu la traduction des Quatre Livres entreprise par Matteo Ricci, mais c'est

8. Le thème des jésuites « inventeurs » du concept de confucianisme a été popularisé il y a quelques années par JENSEN Lionel 1997. Le nom latin de « Confucius » est créé par Matteo Ricci, et pour Lionel Jensen, le personnage, symbole de la sagesse d'une Chine éternelle, patriarche de la religion civile de la Chine impériale, personnage « mythique » qui a inspiré l'Europe des Lumières, est le résultat d'une manipulation menée par les premiers jésuites, en vue d'instaurer un dialogue transculturel avec l'Europe. Pour l'auteur, Ricci et ses pairs se sont « convertis à l'ordre des Lettrés ». La réalité est bien sûr beaucoup plus nuancée : *Literati* devrait être la traduction de *shi* 士, mais Jensen joue toujours de l'ambiguïté entre les caractères *shi* et *ru* 儒 (« lettré confucéen ») dans leur traduction occidentale. Si Jensen est fondé à envisager la création du « confucianisme » tel qu'il a été compris en Occident comme une élaboration culturelle, sa lecture de l'histoire et des textes est néanmoins très partielle, et marquée de nombreuses inexactitudes. Le plus juste est encore de dire que la « construction » du confucianisme a été au point de départ de la sinologie, comprise ici comme une entreprise culturelle propre à l'Occident, mais, en même temps, et dès le départ, ce « confucianisme » occidental s'est construit en interaction avec les débats qui agitaient les lettrés chinois de l'époque. Il n'est pas une création *ex nihilo* : jusqu'à un certain point, le « confucianisme » moderne a été construit conjointement par Chinois et Occidentaux à travers leurs échanges et les questions nouvelles que cet échange posait aux uns comme aux autres.

l'une des premières tâches à laquelle il s'attelle, et il est probable que ses essais ont été intégrés dans des manuscrits ultérieurs. Les efforts déployés par les générations suivantes de jésuites pour donner un équivalent latin des classiques confucéens trouveront un premier aboutissement dans la seconde moitié du xvii^e siècle : en 1687 paraissait à Paris le *Confucius Sinarum philosophus*, traduction latine de trois des Quatre Livres confucéens (le *Mencius* n'avait pas été inclus). Pour réaliser leur entreprise, Philippe Couplet, Christian Herdtrich, Prosper Intorcetta et François de Rougemont s'étaient donc appuyés sur une histoire déjà presque centenaire de traductions missionnaires, la plupart alors non publiées. Outre les notes et introductions des traducteurs, l'ouvrage offrait, en latin et en chinois, le texte original accompagné d'une sélection des commentaires qui encadraient traditionnellement l'interprétation des classiques⁹.

L'accent porté par les introductions des éditeurs insistait moins sur le caractère universel de la morale chinoise, comme c'était par exemple le cas chez La Mothe Le Vayer (*De la vertu des payens*, 1642) que sur la capacité des classiques chinois à former les princes au gouvernement. Si le public visé était bien entendu français et européen, cette insistance dit quelque chose de la façon dont les jésuites comprenaient l'insertion des classiques dans la structure et la généalogie d'un pouvoir. John Lagerwey parle même d'une entente implicite entre jésuites et élites néoconfucéennes pour défendre à la fois l'interprétation « civile » des rites confucéens et le « monothéisme » qui serait celui du confucianisme originel. Par ce biais, il s'agissait de « rationaliser » les rites populaires, de faciliter leur contrôle par les élites administratives et cléricales — un processus et une interprétation qui avaient été facilités par la « révolution rituelle » déjà menée par les lettrés chinois au xvi^e siècle : la « rectification » (*zheng* 正) des rites visait à les rendre « purement symboliques ». John Lagerwey reconnaît dans cette attitude commune des jésuites et des élites néoconfucéennes envers les classiques et les rites l'équivalent de l'élaboration théologique calviniste : les sacrements ne

9. Cf. MEYNARD Thierry 2011. Voir aussi MUNGELLO David 1989, p. 247-299. Pour une introduction d'ensemble à l'entrée des jésuites dans le système des Classiques chinois, telle que relatée aujourd'hui par un chercheur de langue chinoise, voir Gu Weiyong 2000.

sont pas « réels », ils sont « seulement des symboles ». En Occident comme en Chine, la rationalisation passe par le retour aux textes et la purification des rites. Les rationalismes thomiste et néoconfucéen s'accordaient donc sur la nécessité de contrôler la pratique rituelle. Il s'agissait pour eux de substituer à la primauté des rituels unissant des communautés locales celle de dogmes rationnellement définis et politiquement contrôlés¹⁰.

Jusqu'au milieu du XVIII^e siècle (fin de la première mission jésuite), le primat donné aux classiques confucéens dans l'étude de la culture et de la langue chinoises ne se démentira jamais, et inspirera constamment la stratégie missionnaire. Mais des facteurs additionnels se feront jour au tout début du XVIII^e siècle : certains jésuites (essentiellement les « figuristes ») seront intrigués par les écrits taoïstes et quelques autres, et les interpréteront en concordance avec la Bible¹¹. Alors que Ricci avait distingué clairement la « théologie naturelle » (la connaissance naturelle de Dieu, à propos de laquelle les écrits confucéens apportaient des lumières précieuses) de la « Révélation », objet de foi, certains de ses successeurs verront dans les écrits chinois — et pas forcément dans les classiques — des « preuves » de la Révélation apportée par la Bible. Ainsi, certains successeurs de Ricci marquent une double différence par rapport à lui : d'une part, ils insistent davantage sur le rôle joué par la Révélation que sur celui joué par la connaissance naturelle dans la pédagogie catéchétique. Mais, d'autre part, ils ne localisent pas la Révélation dans les sources chrétiennes uniquement : ils suggèrent que d'autres textes — notamment les classiques chinois — peuvent aussi contenir une « révélation » du dessein de Dieu.

En même temps, la connaissance des classiques chinois allait ébranler le statut du classique occidental par excellence : la Bible. Les chronologies chinoises notamment allaient faire surgir des questions nouvelles sur l'historicité du texte biblique et son universalité (ces points sont précisés un peu plus bas). Il faut du reste distinguer ici différents moments : la question de la chronologie biblique sera importante surtout au XVII^e siècle, époque où se forme véritablement

10. LAGERWEY John 2010, p. 3-5.

11. Cf. WITEK John 1982 ; COLLANI Claudia 1985 ; LUNDBAECK Knud 1991.

la nouvelle exégèse biblique — cette dernière discipline ne progressera guère au XVIII^e siècle, et ne connaîtra un nouvel élan qu'au tout début du XIX^e siècle¹². En revanche, au XVIII^e siècle, c'est plutôt sur la philosophie politique que la traduction des classiques confucéens et les descriptions de l'état de la Chine exerceront un impact profond.

Au cours des XVII^e et XVIII^e siècles se mettent donc en place les bases d'une étude comparative des classiques : la lecture et l'interprétation des classiques confucéens par les jésuites contribuent à relancer les méthodes de lecture du texte biblique en Occident ; en même temps, leur lecture des classiques chinois est nécessairement influencée par deux « canons » de la tradition occidentale : le texte biblique lui-même, mais aussi le canon de la rationalité aristotélienne opérant aussi bien dans la théologie thomiste que dans les sciences naissantes. Enfin, au XVIII^e siècle, la lecture figuriste de la Bible qui a cours dans certains cercles en Europe est doublée par une lecture similaire d'une partie des classiques et de textes taoïstes, lecture promue par certains jésuites, parmi lesquels de fort bons linguistes, compétents aussi bien en chinois qu'en grec et en hébreu (la lecture de la Cabbale influence la formation de ce courant¹³). On notera que la seule « rencontre » qui n'ait pas lieu dans cette phase formative est celle qui aurait pu se produire entre les classiques bouddhistes et la tradition occidentale. Cette rencontre se produira bien plus tard, et passera par l'Inde et le Japon, bien davantage que par la Chine.

On sait combien la contribution jésuite à la connaissance de la Chine allait façonner l'évolution de la pensée occidentale de la fin du XVII^e à la fin du siècle suivant. En France, l'intérêt pour la Chine connaît plusieurs phases, marquées par des accents différents. On commence à scruter la Chine pour introduire ce qu'on sait d'elle dans les débats philosophiques et théologiques à partir de 1685. En contraste, après 1760, on la scrute de nouveau pour imaginer des solutions politiques à la crise de la monarchie. Un peu avant, vers

12. Voir la synthèse offerte par GIBERT Pierre 2010.

13. L'intérêt pour une forme d'ésotérisme qui marque les figuristes présents en Chine se retrouve chez certains jésuites européens à la même époque. Cf. BARTHET Bertrand 2012. L'étude du figurisme chinois pourrait être renouvelée par celle de ses sources et connivences européennes.

1750, c'est en fonction de considérations surtout esthétiques que la Chine est à la mode. Mais c'est aussi vers cette même époque que l'admiration commence à devenir beaucoup plus mitigée et que de nombreux auteurs commencent ouvertement à douter de la perfection qu'on lui attribuait auparavant. En d'autres termes, « l'objet Chine » change perpétuellement, au rythme des évolutions de la mode et de la pensée. La Chine que présentent à l'Europe les missionnaires est d'abord et avant tout une Chine « raisonnable ». Les *Lettres édifiantes et curieuses* sont des lettres d'édification morale qui coupent dans ce qu'envoient les missionnaires tout ce qui pourrait faire douter de la vertu et de la raison des Chinois — rien sur les croyances populaires ou les esprits par exemple. De la même façon, la *Description de la Chine* rogne tout le merveilleux rapporté par les récits du père Parrenin, par exemple, pour ne pas affaiblir la thèse d'une révélation originelle reçue directement par les Chinois et affaiblie plus tard seulement. La Chine induit à lire la Bible autrement, mais elle nourrit aussi l'esprit théiste, la foi dans la connaissance naturelle de Dieu reçue directement de lui, la conviction qu'un même Créateur est à l'origine de l'universalité du genre humain. L'ambiguïté des trajectoires intellectuelles ainsi déclenchées est bien résumée par Virgile Pinot lorsqu'il caractérise l'impact de la sinologie jésuite sur Voltaire :

Dès les premières phrases de son *Histoire universelle*, Voltaire, en montrant la certitude de la chronologie chinoise qui par son antiquité ne peut s'accorder avec celle de la Bible, laisse percer le bout de l'oreille : la chronologie de la Bible ne peut être la norme des chronologies des peuples profanes, qui de beaucoup la dépassent. [...] {Mais} Voltaire sera résolument l'allié des jésuites, sans aucune arrière-pensée, pour affirmer avec eux contre Bayle que les philosophes chinois ne sont pas athées, et que la philosophie et l'athéisme ne peuvent se concilier, ni en Chine ni en France¹⁴.

Comme déjà noté, « l'objet Chine » contribue à la mise en question de la littéralité du texte biblique, mais les évolutions constatées sont loin d'être linéaires. La première chronologie chinoise, publiée en 1658 par le père Martini, admet sans ambages que la Chine fut

14. PINOT Virgile 1932, p. 659.

habitée avant le déluge auquel survécut Noé. Cette chronologie est immédiatement utilisée, notamment par Isaac Vossius (1618-1689), pour mettre en doute la chronologie biblique. Ces doutes sont encore renforcés par la publication en 1686 des *Tables chronologiques de la monarchie chinoise* du P. Couplet, encore que ces *Tables* distinguent, comme le font les historiens chinois, entre la période « fabuleuse » (avant Fuxi 伏羲), et la période « historique » (après Fuxi). Couplet se montre donc plus prudent que ne l'avait été Martini. Surtout, la chronologie de Couplet inaugure l'entreprise concordiste, laquelle voit dans la Bible une histoire générale du genre humain qui à la fois éclaire et est éclairée par l'histoire particulière des annales chinoises. Il serait donc faux de dire simplement que la connaissance des sources historiques chinoises affaiblit l'autorité du texte biblique. Les sources chinoises amènent plutôt à interpréter progressivement la Bible selon une clé de lecture renouvelée. À titre d'exemple, le débat sur le récit biblique du Déluge (a-t-il une portée universelle, a-t-il concerné toutes les nations ?) dure jusque vers 1730¹⁵.

C'est dans ce contexte qu'il faut lire l'entreprise figuriste : « Les classiques chinois, dit le P de Prémare, sont des “livres prophétiques”, des “vestiges des principaux dogmes chrétiens”. » Dans l'Europe et d'abord la France de la même époque il restait, ou plutôt il redevenait fréquent de voir dans les « figures », les symboles, les nombres, les récits bibliques, des indications sur la marche de l'univers telle que réglée par Dieu, indications qu'il s'agissait d'interpréter en fonction d'un système de lecture que la philologie notamment était à même de fournir. Si le figurisme du séminaire janséniste oratorien de Saint-Magloire¹⁶ et celui des jésuites présents en Chine ne puisent pas aux mêmes sources, l'utilisation du même terme pour caractériser les deux courants n'est pas sans fondement. Ce curieux rapprochement n'échappe pas à Fréret, qui écrit avec reproche au père de Prémare : « Est-il possible que de bons esprits se laissent gâter par cette maladie et qu'elle devienne

15. Sur les sources et les évolutions des chronologies chinoises rédigées par des jésuites, cf. STANDAERT Nicolas 2012.

16. Sur l'influence du séminaire de Saint-Magloire, cf. notamment MAIRE Catherine 1998.

assez générale pour infecter également aux deux bouts de la Terre des gens plus éloignés encore par leurs sentiments que par les lieux qu'ils habitent, les jésuites et les jansénistes¹⁷? » Par ailleurs, la méthode figuriste influencera la façon dont certains missionnaires, stationnés en d'autres aires géographiques, comprendront les mythes des peuples aborigènes américains ou autres, tous vestiges d'une connaissance naturelle à identifier par analogies¹⁸.

Un objet (presque) introuvable

Mais, tandis que les jésuites découvraient les classiques chinois et en éprouvaient les effets quant à l'interprétation de leur propre tradition, qu'en était-il des lettrés chinois? Leur entrée dans les classiques occidentaux allait être plus malaisée que ce n'était le cas pour leurs vis-à-vis¹⁹. Le premier « classique » mis à leur disposition fut un ouvrage scientifique: les *Éléments de géométrie* d'Euclide — du reste, la traduction des six premiers livres de ce texte, effectuée par Ricci et Xu Guangqi, n'aurait son plein impact que bien plus tard²⁰. Quoi qu'il en soit, les classiques occidentaux étaient d'abord pour eux moins des textes que des axiomes, des théorèmes, des démonstrations: ceux qui régissaient l'art de la mécanique, de la géométrie, de l'astronomie, de la balistique, sciences et techniques que les missionnaires apportaient avec eux et, d'une certaine façon, présentaient en « preuves » de la vérité du message chrétien. La méthode scientifique, exposée en de courts traités, sera donc pour les lettrés chinois le premier des « classiques » de l'Occident qu'ils

17. Lettre de 1732 au père de Prémare, citée par PINOT Virgile 1932, p. 430.

18. Pour la Chine, on trouve un bon résumé d'une position assez répandue au-delà même du cercle figuriste dans les *Mémoires* du père Lecomte : « La Chine, plus heureuse dans ses commencements que nul autre peuple du monde, a puisé presque dans la source les saintes et les premières vérités de son ancienne religion. Les enfants de Noé, qui se répandirent dans l'Asie orientale, et qui probablement fondèrent cet Empire, témoins eux-mêmes durant le déluge de la toute puissance du Créateur, en avaient donné la connaissance et inspiré la crainte à leurs descendants. [...] Les plus savants interprètes chinois soutiennent qu'avant les superstitions dont l'impiété du dieu Fo infecta la Chine, on n'avait jamais vu d'idole ou de statue parmi le peuple. » LECOMTE Louis 1990 (1701), p. 358-359.

19. Présentation d'ensemble in STANDAERT Nicolas 2001.

20. Cf. ENGELFRIET Peter 1998.

découvriront. La Bible ne deviendra le « classique » apporté par l'Occident que bien plus tard, au XIX^e siècle. Précédemment, les missionnaires, conscients des obstacles culturels et politiques posés à la réception du texte biblique, procèderont de trois façons pour introduire quelque chose de ce dernier : en premier lieu, l'enseignement catéchétique sera d'abord de type oral, par questions et réponses, par rencontres — la Révélation chrétienne n'est donc pas présentée sous forme d'un « classique » mais plutôt comme une réalité vivante ; en deuxième lieu, on éditera des « catéchismes », des présentations simples et dialoguées de la foi, parfois accompagnées d'images²¹ ; en troisième lieu, les parties traduites de la Bible seront celles utilisées dans la liturgie, dans la messe notamment. Plutôt qu'un ensemble systématique, ce sont donc des fragments, des images, des dialogues que les interlocuteurs chinois des missionnaires rencontreront. Par certains côtés, la Bible n'est pas présentée comme un « classique », comme un texte constitué en totalité, mais plutôt comme une réalité souple et multiforme. C'est presque un « texte oral », une suite d'images, d'impressions sur l'âme, qui est d'abord offert²².

La collaboration entre missionnaires et lettrés convertis va déboucher sur la traduction progressive d'une autre partie du canon occidental, à savoir des textes de facture aristotélicienne utilisés dans l'enseignement scolastique européen²³. Le souci méthodologique est là encore présent ; c'est au fond la manière même de raisonner qui devient preuve de la véracité de l'enseignement dispensé. Même si c'est de façon parcellaire et discrète, le canon occidental pénètre donc en Chine dès les XVII^e et XVIII^e siècles. Cela dit, son assimilation ne mettra en cause l'interprétation du canon chinois par les Chinois eux-mêmes que beaucoup plus tard, dans la seconde moitié du XIX^e siècle. La rencontre est donc réelle, mais elle est lente, et semée d'obstacles. Les premiers lettrés chinois convertis semblent vivre sur l'idée qu'une rencontre entre les deux canons ne pose guère de problèmes, pour autant que l'interprétation de

21. Ainsi Giulio Aleni fait-il graver en 1637 une vie du Christ sur la base d'une large sélection des *Evangelicae Historiae Imagines* éditées par Jérôme Nadal à Anvers en 1593.

22. Cf. CRIVELLER Gianni 1997 ; ZURCHER Erik, 2007.

23. Cf. MEYNARD Thierry 2013 et 2015.

ces deux canons reste souple, évolutive, prudente. Cela semble être aussi la conviction de Ricci, de Trigault et d'autres jésuites, tandis que certains autres, comme Longobardi (voir *infra*), considèrent que les deux canons sont bien plus en contradiction que leurs confrères et les lettrés chinois chrétiens ne veulent le reconnaître. Les débats qui agitent les missionnaires dès le début du XVII^e siècle suggèrent donc déjà un « conflit des interprétations ».

Les stratégies de lecture

Le parcours précédent permet de dégager quatre « stratégies de lecture » missionnaires, qui orientent la découverte et l'interprétation des canons progressivement entrés en contact :

1. La première stratégie, celle de missionnaires tournés vers les lettrés chinois, revenait à offrir une interprétation des classiques chinois sur la base des classiques occidentaux progressivement introduits, pour montrer que la seconde « corbeille » confirmait la première tout en la complétant de façon décisive. Ricci écrit explicitement :

Il a été d'un grand avantage d'attirer à notre opinion la part principale de la secte des lettrés qui tient à Confucius, interprétant en notre faveur l'une ou l'autre chose laissée par lui dans l'incertitude en ses écrits. De la sorte les nôtres ont gagné une grande bienveillance de la part des lettrés qui n'adorent pas les idoles²⁴.

2. La seconde stratégie (dirigée vers l'Europe) était d'introduire les classiques chinois de façon à adoucir l'écart existant entre leur *ethos* d'une part, le *credo* et l'*épistémè* occidentaux de l'autre, tout en utilisant les ressources fournies par la « théologie naturelle » pour suggérer des conciliations possibles. La *Relation* de Ricci complétée et éditée par Trigault²⁵, le *Confucius Sinarum philosophus*, et plus

24. D'ELLIA Pascale, 1942-1949, t. II, p. 709.

25. RICCI Matthieu & TRIGAULT Nicolas 1978 (1615). Le manuscrit original de Ricci, en italien, porte le titre *Storia dell'introduzione del christianesimo in Cina*. La version latine de Trigault publiée en 1615 sert de base aux versions vernaculaires qui commencent à être publiées dès 1616 dans toute l'Europe : versions française (1616, 1617, 1618, 1978), espagnole (1621), italienne (1622) et anglaise (1625, 1942). Dans le manuscrit italien original, Ricci note que les cérémonies en l'honneur de Confucius consistent dans l'offrande d'encens et dans celle d'un animal sacrifié, mais il nie à ces cérémonies tout caractère de sacrifice religieux. La traduction de Trigault élimine la mention de sacrifice animal, et

tard une bonne partie des *Lettres édifiantes* et des ouvrages fondés sur elles, contribuent à l'entreprise.

3. Une stratégie opposée consistait à lire les classiques chinois dans leur contexte, de façon à mettre en évidence leur différence d'avec le dogme chrétien pour sauvegarder l'intégrité de ce dernier. Elle s'applique à l'intérieur des ordres missionnaires, elle conteste en certains lieux et à certains moments le discours que la majorité des jésuites tiennent envers l'Europe, et elle inspire la présentation de la foi chrétienne aux interlocuteurs chinois. Le *Mémoire* de Longobardi, dont nous allons tenter l'analyse dans la section suivante, fournit l'illustration la plus modérée mais sans doute aussi la plus argumentée de cette stratégie.

4. Enfin la stratégie figuriste, dirigée à la fois vers la Chine et l'Occident, rêvait de mettre à jour un *métalangage* réconciliant la variété des langues au travers desquelles Dieu avait révélé ses vérités²⁶.

Les stratégies 2, 3 et 4 étaient gouvernées par des préoccupations et méthodes qui allaient toutes contribuer à la formation initiale du champ sinologique. Quant à la première stratégie, quoique dirigée vers les lettrés chinois, elle allait contraindre les missionnaires à faire de l'étude des classiques chinois la base de leurs efforts apologétiques. En outre, les missionnaires modifiaient leur compréhension du canon en fonction des réactions de leurs interlocuteurs, et testaient ainsi les limites de l'adaptabilité de leur doctrine. Prises comme un tout, ces stratégies de lecture ont influencé la sinologie occidentale et, plus largement, les interprétations philosophiques et théologiques données à la diversité des cultures du monde.

De leur côté, les stratégies chinoises différaient les unes des autres selon le degré d'acceptation ou de rejet de la foi chrétienne, et le désir des acteurs de réinterpréter ou non le confucianisme dans sa version Song-Ming, parfois perçue comme finissant par menacer le tissu moral de l'Empire. C'est du reste la réaction contre le

gomme ainsi tout type de vénération à caractère sacrificiel envers Confucius (voir dans ce volume l'introduction de Joseph Shih, p. 17-18. Sur cette même œuvre, voir aussi ROMANO Antonella 2016, p. 160-167).

26. Outre les études sur le figurisme déjà citées, voir aussi MUNGELLO David 1977 et 1989 ; VERMANDER Benoît 2012, p. 64-67.

confucianisme Song-Ming qui, au départ, crée sans doute une sorte de complicité entre missionnaires et lettrés proches de l'académie Donglin (*Donglin shuyuan* 東林書院)²⁷. L'analyse des stratégies des lettrés convertis devrait être prolongée en fonction des diverses conceptions de ce que recouvre « l'étude des classiques » (*jingxue* 經學) aussi bien que de leur degré d'exposition à l'herméneutique bouddhiste. Enfin, l'intérêt manifesté envers les connaissances scientifiques et pratiques, qui pouvaient visiblement contribuer à la grandeur et à la sécurité de l'Empire, influençait aussi la découverte et l'interprétation progressives du canon occidental. Comme pour les missionnaires, les accents portés sur les « similarités » et les « incompatibilités » déterminaient différentes stratégies de lecture. Mais il est intéressant de noter que, durant cette période, aucune stratégie « figuriste » ne peut être identifiée du côté chinois. Dans la seconde moitié du ^{xx}e siècle en revanche, et jusqu'à aujourd'hui, la lecture de fragments taoïstes ou autres comme des « annonce prophétiques » du message évangélique marque tout un courant du christianisme chinois.

La Querelle des termes et ses conséquences

Dans un article consacré à Longobardi (ou Longobardo), Li Tiangang offre une présentation détaillée de l'origine et des enjeux du *Mémoire* sur la « religion des Chinois » rédigé par ce dernier²⁸. Nous y renvoyons le lecteur, et proposons ici directement de ce texte et de son contexte une interprétation en lien avec l'objet général de la présente contribution.

27. L'importance et la continuité de ces liens se laissent deviner par exemple dans la facture de l'œuvre majeure de Trigault (et l'un des ouvrages fondateurs de l'étude occidentale de la langue chinoise), le *Xiru ermu zi* 西儒耳目資 (*Aide visuel et auditif à l'usage des Lettrés d'Occident*), qu'il publie en 1626. Pour sa rédaction, il bénéficie de l'aide de deux lettrés chinois : Han Yun 韓雲, baptisé sous le nom d'Étienne, et Wang Zheng 王徵 (1571-1644). Wang Zheng est un ami du fils de Zhang Wenda 張問達 (un membre éminent de l'académie) ; il l'amènera à recevoir le baptême. L'une des préfaces au *Xiru ermu zi* est signée des Zhang père et fils. On voit ainsi que Trigault maintient les liens d'amitié avec les membres de l'école Donglin que Ricci avait su créer. Yang Tingyun est lui-même un soutien actif du mouvement qualifié d'« école » ou de « parti » Donglin. Cf. STANDAERT Nicolas 1988, p. 36.

28. LONGOBARDI Niccolò 1701. Sur les différentes éditions et traductions de ce texte, voir aussi BERNARD-MAITRE Henri 1949 ; STANDAERT 1988, p. 183 sq ; GERNET Jacques 1982, p. 45-58. Pour l'article (non publié) de Li Tiangang, voir Li Tiangang 2017.

Avant même leur conversion, les lettrés chrétiens les plus importants — Yang Tingyun 楊廷筠, Li Zhizhao 李之藻 et Xu Guangqi 徐光啟 principalement — étaient partie prenante des recherches sur l'histoire textuelle des classiques, s'inscrivant ainsi dans un courant d'« études pratiques » (*shixue* 實學) plutôt que spéculatives. Plus globalement, leur attitude était d'ouverture à l'éventail des interprétations possibles des classiques, pour la diversité desquelles une large variété de sources était mobilisée. Les convertis chrétiens lettrés se fondèrent donc sur des principes d'interprétation flexibles, tout en étendant leur curiosité et leur goût des recherches pratiques aux mathématiques, à l'agriculture, à l'astronomie ou à la théologie naturelle. Ainsi, Yang Tingyun adopte une position favorable, quoique prudente, à l'égard des commentateurs modernes, par exemple lorsqu'il s'agit d'interpréter le principe selon lequel tous les êtres sont unis en un ensemble solidaire (*wanwu yi ti* 萬物一體) tout en favorisant — comme le faisait déjà Wang Yangming 王陽明 — une interprétation fondée sur la notion d'« humanité » (*ren* 仁), laquelle crée d'elle-même une solidarité entre tous les êtres vivants. Il offre donc une interprétation souple et « œcuménique » d'un principe cosmologique traditionnel sans pour autant établir, comme le faisaient d'autres commentateurs, une équivalence entre la nature des choses, la nature humaine et la nature divine. Plus généralement, Yang Tingyun se refuse à rabaisser la valeur des enseignements des Sages chinois, tout en préservant la position spéciale du Christ, Rédempteur des péchés²⁹. Les subtilités de la position tenue par Yang ne sont guère visibles pour Longobardi, qui le soupçonne fortement de matérialisme déguisé et de mettre tous les enseignements religieux (christianisme, confucianisme, bouddhisme, taoïsme et même mahométanisme) sur le même plan. Ce qui au fond échappe à Longobardi, c'est le processus de formation d'une orthodoxie chrétienne et néoconfucéenne à la fois : cette orthodoxie est fondée sur l'expérience intérieure, qui fait de la méditation (*jingzuo* 靜坐) une entrée vers la contemplation d'un Dieu personnel, ouvrant la voie à l'unité de l'amour de Dieu, de l'amour de soi et de l'amour des autres. Dans l'expérience intérieure, les querelles de noms sont dépassées,

29. Cf. STANDAERT Nicolas 1988 et 2001.

ou plus exactement tous les noms donnés à un Divin au-delà de toute notion sont reconnus comme relatifs. D'où l'attitude très large adoptée par les lettrés chinois sur la question des noms divins — une tolérance qui irrite Longobardi. Pourtant, il ne s'agit pas là de syncrétisme, mais bien d'une conviction : celle que seul le silence peut parler de ce qui échappe au langage. Trois points auraient pourtant dû inciter Longobardi à conclure à l'orthodoxie de ces lettrés qu'il soupçonnait de miner la vérité chrétienne : l'importance pratique qu'ils attachaient à l'ascèse, à la prière, à la vie sacramentelle ; une morale sévère et active, y compris une morale sociale se traduisant très tôt par la création de sociétés de bienfaisance ; une association de la contemplation et de l'action qui fit de nombre de ces convertis des agents sociaux influents.

D'un autre côté, c'est le caractère systématique de l'enquête de Longobardi qui en constitue l'intérêt : elle met en parallèle à la fois les diverses interprétations jésuites des classiques et celles de lettrés chinois, eux-mêmes divisés sur le sens des textes à interpréter. Longobardi distingue quatre groupes : tout d'abord, les jésuites sont divisés en deux factions. Ceux qui incarnent la « ligne Ricci » (Vagnone, Diego de Pantoja) estiment qu'il faut suivre le texte des classiques sans faire nulle référence aux commentaires Song. Le deuxième groupe (Longobardi lui-même, Francesco Sanbiagi, les jésuites de la province du Japon résidant à Macao) estiment qu'il faut s'appuyer sur les commentaires Song, notamment pour l'interprétation des passages difficiles. Les Chinois lettrés (que Longobardi a interrogés durant plusieurs années) sont divisés implicitement par lui en deux autres groupes : les lettrés chrétiens sont tous de l'opinion qu'il n'y a nul besoin de réconcilier le texte original et le commentaire, qu'il faut simplement s'en tenir à l'interprétation la plus utile pour les chrétiens, sans se soucier du reste. À l'inverse, les lettrés non chrétiens estiment que les commentaires expriment la vérité du texte.

Selon Longobardi, ceux qui suivent la ligne Ricci donnent quatre arguments pour appuyer leur position : le texte en soi est plus important que le commentaire ; les commentateurs Song étaient influencés par les religions introduites en Chine bien après la rédaction des textes originels ; il faut suivre le conseil donné

par les lettrés chrétiens d'interpréter le texte en faveur du dogme chrétien ; cette méthode est conforme à celle suivie par Paul lorsqu'il s'adresse aux Athéniens sur l'Acropole, au chapitre 17 des *Actes des Apôtres*. Les arguments contraires sont « plus forts et plus solides » aux yeux de Longobardi : les textes sont souvent obscurs, et donc incompréhensibles sans les commentaires ; puisque les Chinois donnent tant d'importance aux commentaires et les utilisent pour les examens, les missionnaires doivent se comporter de même ; lorsqu'on lit les textes dans un sens différent de celui proposé par les commentaires, les lettrés chinois disent tout simplement que les chrétiens n'ont pas compris le sens des textes ; la méthode de Paul est inapplicable puisque les textes en question ne sont pas favorables aux chrétiens.

Longobardi critique en parallèle la position des lettrés chrétiens sur la base des arguments suivants : ils ne comprennent pas que lui-même ne recherche pas ce qui est « le plus utile » mais la vérité elle-même ; ils se protègent du reproche d'avoir choisi une doctrine contraire à celle de leurs ancêtres ; quand eux-mêmes écrivent un ouvrage sur les classiques, c'est toujours sur la base des commentaires — or, ils ne suivent pas cette méthode lorsqu'il s'agit de vérifier l'adéquation entre leur doctrine et le dogme chrétien.

La discussion du rapport entre texte et commentaire s'avère cruciale dans le travail de Longobardi. Elle illustre une tension réciproque. Du côté européen, cette tension joue entre l'inspiration propre à la Renaissance, dédaigneuse des commentaires scolastiques et portée vers la recherche de l'*Urtext*, d'une part, et la fidélité à la théologie scolastique, d'autre part. Pareille tension peut travailler l'intérieur des écrits d'un individu : les arguments développés par Ricci dans *Le véritable sens du Seigneur du Ciel* peuvent bien être de facture scolastique³⁰, Ricci n'en est pas moins un pur produit de la Renaissance triomphante, davantage que certains de ses successeurs immédiats, formés à un moment où un certain pessimisme pratique et théologique l'emporta sur l'optimisme, l'humanisme dévot en

30. On peut se référer ici au texte du *Tianzhu shiyi* 天主實義 et à l'introduction de Thierry Meynard dans l'édition qu'il en offre : Ricci Matteo 2013 (1603). Le style d'argumentation propre à Ricci appelle des investigations ultérieures.

vigueur durant la période de formation de Ricci³¹. Du côté chinois, si le rapport au commentaire s'avère plus étroit encore qu'en Europe, à toute époque se dévoile un écart entre les érudits portés à privilégier l'étude « matérielle », littérale du texte et ceux qui entendent « pénétrer » (*tong* 通) son « sens profond » (*yi* 義). Pour ces derniers, l'idéal herméneutique reste bien la pénétration du sens véritable dès la première lecture (*jian ben zhi yi* 見本知義)³². Aussi les termes du débat ne sont-ils pas aussi simples que Longobardi les présente. En tout état de cause, il minimise clairement l'intérêt et l'originalité de la position commune des jésuites tenants de la « ligne Ricci » et celle des lettrés chrétiens : les uns et les autres, au moyen d'une stratégie dite de « retour au texte », permettent en fait l'émergence de nouvelles configurations interprétatives.

À cet égard, la façon dont Leibniz, suivant de très près le texte de Longobardi, en arriva à des conclusions opposées aux siennes reste riche d'enseignements³³. En effet, après avoir lu le *Mémoire* dans l'édition parue en 1701, Leibniz n'est guère convaincu par les arguments employés. En Chine comme dans les pays chrétiens, dit-il, les commentaires n'émettent que des vérités relatives, et changent selon les époques :

J'incline à croire que leurs auteurs, et surtout les anciens, reçoivent un sens raisonnable, et qu'il ne faut point faire difficulté de le leur donner, malgré les sentiments de quelques modernes. C'est comme chez les chrétiens, qui ne sont pas toujours obligés de suivre le sens que les Scolastiques, les gloseurs ou autres postérieurs ont donné à la Sainte Écriture, aux anciens Pères de l'Église, et aux anciennes lois. Et cela a d'autant plus lieu à la Chine, que le monarque, qui est le chef des Sages, et la vie de la Loi, paraît autoriser les explications raisonnables de la doctrine des anciens. [...] Il suffit que ces explications des Anciens soient très soutenables, car l'opinion des Chinois modernes paraît flottante³⁴.

31. Cf. CRIVELLER Gianni 2010.

32. Si le livre de Rudolf Wagner est consacré à l'entreprise herméneutique de Wang Bi, il offre en plusieurs endroits des perspectives très éclairantes quant aux débats sur la relation entre texte et commentaire qui ont surgi et ressurgi à différentes époques. Cf. WAGNER Rudolf 2000.

33. LEIBNIZ Gottfried W. 1987.

34. Cité selon l'édition électronique.

Leibniz s'applique ensuite à lire les opinions des auteurs chinois telles que rapportées par Longobardi pour montrer qu'elles proposent une conception de la religion et de Dieu qui est à la fois « naturelle » et « raisonnable. » Non sans malice, Leibniz rapproche les opinions des commentateurs chinois modernes de celles de Descartes, qui tente toujours de réduire les substances spirituelles en réalités matérielles. Que ce soit en Chine ou en Europe, les auteurs modernes ont eu tendance à avancer de plus en plus vers une interprétation matérialiste des auteurs anciens, et dans un cas comme dans l'autre le retour aux textes anciens est la bonne façon de fonder une philosophie à la fois scientifique et spirituelle. En fait, poursuit Leibniz, c'est l'application des méthodes occidentales modernes aux textes chinois anciens qui peut donner à ces derniers toute leur profondeur :

Il y a bien de l'apparence, que si nos Européens étaient assez informés de la littérature chinoise, le secours de la Logique, de la Critique, des Mathématiques et de notre manière de nous exprimer plus déterminée que la leur nous ferait découvrir dans les monuments chinois d'une antiquité si reculée bien des choses inconnues aux Chinois modernes; et même à leurs interprètes postérieurs, tout classiques qu'on les croie³⁵.

Et il en donne pour exemple la façon dont Joachim Bouvet et lui-même ont réussi à unir les mathématiques modernes avec l'interprétation des figures du *Yijing*. Par bien des côtés, à travers sa lecture du texte de Longobardi, c'est sa propre théologie que Leibniz retrouve dans les classiques chinois : Dieu existe, comme le créateur d'un monde tiré du néant ; le monde est structuré par un système hiérarchique de valeurs morales ; les âmes sont immortelles. Mais Leibniz était conscient que les correspondances entre son propre système philosophique et la pensée chinoise étaient imparfaites et de nature analogique plus que logique ; cette incomplétude faisait résonance avec une proposition essentielle de sa pensée : Dieu, étant infini, ne saurait être connu entièrement³⁶.

35. *Ibid.*

36. C'est une partie de la proposition développée dans le dernier paragraphe (n° 18) des *Principes de la nature et de la grâce* de 1714. Leibniz déduit de ce point que le bonheur de l'homme ne saurait consister en la jouissance mais dans un progrès perpétuel. Sur

Par ailleurs, Leibniz prend prétexte de sa lecture du texte de Longobardi pour nous livrer une véritable méthode exégétique, qu'on peut résumer en quelques points : 1. Quand les interprétations modernes des classiques posent problème aux yeux des Européens et que les textes classiques ne posent pas ces mêmes problèmes, on peut négliger ce qu'en disent les commentaires. 2. Il serait imprudent de condamner la théologie naturelle d'un peuple supérieur aux Européens en termes de longévitité, d'éthique et d'ordre politique. Par conséquent, il est meilleur de chercher à lui donner un sens raisonnable. 3. Pour cette fin, il est meilleur de donner un sens métaphorique aux passages controversés. Et il vaut mieux s'attacher à l'ordre et à l'harmonie du système dans son ensemble qu'au mot à mot. 4. Lorsqu'on bute sur des contradictions entre plusieurs affirmations contenues dans les textes, il faut privilégier l'affirmation la plus en harmonie avec l'ensemble du système, ou voir si une troisième interprétation réconcilie les deux. 5. En examinant les arguments de ceux qui affirment le caractère non raisonnable de la théologie naturelle des Chinois, il faut se référer précisément aux textes pour voir si ce qu'ils disent est confirmé par la lecture, a été bien compris, ou bien encore n'est qu'une supposition. 6. Dans une recherche du vrai sens des textes, il faut toujours se souvenir que celui-ci a souvent été oublié ou distordu par les commentateurs ultérieurs³⁷. C'est sur la base de cette méthode exégétique que Leibniz fait usage des informations données par Longobardi pour en tirer des conclusions exactement inverses de celles de ce dernier.

Le *Mémoire* de Longobardi se révéla être l'une des sources principales par lesquelles une compréhension d'ensemble des classiques chinois et de leurs commentaires pénétra en Europe. En même temps, justement parce que l'enquête sur laquelle il est basé est sérieuse et systématique, le texte de Longobardi révèle les limites de la philosophie scolastique qui fondait la théologie chrétienne prêchée en Chine. Le fait de vouloir établir des équivalences terme

la cohérence entre l'interprétation faite par Leibniz des positions des lettrés chinois et la présentation synthétique de sa pensée que contient ce court écrit, cf. WIDMAIER Rita 1995, p. 344.

37. Nous nous inspirons ici de l'excellent résumé des principes d'interprétation de Leibniz, *ibid.*, p. 341.

à terme entre les concepts utilisés dans la pensée chinoise et les catégories scolastiques entraînait nécessairement des malentendus, et surtout, ne faisait pas honneur à la compréhension du dogme qui était déjà celle des lettrés chrétiens chinois : ces derniers revendiquaient le droit d'avoir compris de l'intérieur le sens profond de la révélation prêchée par les missionnaires, tout en ayant le devoir de le « retraduire » une deuxième fois dans des catégories qui transmettraient le vrai sens spirituel à leur peuple. Mais c'était un possible malentendu que craignaient Longobardi et les missionnaires qui partageaient sa ligne : était-ce bien la Révélation chrétienne qu'avaient reçue les convertis, ou un simulacre de cette révélation ? Dans la polémique sur les termes à employer, c'était au fond un débat sur la relation entre la compréhension intérieure et l'expression conceptuelle qui se faisait jour — un débat sur les limites du langage.

L'entreprise de traduction croisée des classiques amenait nécessairement à questionner l'universalité des catégories aristotéliennes (et les usages de la langue latine dans laquelle ces dernières circulaient). Les missionnaires français arrivant en Chine à la fin du ^{xvii}e et au début du ^{xviii}e siècle voudront justement présenter aux Chinois la logique de la pensée occidentale (au-delà des dogmes chrétiens) dans les termes d'une philosophie autre que celle que véhiculait la tradition scolastique. Joachim Bouvet est représentatif de cette tendance : il revendique le fait de raisonner et enseigner « conformément au style des modernes³⁸ ». Comme Ferdinand Verbiest, il voudrait fonder la conversion de l'Empereur sur le passage progressif de la transmission des sciences occidentales à celle de la philosophie. Mais contrairement à Verbiest, plutôt que de faire traduire les ouvrages scolastiques il prévoit une traduction des ouvrages de Jean-Baptiste Du Hamel (1624-1706), lesquels combinent la méthode cartésienne avec l'exposition des preuves classiques de l'existence de Dieu. C'est là un trait intéressant du figurisme, dont Bouvet est le représentant le plus notable : la découverte de la pensée chinoise non seulement bouleverse les chronologies bibliques et

38. Cf. citations de Bouvet relevées par Claudia von Collani dans son introduction au *Journal des Voyages* (BOUVET Joachim 2005, p. 14).

l'exposition de la théologie chrétienne, mais encore exige un renouvellement de la logique philosophique occidentale. On est là aux antipodes de la position de Longobardi.

Le *Mémoire* de Longobardi témoigne donc implicitement de l'hésitation occidentale sur l'universalité de ses catégories de pensée — et même sur le fait de savoir si la pensée humaine fonctionne ou non selon des cadres universels. Avec ses limites et ses préjugés, ce texte est donc aussi une enquête dans le domaine de l'anthropologie de la connaissance. Si ses positions ont été historiquement dépassées, les questions qu'il pose comme sa façon de procéder restent encore aujourd'hui d'une surprenante actualité.

La sinologie, au-delà et au travers des classiques

Le fait est connu, répété, sans toutefois toujours une juste évaluation ni de la profondeur de ses implications, ni des restrictions qu'il faudrait aussi apporter au constat : les récits jésuites fournissaient « la preuve par la Chine³⁹ » que les coutumes, traditions religieuses, systèmes politiques observés en Europe étaient un produit de l'histoire, et que des civilisations avancées pouvaient se former sur d'autres bases que celles de l'aire méditerranéenne ou européenne. Le confucianisme, notamment, fournissait le modèle d'une « religion civile » fondée sur la raison et garante de l'ordre social sans être liée aux dogmes de la religion chrétienne. Gardons cependant à l'esprit que les lecteurs des écrits sur la Chine pouvaient en tirer les conclusions qui leur convenaient : Montesquieu, pour sa part, y trouvera matière à sa critique du « despotisme asiatique ». Notons encore que l'influence de la Chine sur les Lumières ne concerne pas seulement l'Europe. À cette époque, on ne peut pas encore parler d'une sinologie américaine. Mais la Chine est loin d'être totalement absente du débat américain. Benjamin Franklin lut la *Description* de Du Halde trois ans après sa publication. Quelques livres sur la Chine écrits par des Américains eux-mêmes, souvent

39. Titre de l'ouvrage de LANDRY-DERON Isabelle 2002.

des commerçants, apparaissent dès la première moitié du siècle. L'expédition Macartney éveille un immense intérêt. Les débats autour de Confucius, de la morale et de la religion chinoises, suivent étroitement les débats européens : quelques déistes (Thomas Paine) admirent l'éthique confucéenne parce qu'elle est dégagée de l'idée du Dieu chrétien, tandis que d'autres (Samuel Shaw, Robert Waln) déplorent « l'idolâtrie » du peuple chinois. La tradition protestante américaine n'est guère sympathique aux vues jésuites, et donc peu encline à admirer Confucius⁴⁰. Si le débat est de peu de portée à l'époque, il est d'importance pour l'archéologie de la sinologie américaine, qui s'imposera sur la scène mondiale au cours du xxe siècle et à laquelle les sinologues d'autres traditions — et les chercheurs chinois eux-mêmes — ne peuvent désormais que se référer.

Un rapport évolutif au canon chinois

Il n'est pas du ressort de cet article de faire ici l'histoire de la progressive laïcisation de l'entreprise sinologique⁴¹. Allons tout de suite au constat : le xix^e siècle redéfinit la question du statut des « canons » chinois et occidentaux dans le cadre de la compréhension évolutive que les deux civilisations acquièrent l'une de l'autre. Au moins dans une première période, l'évolution parallèle de la société et de la sinologie va accorder moins d'importance aux questions liées à l'interprétation religieuse des classiques, pour conférer davantage de poids aux canons littéraires ou médicaux, par exemple. Pourtant, paradoxalement, c'est aussi l'époque où, du fait de l'influence protestante grandissante, la Bible pénètre progressivement la langue, la société et (plus tard) la littérature chinoises⁴². Mais cette importance croissante de la Bible ira aussi de pair avec une certaine « laïcisation »

40. L'histoire de la place de la Chine dans le débat intellectuel américain au temps des Lumières est retracée par OWEN Aldridge Alfred 1993.

41. Le terme *sinologist* apparaît vers 1838, celui de *sinology* vers 1860 (cf. CHARMERS John 1873) et il est alors référé à celui de *philology*. La sinologie, à cette époque, c'est au fond l'étude humaniste de la Chine prémoderne à travers sa langue et ses textes écrits. Une histoire générale de la sinologie comme « champ du savoir » reste largement à écrire. Pour un panorama d'ensemble on peut se référer à HONEY David 2001 et ZURNDORFER Harriet 1995.

42. Voir EBER Irene 1999.

de son influence : au début du xx^e siècle, les Chinois auront appris à y reconnaître à la fois plus et moins qu'un livre religieux : un répertoire de thèmes, d'images, d'histoires, de concepts dont la puissance évocatrice influence profondément non seulement la culture et la littérature occidentales mais d'autres cultures, dont, peu à peu, la culture chinoise elle-même. Par ailleurs, durant ces temps troublés, la révérence quasi religieuse traditionnellement accordée au canon confucéen est partiellement et progressivement remise en cause, par les Chinois comme par les Occidentaux. Enfin, l'attention portée par les missionnaires aux masses populaires, celle accordée par les nouveaux sinologues, diplomates ou savants, à la diversité des manifestations culturelles chinoises, amènent les uns et les autres à relativiser l'importance des classiques dans la vie du peuple chinois, à se libérer en quelque sorte de la fascination qu'ils exerçaient.

Legge, Needham, et les transformations du triangle

Pourtant, deux figures emblématiques, celles de James Legge et Joseph Needham, illustrent le fait que le triangle herméneutique ayant structuré, durant les deux premiers siècles de la présence jésuite en Chine, l'apparition du champ sinologique, l'étude comparée des classiques, et les prémisses d'une théologie comparée a continué à travailler certaines entreprises d'ampleur. James Legge (1815-1897) « calviniste modéré » et « grand travailleur » selon la description qu'il a donnée de lui-même, est bien davantage qu'un missionnaire tourné traducteur : associé à l'entreprise de Max Müller, il devient l'un des artisans de l'apparition des « religions comparées » en tant que champ académique autonome, et ce par l'intermédiaire de la traduction systématique des *Sacred Books of the East* dirigée par Müller. Cette série de cinquante volumes allait institutionnaliser les frontières du « canon » oriental (et orientaliste) telles que délimitées par « l'Occident », et cela malgré le discrédit qui fut assez vite attaché aux spéculations de Müller.

Norman Girardot a offert une synthèse suggestive des ambivalences et conflits qui ont marqué la double carrière de James Legge⁴³. Comme traducteur missionnaire, Legge avait été attaqué par nombre

43. GIRARDOT Norman J. 1999 et 2002.

de ses confrères pour le rapprochement qu'il établissait entre le Ciel (*tian* 天) des classiques chinois et le Dieu biblique et, plus largement, tout au long des querelles qui émaillaient la recherche des « noms divins » à inscrire dans l'entreprise de traduction biblique; le même rapprochement allait produire une autre série d'attaques de la part de ses nouveaux confrères universitaires après sa nomination à Oxford en 1876 comme premier professeur de chinois, poste qu'il occupera jusqu'à sa mort. Durant la deuxième partie de la carrière de Legge (et surtout peu après sa disparition), les critiques que son œuvre eut à essuyer furent doubles: elles portaient d'abord sur le caractère prétendument « spirituel » des classiques chinois, que ses traductions mêmes avaient contribué à faire lire comme a-religieux, voire rationalistes; elles visaient ensuite le statut des classiques étudiés comme *textes* de plein droit: Herbert Giles (1845-1935) notamment, devenu professeur de chinois à Cambridge l'année même du décès de Legge, s'engageait dans une critique des sources proche dans son inspiration de celle qui était pratiquée dans le domaine biblique. En retour, Legge s'attacha, souvent maladroitement, à maintenir tant la visée ultime que la cohérence interne du texte, et à défendre l'empathie de principe qui inspira son entreprise de traduction sa vie durant. Si cette situation fait bien de lui une figure « transitionnelle », comme l'écrit Girardot⁴⁴, en fin de compte ce sont les soupçons de Giles, qui voyait dans le *Daodejing* un apocryphe datant des Han postérieurs, que les découvertes archéologiques ont annihilés. Si Legge n'a pas anticipé les développements de la rhétorique structurale⁴⁵, son triple ancrage dans les disciplines sinologiques, les classiques comparés et la spéculation théologique reste une raison majeure de l'intérêt continu de son œuvre.

Il faut encore noter que la vision théologique qui lui est propre opère en deux sens: (a) elle lui permet sans nul doute de repérer et débroussailler un « massif taoïste » que d'autres sinologues répu-gnaient à identifier et explorer comme un continent de plein droit de la pensée et de la spiritualité; (b) elle l'amène à opérer une stricte

44. GIRARDOT Norman J. 1999, p. 112.

45. Ne pouvant ici traiter indépendamment de ce champ, je renvoie simplement à WAGNER Rudolf 2000.

distinction entre un « taoïsme pur » et ses expressions ultérieures dégénérées — « catholiques » si l'on ose dire — qui multiplient pratiques et images dévotionnelles. Si cette division devint l'objet favori des critiques de l'école d'études taoïstes apparue dans les années 1970, elle oriente toujours quelque peu l'approche du champ, même si elle opère généralement (et parfois de manière non réflexive) comme témoin de l'approche à *ne pas* adopter⁴⁶.

Un autre témoin de la pertinence persistante de notre triangle herméneutique n'est autre que Joseph Needham (1900-1995), dont on sait combien il a contribué à la reconnaissance du passé scientifique de la Chine en lançant et éditant la monumentale *Science and Civilization in China*, collection encyclopédique qui aborde tous les développements de la science chinoise. Needham, doté d'une excellente formation classique, choisit finalement comme spécialisation la chimie de l'embryologie et de la métamorphose, ce qui, bien plus tard, facilitera son entrée intuitive dans les notions chinoises de changement et d'unité organique. Dès ses débuts, Needham, dont les intérêts sont d'une ampleur inhabituelle, tente de relier trois « idéaux » qui vont l'accompagner toute sa vie : la science, la religion (il débutera une formation sacerdotale dans l'Église anglicane avant de tourner toute son attention vers ses études universitaires), et le socialisme. C'est donc un intellectuel de gauche non conformiste, marqué aussi par l'anglo-catholicisme de la fin du xix^e siècle, qui conteste ce que l'Église anglicane pouvait avoir de politiquement trop assagi⁴⁷. Trois chercheurs chinois viennent travailler avec Needham en 1936 ; c'est le début d'une longue aventure personnelle et intellectuelle, qu'il est impossible de retracer ici, au cours de laquelle Needham consacra la plus grande partie de son énergie à l'histoire scientifique de la Chine.

Un trait s'avère très éclairant pour comprendre l'esprit de sa recherche : rendant compte de l'un des premiers volumes de *Science and Civilization in China*, le bouddhologue Arthur Wright critique

46. Nous nous appuyons ici sur GIRARDOT Norman J. 1999, p. 116-118, sans reprendre toutes ses observations à notre compte.

47. Une introduction aux vues personnelles de Needham peut être trouvée dans le volume dirigé par DAVIES Mansel 1990, dont la préface est très éclairante.

trois présupposés de la recherche de Needham, à savoir : (a) l'évolution sociale est allée de pair avec un accroissement progressif de la connaissance humaine de la nature et le contrôle du monde extérieur ; (b) la science est un but en soi, et les contributions des civilisations différentes y aboutissent comme les rivières coulent et se joignent dans la mer ; (c) en conjonction avec ce processus, la société humaine évolue vers des formes plus complexes encore d'unité, de complexité et d'organisation. Or, Needham affirme revendiquer les caractéristiques mêmes que Wright trouve invalidantes pour la qualité de son travail. Il les perçoit comme recoupant des faits bien réels, déniés par Wright simplement en raison de ses convictions bouddhistes et de son pessimisme politique⁴⁸. Needham affiche donc clairement l'esprit de son travail : en mettant à jour l'effort scientifique et technique de la Chine au cours des siècles, il veut contribuer à faire de la science une entité organique universelle, et contribuer au progrès des civilisations et de l'espèce humaine. L'enthousiasme de Needham a pu aller de pair avec une certaine naïveté. Son soutien au gouvernement chinois durant la Révolution culturelle lui a été beaucoup reproché.

La série de volumes dirigée par Nedham n'en demeure pas moins impressionnante, unique même, par ce qu'elle dévoile et décrit des découvertes scientifiques et techniques effectuées en Chine avant toute autre civilisation. Mathématique, astronomie, séismologie, optique, acoustique, magnétisme, ingénierie mécanique, médecine, etc., c'est un pan immense de la civilisation et de la pensée chinoises que Needham met à jour. Si les historiens chinois et occidentaux de telle ou telle branche des sciences étaient nombreux, le mérite de Needham est d'aborder le domaine dans son unité organique et dans ses relations avec les autres cultures et continents. C'est en ce sens que son entreprise est proprement sinologique, tout en renvoyant aux origines scientifiques de la première mission jésuite. Mais le paradigme scientifique occidental est ici remplacé par un paradigme organique et évolutif directement inspiré par la vision du monde propre à la science et à la pensée chinoises.

48. Cf. NEEDHAM Joseph 1981, « Preface », p. x.

Du début à la fin de son projet, Needham se dit habité par deux questions : pourquoi la science dans sa forme moderne a-t-elle émergé en Europe, plutôt qu'en Chine ou dans l'aire islamique par exemple ? Mais aussi : pourquoi, entre le I^{er} siècle avant notre ère et le xv^e siècle de celle-ci, la civilisation chinoise fut-elle mieux capable que l'occidentale d'étendre ses connaissances sur le monde naturel et de les appliquer aux besoins humains ? D'un point de vue épistémologique, on peut contester la pertinence même de ces questions. Elles n'en sont pas moins stimulantes pour l'esprit. Il faut aussi reconnaître que les explications de Needham quant à la révolution scientifique européenne de la Renaissance et aux impasses rencontrées par les sciences et les techniques chinoises, malgré leur ingéniosité et leur pragmatisme, sont embarrassées. Needham met en avant des arguments de type essentiellement socio-économique : le « féodalisme bureaucratique », comme il dit souvent, lié à l'apparition précoce d'un empire unifié, aurait encouragé le développement des sciences appliquées fondées sur des expériences menées à large échelle (comme dans le domaine de l'hydraulique), sans permettre le développement ultérieur des modèles mathématiques implicites à ces expériences⁴⁹. Quoique davantage élaboré, le système explicatif mis en place dans le volume conclusif de sa série (publié neuf ans après sa mort, et largement complété par ses collaborateurs) n'est guère plus satisfaisant quant aux explications avancées⁵⁰. Les préfaces qui précèdent ce recueil conclusif le reconnaissent, et la remarquable contribution de Mark Elvin suggère des lignes d'analyse différentes de celles de Needham⁵¹. La naissance du calcul des probabilités en Europe comme la mathématisation de la preuve apparaissent comme les facteurs les plus convaincants de l'évolution divergente des sciences et techniques en Chine et en Occident vers l'époque de la Renaissance. Ce qu'Elvin entend par « mathématisation de la preuve », c'est le dessein européen de trouver une façon générale de calculer la meilleure option pour résoudre un problème

49. *Ibid.*, notamment p. 22-26 et 107-131.

50. Cf. NEEDHAM 2004.

51. Mark Elvin « Vale atque Ave », in *ibid.*, p. xxiv-xlIII.

donné (théorique ou pratique), indépendamment du contexte dans lequel le problème se pose⁵².

Quelles que soient les réserves qu'ait pu inspirer l'entreprise de Needham, quels que soient les archaïsmes de certaines de ses hypothèses et méthodes, l'ampleur de la vision demeure admirable. Le dialogue entre religion et science, la force d'une conviction qui dépasse les étroitesse dogmatiques pour se recentrer sur l'essentiel, la confiance dans l'aventure humaine qu'une telle conviction implique, le sens de l'universalité qui anime Needham, de tels traits ancrent de nouveau la sinologie dans une continuité historique comme dans un projet qui articule explicitement ses dimensions. Les faiblesses qu'on a pu reprocher à l'entreprise de Needham trouvent leur contrepartie dans l'audace de pareille explicitation.

L'exploitation du triangle herméneutique allait être poursuivie, et cette fois par des philosophes chinois, au cours des années 1920-1930⁵³. Elle a repris à partir des années 1980. L'examen des stratégies employées ne nous retiendra pas ici, l'ampleur du sujet dépassant notre propos. Notons pourtant que si les frontières du « canon » chinois sont restées relativement stables (sa pertinence en revanche est objet constant de débat), le « canon » occidental a fait l'objet, durant le cours du XIX^e siècle puis par la suite, de transformations importantes.

Faut-il encore parler de « sinologie » ?

Si, d'une certaine façon, toute origine est un destin, peut-on tirer quelques enseignements du parcours ici esquissé pour la compréhension du statut et des tâches présents de la sinologie ?

52. NEEDHAM 2004, p. xxxii.

53. Michel Masson écrit : « Ce fut la première génération en Chine à porter ce titre de philosophes, à enseigner dans des départements de philosophie et à avoir fondé (en 1935) une Société chinoise de philosophie. De plus, les événements politiques ont fait que cette première génération sera vite réduite au silence avec l'arrivée au pouvoir du nouveau régime. Ces hommes ont donc eu à peine trente années pour découvrir Platon, Kant et Hegel, William James et Wittgenstein, et les confronter à une tradition chinoise mal définie, mais qui semblait de plus en plus dépassée par les événements. » (« Introduction » in FENG Youlan 2006, p. XII).

Le sens et l'usage du terme *sinologie* restent débattus. Le vocable a longtemps désigné les « études chinoises », c'est-à-dire l'ensemble des procédures d'acquisition, d'élaboration et de conservation des connaissances relatives à la Chine. Il a été plus tard souvent répudié pour le parfum d'« orientalisme » qu'il comportait. En Europe continentale aujourd'hui, on parle de façon à peu près équivalente de *sinology* ou de *Chinese studies*. Aux États-Unis, on parle plus volontiers de *Chinese studies*, le terme *sinology* désignant plutôt l'étude des textes, de l'écriture et de la pensée chinoises classiques. Aujourd'hui, notamment en Australie, on parle aussi parfois de « nouvelle sinologie » (*new sinology*), en désignant par là une approche interdisciplinaire de la réalité chinoise, apparue contre le cloisonnement des disciplines imposé par la spécialisation des champs académiques. En d'autres termes, pour les promoteurs de la *new sinology*, il y a des spécialistes de l'histoire de telle ou telle dynastie, de l'écriture ou du vocabulaire du chinois, de l'économie chinoise, de la médecine chinoise, etc., mais seul mérite le nom de sinologue (*sinologist*) celui qui, capable d'une approche transdisciplinaire, offre des clés de compréhension globale du monde chinois, ancien ou contemporain. Cette approche passe par la compréhension de langages nés dans le monde sinophone (chinois parlé et écrit, ancien et moderne, mandarin et dialectes, langues minoritaires, mais aussi écritures de l'image et des nouveaux moyens de communication), langages qu'il s'agit d'appréhender dans leur diversité et d'interpréter en fonction des modes de vie dans lesquels ils naissent et se développent. Geremie Barmé définit ainsi cette approche :

I speak of "New Sinology" as being descriptive of a "robust engagement with contemporary China" and indeed with the Sinophone world in all of its complexity, be it local, regional or global. It affirms a conversation and intermingling that also emphasizes strong scholastic underpinnings in both the classical and modern Chinese language and studies, at the same time as encouraging an ecumenical attitude in relation to a rich variety of approaches and disciplines, whether they be mainly empirical or more theoretically inflected. In seeking to emphasize innovation within Sinology by recourse to the

word “new”, it is nonetheless evident that I continue to affirm the distinctiveness of Sinology as a mode of intellectual inquiry⁵⁴.

Par certains côtés, cette démarche rejoint les connotations originelles du terme « sinologie », apparu avec le développement des échanges entre la Chine et l'Europe au xvii^e siècle. Originellement, en langue occidentale, des termes comme « cosmologie », « anthropologie », « physiologie » ou « philologie » — les termes formés du suffixe – *logie* — renvoient à un discours construit méthodiquement sur un sujet global — l'univers, l'homme, le corps ou le langage, pour les quatre exemples utilisés ici. Il faut donc à la fois qu'on soit en présence d'un objet d'étude pouvant être décrit comme global, existant en lui-même, isolable, et que le discours qui en rend compte essaie de le saisir en son fonctionnement d'ensemble. L'apparition du terme « sinologie » indique donc par lui-même deux réalités historiques d'importance : (a) la Chine est apparue à l'Europe comme un monde en soi, une civilisation développée indépendamment de l'Occident et dressée en face de lui comme un univers obéissant à des règles de fonctionnement inédits ; (b) il fallait pour cela que l'Occident ait articulé sa propre conception des sciences au sens moderne du terme, c'est-à-dire ait développé une réflexion épistémologique sur les lois générales gouvernant un ensemble donné de phénomènes. De ce point de vue, ce n'est pas un hasard si la sinologie est un fruit de la Renaissance occidentale dans ses derniers aboutissements.

Le développement de la sinologie s'opéra dans le cadre de celui de l'orientalisme européen dans son ensemble. Les études sur l'Inde et le sanskrit ou le pâli, celle des langages et textes anciens du Moyen-Orient et la sinologie elle-même s'organisent toutes à partir du milieu du xvi^e siècle. Mais il faudrait éviter de comprendre la notion d'*orientalisme* dans un sens trop immédiatement lié à la justification de l'impérialisme européen, surtout dans ses débuts. Le premier souci qui préside à son développement est celui de mettre en parallèle le récit biblique des origines de l'humanité avec la diversité des religions, généalogies et mythes, telle que la dévoilent les voyages des explorateurs et la traduction des textes découverts — la difficulté et

54. Cf. BARMÉ Geremie 2005.

la nécessité de l'entreprise de traduction font de la philologie la mère de l'orientalisme⁵⁵. L'intérêt des Européens pour les cultures orientales est inséparable de la manière dont ils reconsidèrent leur propre histoire et leur texte sacré ; à travers l'effort auquel ils se livrent alors, ils tentent d'arriver à un nouveau concept d'universalité fondé sur le comparatisme, l'étude scientifique des textes et la prise en charge critique de la diversité des traditions de l'humanité.

Depuis le ^{xvii}e siècle, la Chine est pour l'Occident non seulement une terre à découvrir, mais un objet philosophique et même théologique. La confrontation avec « l'objet Chine » bousculait par elle-même la formulation des catégories de la pensée occidentale. Aujourd'hui, bien sûr, la Chine n'est pas un espace-temps coupé du reste du monde. L'ascension chinoise des trois dernières décennies n'aurait jamais pu se produire sans le mouvement conjoint de mondialisation qui a brassé nos économies, nos modes de consommation, nos traditions et nos pensées. Parallèlement, cette même ascension n'aurait pas eu lieu de cette façon ni à ce rythme si la dynamique de la mondialisation ne s'était emballée à ce moment historique précis⁵⁶. De ce point de vue, la tâche nouvelle de la sinologie (si le terme a encore un sens) est sans doute de travailler à une grille d'intelligibilité de ce moment de l'histoire que vit aujourd'hui la Chine et qu'elle fait vivre avec elle au reste du monde. S'il en est bien ainsi, l'examen réflexif, poursuivi avec les ressources de la sinologie, du rapport entre la Chine et le reste du monde enrichit notre intelligence historique de ce que nous vivons aujourd'hui.

Ce que la Chine aujourd'hui donne à penser à tout « Autre » posé en face d'elle n'est pas seulement de l'ordre de la différence, de l'opposition, de l'altérité ; la Chine permet à ses vis-à-vis de regarder différemment les mouvements historiques qui traversent et façonnent le devenir de notre commune humanité. Et contre un penchant trop « intellectualiste » de la sinologie, il faut souligner encore qu'on ne peut pas séparer les textes des pratiques qui leur donnent sens : la compréhension de ce que la Chine apprend à l'observateur passe par ce passage incessant du texte au monde. Comme

55. Cf. APP Urs 2010.

56. Cf. VERMANDER Benoît 2008.

l'écrit excellemment Frédéric Keck, « un véritable champ d'enquête s'ouvre avec l'explosion du capitalisme globalisé dans la Chine communiste : celle d'une anthropologie des pratiques intellectuelles dans un espace géographiquement très différent du nôtre⁵⁷ ».

La sinologie aujourd'hui n'est donc pas d'abord une « science » ou même un « champ de la connaissance » : elle aide plutôt à préciser l'apport chinois à des disciplines particulières telles que la sociologie, l'anthropologie, la linguistique, cela par le stock des connaissances qu'elle a accumulées et aussi par la formation de sociologues, historiens ou linguistes parlant et lisant le chinois, pourvus d'une connaissance globale de l'histoire et de la culture chinoises. Mais elle est plus que cela : elle est un « fil rouge » qui, depuis la Chine, est capable de croiser, de connecter ces disciplines particulières et de dépasser des catégorisations trop étroites. L'ultraspécialisation de la sinologie a été critiquée par Ruppert Hodder : les sinologues, affirme-t-il, en se cloisonnant dans leur spécialité, confirment l'image « d'exceptionnalité » de la Chine, l'idée qu'elle diffère de toute autre culture, tout en établissant ainsi leur propre unicité, en s'entourant si l'on veut d'une aura de mystère : ils se prétendent au fond aussi exceptionnels que l'est la Chine⁵⁸.

La sinologie peut également être vue comme une entreprise de *déchiffrage de sens* : les textes anciens chinois prennent sens à l'intérieur d'une interprétation, et la multiplicité des voix et des commentaires est d'une grande aide pour mieux apprécier leur diversité et leur potentiel caché. Ainsi, pour l'interprétation des textes de Platon ou d'Aristote, peu importe après tout que l'analyste soit grec, allemand, chinois, américain ou égyptien. Ou plus exactement : l'origine du commentateur importe bien, mais elle n'établit pas une hiérarchie de la *pertinence* des commentaires. Il en va de même pour la lecture de Zhuangzi et de Confucius. Le lecteur chinois d'aujourd'hui aura certes sa grille de lecture et d'interprétation, mais dans la mesure où les questions soulevées par Zhuangzi ou Confucius sont partageables, tous les commentaires sont autorisés et (potentiellement au moins) pertinents et

57. KECK Frédéric 2009.

58. HODDER Rupert 2000.

intéressants. À qui « appartiennent » donc Confucius, Zhuangzi, la Bible et Aristote ? La question a-t-elle même un sens ? Les classiques ne s'universalisent-ils pas au fur et à mesure que les siècles se déroulent et que leurs textes voyagent et sont traduits, échappant alors à toute appropriation ?

En même temps, les choix qu'affronte aujourd'hui la Chine ne s'expriment pas indépendamment d'un débat continu sur son identité. Ce débat rythme en fait l'histoire chinoise depuis le traumatisme infligé par les traités inégaux puis par les interrogations sur l'essence et les usages (*ti* 體/*yong* 用) de la culture chinoise imposée par la rencontre politique, technologique et idéologique avec l'Occident dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Les réformes manquées de 1898, la révolution de 1911, le mouvement du 4 mai en 1919, les turbulences de la guerre civile puis de la période maoïste, le « Manifeste adressé au monde pour la défense de la culture chinoise » (*Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan* 為中國文化敬告世界人士宣言) en 1958, ou encore le réveil culturel des années 1980 marquent quelques unes des phases de cette interrogation sur l'être même de la Chine et sur sa place et sa mission dans la communauté des nations. On pourrait croire le débat dépassé avec la confirmation de la puissance chinoise et son accroissement continu — et pourtant, il reprend périodiquement, illustrant l'importance d'arriver à une problématisation de l'histoire (et d'abord de celle du moment présent) dont les termes soient partagés par des cultures différentes et qui soit nourrie par un débat constant et serein.

Savoirs, dialogues et théologie comparée

L'échec du figurisme empêcha pour un temps le développement d'une « théologie comparée ». Tel que son objet est aujourd'hui formulé, cette dernière implique l'élucidation préalable par qui s'y engage de la manière dont il est ancré dans une tradition donnée, avant d'explorer les points nodaux qui lient cette tradition à une autre, en leurs similarités et différences. Il s'agira alors pour le théologien itinérant de retourner vers sa tradition propre avec

des questions et lumières renouvelées⁵⁹. Une tentative d'entrer en « théologie comparée » opère nécessairement de façon dialogique :

Dialogue seeks truth by trusting the other, just as dialectics pursues truth by trusting the order of things, the value of reason and weighty arguments. Dialectics is the optimism of reason; dialogue is the optimism of the heart. Dialectics believes it can approach truth by relying on the objective consistency of ideas. Dialogue believes it can advance along the way to truth by relying on the subjective consistency of the dialogical partners. Dialogue does not seek primarily to be duo-logue, a duet of two *logoi*, which would still be dialectical; but a dia-logos, a piercing of the logos to attain a truth that transcends it⁶⁰.

Ricci n'aurait pas séparé l'optimisme du cœur de celui de la raison comme le fait ici Panikkar. Néanmoins, le souci dont ce dernier témoigne évoque les préoccupations qui mobilisèrent et divisèrent missionnaires et lettrés chinois. Le point qui a retenu notre attention reste le même : l'entreprise sinologique autorisa les premières tentatives de formation d'une théologie comparée ; dans le même temps, les questions posées par ces ébauches influèrent grandement sur la façon dont la sinologie formula son champ et ses méthodes. La formalisation des connaissances sinologiques et les premières tentatives de théologie comparée trouvaient leur point de médiation dans la lecture croisée des classiques et dans les dialogues tissés par ces croisements de lecture.

Or, tandis que la sinologie et la théologie ainsi questionnée allaient vite trouver ou retrouver leur « autonomie », l'entreprise de lecture croisée des classiques chinois et occidentaux allait rester « accidentelle », ouverte, indécise, insérée dans des chaînes de dialogues au statut toujours incertain. À leur façon, les entreprises de Leibniz, de Legge et de Needham évoquées ici montrent et la fécondité et la fragilité de « lectures croisées », animées par des questionnements épistémologiques ou théologiques, sans qu'il soit bien aisé de distinguer les ordres du savoir auxquels ils ressortaient. Il est loisible de lire ces tentatives en continuum : il y a un inachèvement de nature du dialogue, qui appelle à ce qu'il soit poursuivi

59. Nous résumons ici trop rapidement une approche développée notamment par CLOONEY Francis 2010.

60. PANIKKAR Raimon 1979, p. 243.

par d'autres interlocuteurs, en d'autres styles, au cours de ses déplacements. Ainsi se trouvent être encore rouverts et prolongés les *Entretiens* de Confucius, les dialogues socratiques ou évangéliques, les controverses scolastiques ou celle sur la Querelle des termes, dans la mesure exacte où leurs ouvertures, leurs indécisions le leur permettent. La vulnérabilité du dialogue est cela même qui en autorise la pérennité: en tant qu'il est toujours susceptible d'être et interrompu et recommencé, le dialogue vit de *rebondissements*; ces derniers concernent tant les règles de l'échange, en renégociation perpétuelle, que les expressions qu'il atteint, dont le contenu se voit accordé, réinterprété, relancé⁶¹.

Pareil constat atteint l'être même de la théologie: après tout, le vocable qui désigne cet exercice associe un discours fondé en raison — un *logos* — à un événement qui ne saurait en principe s'y soumettre: un *theos*, que le discours dit ne pouvoir être approché qu'en rapport à l'éclat d'un *kairos*, sous peine d'objectiver ce qui justement ne saurait jamais l'être⁶². L'exercice théologique se déroule donc nécessairement dans la trame d'une histoire; et cette histoire parle d'une inadéquation — inadéquation entre sa méthode et son « objet » ou plutôt l'absence d'« objet », inadéquation entre chacun des langages et modes de pensée disponibles, dont l'accord pourtant importe à l'énigme. Ce faisant, ce même exercice conjugue des langages et des expériences dont aucun ne saurait dire par lui-même ce qu'il tente de dire, et dont la jonction autorise l'espoir de rebondissements et de percées:

La vérité n'a jamais que l'histoire pour langage. Elle arrache à lui-même celui qui l'a reçue; elle est toujours plus que le « moi » ou le « nous » qui la dit; elle se fait reconnaître dans la blessure qui ouvre le langage même où elle se manifestait⁶³.

61. Nous reprenons dans ce paragraphe une thèse développée in VERMANDER Benoît 2015, notamment p. 316.

62. Il nous suffit ici de renvoyer ici au *logos* même qui, dans l'histoire, a conduit à forger le terme de théologie. La question de savoir si et de quelle façon joue en d'autres régimes de pensée cet écart entre *logos* et *kairos* et si cet écart est fondateur de la fragilité comme de la dynamique de l'entreprise théologique, est justement une question de théologie comparée.

63. CERTEAU Michel de 1987, p. 45.

Dans cette perspective, la théologie comparée (surgie au creuset de la rencontre entre des classiques dont chaque univers de langage est déjà plein, constitué) a pour méthode et pour objet de fouiller, d'interroger l'inachèvement de nature qui ouvre et anime des canons en mal de clôture. L'archéologie des échanges qui ont précédé les nôtres éclaire à sa façon la dynamique par laquelle une *communauté dialogale* — un réseau vivant de lectures vivantes, échangées, transformées, reprises — se forge au travers d'une série d'échecs, rebondissements, recommencements, élargissements successifs, par quoi l'objet de sa quête ne se sépare plus de sa façon de procéder.

Références des ouvrages cités

APP Urs 2010.

APP Urs, *The Birth of Orientalism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010.

BARMÉ Geremie 2005.

BARMÉ Geremie R., *On New Sinology*, http://ciw.anu.edu.au/new_sinology/index.php, 2005, dernière consultation 27 octobre 2016.

BARTHET Bernard 2012.

BARTHET Bernard, *Science, histoire et thématiques ésotériques chez les Jésuites en France (1680-1764)*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, « Identités religieuses », 2012.

BERNARD-MAITRE Henri 1949.

BERNARD-MAITRE Henri, « Un dossier bibliographique de la fin du XVII^e siècle sur la question des termes chinois », *Recherches de Sciences Religieuses*, XXXVI, 1949, p. 25-79.

BOUVET Joachim 2005.

BOUVET Joachim, *Journal des voyages*, Claudia von Collani (éd.), Taipei, Taipei Ricci Institute, « Variétés sinologiques new series » 85, 2005.

CERTEAU Michel de 1987.

CERTEAU Michel de, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil « Esprit », 1987.

CHALMERS John 1873.

CHALMERS John, « Is Sinology a Science? », *The China Review* 2 (3), 1873, p. 169-173.

CLOONEY Francis 2010.

CLOONEY Francis, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*, Malden and Oxford, Wiley-Blackwell, 2010.

COLLANI Claudia von 1985.

COLLANI Claudia von, *P. Joachim Bouvet, S.J. – Sein Leben Und Sein Werk*, Sankt Augustin, Steyler Verlag, « Monumenta Serica Monograph Series » 17, 1985.

CRIVELLER Gianni 1997.

CRIVELLER Gianni, *Preaching Christ in Late Ming China. The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Taipei, Taipei Ricci Institute, « Variétés sinologiques new series » 86, 1997.

CRIVELLER Gianni 2010.

CRIVELLER Gianni, « The Background of Matteo Ricci. The Shaping of his Intellectual and Scientific Endowment », in *Portrait of a Jesuit. Matteo Ricci*, Macao, Macao Ricci Institute, p. 15 – 35.

DAVIES Mansel 1990.

DAVIES Mansel (dir.), *A Selection from the Writings of Joseph Needham*, Jefferson & London, McFarlan, 1990.

EBER Irene 1999.

EBER Irene et al. (éd.), *Bible in Modern China. The Literary and Intellectual Impact*, Sankt Augustin, Steyler Verlag, « Monumenta Serica Monograph Series » 43, 1999.

D'ELLIA Pascale 1942-1949.

D'ELLIA Pascale (éd.), *Fonti Ricciane* (3 vol.), Rome, Libreria dello Stato, 1942-1949.

ENGELFRIET Peter 1998.

ENGELFRIET Peter M., *Euclid in China: The Genesis of the First Chinese Translation of Euclid's Elements Books I – VI (Jihe yuanben, Beijing, 1607) and its Reception up to 1723*, Leiden, Brill, 1998.

FENG Youlan (1943) 2006.

FENG Youlan, *Nouveau traité sur l'homme*, introduction, traduction et notes par Michel Masson. Paris, éditions du Cerf & Institut Ricci, (1943), 2006.

GERNET Jacques 1982.

GERNET Jacques, *Chine et Christianisme: action et réaction*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1982.

GIBERT Pierre 2010.

GIBERT Pierre, *L'invention critique de la Bible, xv^e-xvii^e siècle*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 2010.

GIRARDOT Norman J. 1999.

GIRARDOT Norman J., « "Finding the Way": James Legge and the Victorian Invention of Taoism », *Religion*, 1999, 29 (2), p. 107-121.

GIRARDOT Norman J. 2002.

GIRARDOT Norman J., *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 2002.

GOSSAERT Vincent (trad.) 2012.

GOSSAERT Vincent (trad.), *Livres de morale révélés par les dieux*, Paris, Les Belles Lettres « Bibliothèque chinoise » 10, 2012.

GU Weiyong 2000.

GU Weiyong 古偉瀛, « Ming mo Qing chu Yesu huishi dui Zhongguo jingdian de quanshi ji qi yanbian » 明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變 (« L'interprétation des classiques chinois par les jésuites et leur évolution à la fin des Ming et au début des Qing »), *Historical Inquiry*, National Taiwan University, 2000, p. 85-117.

HODDER Rupert 2000.

HODDER Rupert, *In China's Image: Chinese Self-Perception in Western Thought*, Londres, MacMillan, 2000.

HONEY David 2001.

HONEY David, *Incense at the Altar: Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Philology*, New Haven, The American Oriental Society, « American Oriental Series » 86, 2001.

JENSEN Lionel 1997.

JENSEN Lionel, *Manufacturing Confucianism. Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham, Londres, Duke University Press, 1997.

JORDAN David et OVERMEYER Daniel (1986) 2014.

JORDAN David et OVERMEYER Daniel, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*, Princeton, Princeton University Press, « Princeton Legacy Library », (1986) 2014.

KECK Frédéric 2009.

KECK Frédéric, « Une querelle sinologique et ses implications, à propos du *Contre François Jullien* de Jean-François Billeter », *Esprit*, février 2009, p. 61-81.

LAGERWEY John 2010.

LAGERWEY John, *China, A Religious State*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2010.

LANDRY-DERON Isabelle 2002.

LANDRY-DERON Isabelle, *La Preuve par la Chine: la Description de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735*. Paris, Éditions de l'EHESS, 2002.

LECOMTE Louis 1990.

LECOMTE Louis, *Un Jésuite à Pékin, Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine 1687-1692*, Paris, Phébus, (1701), 1990.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm 1987.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois plus quelques écrits sur la question religieuse de Chine*, traduit et annoté par Christiane Frémont, Paris, L'Herne, 1987.

Li Tiangang 2017.

Li Tiangang 李天綱, « Long Huamin Guanyu Zhongguo zongjiao butong yijian de lunwen de yuanqi, banben yu yingxiang » 龍華民《關於中國宗教不同意見的論文》的緣起、版本與影響 (« *De quelques points de la religion des Chinois: origines, éditions, influence du Traité de Longobardi* »), Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2017 (à paraître).

LONGOBARDI Niccolò 1701.

LONGOBARDI Niccolò, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Paris, Louis Guérin, 1701. (Texte disponible sur <http://www.chineancienne.fr/17e-18e-s/longobardi-traité-sur-quelques-points-de-la-religion-des-chinois/#tele>, dernière consultation le 26 octobre 2016).

LUNDBAECK Knud 1991.

LUNDBAECK Knud, *Joseph de Premare (1666-1736), s.j.: Chinese Philology and Figurism*, Aarhus, Aarhus University Press, 1991.

MAIRE Catherine 1998.

MAIRE Catherine, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1998.

MEYNARD Thierry 2011.

MEYNARD Thierry (trad. et éd.), *Confucius Sinarum Philophus (1987). The First Translation of the Confucian Classics. Latin translation (1658-1660) of the Chinese by Prosper Intorcetta, Christian Herdrich, François Rougemont, and Philippe Couplet*. Rome, Monumenta Historica Societatis Iesu, « New series » 6, 2011.

MEYNARD Thierry 2013.

MEYNARD Thierry, « Aristotelian Ethics in the Land of Confucius. A Study on Vagnone's *Western Learning on Personal Cultivation* », *Antiquorum Philosophia* 7, 2013, p. 145-169.

MEYNARD Thierry 2015.

MEYNARD Thierry, « The First Treatise on the Soul in China and its Sources », *Revista Filosófica de Coimbra* 47, 2015, p. 1-39.

MUNGELLO David 1977.

MUNGELLO David, *Leibniz and Confucianism. The Search for Accord*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1977.

MUNGELLO David 1989.

MUNGELLO David, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989.

NEEDHAM Joseph 1981.

NEEDHAM Joseph (dir.), *Science in Traditional China*, Cambridge, Hong Kong, Harvard University Press & The Chinese University Press, 1981.

NEEDHAM Joseph 2004.

NEEDHAM Joseph (dir.), *Science and Civilization in China*, vol. VII.2, édité par K.G. Robinson, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

OWEN Aldridge Alfred 1993.

OWEN Aldridge Alfred, *The Dragon and the Eagle, The Presence of China in the American Enlightenment*, Detroit, Wayne State University Press, 1993.

PANIKKAR Raimon 1979.

PANIKKAR Raimon, *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York, Paulist Press, 1979.

PERKINS Franklin 2004.

PERKINS Franklin, *Leibniz and China: A Commerce of Light*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2004.

PINOT Virgile 1932.

PINOT Virgile, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris, Geuthner, 1932.

RICCI Matteo (1603) 2013.

RICCI Matteo, *Le sens réel de « Seigneur du Ciel »*, introduit, traduit du chinois et annoté par Thierry Meynard, Paris, Les Belles Lettres, « Bibliothèque chinoise » 12, (1603) 2013.

RICCI Matthieu, TRIGAULT Nicolas (1615) 1978.

RICCI Matthieu, TRIGAULT Nicolas, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine, 1582-1610*, Paris, Desclée de Brouwer, Bellarmin « Christus » 45, (1615) 1978.

ROMANO Antonella 2016.

ROMANO Antonella, *Impressions de Chine. L'Europe et l'englobement du monde (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Fayard, « L'épreuve de l'histoire », 2016.

STANDAERT Nicolas 1988.

STANDAERT Nicolas, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*, Leiden, Brill, 1988.

STANDAERT Nicolas 2000.

STANDAERT Nicolas, « The Classification of Sciences and the Jesuit Mission in Late Ming China », in Meyer (Jan A.M. de) & Engelfriet (Peter M.) (éds.), *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions & Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*, Leiden, Brill, 2000.

STANDAERT Nicolas 2001.

STANDAERT Nicolas, « The Study of the Classics by Late Ming Christian Converts », in Denise Gimpel & Melanie Hanz (éds.), *Cheng — All in Sincerity. Festschrift in Honour of Monika Ubelhör*, Hambourg, 2001, p. 19-40.

STANDAERT Nicolas 2012.

STANDAERT Nicolas, « Jesuit Accounts of Chinese History and Chronology and their Chinese Sources », *East Asian Science, Technology and Medicine* 35, 2012, p. 11-87.

VERMANDER Benoît 2008.

VERMANDER Benoît, *La Chine, ou le temps retrouvé. Les figures de la mondialisation et l'émergence chinoise*, Louvain, Academia-Bruylant, « Orientales » 2, 2008.

VERMANDER Benoît 2012.

VERMANDER Benoît, *Les jésuites et la Chine. De Matteo Ricci à nos jours*, Bruxelles, Lessius « Petite bibliothèque jésuite », 2012.

VERMANDER Benoît 2015.

VERMANDER Benoît, « Dialogue, cultures et universalité », *Gregorianum* 96.2, 2015, p. 303-318.

WAGNER Rudolf 2000.

WAGNER Rudolf, *The Craft of a Chinese Commentator. Wang Bi on the Laozi*, New York, SUNY Press, 2000.

WIDMAIER Rita 1995.

WIDMAIER Rita, « Leibniz and China: From Natural Theology to True Philosophy », *Actes du VI^e Colloque International de Sinologie Chantilly 1989*, sous la direction de Edward J. Malatesta et Yves Raguin, Taipei, Paris, San Francisco, Institut Ricci, « Variétés sinologiques nouvelle série » 78, 1995, p. 333-344.

WITEK John 1982.

WITEK John, *Controversial Ideas in China and Europe: A Biography of Jean-François Fouquet S.J. (1665-1741)*, Rome, Institutum Historicum S. I, 1982.

ZURNDOERFER Harriet 1995.

ZURNDOERFER Harriet, *China Bibliography: A Research Guide to Reference Works about China Past and Present*, Leiden, Brill, « Handbuch der Orientalistik » IV.10, 1995.

ZURCHER Erik 2007.

ZURCHER Erik (éd.), *Kouduo richao. Li Jiubiao's Diary of Oral Admonitions. A Late Ming Christian Journal*, 2 vols, Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica, « Monumenta Serica Monograph Series » 56, 2007.