

## LE CONFUCIANISME DES JÉSUITES

### PRÉAMBULE

M. Sainsaulieu, chargé de cours à la Faculté des Lettres de Reims, est présenté par M.T'sien.

Au sujet de Confucius et du confucianisme, M. Sainsaulieu met à part les aspects sociaux de la doctrine qui leur est attribuée primauté des intérêts de la famille sur ceux de l'État et transmission du pouvoir par le savoir, qui est le fondement du mandarinat. Ces principes, directement opposés au régime actuel de la Chine, sont les seuls que vise la révolution culturelle. Il ne semble pas que les Jésuites aient pris parti là-dessus. C'est aux aspects psychologiques et moraux de l'école qu'ils se sont attachés dès la fin du XVIIe siècle, de cet idéal de vie qu'ils se sont faits les hérauts en Occident au XVIIIe siècle.

Dans le diptyque qui place l'Europe en face de la Chine, toutes deux à leur apogée des XVIIe et XVIIIe siècles, je vous propose d'examiner un face à face plus restreint, celui des Jésuites et des Confucéens. Le rapprochement de ces deux noms évoque aussitôt la Querelle des Rites, mais ce n'est pas mon sujet, aussi vais-je commencer par situer les deux questions l'une par rapport à l'autre.

### *Le confucianisme des jésuites et la querelle des rites*

La découverte du confucianisme n'est que le prélude de l'affaire des rites, logiquement et historiquement, mais un prélude qui valait mieux que la pièce et qui sera moins vite oublié. La querelle a fait du bruit dans le monde, alors que la sympathie entre Jésuites et Confucéens est restée discrète ; aussi l'une a-t-elle éclipsé l'autre dans l'opinion publique, avant de la faire échouer dans les faits. La querelle s'est déroulée entre religieux chrétiens au sujet ou à propos du confucianisme tel qu'on se le représentait, alors que la découverte ne mettait en cause que les Jésuites du côté européen et de l'autre les Confucéens tels qu'ils étaient.

Alors que la querelle des rites ne nous apprend rien sur la Chine et n'aura été révélatrice que des divisions insurmontables du christianisme en Occident, la rencontre de Matteo Ricci et de ses émules p.42 avec le confucianisme est au contraire un chapitre méconnu de l'histoire des idées ; non seulement positif par les échanges qui ont suivi, mais encore prometteur, si l'emplacement de ce colloque n'est pas fortuit. La querelle fut tout entière européenne, vidée entre chrétiens d'Europe et typiquement européenne - l'Europe, ce panier de crabes dessiné par la nature - les Chinois ne pouvaient en être que les victimes ; les tonnes d'archives qu'on en découvre ici et là, d'Edimbourg à Naples et de Lisbonne à l'Oural, sont un fatras qui décourage

le dépouillement, alors que les modalités, les nuances d'un parallèle entre sagesse chinoise et christianisme moderne peuvent intéresser les recherches sur l'avenir de ces deux traditions qui se remettent en cause simultanément. L'idylle de Pékin restera une belle histoire, comme celle d'une harmonie préétablie, d'une entente soudaine et d'une alliance indéfectible, tandis que la controverse qui s'est greffée sur elle n'est avec le recul de deux siècles qu'un épisode désolant d'une histoire ecclésiastique qu'on a hâte de refermer.

Les circonstances historiques et géographiques des deux questions ne diffèrent pas moins et ne donnent pas moins à réfléchir. La querelle des rites s'est nouée et dénouée à Rome, aussi bien dans un sens au XVIIIe siècle que dans l'autre au XXe, tandis que la découverte du confucianisme par des chrétiens s'est faite en Chine. En effet, les gardiens de l'orthodoxie confucéenne n'ont guère quitté leur pays, puisqu'il était l'Empire du milieu, le centre du monde. Ce sont des bonzes, des bouddhistes qui se sont élancés à travers l'Himalaya et ont accompli périples et pèlerinages, les lettrés fonctionnaires n'étaient pas si avides de sciences étrangères. Les chrétiens, au contraire, ont de tout temps regardé au-delà de la chrétienté. Les Nestoriens au Ve siècle, les Franciscains au XIIIe, les Jésuites au XVIe étaient parvenus en Chine un demi-siècle après leur fondation sur les bords de la Méditerranée. La rencontre des deux religions ou des deux esprits n'a donc pu se faire qu'en Extrême-Orient et, sous les Ming, à Pékin.

De ce fait, la découverte n'a pas été réciproque. Tout intéressait les Jésuites en Chine, si bien que leurs relations se comptent par centaines. Au contraire, leurs interlocuteurs ne semblent pas avoir poussé la curiosité jusqu'à s'enquérir de ce que pouvait représenter la Compagnie de Jésus en Occident, ni notre Renaissance, sursaut de barbares à leurs yeux. Dans leur sagesse, les empereurs mandchous ont même rejeté à la mer dos à dos ces apôtres dressés à la dispute dès l'école, décidément inaccessibles au conformisme et qui n'avaient rien à leur apprendre en fait de sérénité.

On peut encore noter que la rencontre s'est produite très tard dans l'histoire de la Chine. Au XVIIe siècle, les lettrés d'Occident que les lettrés chinois avaient en face d'eux étaient la toute dernière mouture des religions européennes : les Jésuites faisaient là ce qu'aucun ordre religieux n'aurait fait avant eux, la querelle des rites l'a bien prouvé. Au contraire, les arrivants découvraient une école de pensée fondée vingt-deux siècles auparavant et qui avait p.43 peu évolué depuis un millénaire, la restauration T'ang. C'est que la culture chinoise se déploie dans le temps, comme la nôtre dans l'espace.

Enfin, sous les noms de Jésuites et de Confucéens, ce sont moins ceux groupes d'individus que nous étudions que deux traditions vivantes et par hasard contemporaines. Confrontées, appréciées de part et d'autre, réagissant l'une sur l'autre, elles ont fait plus que se croiser dans les rues de Pékin. Leurs échanges au profit de l'Occident font partie de la circulation des idées d'Est en Ouest, qui est l'objet de notre colloque.

### *Deux approches sur la rencontre des confucéens et des jésuites : Gernet et Rule*

Deux auteurs ont fouillé ce sujet et publié leurs résultats l'an dernier, sans avoir pu se les communiquer : M. Paul Rule, Australien, docteur en philosophie de l'Université nationale australienne, dans une thèse soutenue en 1972 à Sydney et reproduite en offset en 1973, et M. Jacques Gernet dans une communication au Collège coopératif de Paris en 1972, publiée dans

Jean Sainsaulieu, « Le Confucianisme des jésuites »  
in *Actes du Colloque international de Sinologie – La Mission Française de Pékin aux XVIIe et XVIIIe siècles*,  
Les Belles Lettres, Cathasia, Paris, 1976, pp.41-57

les Archives de Sciences sociales des religions, n° 36, en 1973. Le titre de la thèse est : « *Kung-tzu ou Confucius ? L'interprétation jésuite du confucianisme* » et celui de l'article : « *La politique de conversion de Matteo Ricci en Chine* ». Je n'analyserai ici que le premier ouvrage, rédigé en anglais et très peu diffusé. Je le traduirai le plus souvent et le citerai autant que le permettent les limites d'une communication.

### *Du bouddhisme et de la méconnaissance du confucianisme ... à l'adoption*

Le point de départ des Jésuites italiens en matière de confucianisme est surprenant. Un Ruggieri, prédécesseur de Ricci, a beau avoir déjà traduit les quatre classiques en latin et composé un catéchisme en chinois, il ne connaît comme l'imagerie populaire que des « mandarins », qu'il dit « adorés par le peuple ». Luiz de Guzman exprimait bien l'opinion de Ruggieri quand il écrivait en 1601 que « les principales idoles de la Chine sont les mandarins », et Rule, faisant la critique interne de son Catéchisme, conclut : « Dans son exposition de la doctrine, dans son vocabulaire et sa méthode en général, Ruggieri montre qu'il ignore presque complètement l'existence du confucianisme. » Le grand missionnaire est donc reparti sans avoir fait le pas de Bouddha à Maître Kong. C'est pourquoi Ricci réécrira un jour les deux ouvrages : une traduction plus fidèle des classiques et un catéchisme mieux informé des réalités chinoises.

Ricci lui-même est reparti d'aussi loin : la méconnaissance d'une tradition confucéenne encore vivante et à laquelle des Chinois puissent encore appartenir. Les non-bouddhistes n'étaient donc à leurs yeux que des païens qu'aucune illumination n'avait encore atteints, comme les fétichistes de nos jours dans l'Afrique musulmane.

Les étapes de sa découverte ont été racontées par le Père Matteo lui-même l'année d'avant sa mort dans ses Mémoires qu'il intitule *Histoire de l'introduction du christianisme en Chine* (1609), en italien *Storia...* Son premier pas est antérieur à son départ en mission. D'abord destiné aux Indes, il s'est fait une doctrine d'apostolat qui tient en deux principes : Collaboration avec les chrétiens indigènes et concentration de ses efforts sur la vie intellectuelle. Ce programme qui vise les Brahmes vaudra aussi pour les mandarins. Envoyé au p.44 Chine et débarqué à Macao, il se met aussitôt à l'étude du chinois classique en 1582.

Les Jésuites d'Extrême-Orient se sont alors faits bonzes à l'instar des bouddhistes dont ils espéraient la compréhension. Mais leur froc ne trompe pas le commissaire impérial qui les sauve d'une persécution dirigée contre les monastères. Il reconnaît en eux des humanistes, homologues des lettrés chinois bien plus que des moines.

En 1589, un jeune Chinois, fils d'un haut fonctionnaire, reconnaît Ricci comme lettré à sa manière et s'attache à lui comme un disciple à son maître. L'année suivante se situe la scène de l'hommage qui convainc le religieux que sa place est parmi les lettrés : « Un matin il vient avec une grande solennité, à la chinoise, avec un généreux présent de rouleaux de soie et d'autres objets précieux, fait les trois prostrations devant le Père Matteo et le prend comme maître. » Présenté comme tel aux parents et amis de son élève, Ricci reconnaît sans peine le système social dont il est lui-même issu et où l'influence dépend d'un mélange d'éducation et de culture.

En 1593, il se met à traduire les quatre grands classiques du confucianisme en latin. Sa traduction, restée manuscrite, s'est perdue sur le chemin de l'Europe, mais un tel travail et son

envoi montrent quel révélateur de la Chine à la chrétienté il a résolu d'être. Il était plus politique que théologien, avaient remarqué ses maîtres du Collège romain, où Bellarmin enseignait une théologie elle aussi plus humaniste que spéculative.

En 1595, partant pour Nankin, Ricci se déclare enfin lui-même un lettré. Il opte ouvertement et définitivement comme milieu de vie pour la société confucéenne. A l'école de son disciple, Ricci a pu rectifier sa pensée en faisant siennes les difficultés d'un esprit confucéen devant la prédication chrétienne. Qu'a rhabillé son maître en penseur chinois. Ce qu'il est venu faire en Chine de si loin ? Avant tout admirer, s'instruire, rattraper de longs siècles d'ignorance. Nul doute que le nouveau Chinois n'ait trouvé des oreilles attentives.

La même année 1595, il publie en chinois, et en chinois seulement, son *Traité de l'amitié*, qui fait de lui, l'étranger, un écrivain chinois, de lui le chrétien un maître lu et apprécié. La dernière étape est franchie avant la faveur impériale, les charges et les honneurs. Mais le voilà loin de la rasure monastique adoptée par ses confrères. Ce n'est pas saint Ignace, l'auteur des Exercices, qui lui a montré dans les études la voie des honneurs et des privilèges. Qu'une bonne plume soit le plus court chemin vers l'aristocratie peut nous sembler normal à notre siècle, depuis que la Révolution française a emprunté le système social des examens, mais au XVIe siècle c'était encore d'une logique chinoise et même confucéenne, qui n'avait rien de jésuite.

Les adaptations se succèdent autour de Ricci et à son exemple parmi les Jésuites lettrés. Leurs églises seront des salles, leurs sermons des colloques - déjà ! Plus embarrassante est la coiffure, qui distingue trop visiblement les Jésuites rasés de Macao des p.45 Jésuites chevelus de Pékin. Ricci, qui va encore d'une ville à l'autre, note : le plus délicat n'est pas le changement de costume, mais de chevelure. Il a dû trouver des précédents chrétiens à ses cheveux longs « Nos Pères en Germanie.. » « Les moines nestoriens... » Trêve de références ! Il est trop évident que Confucius a seul fait le poids, devant Canisius et Nestorius. Pourquoi Confucius ? Parce que, dans son sillage, les Jésuites sinisés se sont retrouvés dans leur peau de maîtres ès arts et d'escoliers de l'Université de Paris, l'âge d'or de la Compagnie. Leur aventure confucéenne était pour eux un pèlerinage aux sources, par-delà les démarquages du clergé séculier ou régulier qu'on leur a imposés en Europe. La Chine les rendait à eux-mêmes.

### *La position de Ricci vis-à-vis du confucianisme.*

#### **Le « Journal » n'est pas fiable**

Comme témoignage sur les sentiments réels de Matteo Ricci envers le confucianisme, Paul Rule trouve la *Storia* peu sûre, parce que l'auteur s'est remis au point de vue du lecteur européen à qui s'adressent ses Mémoires, point de vue qui n'est déjà plus le sien. Non seulement le texte imprimé est devenu du Trigault, remanié à loisir et à plaisir après la mort prématurée de Ricci, mais les manipulations les plus hardies ont justement pour objet son confucianisme. Un éditeur trouve toujours que ce n'est rien - simple toilette du texte - et qu'il faut édifier le lecteur pour l'instruire, qu'une omission n'est pas une correction, etc. ; en fin de compte, seule la trame est inchangée. Aussi la correspondance privée de Ricci, restée inédite à l'époque, sera-t-elle une meilleure source, d'autant qu'elle s'échelonne sur vingt-cinq ans et traduit l'évolution de sa pensée.

### Un choix tactique qui devient destin

Les Mémoires accentuent l'opportunité des relations avec les Confucéens et de leur imitation, mais ce n'était plus le principal. Rule en juge ainsi : « Que cette alliance avec le confucianisme, puis cette assimilation ait été une tactique à l'origine peut difficilement être nié. C'est pour un avantage extérieur que Ricci a pris position, mais ce n'est pas resté une tactique. La succession des Lettres montre que son jugement favorable est devenu progressivement un lien intellectuel sincère, né de la conviction que cette démarche correspondait à une nécessité et que l'option confucéenne était son destin. »

En 1584, il écrivait à un correspondant européen que « de toutes les sectes, celle qu'il préfère est celle des lettrés. S'ils ne croient pas en l'immortalité de l'âme, ils rejettent les superstitions des autres sectes et pratiquent un culte austère du ciel et de la terre ». Ce n'est encore qu'une défense de la secte », l'année suivante c'en sera l'illustration écrivant au général des Jésuites à Rome, le grand Acquaviva, il fait l'éloge des Confucéens qu'il compare aux Épicuriens, ceux de la Morale d'Épicure, non de la légende, tandis que les Bouddhistes sont des Pythagoriciens, synonymes de magiciens à p.46 cette époque. On se demande s'il ne les confond pas avec les Taoïstes dans sa réprobation.

### L'assimilation des classiques chinois aux classiques occidentaux (Grèce, Rome, Bible)

Dans sa relation de 1594 au même Acquaviva, qui a régné trente-quatre ans, Ricci trouve une comparaison romaine encore plus flatteuse. Confucius devient un autre Sénèque et les Quatre livres, qu'il vient de traduire, sont « buoni documenti morali » (les deux correspondants sont italiens). En d'autres termes, Ricci était attiré vers les confucianistes, non par des qualités religieuses contestables, mais par les valeurs éthiques et sociales qui leur étaient communes, à lui jésuite et à eux.

Les Quatre livres sont devenus sous sa plume le *Tetrabiblion*, presque un Pentateuque. Quand il y ajoute l'étude des Six classiques, il est de plus en plus convaincu que le christianisme est compatible avec le confucianisme, mieux encore qu'il gagnerait à sa connaissance. « Dans ces dernières années, écrit-il en 1595, en interprétant leurs ouvrages avec de bons maîtres, j'ai relevé maint passage qui favorise l'enseignement de notre foi, sur Dieu, l'âme, les saints, etc. » Cela n'était plus, note Rule, de la meilleure objectivité, mais pas non plus une tromperie. L'étude des sources confirmait Ricci dans sa conviction que le confucianisme avait un rôle positif à jouer dans l'évangélisation de la Chine.

En 1597, il écrit à un vieil ami : « Au temps de Platon et d'Aristote, si je calcule bien, florissaient en Chine des livres moraux en forme de maximes, oeuvres de lettrés de bonne vie, et en tête quatre livres hautement estimables, que je relis jour et nuit. » Ricci connaît aussi la littérature confucéenne : « Sur eux les commentaires et commentaires de commentaires, les traités et les discours sont en nombre infini », mais il revient inlassablement aux sources pour saisir les intuitions morales dans leur authenticité, leur pureté, comme on le fait d'une révélation.

### La religion naturelle du confucianisme

Le document le plus explicite est une lettre annuelle de Ricci datée de Pékin le 15 février 1609, donc un an avant sa mort, et qu'il adresse à son provincial Francesco Pasio. Son éloge des Confucéens prend la forme d'une énumération des espoirs de conversion qu'ils peuvent donner à ce responsable des missions de Chine. La voici

1. Les Jésuites ont acquis une réputation de gens vertueux et de lettrés, les deux choses qu'on place au-dessus de tout en Chine.
2. L'ouverture des esprits chinois à des arguments de raison.
3. Leur amour des livres et leurs égards pour la littérature chrétienne.
4. Leur intelligence naturelle.

Ces qualités ; déjà signalées dans les toutes premières lettres de la Chine, constituent un certificat d'humanisme délivré par un Italien, l'homme le plus cultivé de son temps, aux Chinois. Le cinquième motif aborde un autre terrain, d'ordinaire évité, celui de p.47 la vertu de religion, en italien *pietà*. C'est la position finale de Ricci vis-à-vis du confucianisme :

5. Ils sont inclinés à la « piété », comme je m'en aperçois peu à peu, bien que ce soit le contraire qui apparaisse à d'autres.

Autrement dit, Ricci reconnaît aux Confucéens, au-delà de leur culture et de leur sagesse, une véritable religion. Il répond ainsi aux premières accusations d'athéisme. En morale de même : « Ils sont presque entièrement d'accord avec nous. »

Quant aux rapports personnels de Ricci avec l'ensemble des Fonctionnaires et de leur classe, il déclare à son provincial : « J'ai obtenu un tel crédit que les Lettrés non seulement ne sont plus mes ennemis, mais qu'ils sont des amis. » Ce qui, dans la société chinoise du temps des Ming, signifie : j'ai changé de camp et changé d'amis. Il a changé aussi d'ennemis, car un Bouddhiste distingué le traite d' « adulateur des lettrés ». Ainsi, le grand Jésuite en est venu à faire alliance avec les Confucéens contre les Bouddhistes, de même que parmi les Confucéens il a pris parti pour un retour aux origines contre l'interprétation dite néo-confucéenne. La suite des événements montrera le risque ainsi encouru dans sa propre église vis-à-vis de ceux qui militaient en sens inverse.

La même épître, qui a pour nous valeur de testament, contient un éloge de Confucius en personne, qui semble faire le pont entre les deux religions : « Les Chinois le considèrent comme le plus saint homme qui ait jamais existé de par le monde et, *en vérité*, en ce qu'il dit et par sa manière de vivre en conformité avec la nature, il n'est pas inférieur à nos anciens sages, mais supérieur à beaucoup. » Ricci trouve cette conclusion prudente, *cautious* ; à mon avis, cet habile rapprochement des noms de sages et de saint laisse entendre encore plus qu'on en dit. La meilleure religion pour Ricci remonte haut.

Ce qui a fasciné Matteo Ricci, ce n'était plus à la fin de sa vie la perspective des « âmes à sauver » ou à gagner comme aurait dit saint François-Xavier, le précurseur, ni même la mise en place d'un apostolat futur, mais c'était devenu une admiration, une prédilection, des affinités morales, une parenté spirituelle découverte et reconnue. Cela révèle la personnalité de Ricci au sens du proverbe : Dis-moi qui tu hantes, je te dirai qui tu es. Comme lui, les Jésuites de Pékin

ont trouvé dans les lettrés confucéens, une fois la glace rompue, non seulement des alliés et leur prochain, mais un miroir pour leur religion la plus intime, celle dont on se fait une vocation.

Nous en surprenons la confiance dans leurs lettres à leurs supérieurs, qui sont le lien propre de la Compagnie et qui en font l'ordre religieux à la fois le plus dispersé et le plus uni. C'est grâce à l'indiscrétion des archives privées quand, à quelques siècles de distance, on ne peut plus rien soustraire à une histoire objective devenue le jugement de Dieu. La lettre déjà citée de Ricci à Posio en 1609 montre dans les lettrés et même dans les Confucéens en tant que tels les seuls interlocuteurs valables, qu'on ne lâchera à p.48 aucun prix. Les Jésuites de ce siècle n'avaient pas tant d'amis sincères qu'ils aient pu rester insensibles à cette amitié-là. Qu'elle leur vienne de païens, cela ne fait que retourner le problème de la vérité. On fera de ces sages entre les sages les survivants d'une religion primitive, par hypothèse, plus pure que celle des théologiens, censeurs ou adversaires. Peu importe alors que l'héritage soit incomplet et les mœurs approximatives, les Confucéens auront raison dans les controverses à venir envers et contre tout.

### *Synchrétisme, adaptation ou rencontre ?*

#### **Synchrétisme**

Rule se propose ensuite de décrire les rapports de Matteo Ricci avec le confucianisme « dans toute leur complexité, avec toutes leurs nuances et autant que possible dans ses propres termes ». Il met cette recherche sous le patronage de Confucius, rectificateur des dénominations.

L'étude commence par la notion de *synchrétisme*, avancée par Joseph Levenson dans son travail sur Liang Qichao avec sa signification « d'harmonie sans opposition qui tolère des différences », ce qui n'est ni malhonnête ni contradictoire. Les Jésuites, pour lui, ont assimilé le confucianisme à une tradition européenne pour qu'on s'en fasse une idée plus occidentale que chinoise.

Liang voyait les Jésuites comme bien moins innocents, puisque professant une attitude chrétienne alors qu'ils étaient secrètement confucéens, « public Christians, private Confucians ». D'où il déduit que les Jésuites ont cessé de poursuivre la conversion des Chinois au christianisme, se contentant d'obtenir d'eux respect et audience. D'autre part, les contemporains seraient d'accord pour estimer que l'oeuvre la plus appréciée de Ricci était son traité non chrétien *De l'amitié*.

Needham de même voit « la logique implicite de la présentation des sciences de l'Occident par les Jésuites comme la prétention (*claim*) qu'elles n'ont pu être produites que par le christianisme ». C'était donc une démonstration indirecte de la vérité de la théologie chrétienne. La meilleure preuve en serait un Qu Rukui attiré par les Jésuites pour leur science et converti à leur foi en 1605. Il aurait abjuré le bouddhisme comme contraire à la raison et professé une lumière naturelle infuse en lui par Dieu, ce dont il voulait convaincre toute la Chine.

Qu, commente Rule, ne fait donc pas de synchrétisme en imaginant une nouvelle religion hybride et scientiste, mais il a découvert un fondement commun à la science et à la foi, qui serait selon lui la lumière de la raison. Cela ne règle pas la question qui est celle des Jésuites eux-

Jean Sainsaulieu, « Le Confucianisme des jésuites »  
in *Actes du Colloque international de Sinologie – La Mission Française de Pékin aux XVIIe et XVIIIe siècles*,  
Les Belles Lettres, Cathasia, Paris, 1976, pp.41-57

mêmes. Qu'en pensaient-ils ? Trigault remarque quelque part qu'il est plus aisé d'amener des Chinois à un nouveau Dieu que de leur faire rejeter leurs anciens cultes. La tendance à l'assimilation est trop forte. Ricci n'avait-il pas été transformé en bodhisattva Li Matou, patron des horlogers ? C'est une pente de p.49 l'esprit. Ricci s'est défendu de ces rapprochements avec le Bouddha comme d'un « crime », mais en vain.

### Adaptation ou Accomodement

Le terme le plus communément attribué à l'approche du confucianisme par Ricci est celui d'adaptation ou accomodement, en anglais « *accomodation* ». C'est la thèse de l'Allemand Johannes Bettray dans un article des *Analecta Gregoriana* : *Die akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci s.j., in China*, Roma, 1955.

Cela préserve chez le P. Ricci la position privilégiée du christianisme, sa *centrality*, écrit Rule. Cependant, l'habiller à la chinoise n'éclaire la démarche chrétienne que de l'extérieur, cela n'en révèle pas le mystère. Selon Levenson, la révélation chrétienne s'est empreinte de mysticisme dans son vocabulaire pour prendre ses distances à l'égard de sa temporalité. L'histoire de l'Occident ne sert pas de contexte à une incarnation qui se veut avant tout supra-historique. Il y a un absolu chrétien pour lequel la culture, même chrétienne, est un mauvais serviteur. Rule souligne cette idée en rappelant qu'il existe des églises chrétiennes non occidentales et que les origines chrétiennes ne l'étaient pas davantage.

Aussi, avec le P. Bernard-Maître, faut-il distinguer entre philosophie et théologie et chez Ricci entre lumière naturelle et révélation. Thomas d'Aquin ne s'exprimait-il pas comme un Grec dans la *Somme théologique* ? De même, il y a une philosophie confucéenne à retrouver pour servir de base, *starting point*, à toute théologie chrétienne en Chine.

### Rencontre

Au schéma du syncrétisme ou de l'adaptation, décidément inadéquat, Rule préfère celui de rencontre, *encounter*. Le terme est proposé par un Hollandais, Jacques Kamstra, dans une récente étude sur l'introduction du bouddhisme au Japon : *Encounter or Svncretism ?* Leiden, 1967. Dans une rencontre de ce genre entre deux pensées, chacun reste à son niveau. Les expériences communes trouvent leur expression dans chacune des deux cultures. Les amitiés de Ricci, la confiance, la réputation, la sympathie qu'il s'est acquises le prouvent. Il était très à l'aise dans la tradition confucéenne tout en gardant ses croyances et sa vie religieuse. La place du christianisme, pour lui, n'était pas à chercher parmi les systèmes. Rule essaye d'exprimer l'ineffable en écrivant : « Il le fascinait comme un abîme ou une personne. » Pour s'en expliquer, Ricci a été moins heureux en Europe qu'en Chine. Il était sans doute plus convaincant par ses actes qu'en paroles.

### Des sages et saints chinois à l'instar des grecs et romains

J'irai plus loin : le confucianisme n'aurait-il pas servi de garant aux Jésuites vis-à-vis de certains chrétiens pour répondre de leur originalité spirituelle en un temps où elle leur était contestée, même en Europe ? La référence aux Anciens, fussent-ils païens, pour autoriser un progrès moral ou une moralisation de la spiritualité n'est pas un expédient de Ricci ni des siens.

Jean Sainsaulieu, « Le Confucianisme des jésuites »  
in *Actes du Colloque international de Sinologie – La Mission Française de Pékin aux XVIIe et XVIIIe siècles*,  
Les Belles Lettres, Cathasia, Paris, 1976, pp.41-57

Elle était déjà courante depuis un siècle en Europe, bien qu'il s'agisse alors des Grecs et des Romains. Entre 1470 et 1530, atteste le P. Rayez, directeur du *Dictionnaire de spiritualité* en cours de parution, on ne trouvait guère de spirituel, c'est-à-dire d'écrivain sur les vertus chrétiennes p.50 les plus hautes, qui ne cite comme autorité les Sénèque, les Caton, les Epictète ou les Zénon. qualifiés de Sages et presque du saints. Une thèse a paru sur le Stoïcisme, non plus des Pères de l'Eglise, mais des auteurs chrétiens de la Renaissance. Les Stoïciens de l'Antiquité, païens de plein droit, ont été très largement baptisés au XVIe siècle, selon Rayez. On les disait *naturaliter christiani*, c'est-à-dire chrétiens virtuels ou chrétiens avant la lettre, chrétiens à leur insu, en somme chrétiens pour l'essentiel. Tels apparurent à des esprits préparés les nouveaux Stoïciens d'Extrême-Orient.

Quand Ricci, à la fin du siècle des découvertes, trouve en Chine d'autres sages qui ne doivent rien non plus à l'Évangile, mais qui en sont le fondement le plus assuré dans la lecture qu'a refaite de la Bible cet homme de la Renaissance, le schéma de récupération est tout trouvé : on croit encore à l'âge d'or dans l'Église et pour plus d'un siècle, jusqu'à ce que la Philosophie du progrès ne renverse la perspective du bien ; les Confucéens, qu'ils soient les héritiers de Confucius ou ses légataires, selon la division du livre de M. Étiemble, seront tout naturellement de nouveaux témoins du Paradis terrestre...

### La double appartenance

C'est ainsi que Ricci et son école pouvaient rester chrétiens ou ne pas avoir à choisir entre les deux traditions, tout en plaçant Confucius, personnage éponyme, au-dessus de bon nombre de nos saints patrons, figures de proue du christianisme médiéval. Cette justification est capitale pour sa biographie, mais l'histoire des idées s'intéresse davantage à son confucianisme qu'à son christianisme, que seuls des rivaux pouvaient suspecter. A-t-il été suffisamment orthodoxe pour créer un précédent, alors qu'il était ouvertement réformiste ? C'est aux Confucéens à nous le dire.

### Le confucianisme des Jésuites jugé par les Chinois.

Paul Rule consacre plus de cinquante pages de son étude à l'Interprétation confucéenne des Jésuites, entendons l'opinion des Confucéens sur la sympathie des missionnaires européens à leurs idées. C'est peut-être la partie de cette thèse qui mériterait le mieux une publication séparée en français. En voici un aperçu

Li Zhi, cité par Xu Fenshu (Pékin, 1959), écrivait à un ami du vivant de Ricci

« De tous les gens que j'ai connus, il n'y en a aucun qui puisse être comparé à Matteo Ricci. Pourtant, je ne sais pas pourquoi il est venu ici. Je pense qu'il serait trop stupide de sa part de vouloir se servir de ses connaissances pour changer l'enseignement de nos sages, Zhou et Confucius ; aussi je soupçonne que ce n'est pas le motif. » Or, Li Zhi n'était pas un conservateur étroit, mais l'esprit libéral qu'on connaît. Rule en conclut : « Si Li Zhi trouvait invraisemblable que Ricci ait prétendu réformer le confucianisme, il ne faut pas s'étonner de ce que des lettrés plus orthodoxes aient réagi sévèrement, harshly, aux vues de Ricci. C'est l'interprétation confucéenne de l'attitude des Jésuites qui fera la lumière sur la valeur p.51 de

leur approche du confucianisme ci, du mémo coup, sur les raisons de leur succès ou de leur insuccès. »

L'allusion de Li Zhi à une modification de l'enseignement traditionnel porte au coeur du problème. En un sens, les Jésuites espéraient bien « changer » l'enseignement de Confucius, mais ils ne prétendaient pas substituer une nouvelle doctrine à celle des classiques, ils voulaient restaurer les fondements de la tradition confucéenne. D'autres lettrés, bien entendu, ont rejeté le changement sous quelque forme que ce soit, mais des études récentes, dont celle de Bary *Self and Society in Ming Thought*, ont montré que le stéréotype d'une orthodoxie confucéenne rigide opposée à toute évolution n'était plus vérifiée à la fin des Ming. Il y avait bien une résistance culturelle aux influences étrangères en tant qu'étrangères et une opposition administrative « *bureaucratic* » aux penseurs indépendants surtout associés à des factions politiques, mais le bouddhisme était florissant, soit à découvert, soit déguisé, et les libres penseurs abondaient. Le changement invoqué était un fait, mais lequel ? C'était la question.

Les Chinois, qui n'avaient en vue que la personnalité de tel ou tel Européen ou même telle de leurs oeuvres comme le *De Amicitia* de Ricci, ou encore ses mappemondes, n'ont pas pu percer l'énigme. Beaucoup plus intéressantes sont les réponses de ceux qui scrutaient les intentions des Jésuites et les implications de leurs doctrines. Or, nous avons l'étude d'un Chinois, Chen Shouyi, publiée en 1935 en Chine et rééditée à Taipei en 1968 : *The Jesuit view of Confucianism in the late Ming and the Reaction to it*, dans la traduction de Rule. Ce long article de soixante-cinq pages en chinois est le plus documenté sur ce sujet.

Chen Shouyi distingue parmi les lettrés ceux qui ont seulement été en bonnes relations avec les Jésuites et ceux qui se sont mis à l'étude de leurs sciences ou de leur religion ; et, parmi les Chinois qui se sont intéressés au bagage des Jésuites, il y a ceux qui étaient pour et ceux qui étaient contre et, parmi les premiers, ceux qui sont devenus chrétiens et les autres et, parmi ces autres, ceux qui venaient du bouddhisme ou de la tradition confucéenne ou encore d'un christianisme opposé aux accommodements des Jésuites avec les traditions chinoises.

### *Le confucianisme de la fin des Ming.*

Les Jésuites, conditionnés par leur théologie post-Tridentine, ont cru le confucianisme plus dogmatique et plus formel qu'il n'était sous les derniers Ming et les premiers Mandchous. Ils lui ont appliqué le schéma Écriture et Tradition de la Contre-Réforme, alors que cela reposait sur une ecclésiologie autoritaire venue d'Europe. Le *focus point* du confucianisme à cette époque était social et politique. Selon le *Chinese Government in Ming times* publié par Hucker à New York en 1969, le confucianisme Ming était dominé par deux penseurs, l'un du XIIIe, l'autre du XVIe siècles p.52 Zhu Xi (1130-1200), Wang Yangming (1472-1528) et leurs disciples. L'écart était tel entre eux qu'on ne peut imaginer une appartenance simultanée aux deux écoles. Les Jésuites, attaqués par leurs confrères sur les tendances soit athées, soit bouddhistes de ces auteurs, ne pouvaient pas chercher une voie moyenne, mais seulement déplorer leur commune infidélité au confucianisme primitif. Il est piquant de relever que l'opinion favorable de Li Zhi sur les Jésuites n'était pas réciproque. Le Donglin, d'autre part, se méfiait de l'école Wang

Yangming à cause de son bouddhisme, de son manque de rigueur et de son éclectisme littéraire.

Les Jésuites n'ont donc pas trouvé d'alliés dans leur tentative d'employer le confucianisme au service du christianisme. Leurs attaques contre le bouddhisme trouvaient sans doute des oreilles attentives, tout comme leurs efforts en faveur de la moralité ou leur respect des classiques, mais certains aspects de leur enseignement déplaisaient à tous, aux traditionalistes à la Zheng-Zhu comme à l'école de Wang Yangming.

Quand Ricci, dans son *Histoire*, aborde les religions en Chine et s'efforce de décrire le confucianisme, il le montre finalement comme une académie instituée pour le meilleur gouvernement de l'État, ce qui, répond Rule, ne vaut que pour un confucianisme scolaire, celui des examens, qui ne pouvait être que figé. Au contraire, les sociétés savantes, qu'elles soient publiques ou privées, encourageaient une pensée plus indépendante et même critique. Leur activisme politique était des plus variés. Elles n'avaient de commun que leur estime pour l'étude, le goût des discussions et leur aptitude à apporter un prolongement aux traditions. En cela elles étaient académiques, mais moins que les écoles officielles. Quant au Donglin, qui était une académie, il était qualifié de parti par ses adversaires. Une confusion est possible entre le véritable Donglin et le mouvement qui se généralise à la fin des Ming vers une régénération morale et une réforme politique. A ce mouvement, les Chinois christianisés se rattachaient sûrement, aussi peut-on dire que les meilleurs amis des missionnaires adhéraient au Donglin, de même que leurs plus dangereux ennemis étaient opposants au Donglin officiel. ; mais le Donglin n'était pas sous l'influence des Jésuites, pas plus qu'il n'a été la source de leur interprétation du confucianisme. Ce serait exagérer l'importance des uns et des autres dans la vie intellectuelle de cette époque que de le soutenir. Si tous les lettrés, consciemment ou non, se sont situés par rapport aux doctrines de Ricci, il est curieux que le plus grand nombre ait gardé le silence sur le christianisme. On pourrait nuancer dans ce sens les expressions de Bernard-Maître dans ses premières études sur Ricci, qui aurait trouvé un « point d'appui » dans le Donglin et servi de « pierre de touche » à la philosophie de la fin des Ming (II, 173).

### *Les lettrés chrétiens ou la double appartenance.*

Les historiens, tant chinois qu'européens, ont tendance à voir dans les « confucéens chrétiens » des chrétiens imparfaits ou des p.53 chrétiens intéressés attirés par la science des Jésuites et pensant à leur carrière. Ainsi Panikkar, le nationaliste indien de culture anglaise, dans son *Asia and Western dominance* (Londres, 1955, p. 411). Pour lui, toute l'histoire de la mission des Jésuites en Chine n'est qu'une « sordide intrigue » fondée sur le camouflage du christianisme véritable et une tromperie sur leurs intentions, ce que Rule réfute dans une longue note en relevant chez Panikkar plusieurs erreurs de ce genre sur la société chinoise, qu'il connaîtrait mal.

Le label *Public Christians, private Confucians* suffit à montrer que des chrétiens qui s'affichaient comme tels - chrétiens en public - constituaient une référence pour le christianisme déclaré des Jésuites. En conservant des pratiques et des attitudes confucéennes, ils prouvaient que les deux traditions s'emboîtaient aisément. De même, si ces confucéens chrétiens

méritaient l'épithète de crypto-rationalistes, les Jésuites aussi pouvaient être de sincères partisans de la raison comme valeur religieuse sans cesser d'être chrétiens.

Pour Ricci, la sagesse confucéenne était une lumière naturelle, *lume naturale*, une vérité non seulement provisoire, mais toujours préalable à la foi ; loin de s'opposer à elle, c'en était le fondement, comme telle page des *Exercices* d'Ignace de Loyola dont les raisonnements servent de base solide à des considérations beaucoup plus aventureuses sur le ciel et l'enfer. Sur le sol ferme du confucianisme moral, tous les progrès de la pensée moderne redeviendraient possibles, ceux notamment refusés par l'Église au Moyen Age en dépit de son haut enseignement : l'esprit scientifique, critique et expérimental. De fait, il a suffi de l'avènement d'une spiritualité raisonnable pour qu'un renouveau se généralise en Europe et que la civilisation occidentale rattrapât son retard sur celle d'Extrême-Orient, si patent jusqu'au XVIe siècle.

Les premiers convertis des Jésuites, les Trois grands piliers de l'Église de Chine, étaient tous trois lettrés et, aux yeux de leurs maîtres, trois témoins de la valeur d'un christianisme à la chinoise. Pères d'un nouvel esprit, ils ne faisaient qu'incarner les conceptions de Ricci. Quand lui-même se heurte aux usages du Palais et à la ceinture d'eunuques dont s'entourent les empereurs, c'est encore en confucéen qu'il réagit, bien qu'avec une naïveté que n'ont plus les Chinois. Sa mésaventure - il est éconduit - ressemble à celle de Maître Kong en personne, tenu à distance par les puissants. Il ne fallait pas vouloir être plus confucéen que Confucius ni prétendre être reconnu parce qu'on le mérite.

Après sa mort, l'assimilation se fait entre Jésuites et lettrés ; les missionnaires ont acquis une sorte de citoyenneté chinoise en devenant disciples de Maître Kong. Le décès de Ricci à Pékin causa en effet quelque embarras aux autorités de la ville par suite de son manque de parenté naturelle en Chine - à moins de dix mille *li*, écrit le gouverneur -, mais elle clarifia la situation légale de ses successeurs parce que les honneurs posthumes dus aux lettrés avaient été rendus à l'un d'eux, « Les Jésuites, écrit Rule, trouveront p.54 leur place définitive dans la société chinoise comme lettrés d'Occident, assimilés aux Confucéens. Ricci était conscient de l'ambiguïté de cette position et de ses dangers, mais il avait atteint par là un moyen d'être inlgré à la culture chinoise, ce qui était son grand but. »

### *La réaction confucéenne*

Les Confucéens purs, ni bouddhistes, ni chrétiens, étaient la grande majorité des lettres, et leur réaction à la présence des Jésuites est allée d'un rejet total à une approbation motivée. Le spectre en est large et les types eux-mêmes très variés. Rule n'en retient que quelques thèmes récurrents, selon son expression, qui illustrent l'ensemble mieux que des portraits. Il en écarte les réactions trop personnelles ou l'intérêt trop banal pour des idées scientifiques qui ne sont pas le message propre des Jésuites, ou encore la rhétorique complaisante des préfaces : « Ricci, pour venir en Chine, a traversé des pays infestés de crocodiles, de sirènes, de dragons et d'anthropophages... c'est un parangon de vertus, respectueux du bien, serviteur du ciel, bref un homme extraordinaire. » Tout cela n'engage à rien.

Quant à l'accueil fait à la science de l'Occident, Needham montre que le confucianisme n'était pas en cause. Le vrai problème est l'interprétation du confucianisme par les Jésuites : le Seigneur du ciel pouvait-il être différent dans les noms et le même en réalité que celui de

Confucius ? Sa doctrine avait-elle besoin d'être ici complétée et là expliquée ? Oui, répondent les rationalistes chinois, mais pas comme le font les Jésuites. Leurs développements sont inacceptables.

Feng Congwu, un des maîtres du Donglin, reconnaît dans l'interprétation des Jésuites une utilisation « hautement sélective - donc arbitraire, gratuite ? - des classiques, combinée avec une doctrine entièrement nouvelle - donc non chinoise, c'est tout dire. La voie confucéenne, estimée beaucoup de contemporains, est encore viable ; mais si elle est perfectible, ce n'est pas en l'amalgamant avec une mythologie étrangère.

Ce dernier grief est au centre de la controverse entre les compétences chinoises. Le Bouddhisme lui-même pouvait encore être dénoncé comme un corps étranger quinze siècles après son introduction en Chine, alors qu'il n'était pas étranger en Corée. C'est affaire de pays. On pense au christianisme rejeté à la mer par l'Allemagne nazie quinze siècles après saint Boniface, alors qu'il n'en a rien été en France, la « fille aînée de l'Église ». Nouveau et étranger se confondent dans les chefs d'accusation des confucéens conservateurs.

Huang Zhen, lui, compare les commentaires orthodoxes des classiques avec les superstitions barbares des Jésuites : comment le ciel chinois peut-il être l'équivalent du barbare Jésus ? Autant comparer le gazouillement des oiseaux ou le crissement d'une souris p.55 avec le chant du Phoenix. Huang ne discute pas les textes. Pour les réfuter, il suffit de constater leur origine étrangère. La clique de Ricci, dira-t-on bientôt, « a beau avoir vécu vingt ans en Chine, son Shangdi est né d'une femme barbare. Ils opposent leur grand pays d'Occident à notre incomparable Chine, comme s'il pouvait y avoir deux empires dans le monde. » C'était parier comme un empereur romain.

Autre grief : y a-t-il un ciel en Chine et un autre pour l'Occident ? Le seigneur du ciel a-t-il pu naître sous les Han ? Cela sent la magie noire. Confucius a dit qu'étudier une doctrine étrangère était pernicieux. Il y a là, observe Rule, des arguments familiers qui mettent en cause les fondements du confucianisme et, par-dessus tout, une franche xénophobie. Il est significatif que la Cour ait recueilli ces griefs et fini par renvoyer le christianisme en Europe. Telle est la réaction confucéenne la plus authentique : pour faire barrage à une religion, là où l'appel à l'orthodoxie s'arrête, la fierté de la culture autochtone prend le relais.

### *La prétendue influence des Jésuites sur la pensée chinoise à la fin des Ming.*

L'interprétation des Jésuites a eu plus d'impact sur les lettrés confucéens qu'on ne pouvait s'y attendre d'après le genre d'attitudes relevé dans le chapitre précédent. Cela s'explique d'abord par les personnalités en cause : Ricci lui-même, Xu Guangqi du côté chinois et beaucoup d'autres qui auraient fait une figure hors du commun dans n'importe quelle société. D'autre part, cette influence est due à la situation précaire et troublée de cette époque. Il était difficile pour des fonctionnaires lettrés et pleins d'esprit de garder toute leur confiance dans les anciennes formules confucéennes, si bien que beaucoup ont versé dans le bouddhisme ou ont adhéré à des philosophies syncrétistes. Quelques-uns ont trouvé leur voie dans le christianisme, c'était normal - ou inévitable, selon le point de vue où on se place.

D'un autre côté, quelques lettrés du temps de Ricci et un grand nombre après la chute de la dynastie considéraient ces recherches spirituelles ou l'inquiétude qu'elles trahissaient comme la

Jean Sainsaulieu, « Le Confucianisme des jésuites »'  
in *Actes du Colloque international de Sinologie – La Mission Française de Pékin aux XVIIe et XVIIIe siècles*,  
Les Belles Lettres, Cathasia, Paris, 1976, pp.41-57

cause plutôt que le signe du déclin de l'empire Ming. Ils se tournaient alors vers un confucianisme rénové dont la base était une étude moins spéculative mais plus critique à l'égard des textes et centrée sur la morale. Or ce retour aux sources, qui implique à la fois révision du sens et fidélité au fondateur par-delà les apports de chaque école, serait due en partie à l'influence des Jésuites.

Creel, qui écrivait à New York en 1960, reprend la thèse de Bernard-Maître sur *l'Église catholique des XVIIe et XVIIIe siècles et sa place dans l'évolution de la société chinoise*, qui forme le premier volume des *Monumenta Serica* publiés à Pékin en 1935. M. Demiéville, dans les *Cahiers d'Histoire mondiale* de 1955, penche pour une influence indirecte, celle des sciences expérimentales de la Renaissance p.56 en Europe, révélées par les Jésuites, mais il reprend aussi l'idée qu'un mouvement critique d'abord appliqué à l'exégèse des textes et confiné dans l'érudition ait pu avec le temps, saper les fondements de la tradition pour atteindre bientôt les œuvres vives ».

Rule fait des réserves sur ces explications : d'abord, une telle influence des Jésuites n'est pas évidente. Le fondateur de l'école dite des Han Xue, n'aurait même pas connu les écrits des Jésuites sur le confucianisme. Au fond, Rule ne croit pas à une influence de notre Renaissance sur les lettrés Ming pour cette raison que l'esprit expérimental ne se diffuse que très lentement à partir d'un foyer géographique tandis qu'il peut apparaître spontanément et n'importe où, en réaction contre le formalisme précédent. Or, les Chinois possédaient aussi une tradition de ce genre, mais qui était davantage un savoir-faire qu'une méthode. Ils l'ont appliquée aux textes et à l'histoire plutôt qu'aux sciences selon leur génie propre et leur notion du temps. La divergence était déjà sensible au XVIIe siècle, qui est chez nous celui de Galilée et de Harvey : les sciences exactes ont commencé en Europe par la physique et en Chine par la chronologie.

### **Bilan**

Pour terminer cette enquête rétrospective sur les résultats de la présence des Jésuites à Pékin, Paul Rule dresse un bilan en deux parties que je n'arrive pas à concilier. Mais puisque les communications sont suivies de débats, ce sera aux participants de ce colloque de faire la balance entre l'actif et le passif. Vous avez vu votre rapporteur osciller, depuis le début, entre une estimation optimiste et une pessimiste des relations entre les Jésuites et le confucianisme du XVIe au XVIIIe siècle. Fidèle à vous restituer cette voix d'outre-planète, je vous présente son bilan en partie double et laisserai de plus qualifiés choisir, c'est-à-dire conclure.

La partie positive ne vous surprendra pas, elle est traditionnelle. Je cite : « Les Jésuites ont apporté une contribution indubitable au criticisme chinois de leur temps à l'égard des Classiques ; ils ont ouvert de nouvelles perspectives à la fois historiques et géographiques à la représentation que l'Empire du Milieu s'est toujours faite de lui-même, en situant dans son passé les influences reçues, bouddhistes et autres, et en découvrant des arrière-plans insoupçonnés à l'Ouest et à l'Est ; ils ont appliqué une technique philologique venue d'Europe à l'étude de la langue chinoise, notamment avec le Flamand Nicolas Trigault. M. Demiéville, se mettant à la place des lettrés chinois, montre dans ces apports inespérés "l'étonnante révélation d'une culture pour eux quasi martienne ".

Sur les plans religieux et philosophique, Rule ajoute que le confucianisme ouvert d'un Ricci présentait dans la Chine inquiète et divisée de la fin des Ming le double avantage d'une religion du coeur plus spirituelle que le seul légalisme et d'une conception du monde plus favorable aux sciences expérimentales. La graine ainsi jetée a germé.

p. 57

L'autre trompette de ce jugement dernier a au contraire un son fêlé, presque grinçant. Le même auteur penche pour l'estimation la plus restrictive des résultats de la Mission de Pékin, mission étant pris au sens laïque où nous l'entendons ici, et il conclut sa patiente élude, sa longue tergiversation avec un humour désabusé. En effet, en cherchant quels éloges auraient pu faire l'unanimité à Pékin sur ces deux siècles de coexistence, il ne trouve que ceci :

- la religion chrétienne peut combler un vide spirituel (en Europe je suppose, car en Chine la place était déjà prise par les sectes) ;
- la science de l'Occident peut aussi avoir son utilité ;
- les Jésuites ont constitué dans le monde intellectuel chinois, à la fin des Ming, un groupe marginal plus visible du dedans que du dehors ;
- les Jésuites eux-mêmes intéressaient les dilettantes qui faisaient collection de spécimens exotiques (d'objets européens sans doute) ;
- ainsi catalogués, ils ont été absorbés par l'univers chinois (c'est-à-dire qu'on n'en parlera plus).

Voilà. C'est sur ce bilan presque négatif que Paul Rule referme son dossier et nous le nôtre : la Mission de Pékin, vue de Sydney, deux siècles après ? Une goutte d'eau dans l'océan Pacifique. Alors ? Neuf cent vingt Jésuites affectés à la Chine entre 1580 et 1760 et dont les notices composent le *Répertoire* du P. Dehergne n'auraient fait qu'appauvrir en talents et en initiatives la Compagnie de Jésus en Europe ? L'expédition scientifique la plus considérable des temps modernes, étant à vie, aurait perdu sa peine ? Serait-ce, de la part de Rule, lassitude, hypercritique ou réalisme ? Il n'a pas vendu son âme à Loyola en venant explorer les archives des Jésuites à Chantilly, mais Leibniz se serait-il trompé ? « Plutarque a-t-il menti ? » C'est à vous, Messieurs, son nouveau jury, d'en délibérer.

Jean Sainsaulieu  
Faculté des lettres, Reims