

THIERRY MEYNARD

RICCI ET LES INTELLECTUELS CHINOIS AUJOURD'HUI

Célèbre aujourd'hui, Ricci ne l'a pas toujours été. Il a rencontré de nombreux obstacles de son vivant et a dû défendre une méthode missionnaire qui semblait porter des résultats assez limités en comparaison de ceux d'autres territoires de mission. Aussi, au dehors de l'ordre des jésuites, sa reconnaissance a été tardive. L'évaluation de l'œuvre de Ricci a porté sur une problématique missionnaire, à savoir la pertinence de la méthode dite d'inculturation : a-t-il présenté une version authentique du christianisme, ou bien une adaptation non orthodoxe ? L'interdiction pour les catholiques chinois de pratiquer les rites en l'honneur de Confucius et des défunts a seulement été levée en 1939 par Pie XII. Ensuite, dans la ligne du concile Vatican II, Jean-Paul II et Benoît XVI ont affirmé la légitimité de la méthode missionnaire de Ricci¹. En dehors de l'Église, la prise de conscience de la place grandissante de la Chine dans le monde amène l'Occident à s'intéresser à Ricci comme un modèle pour les échanges culturels.

Les débats actuels en Chine concernant Ricci reflètent des problématiques très différentes. Il y a déjà près de trente ans, les 5 et 6 novembre 1982, lors d'un colloque public organisé par le Centre Sèvres et l'Institut Ricci de Paris pour commémorer le quatrième centenaire de l'arrivée de Ricci en Chine, Yves Nalet présentait déjà comment Ricci et son œuvre étaient vus par la République populaire de Chine. Cette année-là, seulement quelques années après la mort de Mao et après la chute de la « Bande des Quatre » en 1976, le contrôle idéologique était encore très fort. La plupart des intellectuels chinois dénonçaient l'arrivée des missionnaires occidentaux, et parmi eux Ricci, comme « l'avant-garde de l'offensive colonialiste » en Chine, expliquait Yves Nalet. En quelque sorte, Ricci était jaugé à l'aune de l'impérialisme occidental pour être immédiatement écarté du revers de la main. Mais Nalet notait aussi que certains auteurs s'efforçaient d'évaluer de manière plus équilibrée son apport scientifique :

1. Jean-Paul II, message du 24 octobre 2001 ; Benoît XVI, message du 18 mai 2009.

Selon la position des commentateurs dans le débat sur les causes du non-développement de la Chine, les uns louent Ricci d'avoir élevé le niveau des connaissances scientifiques et louent ses amis chinois de leur ouverture d'esprit à la science occidentale, tandis que d'autres déplorent que Ricci, trop attaché aux conceptions moyenâgeuses du monde, n'ait pas introduit en Chine les nouveaux modes de pensée et les sciences nouvelles issus de la Renaissance¹.

Près de trente ans après, ce qu'on dit de Ricci en Chine a bien changé. Le discours officiel, qui était globalement négatif, est devenu aujourd'hui globalement positif, reconnaissant en Ricci l'âge d'or des relations sino-occidentales. Non seulement la notoriété de Ricci est bien plus grande aujourd'hui en Chine que dans le passé, mais même bien supérieure à ce qu'elle est en Occident. Même si son identité religieuse et son œuvre proprement missionnaire sont généralement passées sous silence dans les livres scolaires, sa contribution scientifique est relevée. Une telle évolution a été possible grâce aux changements politiques survenus depuis trente ans, notamment la volonté de la Chine de s'insérer dans le monde sans pour autant renoncer à sa souveraineté nationale et à sa spécificité culturelle. Cette évolution s'appuie aussi sur les résultats de nombreuses recherches qui ont évalué l'œuvre de Ricci dans les domaines scientifique, culturel, littéraire, philosophique, artistique et religieux. Même si les chercheurs travaillent dans des universités ou des centres de recherche de l'État, leurs travaux ont engrangé des résultats importants grâce à une relative indépendance intellectuelle qui leur a permis d'explorer de nouvelles pistes, loin de l'idéologie du passé.

Ici je voudrais présenter la tentative de trois intellectuels pour penser l'héritage de Ricci dans l'histoire intellectuelle chinoise. Comment le savoir apporté par Ricci s'insère ou non dans la tradition intellectuelle chinoise ? Ce savoir est-il assimilable ou non par la tradition intellectuelle chinoise ? Comme nous allons le voir, les trois auteurs donnent des réponses très différentes, voire contradictoires.

1. YVES NALET, « Ricci et son œuvre vus par la République populaire de Chine », *Recherches de Science Religieuse*, Paris (1984), vol. 72, n° 1, p. 71-80, Centre Sèvres - Facultés jésuites de Paris, Religion et Cultures n° 92 (1983 ; Réimpression 2008).

Ge Zhaoguang : Ricci, ou l'impossible fusion entre tradition chinoise et modernité occidentale.

Ge Zhaoguang 葛兆光, né en 1954 à Shanghai, a connu dans sa jeunesse la Révolution culturelle. Ce n'est qu'à l'âge de vingt-quatre ans qu'il commença des études supérieures, faisant partie en 1978 de la première promotion qui put entrer à l'université après ce cataclysme. Directeur de l'Institut de littérature et d'histoire à l'université Fudan à Shanghai, il a publié en 2007 un important ouvrage en deux tomes, *Histoire de la Pensée chinoise*¹. Sa recherche s'étend sur un vaste ensemble qu'il appelle la pensée chinoise au sens large, incluant la pensée conceptuelle proprement dite (*sixiang* 思想), le « savoir » (*zhishi* 知識) et la « croyance » (*xinyang* 信仰). Il s'agit donc d'une réalité complexe que l'on pourrait aussi bien appeler culture. Sa démarche est originale dans la mesure où elle se démarque à la fois d'une approche purement marxiste, pour laquelle les structures sociales et économiques gouverneraient l'histoire, et d'une approche purement hégélienne, pour laquelle les concepts seraient le moteur de l'histoire.

Alors que le premier tome de l'*Histoire de la Pensée chinoise* retrace la lente construction de la pensée chinoise pendant un millénaire, le second décrit sa décomposition sous le coup des défis venant de l'extérieur. Si le premier défi à la culture chinoise que représente l'introduction du bouddhisme a été relevé avec succès durant la dynastie des Song (960-1279), le défi apporté par l'Occident n'a jamais pu être dominé et a conduit finalement à la « désintégration » (*wajie* 瓦解) de la tradition². Cette désintégration a atteint une étape décisive avec la défaite militaire face au Japon en 1895 qui mena à la prise de conscience que la Chine était forcée, pour sa propre survie, de rentrer dans un monde globalisé et de renoncer définitivement à sa tradition pour la remplacer par la culture occidentale³. La défaite signalait en fait une étape décisive et irréversible dans un long processus de décomposition commencé avec Ricci. En introduisant le savoir occidental, ce dernier a provoqué une secousse (*zhenhan* 震撼) qui a progressivement ébranlé tout l'édifice de pensée-savoir-croyance.

1. Ge Zhaoguang, *Zhongguo sixiangshi*, Pékin, 2001.

2. *Ibid.*, p. 328-329.

3. De manière caractéristique, Ge Zhaoguang arrête son histoire en 1895, année de la défaite contre le Japon. Cela l'autorise à traiter comme dernière partie de son histoire la période s'étendant de la fin des Ming (1644) à 1895. Cela est significatif puisque les historiographies chinoises font débiter communément l'histoire de la Chine moderne en 1842, avec la première guerre de l'Opium.

C'est donc dans le cadre de cette histoire nationale dramatique que Ge Zhaoguang traite en détail de la première rencontre avec l'Occident, par l'intermédiaire de Ricci. Pour lui, la rencontre s'est déroulée sur les trois plans de la pensée, des savoirs et des croyances. Cependant, dans le domaine de la pensée, les effets induits n'ont pas été très importants. Ainsi, Ge Zhaoguang remarque que les Chinois ont pu assez facilement accepter les concepts occidentaux grâce une « double traduction » (*shuangchong fanyi* 雙重翻譯), au niveau de la langue et au niveau de la conscience historique. Par exemple, la plupart des concepts introduits par Ricci dans le *Tianzhu shiyi* 天主實義 (*Le Vrai Sens du Seigneur du Ciel*) sont traduits par des termes confucéens et renvoient donc pour les Chinois à l'univers familier de leur propre tradition. La traduction des idées d'une langue vers l'autre aurait ainsi dilué et dissout l'écart, créant chez le lecteur chinois des Ming et des Qing le faux sentiment de se trouver en présence de quelque chose similaire à sa pensée, alors même que les réalités visées de part et d'autre sont en fait très différentes. À la différence du niveau théorique des idées, sur lequel un semblant d'accord peut s'établir, la rencontre au niveau des savoirs et des croyances, au contraire, a provoqué un choc immense, car Ricci renversait directement les savoirs et croyances traditionnels de la Chine.

Pour illustrer son propos, Ge Zhaoguang prend l'exemple des interprétations à propos du ciel (*tian* 天) qu'il analyse selon les trois niveaux, pensée, savoir et croyance. Au niveau de la pensée, Ricci et les missionnaires ont tenté dans leurs catéchismes de christianiser le concept chinois de ciel, mais l'utilisation même de la langue chinoise et des concepts confucéens tendait à réduire les différences. Ricci pouvait avancer le concept de *tian* comme Dieu-personne, un concept très différent des conceptions métaphysiques traditionnelles, mais il cherchait à montrer que cette conception existait déjà dans les textes anciens. Puisqu'il s'appuyait sur les classiques chinois pour exprimer la conception chrétienne de Dieu, le conflit n'était jamais direct ni manifeste. De plus, même si certains intellectuels chinois pouvaient attacher une certaine importance aux différences conceptuelles entre le ciel confucéen et le dieu chrétien, la plupart des gens ordinaires restaient en fait indifférents à ces débats qui ne remettaient pas fondamentalement en cause leur vue du monde. En bref, le *Tianzhu shiyi* de Ricci ne portait pas à conséquences.

Par contre, quand Ricci présentait des savoirs et des croyances à propos du ciel, le conflit avec la tradition devenait inévitable. Ainsi, l'astronomie occidentale a provoqué une crise profonde de la science chinoise confrontée à des méthodes de calculs

mathématiques plus exactes. Il s'agissait aussi d'une crise au niveau de la croyance politique, puisque la cour impériale avait traditionnellement exercé le monopole du discours sur la cour céleste des astres, discours désormais contesté par un étranger. Mais plus encore, l'astronomie européenne a provoqué la démolition de savoirs et croyances profondément ancrés dans la vie et l'action des Chinois. Alors que traditionnellement la terre était plate, que « le ciel est rond et la terre carrée » (*tianyuan difang* 天圓地方), Ricci expliquait, dans la légende de sa *Carte complète de tous les pays de la Terre* (*Kunyu wanguo quantu* 坤輿萬國全圖), que l'univers est formé par des sphères concentriques, que la terre se trouve au centre, formant avec la mer une seule sphère.

La *Carte complète de tous les pays de la Terre* proposait aussi une nouvelle disposition de l'Empire par rapport aux autres pays. Alors que les Chinois croyaient leur pays entouré de quatre océans, Ricci leur montrait qu'il n'y avait, en fait, à proximité de la Chine que deux mers (la mer de l'est et celle du sud-est). Alors que la Chine était censée couvrir les deux tiers du monde, elle n'occupait qu'un cinquième de l'Asie, qui elle-même n'était qu'un continent parmi cinq. Ge Zhaoguang montre la rapidité avec laquelle la mappemonde de Ricci s'est diffusée en Chine. Cette entrée du pays dans le concert des nations, au moins au niveau des représentations mentales, entraînait un repositionnement difficile : la Chine, non plus centre du monde, devenait une nation parmi les autres, dans un monde multiculturel.

Avant Ge Zhaoguang, beaucoup de commentateurs faisaient remarquer que Ricci aurait mis la Chine au centre de la carte pour faire plaisir aux Chinois. En fait, après Pasquale D'Elia (1890-1963) et Angelo Cattaneo, Gianni Criveller a récemment rappelé qu'il s'agit là d'une légende qui ne résiste pas à une observation précise de la carte, puisque c'est l'océan Pacifique et non la Chine qui se trouve au centre de la carte. On peut donc affirmer que Ricci a mis la Chine non pas au centre, mais près du centre de la carte¹. En fait, cette légende selon laquelle la Chine aurait été intentionnellement placée au centre de la carte de Ricci est démentie de manière plus radicale si l'on prête attention au cartouche de la carte dans lequel Ricci affirme que la terre est sphérique. Ge Zhaoguang montre mieux que beaucoup l'énormité des changements dans les représentations, en rappelant les conclusions tirées par Yang Tingyun 楊廷筠 (1557-1627) : puisque la terre est sphérique, « il n'y a donc pas de point où commencer et où finir, pas de centre

1. Gianni CRIVELLER, « Matteo Ricci maps did not put China at centre of the world », *Asia News* (10 janvier 2010).

ni de bord »¹. En d'autres mots, il n'est plus question de situer un pays au centre du monde, puisqu'aucun pays ne coïncide avec le centre géographique de la terre. La nouveauté de la carte de Ricci est bien d'indiquer un monde qui a perdu tout centre.

Comme on peut le lire dans son journal, Ricci avait bien conscience de la nouveauté de ses affirmations en Chine. Cependant, Ge Zhaoguang souligne que celui-ci ne pouvait pas imaginer les répercussions en chaîne, ou effets de dominos, que cela provoquerait, mettant progressivement à bas l'ensemble du système. Avec une tradition liant si intimement la terre, le ciel et l'homme, Ge Zhaoguang en vient à demander : « Comment l'homme chinois pouvait-il rester le même si le ciel et la terre ne sont plus comme avant² ? » Non seulement l'harmonie du monde était brisée, mais l'homme chinois perdait ses repères sur la terre et dans le ciel.

Pour Ge Zhaoguang, la rencontre entre l'Occident et la Chine est un phénomène d'action et de réaction, et en cela il est influencé par Jaques Gernet (né en 1921) qu'il cite à plusieurs reprises. La réaction est décrite ainsi : un mouvement d'acceptation du savoir occidental, qui souvent se limite à adopter des « instruments » (*qi* 器) et rejette finalement les valeurs occidentales pour mieux affirmer la légitimité de la « voie » (*dao* 道) chinoise. Cependant, alors que Gernet situe le conflit au niveau de structures conceptuelles et linguistiques différentes, Ge Zhaoguang le place dans les savoirs et les représentations. De plus, il essaie d'aller au-delà de la logique binaire d'action et de réaction, montrant la mise en place de processus plus complexes par lesquels des Chinois essayent d'accepter le nouveau savoir et de l'incorporer dans une vision du monde, traditionnelle mais aussi profondément transformée³. Cependant, il considère la portée de ces tentatives comme très limitée.

Par exemple, certains intellectuels ont retrouvé l'existence de représentations semblables dans leur propre tradition, comme par exemple chez Zou Yan 鄒衍 (vers 305-240 avant J.-C.). Cela permettait de présenter le nouveau savoir comme indigène et traditionnel, allant parfois jusqu'à prétendre que cette représentation aurait été communiquée aux Occidentaux par la Chine ancienne qui l'aurait perdue par la suite. Mais Ge Zhaoguang insiste sur le

1. Yang Tingyun, cité par GE Zhaoguang, *Zhongguo sixiangshi*, p. 371.

2. GE Zhaoguang, *Zhongguo sixiangshi*, p. 345.

3. On peut noter que Jacques Gernet lui-même a pris de la distance par rapport à la problématique action-réaction, puisque dans la seconde édition française de *Chine et Christianisme* en 1991 (*princeps* 1982), le sous-titre *Action et Réaction* a disparu, remplacé par *La Première Confrontation*.

fait que ce recours à la tradition est très artificiel et n'arrive pas à dissimuler la nouveauté du discours, puisque la théorie de Zou Yan n'a jamais été perdue ou oubliée, mais en fait constamment et sciemment rejetée par un discours officiel qui affirmait que tous les peuples encerclés par les quatre mers paient leur tribut à la Chine qui se trouve au centre. Ainsi, le discours officiel ne changea pas et l'*Histoire des Ming* pouvait considérer que la représentation d'un monde formé de cinq continents est absurde et sans fondement.

Ge Zhaoguang mentionne une autre tentative afin de sauver la tradition. En discutant la mappemonde de Ricci, beaucoup d'intellectuels ont cité la phrase du penseur néoconfucéen Lu Jiuyuan 陸九淵 (ou Lu Xiangshan 陸象山, 1139-1193) : « Les peuples de la mer de l'est et ceux de l'ouest ont un seul esprit et une seule raison¹. » Sur le fond de cet universalisme, tous les hommes seraient égaux, sans hiérarchie politique ou culturelle entre eux. Ainsi, la mappemonde de Ricci viendrait seulement confirmer une opinion présente dans la tradition chinoise. Cependant, cette idée de Lu Jiuyuan était loin de représenter le courant principal d'une tradition qui restait fermement sino-centrique.

Pour Ge Zhaoguang en résumé, malgré ces tentatives pour colmater les brèches, l'astronomie et la cartographie occidentales ont bien provoqué « la ruine du ciel et la scission de la terre » (*tian-beng dilie* 天崩地裂). Matteo Ricci représente l'arrivée en Chine d'un système entièrement hétérogène, non pas d'abord au niveau de la philosophie, mais essentiellement au niveau des savoirs et croyances. Même si Ricci a tenté d'exprimer le système occidental avec un langage et vocabulaire confucéens, et bien que les Chinois, chrétiens ou non, aient essayé d'intégrer la vision occidentale dans la tradition chinoise, tous ces efforts n'ont pas permis à la tradition chinoise de fonctionner adéquatement dans la nouvelle donne du monde.

Il me semble que la thèse de Ge Zhaoguang pêche par trois simplismes. Premièrement, il présente la tradition comme monolithique et figée. C'est tout ou rien. Dès qu'un élément est nié, l'ensemble tombe, comme au jeu de dominos, pour reprendre l'image qu'il emploie. Deuxièmement, son anti-intellectualisme l'amène à négliger les efforts de la raison pour faire communiquer des cultures différentes². Cela le conduit à privilégier de manière démesurée ce qu'il appelle des savoirs et croyances. De plus, je ne suis pas sûr que la nouvelle représentation du monde

1. Lu Jiuyuan, cité par Ge Zhaoguang, *Zhongguo sixiangshi*, p. 378.

2. Une preuve de son anti-intellectualisme est son peu de considération pour l'école néoconfucéenne de l'étude du principe (*lixue*).

et du cosmos apportée par Ricci ait changé de manière radicale la manière de penser les rapports entre le ciel, la terre et l'homme, car les représentations traditionnelles ont continué à être opérationnelles au niveau local. Troisièmement, sa lecture de l'histoire culturelle chinoise est unilatérale car elle met l'accent uniquement sur les ruptures, sans voir combien la tradition perdure et se transforme sous de nouvelles formes. La rupture apportée par Ricci prend chez lui des proportions disproportionnées car elle est interprétée à partir de la rupture radicale avec la tradition opérée au xx^e siècle, quand une nouvelle *episteme* s'est mise en place, avec des catégories conceptuelles, des découpages, des institutions qui ont suivi le modèle occidental. Cependant, la rupture à l'époque moderne n'est pas aussi radicale si on réfléchit aux deux modes de résistance, l'un manifeste, l'autre caché, que la tradition oppose au nouveau savoir. D'une part, au cours xx^e siècle, des penseurs chinois se sont présentés comme défenseurs de la tradition et ont proposé différentes formules pour préserver l'essence de leur culture tout en intégrant certains aspects du savoir occidental. On peut penser ici au confucianisme contemporain ou bien à l'idéologie du Guomindang. Leurs efforts sont similaires aux efforts des intellectuels sous les Ming et les Qing. Même si ces efforts n'ont pas été suffisants pour résoudre le sentiment de crise de la tradition, il me semble que leurs résultats ne peuvent pas être considérés comme purement artificiels et sans portée, comme Ge Zhaoguang le fait. Mais, il existe une autre forme de résistance, plus subtile et cachée. Alors que le nouveau savoir semble abandonner complètement les formes traditionnelles, en fait, il ne représente pas l'abandon de la tradition mais sa continuation sous une nouvelle forme. Derrière les terminologies empruntées à l'Occident, les manières traditionnelles de pensée restent bien vivaces. Il s'agit de prêter une plus grande attention aux stratégies, plus ou moins conscientes, par lesquelles le nouveau savoir est en fait façonné par le savoir traditionnel¹. Ainsi, la rupture avec la tradition, ressentie si fortement chez Ge Zhaoguang comme chez de nombreux intellectuels contemporains, relève plutôt d'un sentiment du tragique que d'une analyse rigoureuse. Cependant, d'autres intellectuels évitent cet écueil et voient comment, à partir de Ricci, un nouveau savoir se constitue, sans entraîner pour autant une opposition frontale avec la tradition. C'est ce que tente notre deuxième auteur.

1. Je me permets de renvoyer le lecteur à mon article : « Zhongguo xueshu xueke de chongxin xingcheng » (*Le Remodelage des disciplines académiques en Chine*), *Shenzhou jiaoliu* 5.4 (2008), p. 122-128.

Zhang Xiaolin : Ricci, ou les débuts d'un quatrième courant intellectuel.

Le deuxième auteur que je voudrais présenter ici est Zhang Xiaolin 張曉林. Celui-ci est né en 1956, seulement deux ans après Ge Zhaoguang, avec lequel il partage des expériences communes, comme la Révolution culturelle et la réouverture des universités en 1978. Il enseigne dans le département de philosophie de l'Université normale de la Chine de l'Est, à Shanghai. Alors que Ge Zhaoguang choisit la mappemonde de Ricci comme élément déterminant à cause de sa remise en cause de la cosmologie traditionnelle, Zhang Xiaolin se place sur le terrain de l'histoire intellectuelle et privilégie les idées philosophiques et théologiques contenues dans le *Tianzhu shiyi* dont il a récemment offert une nouvelle interprétation.

Afin de mieux apprécier la nouveauté de l'approche de Zhang Xiaolin, je dois mentionner d'abord le nom de Sun Shangyang 孫尚揚. Avant ce dernier, les études ricciennes en Chine étaient influencées par le positivisme historique, s'attachant à démontrer les erreurs de Ricci dans sa compréhension de la philosophie chinoise, ce qui l'aurait amené à critiquer de manière superficielle et erronée les notions de *li* 理 (principe) et *taiji* 太極 (Faîte suprême). Sun est le premier auteur en Chine qui a analysé le *Tianzhu shiyi* en profondeur et avec objectivité dans une thèse de doctorat soutenue à l'université de Pékin en 1991 et publiée un an plus tard sous le titre *Dialogue et conflit entre catholicisme et confucianisme à la fin des Ming*¹. L'auteur montrait que Ricci opère un choix dans le confucianisme, consistant à la fois à « harmoniser » (*tiaohe* 調和) les éléments qui sont compatibles avec le christianisme, particulièrement dans le domaine de la morale, et à rejeter des éléments incompatibles dans les domaines de l'anthropologie et de la métaphysique. Cependant, Sun Shangyang montre aussi que le processus n'est pas unilatéral, puisque le christianisme se transforme, ou plus précisément « s'adapte » (*biantong* 變通) à une autre culture, par exemple en valorisant la bonté naturelle de l'homme, tenue comme un dogme par le confucianisme, au lieu de l'insistance, dans la tradition catholique, sur le péché originel.

Une dizaine d'années après l'étude novatrice de Sun Shangyang, l'interprétation par Zhang Xiaolin du *Tianzhu shiyi* marque une étape importante, à la fois par la méthode employée et par les

1. SUN Shangyang, *Mingmo Tianzhujiao yu Ruxue de jiaolu he chongtu*, Taipei, 1992.

conclusions¹. D'abord au niveau de la méthode, Zhang reconnaît que la connaissance du néoconfucianisme par Ricci était assez limitée, puisque celui-ci ne connaissait qu'une infime partie de cette immense et complexe tradition. Mais Zhang est capable de dépasser les impasses de la quête du « confucianisme authentique » en recourant à la méthode herméneutique de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) et à la notion de « fusion des horizons ». Ainsi, le *Tianzhu shiyi* représenterait les choix herméneutiques de Ricci dans sa lecture du confucianisme. Le critère d'évaluation ne se situe donc plus au niveau d'une vérité objective et immuable du confucianisme, mais au niveau de l'effectivité d'un nouveau discours producteur de sens.

Les conclusions de Zhang Xiaolin tendent à prouver que le discours de Ricci a été effectif puisque le *Tianzhu shiyi* inaugure une nouvelle ligne de pensée au sein de la tradition intellectuelle chinoise. La nouveauté de l'approche est donc de mesurer la réception de la pensée de Ricci parmi les intellectuels chinois. Alors que Ge Zhaoguang et Gernet affirment une incompatibilité fondamentale entre l'Occident et la Chine (au niveau des savoirs et des croyances pour le premier, au niveau de la structure de la pensée pour le second), conduisant inévitablement à l'échec historique des efforts pour associer les deux, Zhang Xiaolin essaie de montrer les débuts d'une nouvelle lignée philosophique et théologique, qui intègre pensées occidentale et chinoise, et devient un courant intrinsèque à la pensée chinoise depuis la fin des Ming. Certes distinct des autres courants de pensée, ce courant ne peut pour autant être ignoré par ceux-ci, qui doivent se positionner en partie par rapport à lui. Autrement dit, cette lignée de pensée n'est pas marginale car elle interagit avec les autres courants. Zhang peut donc avancer que toute histoire intellectuelle qui le passerait sous silence serait incomplète et inintelligible.

Trois chapitres sont consacrés à la réception des idées de Ricci durant les Ming et les Qing, respectivement par les opposants au christianisme, les apologistes chrétiens et les penseurs appartenant au courant principal de la pensée chinoise. Le premier groupe répondait aux critiques adressées par Ricci dans le *Tianzhu shiyi* à l'encontre de l'anthropocentrisme du néoconfucianisme, du bouddhisme et du taoïsme. Ricci soulignait de manière indirecte l'unité fondamentale des trois écoles, qui, au-delà des différences pratiques, viseraient à développer une essence innée, présente en

1. ZHANG Xiaolin, *Tianzhu shiyi yu Zhongguo xuetong* (Le Vrai Sens du Seigneur du Ciel et la tradition érudite de la Chine) Shanghai, 2005.

l'homme et communiant avec le cosmos. Que ce soient l'esprit original dans le confucianisme, la bouddhété ou la « Voie » dans le taoïsme, tout cela représenterait une tradition autochtone prônant une « union intrinsèque » de l'homme avec l'absolu, s'opposant fondamentalement à l'« union extrinsèque », et donc à l'affirmation d'une transcendance prônée par le christianisme¹.

Cependant, contrairement à la thèse de Ge Zhaoguang (et de Gernet), Zhang Xiaolin soutient que les traditions occidentales et chinoises ne sont pas à ce point incommensurables qu'aucune symbiose ne puisse se produire. L'existence même d'intellectuels chinois catholiques prouve la possibilité d'une harmonie, voire même d'une synthèse entre christianisme et confucianisme. À la suite du sinologue hollandais Erik Zürcher (1928-2008), Zhang Xiaolin voit dans ces catholiques chinois la création d'un nouveau courant, le « monothéisme confucéen » (*rujia yishenlun* 儒家一神論) mettant l'accent sur la foi en un être suprême². Cependant, en désaccord avec Zürcher, il fait valoir que ce nouveau courant de pensée ne doit pas être compris comme s'insérant au sein du « confucianisme orthodoxe » (*rujia daotong* 儒家道統), car il représente une rupture par rapport à l'orthodoxie confucéenne. Même si un converti comme Yang Tingyun revendique pour lui-même une identité de confucéen et de chrétien, et même s'il a sélectionné seulement certains éléments du christianisme, sa croyance en un Dieu personnel est en contradiction avec le confucianisme orthodoxe, ce qu'indiquent clairement les opposants au christianisme. Ainsi, il serait faux de dire que Yang Tingyun incorpore le christianisme au confucianisme, puisque ce n'est plus celui-ci mais celui-là qui fournit la matrice de sa pensée³.

De la sorte, Zhang Xiaolin nie pratiquement la possibilité pour un confucéen d'adhérer à la foi chrétienne sans que son confucianisme en soit radicalement transformé et déplacé du centre vers la marge. Il argue que tel n'est pas le cas avec le bouddhisme qui, grâce à sa grande flexibilité et tolérance, peut se combiner au confucianisme. Au contraire, le christianisme inclurait dans son principe même un exclusivisme qui nécessairement écarte les autres systèmes de pensée. Par ailleurs, le confucianisme accorde à la pensée religieuse une assez grande marge, dans la mesure où une telle pensée n'essaye pas de changer de manière substantielle

1. *Ibid.*, p. 293-294.

2. Voir Erik ZÜRCHER, « A complement to Confucianism : Christianity and orthodoxy in late imperial China », dans HUANG Chun-chieh, Erik ZÜRCHER (éd.), *Norms and the State in China*, Leiden, 1993, p. 71-92.

3. ZHANG Xiaolin, *Tianzhu shiyi yu Zhongguo xuetong*, p. 338.

le système confucéen. Justement, Ricci a commencé une œuvre de réinterprétation de la tradition confucéenne en y introduisant des dogmes chrétiens, comme celui de la création, qui altèrent substantiellement le confucianisme. Ainsi, Zhang Xiaolin démontre que le « monothéisme confucéen », malgré ses efforts pour s'insérer dans le confucianisme, représente en fait un courant intellectuel distinct. Historiquement, le « monothéisme confucéen » n'est pas une version ou une branche christianisée du confucianisme, et en opposition au bouddhisme et au taoïsme, mais représente un quatrième courant de pensée, à côté du confucianisme, du bouddhisme et du taoïsme.

Les positions des chrétiens chinois et de leurs opposants sont importantes puisqu'elles permettent de saisir les arêtes du débat. Cependant, les uns et les autres ne constituent que des groupes très minoritaires. La réception des idées de Ricci doit se mesurer aussi auprès d'intellectuels représentant le courant principal de la pensée chinoise. Pour cela, Zhang analyse en détail trois penseurs de la fin des Ming et sous les Qing, comme représentatifs de trois attitudes différentes : le « dénigrement » (*qingshi* 輕視) de Fang Yizhi 方以智 (1611-1671), l'« indifférence » (*moshi* 漠視) de Huang Zongxi 黃宗羲 (1610-1695) et la « réserve » (*huiyan* 諱言) de Dai Zhen 戴震 (1724-1777). Le premier, Fang Yizhi, très jeune, a été exposé au savoir occidental, mais a opéré une sélection très claire. Il a adopté la science naturelle apportée par les jésuites, mais a rejeté fermement les théories métaphysiques et cosmologiques qui la soutiennent, telle l'idée de création, maintenant la supériorité de la cosmologie confucéenne¹.

À propos de Huang Zongxi, Zhang Xiaolin reconnaît qu'il a adhéré à l'orthodoxie néoconfucéenne, adhérant au monisme du « souffle originel » (*yuanqi*)². Cependant, Huang Zongxi a été influencé par certaines idées de Ricci, spécialement sur la question du culte adressé par les anciens Chinois à *Shangdi*. Il reconnaît qu'un tel culte a bien existé et que les anciens Chinois avaient donc l'idée d'un Dieu personnel. Ce fut une contribution majeure de Ricci d'avoir relevé l'élément théiste dans la pensée ancienne, même s'il a amplifié cet élément de manière démesurée, pour des

1. Fang Yizhi est célèbre pour son savoir encyclopédique, qui s'étendait des sciences naturelles à l'histoire et à la littérature. La revitalisation du savoir servait pour lui une fin politique, à savoir la résistance à la domination par les Manchous de la Chine.

2. ZHANG Xiaolin, *Tianzhu shiyi yu Zhongguo xuetong*, p. 305. Huang Zongxi a écrit une vaste histoire intellectuelle de la Chine, qui couvre les trois dynasties des Song, Yuan et Ming. Comme Fang Yizhi, son activité intellectuelle a été en grande partie motivée par son opposition aux Manchous.

raisons plus missionnaires que d'objectivité historique. Ricci a donc obtenu, sur ce point précis, l'adhésion de Huang Zongxi. De plus, la remise en valeur du théisme ancien par Ricci aurait été l'occasion pour Huang Zongxi d'affirmer lui-même une foi théiste. Ainsi, la réception positive des idées de Ricci chez Huang Zongxi pourrait être prouvée¹.

À propos du troisième penseur, Dai Zhen, l'influence de Ricci sur lui avait été suggérée par Deng Shi 鄧實 (1877-1951) dès 1905². Depuis les années 2000, de nouvelles preuves en ont été apportées par Xu Sumin 許蘇民 (né en 1952). Le cas de Dai Zhen illustre une difficulté majeure pour évaluer correctement la réception des idées de Ricci à cause de la stricte proscription du catholicisme à son époque. Au contraire des livres en chinois de Ricci et des autres missionnaires qui pouvaient circuler assez librement, les ouvrages écrits par les Chinois se référant au savoir occidental, comme ceux de Xu Guangqi 徐光啟 (1562-1633) ou Fang Yizhi, étaient interdits. Dans ce contexte, il est probable que Dai Zhen a été très prudent et a évité d'utiliser des références trop explicitement liées au savoir occidental.

Zhang Xiaolin situe Dai Zhen dans un courant réformateur de la pensée qui critique, depuis le début des Ming, le courant majoritaire, orthodoxe et officiel du confucianisme, l'école du *lixue* 理學. Ricci avait lui-même choisi de s'intégrer dans ce courant réformateur auquel il a apporté de nouveaux éléments. Dans le cas de Dai Zhen, Zhang Xiaolin le prouve en soulignant deux points. Premièrement, la méthode exégétique de Dai Zhen aurait été influencée par Ricci. Dai Zhen fait appel à la philologie pour recouvrer le sens philosophique des classiques, sens qui aurait été dévoyé par l'exégèse néoconfucéenne. Par exemple, Dai Zhen suit Ricci en affirmant que le concept central du néoconfucianisme, *li* 理, n'est pas un concept central dans les classiques anciens. De plus, les quelques occurrences de *li* dans les textes anciens indiquent un sens d'arrangement, de disposition, et non pas d'essence originelle résidant dans l'esprit humain, comme le prétendaient les néoconfucéens. Après une lecture détaillée et comparatiste des méthodes exégétiques employées dans le *Tianzhu*

1. Les preuves du théisme de Huang Zongxi me semblent très ténues, puisqu'il est présenté aussi comme un panthéiste. Zhang Xiaolin ne montre pas comment Huang Zongxi articule monisme ou panthéisme (*yuanti*) et théisme (*Shangdi*).

2. Comme Fang Yizhi, Dai Zhen manifesta son intérêt aussi bien pour les sciences naturelles que pour la culture littéraire classique. Critique de l'idéalisme qui prévalait sous les Song et les Ming, Dai Zhen a développé une philosophie qui s'appuie sur des données objectives et vérifiables.

shiyi de Ricci et le *Mengzi ziyi shuzhen* 孟子字義疏證 de Dai Zhen, Zhang Xiaolin résume ainsi :

Dans le *Tianzhu shiyi*, Matteo Ricci fait appel aux classiques pour prouver que l'exégèse de l'école néoconfucéenne des frères Cheng et de Zhu Xi a dévoyé le sens originel des textes confucéens en développant une cosmologie basée sur le *taiji* et le *li* qui s'approche du taoïsme. L'utilisation philosophique de la philologie dans le *Mengzi ziyi shuzheng* de Dai Zhen et la méthode d'argumentation dans le *Tianzhu shiyi* sont les mêmes. Ricci fait lui aussi appel aux classiques, condamne l'ontologie basée sur le *li* du confucianisme des Song qui ne correspond pas au sens originel des classiques, mais est lié, à son avis, aux idées de Laozi, Zhuangzi et Bouddha. En conclusion, nous pouvons dire que les principales œuvres philosophiques de Dai Zhen ont été directement influencées par le *Tianzhu shiyi*¹.

Comme l'exégèse de Ricci, celle de Dai Zhen ne consiste pas en un pur retour aux origines, mais elle est au service d'une philosophie novatrice. Là aussi, Zhang Xiaolin montre que Dai Zhen a été directement influencé par Ricci. Bien que son système philosophique, empreint de naturalisme, reste très différent de celui de Ricci, il emprunte au *Tianzhu shiyi* certaines vues sur la nature humaine, comme étant distincte et séparée des autres espèces. L'homme est composé de désirs, d'émotions et d'intellect, ce troisième élément jouant le rôle le plus important. Dans le domaine de la morale, la capacité à distinguer le bien du mal vient de l'intellect. Cet intellectualisme va à l'encontre d'une tradition néoconfucéenne affirmant un intuitionnisme moral, lié à une capacité non rationnelle ou prérationnelle à reconnaître le bien. Cependant, Zhang Xiaolin met en garde contre le risque de grossir l'influence de Ricci sur Dai Zhen. Contrairement aux adhérents du monothéisme confucéen, ce dernier reste essentiellement confucéen. De plus, alors qu'il a manifestement hérité de nombreuses idées de Ricci, il ne le cite jamais et évite de mentionner des concepts explicitement étrangers au confucianisme. Cette réserve envers le nouveau savoir occidental s'explique non seulement pour des raisons historiques (la proscription mentionnée ci-dessus), mais aussi parce que le système philosophique du confucianisme et du savoir occidental sont fondamentalement différents².

L'influence de Ricci sur ces trois penseurs joue un rôle important dans l'argumentation de Zhang Xiaolin, puisqu'elle sert à

1. ZHANG Xiaolin, *Tianzhu shiyi yu Zhongguo xuetong*, p. 318.

2. *Ibid.*, p. 327.

prouver que le « monothéisme confucéen » initié par Ricci et les chrétiens chinois était entré en dialogue avec des penseurs majeurs du confucianisme de l'époque, constituant un nouveau courant, à la fois distinct et intégré à l'ensemble. Au lieu donc d'insérer la pensée de Ricci dans un confucianisme qu'elle tendrait à subvertir de l'intérieur, Zhang Xiaolin propose de prendre la mesure de l'écart essentiel introduit dans l'histoire intellectuelle chinoise, et en même temps de l'intégrer à celle-ci. La réception de la pensée de Ricci doit être clairement distinguée du confucianisme orthodoxe afin d'aller au-delà de la « réserve » d'intellectuels comme Dai Zhen et afin de mettre en valeur sa spécificité et sa nouveauté¹.

Le livre de Zhang Xiaolin serait une sorte de premier chapitre d'une histoire de la transmission et de la réception de la philosophie et théologie occidentales en Chine, aboutissant à la création d'un mouvement intellectuel autochtone. Le « monothéisme confucéen » se présenterait alors non pas comme un dépassement, accomplissement ou achèvement du confucianisme, selon le plan de Ricci, mais marquerait le commencement d'une nouvelle tradition. Ainsi, le projet du christianisme en Chine est ramené à des proportions plus modestes, non pas de combler une déficience du confucianisme, mais plutôt d'ouvrir la voie à une nouvelle tradition. Comme il dit :

Le néoconfucianisme n'a pas besoin du monothéisme ; les autres traditions chinoises, comme le bouddhisme et le taoïsme, n'ont pas eu besoin dans le passé, et n'ont pas besoin, de ce genre de monothéisme. Mais cela ne veut pas dire que la culture chinoise ne peut pas accueillir ce nouveau système de pensée, même basé sur une foi religieuse. La manifestation du monothéisme confucéen dans l'histoire de la pensée de la fin des Ming, ainsi que son influence, reconnue de plus en plus dans l'histoire ultérieure de la pensée chinoise, en est une preuve en soi. Autrement dit, peu importe que la tradition orthodoxe confucéenne et la tradition intellectuelle chinoise l'accepte ou pas, ce qui importe est que le monothéisme confucéen ainsi que son influence sont devenus une réalité. On peut même dire qu'aux yeux de la recherche actuelle il est devenu depuis la fin des Ming une partie et une branche de la tradition intellectuelle chinoise. Il appartient déjà à cette tradition intellectuelle chinoise dans laquelle il constitue une branche

1. Sur ce point, Zhang Xiaolin reconnaît le mérite de Zhang Xuezhi qui fut le premier historien de la pensée chinoise à consacrer un chapitre spécial à Ricci, aux autres missionnaires et aux catholiques chinois, alors qu'ils étaient jusqu'alors traités de manière éparpillée dans des chapitres consacrés aux penseurs des Ming et des Qing. ZHANG Xuezhi, *Mingdai zhexue shi (Histoire intellectuelle des Ming)*, Pékin, 2000, p. 687-730.

indépendante, distincte du confucianisme, bouddhisme et taoïsme. Si l'on ne reconnaît pas cette réalité déjà fixée, il est très difficile de décrire de manière complète l'histoire intellectuelle chinoise depuis les Ming jusqu'à aujourd'hui¹.

Autrement dit, le « monothéisme confucéen » n'a pas obtenu dans l'histoire intellectuelle chinoise la place qui lui revient parce qu'il a été traité dans les marges de l'histoire du confucianisme. Au contraire si l'on élargit la perspective à l'ensemble d'une tradition intellectuelle chinoise plurielle, il devient une quatrième tradition chinoise depuis la fin des Ming jusqu'à aujourd'hui.

Zhang Xiaolin note que la plupart des sinologues européens, comme Gernet ou Zürcher, qualifient d'échec l'introduction du christianisme aux XVII^e et XVIII^e siècles en Chine. Cependant, Zhang Xiaolin considère que les idées introduites à cette époque ont continué à se propager, et cela malgré la proscription du catholicisme. Autrement dit, les historiens soulignent avec raison l'échec du christianisme institutionnel à se propager en Chine, mais ils ne voient pas la persistance et propagation des idées véhiculées par le christianisme. Ainsi, le christianisme n'aurait pas été défait au niveau intellectuel. Comme Ge Zhaoguang, Zhang Xiaolin voit en Ricci le début de l'introduction de la modernité et le début du long processus de démantèlement de la tradition, qui s'écroulera trois cents plus tard, au début du XX^e siècle². Même si le monothéisme confucéen se prévalait du confucianisme et de la tradition chinoise, la quatrième voie qu'il a ouverte dans la tradition intellectuelle chinoise a introduit des éléments de modernité qui ont fini par saper l'ensemble de la tradition, jusqu'à son renversement.

Comme on le voit, la position de Zhang Xiaolin n'est pas in fine très différente de celle de Ge Zhaoguang. Même si Zhang reconnaît à la pensée chinoise un certain pluralisme et une capacité à absorber des éléments extérieurs, l'irruption d'un quatrième courant de pensée a, en fait, miné la tradition de l'intérieur. Chez lui, le conflit semble moins direct, mais le résultat est le même. Dès lors, ce « monothéisme confucéen » que Zhang Xiaolin s'évertue à considérer comme une nouvelle tradition intégrée dans le paysage intellectuel chinois me semble, cependant, revêtir un statut très ambigu, puisque, même s'il se revendique comme confucéen, il aurait en fait sapé l'ensemble des traditions préexistantes, y compris le confucianisme. Finalement, l'effondrement de l'ensemble de la tradition chinoise au XX^e siècle a entraîné avec elle

1. ZHANG Xiaolin, *Tianzhu shiyi yu Zhongguo xuetong*, p. 346.

2. *Ibid.*, p. 349.

l'effondrement du confucianisme, mais aussi celui du « monothéisme confucéen », car comment celui-ci pourrait-il subsister sans confucianisme ? Ce « monothéisme confucéen » aurait ainsi porté des éléments de modernité qui ont abouti non seulement à dissolution de la tradition chinoise, mais aussi, et paradoxalement, à sa propre dissolution.

Dans la ligne de Zhang Xiaolin, on pourrait aussi montrer que beaucoup d'intellectuels chinois, même s'ils se sont démarqués, voire opposés au christianisme, ont été imprégnés par nombre de ses idées. On peut penser ici à Hu Shi 胡適 (1891-1962), Chen Duxiu 陳獨秀 (1879-1942), et aux autres têtes pensantes du Mouvement de la nouvelle culture (1915-1921), mais aussi aux artisans du renouveau confucéen, Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988), Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990), Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995) parmi d'autres. À des degrés divers, tous ont été plus ou moins consciemment imprégnés des idées du monothéisme, par exemple en épousant les catégories de la métaphysique occidentale. Mais, même chez ceux qui sont les plus critiques par rapport à leur propre tradition (y compris peut-être même Mao), on pourrait montrer qu'il ne s'agit pas d'un abandon de la tradition, comme Ge Zhaoguang et Zhang Xiaolin l'affirment, mais de sa transformation.

La vitalité du christianisme aujourd'hui prouve que l'idée du monothéisme a survécu à l'éclipse du confucianisme. Le monothéisme s'est transmis et développé au xx^e siècle essentiellement sous la forme d'une version occidentale du christianisme, qui semble peu lié à la tradition en comparaison avec le monothéisme confucéen. Ceux que l'on appelle aujourd'hui les « chrétiens culturels » (*wenhua jidutu* 文化基督徒), comme Liu Xiaofeng 劉小楓 (né en 1956) et He Guanghu 何光滄 (né en 1950), professent un monothéisme très critique par rapport au confucianisme. Cependant, là aussi, je considère que le rejet de la tradition relève plus de la méthode que de la réalité. En fait, malgré la rhétorique contre la tradition, particulièrement le confucianisme, on peut découvrir des continuités profondes.

Li Tiangang : Ricci, ou les débuts d'une modernité chinoise.

Li Tiangang 李天綱, le troisième représentant des intellectuels chinois étudiant l'œuvre de Ricci, est né en 1957. Il a commencé par étudier l'histoire de la ville de Shanghai et ses recherches l'ont amené à rechercher l'influence du christianisme, et plus particulièrement du catholicisme, dans cette ville et sa région, non

seulement à partir de l'établissement des concessions étrangères en 1842, mais aussi dès la fin des Ming, quand la région du Jiangnan au sud du fleuve Yangzi était le centre de la mission jésuite. Tout naturellement, il a lu de près les écrits du Shanghaïen Xu Guangqi, puis il a élargi son champ d'investigation à l'ensemble de la Chine, notamment en travaillant sur la question de la Querelle des Rites¹. Un élément important de sa recherche est d'articuler le christianisme avec la question de la modernité en Chine.

Li Tiangang apprécie les comparaisons théoriques entre les pensées occidentale et chinoise, mais en tant qu'historien il attache plus d'importance aux missionnaires étrangers, à ces chinois convertis au christianisme, à ces sympathisants et aux opposants, insérant ces personnages dans leur contexte historique. Li Tiangang se démarque du modèle action et réaction proposé par Gernet puisqu'il affirme qu'on ne peut pas isoler deux moments indépendants dont l'un serait la transmission par Ricci, l'autre sa réception par les Chinois. Ainsi, la transmission par Ricci et les autres jésuites n'est pas façonnée en Europe, mais en Chine.

Herméneutique interculturelle.

Dans un volume paru en 2007, Li Tiangang a rassemblé une sélection d'une vingtaine de ses articles publiés entre 1994 et 2005. Le titre du premier article fournit celui du livre et donne de manière assez synthétique la clé de son approche : *Herméneutique interculturelle*². Li Tiangang place l'œuvre de Ricci dans le cadre de la rencontre entre deux interprétations herméneutiques, d'un côté la théologie occidentale et de l'autre les études des classiques (*jingxue* 經學) en Chine. Ces deux traditions herméneutiques sont pour lui commensurables en ce qu'elles ont façonné la vie sociale et culturelle de l'Occident et de la Chine durant deux millénaires. Avec Ricci, ces traditions se sont rencontrées en Chine à un moment unique de leur histoire, puisque l'Europe connaissait une Renaissance grâce au retour à la littérature grecque et latine et que la Chine vivait, elle aussi au même moment, une Renaissance grâce au retour aux classiques. Aussi, Li Tiangang parle d'une « double Renaissance » (*shuangchong wenyi fuxing* 雙重文藝復興)³.

1. Li Tiangang, *Zhongguo liyi zhi zheng (La Querelle des Rites chinois)*, Shanghai, 1998.

2. Li Tiangang, *Kuawenhua de quanshi (Herméneutique interculturelle)*, Shanghai, 2007.

3. *Ibid.*, p. 26, 42. Le terme « Renaissance » a été appliqué en premier par Liang Qichao aux études académiques sous les Qing.

En parallèle au concept de « monothéisme confucéen » chez Zürcher et Zhang Xiaolin, on trouve chez Li Tiangang le concept d'« étude théologique des classiques » (*shenjingxue* 神經學). Ricci et les trois piliers du catholicisme en Chine (Xu Guangqi, Yang Tingyun, Li Zhizao 李之藻 (1565-1630) prouvent la possibilité de « faire communiquer » (*huitong* 會通) la théologie avec les classiques chinois¹. Les classiques chinois sont interprétés par eux à partir des concepts de la théologie scolastique. Li Tiangang poursuit : « L'entrée de la théologie catholique dans le champ de l'exégèse confucéenne n'est pas toujours hostile, mais au contraire elle permet des interprétations et découvertes mutuelles². »

Peut-être d'un point de vue historique, peut-on noter quelques affirmations hâtives, quand Li Tiangang affirme par exemple, en se référant à l'historiographe de la mission jésuite en Chine Louis Pfister, que Ricci a complété en 1593 sa traduction des *Quatre Livres*³. En fait, il est très probable qu'il ne s'agissait que d'une traduction partielle. Il me semble exclu que Ricci ait pu traduire, dans un temps aussi court, le *Mencius* en son entier. Il faudra aux jésuites attendre le début du XVIII^e siècle avec François Noël (1651-1729) pour fournir une traduction complète⁴.

Li Tiangang montre que certaines conclusions de Ricci sont objectivement correctes, comme par exemple l'existence d'un certain monothéisme dans la Chine ancienne, résultat qui sera accepté par Huang Zongxi ainsi qu'il a été dit plus haut. Il admet que certaines interprétations de Ricci sont contestables, toutefois il ne s'agit pas d'erreurs, mais bien d'une stratégie herméneutique consistant à interpréter les textes classiques à partir de la théologie. Il souligne alors les dangers de cette méthode, qui risque parfois de réduire la culture chinoise à une copie de la culture occidentale⁵.

Li Tiangang remarque fort justement que l'herméneutique interculturelle ne s'établit pas en comparant deux corpus de textes, c'est-à-dire les classiques chinois et la Bible, car Ricci ne cite que très rarement la Bible. Je dirai même qu'il y a une quasi-impossibilité d'interpréter les classiques de différentes cultures les uns par les autres, comme, par exemple, de lire les *Quatre Livres* et les *Cinq Classiques* à partir de la Bible, et réciproquement. D'ailleurs, les intellectuels chinois à l'époque de Ricci ne

1. *Ibid.*, p. 49.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 23

4. François NOËL, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, Prague, 1711.

5. Li Tiangang, *Kuawenhua de quanshi* (*Herméneutique interculturelle*), p. 23.

pouvaient pas accepter de mettre leurs classiques et la Bible sur le même plan. Mais surtout, les deux corpus restent en juxtaposition à cause de leur nature narrative. Il faut d'une certaine manière développer une pensée plus réflexive pour permettre une réelle herméneutique interculturelle. Il était donc logique pour Ricci d'interpréter les classiques chinois, non pas à partir de la Bible, mais à partir de la théologie scolastique qui lui fournissait les concepts et les catégories de pensée pour déployer une telle herméneutique interculturelle. Je parlerais ainsi d'une sorte d'asymétrie dans l'herméneutique interculturelle, dans notre cas, d'un côté les classiques chinois et de l'autre la théologie scolastique. Ainsi, Li Tiangang montre comment Ricci interprète le *Shangdi* des classiques avec les catégories théologiques d'un Dieu personne, créateur, etc.

De plus, Li Tiangang tente de montrer que Ricci a établi cette herméneutique interculturelle en opposition au néoconfucianisme. En prônant le retour au texte originel, Ricci a rejeté l'herméneutique néoconfucéenne des classiques. En critiquant les concepts de *taiji* et de *li*, il a rejeté en bloc les concepts néoconfucéens¹. Cependant, sur ces deux points, l'opposition au néoconfucianisme me semble plus superficielle que réelle. Sur le premier point, j'admets avec Li Tiangang que Ricci voulait retourner au texte originel. Cependant, le texte des classiques est très rarement lu sous sa forme brute, mais pratiquement toujours accompagné de commentaires interlinéaires. Ces commentaires sont placés au milieu des colonnes du texte original et l'interrompent pour expliquer le sens d'un mot et sa prononciation, pour donner des renseignements sur un personnage ou sur le contexte, pour expliquer le sens littéral ou bien philosophique du texte. Ainsi, la lecture du texte classique est façonnée par le commentaire qui lui est attaché. Le texte classique et le commentaire entretiennent entre eux une relation complexe qui fonctionne dans les deux sens. Même si Ricci revendiquait un retour à la source originelle du savoir chinois, avant la contamination du néoconfucianisme, il n'a pu étudier les textes classiques qu'à partir des commentaires néoconfucéens. Il ne pouvait échapper à ces commentaires, qui étaient la norme à l'époque, et il lui fallait prendre position par rapport à eux, par exemple à propos de l'exacte notion de transcendance qui lui paraissait ne pas correspondre à l'idée primitive de Confucius. D'ailleurs, Ricci et bon nombre de jésuites par la suite n'hésitèrent pas à utiliser le *Sishu jizhu* (*Compendium des commentaires des*

1. *Ibid.*, p. 22-23.

Quatre Livres) de Zhu Xi¹. Quant au second point, on doit affirmer que l'herméneutique des textes classiques de Ricci s'appuie non seulement sur les concepts de la théologie scolastique mais aussi sur ceux de la philosophie néoconfucéenne qui fournissaient les clés de l'interprétation dominante. Nous avons perdu, hélas, les traductions partielles en latin de Ricci, mais nous pouvons voir clairement dans le *Tianzhu shiyi* que, tout en critiquant les catégories néoconfucéennes de *li* et de *taiji*, Ricci prend en compte le langage philosophique du néoconfucianisme.

La nécessité d'affirmer de manière claire la transcendance divine, explique Li Tiangang, a amené Ricci à repousser *taiji* comme un équivalent possible de Dieu. Et ce fut sans doute une décision heureuse, car *Shangdi* correspond bien mieux à l'idée du Dieu de la Bible, comme être doué de volonté et d'intelligence. On voit assez difficilement comment le christianisme en Chine aurait pu se construire comme religion sur la notion de *taiji*, à moins de lui faire subir une transformation radicale. Mais il me semble ici important de souligner que le concept de Dieu peut se développer à trois niveaux différents : scriptural, théologique et philosophique. Au niveau des écritures telles que la Bible, Dieu se présente comme l'acteur dans un récit ; au niveau de la théologie scolastique, Dieu est une reprise conceptuelle à partir du donné des Écritures ; au niveau de la philosophie, Dieu est l'objet d'un discours de la raison, comme être subsistant en lui-même. Le vocable de *Shangdi* est aujourd'hui en Chine utilisé dans ces trois acceptions, très différentes. Au niveau de la philosophie, le vocable de *taiji* me semble cependant acceptable. En ce sens, Leibniz a été très perspicace : quoique dépendant principalement des écrits jésuites, il a développé l'idée d'une religion naturelle chinoise précisément basée sur l'idée métaphysique de Dieu exprimée comme *taiji*².

La place de l'herméneutique dans la formation d'une rationalité scientifique.

L'évaluation de l'influence de Ricci et des catholiques chinois occupe une place importante chez Li Tiangang. Dans un article récent, il a analysé la place de Ricci au sein du christianisme en Chine. Il voit dans l'œuvre de Ricci le début de l'établissement

1. Lors de la Querelle des Rites chinois, il sera nécessaire d'éviter tout soupçon de compromission avec le néoconfucianisme en général et avec Zhu Xi en particulier. Aussi les jésuites adoptèrent, comme commentaire de référence, le *Lunyu zhijie* 論語直解 (*Explication directe*) de Zhang Juzheng 張居正, notamment utilisé dans le *Confucius Sinarum Philosophus*, Paris, 1687.

2. LEIBNIZ, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* (1716).

d'un corpus de textes chrétiens en langue chinoise, formant une sorte de patrologie chinoise qui s'étale maintenant sur quatre cents ans. Ainsi, Ricci serait le premier Père de l'Église chinoise et le *Tianzhu shiyi* la première œuvre¹.

Mais plus qu'au christianisme chinois en tant que tel, Li Tiangang s'intéresse à la question de l'influence du christianisme sur l'ensemble de la société chinoise. À cet égard, deux contributions de Ricci lui paraissent particulièrement notables : la formation d'une rationalité scientifique, et le monothéisme comme accès à l'universel. Concernant le premier point, il souligne, dans son livre sur l'herméneutique interculturelle, que le *Tianzhu shiyi* constitue la naissance de « l'étude théologique des classiques ». Contrairement à Zhang Xiaolin, ce ne serait pas pour Li la source d'un quatrième courant, mais une contribution importante vers la modernité.

Li Tiangang reprend là l'ancien débat sur l'influence de l'herméneutique apportée par Ricci sur la philologie des Qing, car il est généralement reconnu que le développement des études philologiques sous les Qing, en s'attachant à une étude précise des textes, a permis de développer un esprit préscientifique. Le débat peut se résumer ainsi : Ricci, en apportant la nouvelle herméneutique de la Renaissance européenne, a-t-il donné une impulsion fondamentale aux études philologiques sous les Qing ? Ou bien s'est-il accolé à un courant qui avait commencé à être en vogue dès le début des Ming et qu'il a seulement contribué à renforcer ? Des intellectuels de premier rang, tels que Liang Qichao 梁啟超 (1879-1929) et Hu Shi, ont penché vers la première position, affirmant que les jésuites ont eu une influence décisive dans le développement de l'herméneutique des Qing. Au contraire, Li Tiangang considère que Ricci « a accueilli le courant de restauration à l'époque du règne de Wanli et a essayé, à partir de son modèle antiquitisant et esthétisant, de l'orienter vers une interprétation des classiques en lien avec le *Tian* et *Shangdi* des Six Classiques »².

Li Tiangang reconnaît en quelque sorte des éléments de modernité indigènes à la pensée chinoise sous les Qing, mais il détaille aussi l'influence auxiliaire de l'herméneutique de Ricci sur le développement des études philologiques sous les Qing. Même s'il reconnaît que nous avons très peu de documents, il suggère des influences sur les philologues dans trois domaines. Premièrement, les jésuites et les catholiques chinois ont utilisé les classiques pour

1. Li Tiangang, *Huidao jingdian, tiejin lishi* (Retourner aux classiques et coller à l'Histoire), *Shenzhou jiaoliu* 6.1 (2009), p. 121-125.

2. Li Tiangang, *Kuawenhua de quanshi* (Herméneutique interculturelle), p. 41.

mettre en évidence des applications pratiques dans le calendrier et l'arithmétique, et cela a influencé un penseur tel que Mei Wending 梅文鼎 (1633-1721). Deuxièmement, les jésuites ont proposé de nouvelles analyses philologiques des mots et de leurs sons, ce que Dai Zhen a développé par la suite. Troisièmement, Ricci a donné la priorité au texte originel sur la glose et à l'analyse du texte sur l'argumentation philosophique, et cela a été aussi un courant majeur durant les Qing. Li Tiangang se contente de montrer des parallèles plus que des influences directes. Comparé à Liang Qichao et Hu Shi, il reste donc assez prudent, et rejoint, sur ce second point, les conclusions de Zhang Xiaolin.

La place du monothéisme dans la quête vers la modernité chinoise.

La seconde contribution de Ricci dans la constitution d'une modernité chinoise est le monothéisme. Li Tiangang affirme que la foi commune en un seul Dieu a façonné la pensée et la culture occidentale. Même si les sociétés occidentales ne se définissent plus comme chrétiennes ou monothéistes et acceptent largement un pluralisme religieux et culturel, elles ont gardé du monothéisme cette recherche d'une commune unité sur laquelle peut se fonder véritablement la diversité. Li Tiangang observe au niveau de l'Histoire que ce sont les sociétés chrétiennes qui ont produit l'esprit de la raison moderne. Il décrit cinq conséquences de la foi monothéiste : ne pas changer sa foi au gré des considérations de survie ; ne pas utiliser un double standard dans les affaires intérieures et les affaires internationales ; ne pas être conduit de manière démesurée par un parti gouvernemental, par une nation ou par des intérêts régionaux ; ne pas tomber dans un relativisme culturel ; établir au niveau des relations interpersonnelles et du contrôle social des lois qui font autorité¹. Comme on le voit, au contraire des critiques portées contre l'idée de monothéisme dans la pensée occidentale moderne, Li Tiangang s'évertue à en voir les aspects positifs.

À l'opposé, les cultures orientales sont en général polythéistes et ne possèdent donc pas, dans l'ordre de la pensée, un fondement unique sur lequel articuler la diversité. Li Tiangang reconnaît que le néoconfucianisme s'est orienté vers une ontologie moniste dans laquelle le *taiji* pourrait peut-être servir d'équivalent à la notion de Dieu en Occident. Mais il ajoute que le *taiji* ne peut pas fonder la

1. Ces idées sont développées dans le second chapitre du volume, intitulé *Yishen he duoshen : Rujia chuantong zhi xia de jidulun (Une christologie incluse dans la tradition confucéenne)*, p. 90.

modernité chinoise, car le concept n'affirme pas clairement une transcendance.

Contrairement aux penseurs fondamentalistes qui opposent une spécificité orientale à l'Occident, Li Tiangang prône une attitude d'ouverture, fondée sur une commune universalité. Il rejette tout pluralisme diviseur et destructeur de l'humanité, qui va justement à l'opposé de l'attitude d'ouverture des jésuites¹. Il suggère que la Chine doit accepter le monothéisme pour avancer dans sa quête vers la modernité et s'insérer harmonieusement dans le monde.

Il serait alors tentant de situer Li Tiangang dans la lignée du monothéisme confucéen de Xu Guangqi ou Yang Tingyun, suggérant qu'une raison universelle et publique pourrait être fondée en Chine sur la foi en *Shangdi*. Cependant Li Tiangang ne professe pas une adhésion à la foi chrétienne, et peut-être ne peut-il pas être rangé parmi les chrétiens culturels. Mais on peut tout au moins le considérer comme un monothéiste culturel.

Pour Li Tiangang, la rencontre historique entre Ricci et les intellectuels chinois survenue il y a quatre cents ans sert d'exemple pour aujourd'hui. Elle montre la possibilité de développer une rencontre fructueuse entre cultures, qui permet à la Chine de progresser vers la modernité et de trouver sa place dans le monde. Ce que Ricci a réussi, c'est une compréhension du christianisme dans le cadre de la culture chinoise, à partir des classiques chinois. Ricci a pensé que ce projet était possible parce qu'il ne doutait pas de l'universalité du message de l'Évangile au-delà de son expression occidentale.

L'Église catholique romaine a transmis aux Chinois l'Église catholique, c'est-à-dire universelle, et non pas les cultures européennes de l'Espagne, du Portugal, ou de la France ; autrement dit, les Européens ont transmis en Orient le christianisme et les chrétiens chinois pouvaient continuer à vivre suivant leur propre culture².

Cette affirmation généreuse de Li Tiangang établit la vraie stature du missionnaire européen et l'intérêt de son œuvre. Il suggère aussi que, de même que le christianisme en Chine a effectué ce passage à l'universel, il reste à la culture chinoise à faire de même : « Quand nous récupérerons notre propre culture locale et que nous tenterons de l'offrir au monde, alors nous découvrirons

1. *Ibid.*

2. Li Tiangang, *Kuawenhua de quanshi (Herméneutique interculturelle)*, p. 117.

nécessairement son sens global¹. » Il rejoint là la position de Liu Xiaofeng et des autres chrétiens culturels, pour qui le confucianisme éprouve une réelle difficulté à s'ouvrir à une dimension universelle, alors que le christianisme marque le passage réussi d'une tradition ethnique (le judaïsme) vers l'universalisme.

Conclusion.

Les trois auteurs présentés dans ces pages ont réalisé un travail important de relecture des textes de Ricci. Mais leur intérêt pour Ricci n'est pas purement académique car tous les trois essaient d'évaluer son héritage par rapport au destin de la culture chinoise. La position de Ge Zhaoguang est la plus extrême car il voit dans l'œuvre de Ricci le démantèlement de la tradition chinoise : même si celui-ci a essayé de revêtir l'habit confucéen, les savoirs et croyances qu'il apportait ne pouvaient pas être absorbés par la culture traditionnelle et l'ont effectivement disloquée. Zhang Xiaolin prend une position médiane, en distinguant l'établissement d'un quatrième courant, le monothéisme confucéen, à côté du confucianisme orthodoxe, du bouddhisme et du taoïsme. Ce courant a été intégré dans la scène intellectuelle sous les Qing, mais Zhang Xiaolin suggère que ce courant s'est arrêté avec la rupture de la tradition, même si j'ai suggéré des ramifications possibles au-delà. Finalement, c'est sans doute Li Tiangang qui propose l'interprétation la plus optimiste, voyant en Ricci les débuts d'une modernité chinoise qui demeure en chantier.

J'ai tenté de présenter leurs idées aussi objectivement que possible, mais aussi de manière critique. Il me semble que toute tradition culturelle est une réalité vivante. Dans la vie d'une culture comme dans chaque vie humaine, il peut y avoir des changements et réorientations importantes, mais je me méfie de ces soi-disant ruptures qui deviennent disproportionnées et masquent les continuités de fond. Nous touchons là à l'ambiguïté même du statut de Ricci. D'un côté, il a apporté des changements importants en Chine et qui ne peuvent pas être niés. Mais, d'un autre côté, la place souvent démesurée qui lui est accordée, soit pour souligner son rôle négatif sur la tradition ou bien son rôle positif dans la quête vers la modernité, semble indiquer pour moi un point de tension non résolue de la Chine envers l'Occident. Peut-être dans un futur proche, une Chine décomplexée par rapport à son propre avenir analysera l'apport et l'héritage de Ricci en Chine de manière moins emphatique.

1. *Ibid.*