Persee

Jacques Gernet

La Politique de conversion de Matteo Ricci en Chine / Matteo Ricci's Conversion Policy in China.

In: Archives des sciences sociales des religions. N. 36, 1973. pp. 71-89.

Citer ce document / Cite this document :

Gernet Jacques. La Politique de conversion de Matteo Ricci en Chine / Matteo Ricci's Conversion Policy in China. In: Archives des sciences sociales des religions. N. 36, 1973. pp. 71-89.

doi : 10.3406/assr.1973.2069

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1973_num_36_1_2069

Arch. Sc. soc. des Rel., 36, 1973, 71-89.
Jacques GERNET

LA POLITIQUE DE CONVERSION DE MATTEO RICCI EN CHINE (*)

The difficulties encountered by the Jesuits in China — distrust in view of Portugese acts of piracy, the centralized administrative system, poor quality of religiosity and lack of interest in a religion which seemed to be only a deformation of Buddhism, the confusion between Buddhist monks who were generally despised and the missionaries — led Matteo Ricci to attempt first of all to gain the esteem of the scholarly milieux. His success in this venture can be imputed to the elements of European science that he taught and to his undisguised hostility towards Buddhism.

An examination of the caracteristic features of intellectual and political life in China in the 16th century enables us to understand why M.R. met with a certain success. His theories concerning the affinity between Christianity and primitive Confucianism deduced from his personal interpretation of the classics benefitted from a particularly auspicious socio-cultural conjoncture.

Persée BY: creative commons

Les premiers Européens à aborder les pays de l'Asie orientale au XVIe siècle se sont trouvés en présence d'une grande religion inconnue qui présentait de nombreuses analogies avec le christianisme. Le fondateur de la mission jésuite de Chine, Matteo Ricci (1), souligne lui-même ces ressemblances dans ses mémoires (2) : paradis et enfers, pénitence, célibat, aumônes, images et lampes dans

---

(*) Ce texte a été rédigé à partir d'une communication intitulée « La politique de conversion de M. R. et l'évolution de la vie politique et intellectuelle en Chine aux environs de 1600 », présentée par l'auteur au Collège Coopératif (7, avenue Franco-Russe, 75007 Paris) dans le cadre du groupe « Religions et Développement » (1972-1973).

(1) Né en 1552 à Macerata, au sud d'Ancône, Matteo Ricci fait ses études au Collège romain de 1573 à 1576 ; après avoir étudié le portugais à Coïmbre, il s'embarque à Lisbonne en mars 1578 à destination de Goa où il arrive en septembre. Il est à Macao quatre ans plus tard et parvient à s'installer dans la région de Canton en 1583. Il demeure dans la même province de Canton jusqu'en 1595. Il parvient à s'installer de façon définitive à Pékin à partir de janvier 1601 et y meurt le 11 mai 1610.

(2) Le manuscrit de Ricci, la *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina*, a été édité pour la première fois en 1911 par Pietro TACCHI-VENTURI sous le titre de *Commentarj della Cina*, à Macerata (suivi d'un second volume qui contient la correspondance de Ricci, *ibid.*, 1913). Une seconde édition des mémoires, amplement mais encore insuffisamment annotée, est due à Pasquale d'ELIA, *Fonti Ricciane*, 3 vol., Rome, Libreria dello Stato, 1942 et 1949. Le manuscrit de Ricci avait été rapporté de Pékin à Rome en 1614 par le P. Nicolas Trigault qui en avait fait un « rifacimento » en latin sous le titre de *De christiana expeditione apud Sinas a Societate Iesu suscepta, ex Matthaei Ricij commentariis libri V, auctore P. Nicolo Trigautio, belga*, 1615. C'est cette traduction, souvent infidèle, qui devait servir de base aux versions françaises (1616, 1617, 1618, 1908), espagnole (1621), italienne (1622) et anglaises (1625, 1942).

les temples, forme du chapeau des officiants, façon de chanter des bonzes qui évoquait le plain-chant des églises d'Europe (3). Il était donc naturel qu'en l'absence de toute autre référence possible, les premiers missionnaires chrétiens dans ces régions du monde fussent assimilés aux moines bouddhistes et que leur religion fût considérée comme une variété de bouddhisme. Les missionnaires eux-mêmes ne pouvaient rejeter cette assimilation : au Japon, aux Philippines, à Macao et dans la province de Canton, au Vietnam, au Siam, partout, c'est le nom de bonzes qu'on leur donne et qu'ils ne peuvent refuser d'adopter, car c'est celui qui traduit le mieux leur état. Dans le premier catéchisme rédigé en 1581 par Ruggieri et imprimé à Zhaoqing, près de Canton, en 1584, les chrétiens sont des bonzes (*seng*) de l'Inde (*Tianzhu guo*). Dans un projet de lettre en chinois à l'empereur des Ming rédigé par Ricci pour le compte de Sixte Quint, en 1588, le pape est « le grand bonze » (*daseng*) ou « le préposé général aux bonzes » (*duseng*) (4). Il est appelé « prince des *heshang* » (*heshang wang*) — *heshang*, « maître bouddhique », est devenu l'appellation courante des bonzes à l'époque des Ming — dans deux opuscules chrétiens destinés aux Chinois de Manille et dans une lettre à Toyotomi Hideyoshi rédigés par le dominicain espagnol Juan Cobo qui s'attribue lui-même le titre de « maître bonze » (*sengshi*) (5). « Les Pères, écrit d'autre part Ricci, allant avec la barbe rasée comme ils vont tous, prêtres et religieux, dans le royaume de Portugal, et avec les cheveux courts comme il est d'usage dans nos pays (en Italie), les Chinois ne se pouvaient persuader qu'ils étaient autre chose que des *osciani* (*heshang*), étant donné qu'ils ne prenaient pas femme, qu'ils récitaient l'office et résidaient dans des églises, choses semblables en tout à celles de leurs *heshang* » (6).

La confusion fut grande dans les commencements, surtout au Japon où les conversions avaient été rapides et très nombreuses. En 1552, certain *daimyô* japonais parle des missionnaires comme de « moines bouddhistes venus à sa cour », qu'il autorise à construire un temple et une maison « afin de répandre la Loi du Bouddha », et les premières traductions japonaises de Dieu par Hotoke, appellation du Bouddha, ou Dainichi (Mahâvairocana, le Bouddha à l'éclat universel), de paradis par Jôdo (Terre pure, Sukhâvatî, paradis d'Amitâbha, le Bouddha de l'Ouest) (7) montrent bien que le christianisme a été tout d'abord considéré au Japon comme une religion qui était apparentée de très près au bouddhisme. Les premiers convertis semblent y avoir été bien souvent des bonzes ou de fervents bouddhistes. De même, les douze premiers chrétiens que Ricci fait en Chine du Sud sont, pour la plupart, « des hommes de pénitence qui jeûnent à la mode de Chine, qui consiste

---

(3) Ricci, livre I, chapitre 10 ; P. d'Elia, *op. cit.*, vol. 2, pp. 123-124.

(4) P. Demiéville, « Les premiers contacts philosophiques entre la Chine et l'Europe », *Diogène*, LVIII, 1967, p. 94 et p. 96, note 16.

(5) Cf. Fang Hao, *Zhongguo tianzhujiao-shi renwu-zhuan*, rééd. Hongkong, 1970, vol. 1, pp. 83-88. Arrivé aux Philippines en 1588, Juan Cobo est envoyé avec Lope de Llano comme ambassadeur auprès de Toyotomi Hideyoshi en été 1592, juste après le début de l'invasion japonaise en Corée. A son retour de Nagoya, il échoue et meurt sur les côtes de Formose en novembre 1592. Cf. encore, Gregoiro Arnaiz, « Observaciones sobre la embajada del Dominico P. Juan Cobo », *Monumenta Nipponica*, vol. 2, Tôkyô, 1939, pp. 634-637.

(6) Ricci, *Storia...*, livre III, chapitre 9 (fin 1594-31 mai 1595). P. d'Elia, I, pp. 335-336, et p. 337 : « ...en effet le fait de se raser la barbe et les cheveux est en Chine le signe de la secte des idoles et personne ne se les rase sinon les *osciani* (*heshang*) qui adorent les idoles ».

(7) Cf. Joseph Jennes, *A History of the Catholic Church in Japan*, rééd. Tôkyô, Oriens Institute for Religious Research, 1973, pp. 25-27. La traduction de Dieu par *tianzhu* (« maître du Ciel »), qui s'est imposée chez les jésuites puis chez tous les catholiques (les protestants préféreront les termes de *shen*, « divinité », ou de *shangdi*, « seigneur d'en-haut ») aurait pu elle aussi prêter à confusion si son origine bouddhique n'avait été très généralement oubliée : *tianzhu* n'est autre de Devendra, souverain des dieux célestes dans la mythologie indienne. Cf. P. Demiéville, *loc. cit.*, pp. 94-95.

à ne manger ni chair ni poisson », formule qui désigne les fidèles de stricte observance connus sous le nom de *zhaigong* (8).

L'analogie de certaines figures religieuses a pu favoriser un syncrétisme bouddhico-chrétien (9). C'est ainsi que le Bodhisattva Guanyin, la Kannon japonaise, divinité salvatrice confondue avec la Vierge, a donné naissance au Japon à la figure hybride de Maria-Kannon. Les Portugais arrivés en Chine au début du XVIe siècle avaient cru voir dans la Guanyin donneuse d'enfants une réplique de la Madonne à l'enfant Jésus. Le premier culte que les jésuites cherchent à introduire en Asie orientale est précisément celui de la Mère de Dieu, cher à toute l'Église de la Contre-Réforme. Fort bien accueilli dans la province de Canton, il pourrait y avoir été assimilé à celui de la déesse des marins, la Mazupo, connue aussi sous les noms de Tianfei ou Tianhou, « la reine du ciel ». La chapelle que les PP. Ruggieri et Pasio érigent à Zhaoqing, près de Canton, en 1583, est dédiée à la Tianzhu shengmu niangniang, c'est-à-dire à la « Dame sainte mère du maître du ciel », dans laquelle les Cantonais virent sans doute, à l'insu des missionnaires, une des représentations ou l'un des avatars de la « reine du ciel » (10).

Ces quelques données pourraient être aisément enrichies par une enquête systématique, étendue du XVIe au XVIIIe siècle, qui révélerait la permanence d'une tendance au syncrétisme entre christianisme et traditions religieuses chinoises. A aucun autre moment, cette tendance ne fut plus forte que lors des premiers contacts, quand les parties en présence, ignorantes l'une de l'autre, cherchaient à classer et identifier les réalités nouvelles en fonction de leurs propres habitudes mentales. Dans tous les cas, la religion venue d'Europe ne pouvait guère s'implanter dans les pays de l'Asie orientale sans faire appel à des représentations, des comportements et une mentalité religieuse qui avaient été surtout formés par le bouddhisme. Le mécanisme des conversions ne serait guère compréhensible s'il s'agissait d'un phénomène entièrement spontané et qui ne devrait rien aux traditions autochtones. Se proclamant religion universelle et seule véritable, le christianisme n'en était pas moins le produit spécifique de l'histoire et de la civilisation de l'Occident. La découverte de civilisations étrangères et, plus que tout autre, celle de la Chine devait contribuer à mettre en lumière cette contradiction fondamentale, longtemps masquée par la foi, mais aussi par des accommodements tolérés comme inévitables, des distorsions inconscientes, des erreurs d'interprétation involontaires et la lente imprégnation des missionnaires par le milieu. En s'opposant de façon trop catégorique aux traditions propres à ceux qu'ils se proposaient de convertir, les missionnaires risquaient de rendre impossible toute adaptation de leur religion en Asie orientale ; en acceptant les compromis, ils risquaient de favoriser l'hérésie.

L'histoire des premières missions chrétiennes devait être différente en Chine

---

(8) P. Tacchi-Venturi, *op. cit.*, vol. 2, lettre du 20 octobre 1585.

(9) Ce syncrétisme s'est manifesté en particulier dans l'art chrétien en Chine. On en a la preuve jusqu'à l'époque contemporaine.

(10) Bien que la Tianfei, divinité de la religion populaire, ne se distingue guère d'une divinité bouddhique, cette assimilation probable de la Vierge avec la déesse des marins pose plus généralement la question des syncrétismes entre christianisme et courants religieux autres que le bouddhisme. Il semble que les missionnaires ont été parfois assimilés aux religieux taoïstes en raison de leurs talents d'exorcistes et d'alchimistes. Dans une lettre du 13 février 1583, Ricci note que le gouverneur des deux Guand, propriétaire d'une maison hantée, s'est réjoui d'apprendre que lui-même et son compagnon avaient pouvoir sur les démons. Le thème du missionnaire qui exorcise les possédés ou accepte d'habiter les maisons hantées est fréquent. On prête d'autre part très généralement aux missionnaires le pouvoir de fabriquer de l'argent à volonté. L'un des premiers amis lettrés de Ricci, Qu Rugui, amateur de techniques taoïstes, cherche à entrer en en contact avec lui au milieu de 1589 en raison de sa réputation d'alchimiste.

Mais il faut tenir compte aussi des traditions religieuses étrangères au monde chinois : islam (à Yangzhou et Pékin), manichéisme au Fujian, traditions de la steppe sans doute encore vivaces chez les Mandchous malgré l'influence prépondérante du lamaïsme.

de ce qu'elle fut au Japon. Après la bienheureuse ignorance des débuts, une réaction s'était manifestée au Japon, à partir de 1555, contre les confusions qui s'étaient trop facilement établies entre bouddhisme et christianisme. Pour mieux distinguer la vraie religion de la fausse, on adopta un nouveau vocabulaire en transcription phonétique et les bonzes furent bientôt désignés comme les principaux ennemis du christianisme. Mais le très large succès de la nouvelle religion, fort mal connue de ses premiers adeptes, s'explique dans les fiefs japonais par des motifs économiques et politiques : il s'agissait pour les *daimyô* d'attirer chez eux les commerçants portugais de Macao (11). L'unification politique par les Tokugawa et l'arrivée de nouveaux concurrents commerciaux, Hollandais à partir de 1600 et Anglais à partir de 1613 (12), protestants qui sont assez prudents pour s'abstenir de tout prosélytisme religieux et qui n'ont aucun intérêt à ménager les catholiques, changent toutes les données du problème et expliquent la politique de plus en plus hostile du shogunat à l'égard des chrétiens. D'autres facteurs devaient agir dans le même sens : le regain du bouddhisme et le renouveau du néo-confucianisme avec Hayashi Razan (1583-1657), ainsi que l'intérêt porté au Shintô par les Tokugawa (13).

Cependant, la foi bouddhique, beaucoup plus intense au Japon qu'en Chine, avait pu favoriser la greffe chrétienne, les conversions massives ayant assuré le relais d'une christianisation plus complète, là où l'instruction avait pu être poursuivie ultérieurement, et les persécutions venant renforcer la cohésion des communautés chrétiennes. Rien de tel ne devait se produire en Chine où les conditions politiques et la situation religieuse étaient très différentes. Le contrôle traditionnel des étrangers, renforcé depuis les attaques des pirates japonais, la méfiance qu'inspiraient les mœurs brutales des Portugais rendaient la position des missionnaires beaucoup plus difficile.

> « Dans ces commencements, écrit Ricci, il est nécessaire de procéder avec beaucoup de douceur (*soavamente*) avec ces gens et de ne pas montrer un zèle indiscret, car nous pourrions très facilement perdre les avantages que nous avons acquis et dont je ne sais s'ils se présenteront une autre fois (14). Je dis cela parce que ces gens sont très hostiles aux étrangers et craignent tout particulièrement les chrétiens, car ils se voient entourés dans cette région de Portugais et de Castillans qu'ils tiennent pour gens belliqueux » (15).

Ricci insiste à plusieurs reprises dans ses premières lettres de Chine sur la précarité de sa situation et semble craindre l'intrusion de nouveaux venus qui compromettraient par leurs maladresses les résultats acquis avec tant de peine.

---

(11) Cf. le texte de 1583 d'Alexandre Valignano cité en traduction par J. JENNES, *op. cit.*, p. 17 : « Comme les seigneurs du Japon sont très pauvres (...) et que les profits qu'ils retirent quand les navires viennent dans leurs ports sont très grands, ils font tous leurs efforts pour les attirer dans leurs fiefs ; et comme ils se sont convaincus qu'ils viendront là où se trouvent des chrétiens et des églises, et là où les Pères souhaitent qu'ils viennent, il en résulte que beaucoup d'entre eux, bien qu'ils soient païens, cherchent à faire venir chez eux les Pères et à leur procurer des églises et des convertis, pensant que par ce moyen les navires leur procureront encore de nouvelles faveurs de la part des Pères. Et comme les Japonais sont entièrement dévoués à leurs seigneurs, ils n'hésitent pas à se convertir quand ceux-ci le leur ordonnent et qu'ils pensent que c'est leur volonté. C'est la porte par où sont entrés la plupart de ceux qui ont été baptisés dans les commencements et c'est de cette façon que nous avons été dès l'abord bien accueillis au Japon et que nous avons commencé à faire des chrétiens en divers lieux ».

(12) La mission jésuite du Japon devait se heurter aussi, à partir de 1592, à la concurrence des Espagnols de Manille.

(13) Cf. J. JENNES, *op. cit.*, chap. IV.

(14) Il s'agit de l'hospitalité que le gouverneur des deux Guang (province de Canton et province voisine du Guangxi) accorde à Ricci et Ruggieri.

(15) Lettre de Ricci au général des jésuites, datée de Macao, le 25 janvier 1584.

Très peu nombreux (16), isolés, s'efforçant sur les conseils de Valignano de mieux maîtriser la langue du pays et de s'initier à ses coutumes, Ricci et ses compagnons, confondus avec des religieux bouddhiques qui étaient généralement méprisés, n'opèrent que de très rares conversions. Cette période de tâtonnements et d'apprentissage dure près de douze années, pendant tout le séjour de Ricci dans la province de Canton, de 1583 à la fin de 1594. Mais, à partir de 1595, un changement radical intervient qui va avoir sur toute l'histoire de la mission jésuite et sur l'histoire des relations entre la Chine et l'Europe des conséquences capitales : Ricci et les autres missionnaires jésuites abandonnent leur froc de bonze pour le costume des lettrés et prennent le titre de *daoren* que Ricci traduit par « prédicateurs lettrés ».

Cette décision pleine d'audace, ce sont les réalités chinoises qui l'imposent, c'est la connaissance que Ricci avait pu acquérir, au cours des douze premières années de son séjour en Chine du Sud, des données politiques, sociales et religieuses, et l'opinion qu'il avait pu se faire de la mentalité des Chinois. Ricci, qui n'a pas varié dans ses convictions, rappellera, dans une lettre du 15 février 1609 où il définit sa politique, qu'il est vain et qu'il peut être dangereux de chercher à faire trop de conversions dans les commencements. Les chrétiens sont en effet soupçonnés d'être en relation avec les Portugais de Macao d'où ils reçoivent tous leurs subsides. On se méfie d'ailleurs en Chine des doctrines nouvelles qui pourraient corrompre la morale publique. Il vaut donc mieux quelques bons chrétiens qu'une grande foule — *piuttosto boni cristiani che molta turba* — et si possible « quelques lettrés de haut grade et mandarins qui pourraient rassurer par leur autorité ceux qui auraient peur de cette nouveauté ». Si l'expérience du Japon, où la conversion des *daimyô* avait entraîné celle de leurs sujets, ne pouvait être aussi aisément renouvelée en Chine, où toute une hiérarchie administrative faisait obstacle à un accès direct auprès de l'empereur — (Ricci ni aucun des missionnaires de l'époque des Ming ne pourront avoir la moindre entrevue avec les empereurs) — il en est resté du moins la conviction, confirmée par toutes les réalités du système politique chinois, que tout dépendait de la bonne volonté des milieux dirigeants et de la sympathie que les missionnaires pouvaient y éveiller.

De son expérience dans la province de Canton, Ricci avait conclu d'autre part qu'il était indispensable pour les progrès de la foi qu'aucune confusion ne fût possible entre les missionnaires chrétiens et les religieux bouddhistes, personnes généralement ignorantes et méprisées. Ces gens, dit Ricci,

> « sont considérés comme les plus vils et les plus vicieux de tous et le sont en effet à la fois par leur origine, car ils sont issus des classes inférieures et pauvres, et sont vendus étant enfants par leurs parents aux *osciani* (*heshang*) auxquels ils succèdent ensuite, et parce qu'ils sont ignorants et sans aucune éducation. Ils ne savent ni l'écriture ni la politesse, à l'exception de quelques personnes de valeur qui ont étudié et sont parvenues à savoir quelque chose. Et, bien qu'ils n'aient pas de femmes, ils sont ceux qui observent le moins la chasteté, bien que, pour tout ce qui touche aux femmes, ils fassent cela le plus secrètement qu'ils peuvent afin de ne pas être punis par les magistrats, lesquels, s'ils ont des preuves en justice, les

---

(16) Si on exclut ceux qui étaient en résidence à Macao, les missionnaires de Chine entre 1583, date de l'installation de Ricci à Zhaoqing, et 1595, date du changement des méthodes d'évangélisation, sont : le Napolitain Michel Ruggieri, François Pasio, né à Bologne, Ricci, le Portugais Antoine d'Almeyda, François de Petris, originaire des environs de Rome et, en dernier lieu, le Gênois Lazare Cattaneo. Ils étaient aidés par quelques frères chinois originaires de Macao ou de la région de Canton. On note qu'à l'exception d'Almeyda, les missionnaires de cette époque sont des Italiens, généralement plus ouverts et plus cultivés que les Portugais. La mission de Chine est à cette époque l'affaire des Italiens ; à la fin du XVIIe siècle, elle deviendra celle des Français.

mettent en prison, les fouettent et les font mourir sans aucun respect à leur égard » (17).

C'est sur les conseils de son ami Qu Taisu (Qu Rugui) que Ricci en viendra à demander à ses supérieurs l'autorisation de se laisser pousser barbe et cheveux et d'abandonner le titre et le vêtement des bonzes, « étant donné que la façon dont en usaient alors les Nôtres les rabaissait et donnait à beaucoup l'occasion de penser qu'ils étaient idolâtres ». Les missionnaires pourront ainsi entrer plus facilement en contact avec les milieux lettrés, car jusqu'alors, « les grands ne pouvaient dépasser les limites que les Nôtres s'étaient imposées avec un tel nom, un tel costume et une telle apparence corporelle ». Il s'agit, en adoptant l'apparence des lettrés, non seulement de se distinguer des bonzes, mais d'acquérir « une plus grande autorité » (18).

Mais Ricci a d'autres motifs pour se rapprocher des personnes de la haute société chinoise. Tandis que le bouddhisme est surtout répandu dans les milieux populaires et que les bonzes sont généralement incultes, les hautes classes manifestent une vive curiosité pour toutes les nouveautés de l'Europe que Ricci leur fait connaître : peintures religieuses, livres, prismes, cadrans solaires, horloges (19). Le succès des éditions chinoises de la mappemonde de Ricci est immense à partir de 1584. Ricci, qui a constaté le peu d'intérêt que portent généralement les gens des hautes classes aux choses de la religion, voit dans cette curiosité le moyen de les attirer à lui et comme un appât pour les amener à la vraie religion. Dans une lettre du 4 novembre 1595 écrite à Nanchang, capitale du Jiangxi, Ricci classe ainsi les raisons de sa renommée : la première est que, bien qu'étranger et venu de si loin, il sache parler et écrire assez correctement le chinois ; la seconde est qu'il possède une mémoire étonnante et qu'il a retenu par cœur les Quatre Livres de la secte de Confucius ; la troisième, ce sont ses connaissances en matière de mathématiques et d'astronomie ; la quatrième, les objets curieux qu'il transporte ; la cinquième, les talents d'alchimiste qu'on lui prête ; la sixième enfin, l'intérêt que suscite la religion qu'il enseigne. Mais, ajoute-t-il, « ceux qui viennent pour cela sont les moins nombreux ». Un de ses élèves en mathématiques confirme Ricci dans l'idée que la meilleure méthode d'évangélisation consiste à persuader d'abord les Chinois de l'excellence des sciences de l'Europe.

> « Cet homme, sachant que l'intention des Nôtres était d'extirper la fausse secte des idoles et de répandre la véritable (religion) du Christ béni, dit au Père qu'il n'était pas nécessaire de réfuter la doctrine des idoles, mais qu'il devait seulement s'appliquer à enseigner les mathématiques. En effet, les Chinois apprenant la vérité sur les choses du ciel et de la terre matérielles, en viendraient d'eux-mêmes à voir la fausseté des livres des idoles, car les auteurs de cette secte, ne se contentant pas de se faire théologiens et de dire tant de faussetés sur les choses de l'autre vie, avaient aussi voulu philosopher et parler des choses d'astrologie et de cosmographie » (20).

D'autres considérations devaient fournir des arguments supplémentaires au changement radical de 1594. La lecture des classiques chinois, et plus spécialement des Quatre Livres, textes de base de ce qu'il appelle « la secte des lettrés » l'a persuadé de la parenté générale de la morale antique de la Chine et de la morale

---

(17) Ricci, *Storia...*, livre I, chapitre 10. P. d'Elia, *op. cit.*, vol. 1, pp. 125-126.

(18) Ricci, *Storia...*, livre III, chap. 9. P. d'Elia, I, pp. 335-337. L'autorisation officielle est donnée le 15 novembre 1594 et Ricci apparaît pour la première fois en lettré à Ji'an, au Jiangxi, en mai 1595.

(19) Tels sont les objets exposés par Ricci et Ruggieri à Zhaoqing en septembre ou octobre 1583.

(20) Ricci, *Storia...*, livre IV, chapitre 5. P. d'Elia, II, p. 54.

chrétienne. Il n'y a donc pas d'opposition entre cette doctrine et le christianisme. Mieux encore, ces textes vénérés par toute la tradition chinoise semblaient lui apporter la preuve de ce que les Chinois avait eu anciennement connaissance de la révélation chrétienne : certains termes, ceux de *tian* (Ciel) et de *shangdi* (Seigneur d'en-haut) n'y faisaient-ils pas allusion au Dieu des chrétiens ?

Ainsi, tout un ensemble de raisons convergentes, toutes inspirées par ce qu'il pouvait connaître des réalités chinoises, ont engagé Matteo Ricci et, à sa suite, toute la mission jésuite de Chine, dans une aventure dont on ne trouverait nulle part ailleurs l'équivalent (21). Il y avait dans la décision prise par Ricci en 1594 bien plus qu'un simple changement de nom et de costume : adopter la robe des laïcs chinois allait de pair avec la reconnaissance d'une parenté générale entre la doctrine chrétienne et l'enseignement des classiques chinois. C'était mettre l'accent, non plus sur la foi, la dévotion et les mystères ineffables du christianisme, mais sur la raison. En voulant, comme il disait, « tirare Confucio alla nostra opinione », Ricci ne pouvait éviter que le christianisme ne fût par contrecoup quelque peu « confucianisé » aux yeux des Chinois et perçu avant tout comme une doctrine morale qui ne faisait appel, elle aussi, qu'à la « philosophie naturelle ».

Sans doute les lettrés chinois, de mieux en mieux informés des thèses chrétiennes, n'ont-ils pas été dupes finalement de la tactique adoptée par Ricci : la parenté de la nouvelle religion avec le bouddhisme leur paraîtra évidente et cette parenté servira d'argument à la polémique anti-chrétienne : le christianisme n'est qu'une grossière déformation du bouddhisme (22). Mais dans les commencements et chez les personnes les moins averties, il semble que l'insistance mise par Ricci sur les analogies entre christianisme et confucianisme lui ait valu un succès certain. C'est ce que paraît confirmer une analyse qui tient compte de l'histoire des courants intellectuels en Chine aux environs de 1600.

---

(21) Quels que soient les mérites de Ricci, on aurait tort cependant d'oublier que l'inspiration générale a été donnée par Alexandre Valignano, visiteur des Indes orientales. Il est le premier à comprendre l'intérêt d'un apprentissage de la langue et d'une initiation aux mœurs et à la culture des pays de mission. L'accord était d'ailleurs loin d'être unanime parmi les jésuites et la tentation de rejeter catégoriquement comme inspirées par le démon toutes les traditions autochtones a toujours coexisté avec les tendances à l'accommodement. Les Espagnols ont songé un moment à faire appel aux armées de Philippe II pour imposer le christianisme par la force en Chine. Cf. le texte du P. Giuseppe de Acosta, né vers 1539, mort en 1600, visant à démontrer que la guerre que certains souhaitent que le roi d'Espagne fasse contre la Chine pour y introduire le christianisme serait injuste (texte daté de Mexico, 15 mars 1587, et reproduit par P. TACCHI-VENTURI, *Opera storiche del P. Matteo Ricci*, vol. 2, pp. 450-455). Les comportements varient suivant la formation et le tempérament et il semble que les Italiens aient été généralement plus portés à l'accommodement que les Espagnols et les Portugais. On peut justement comparer à ce propos l'attitude du P. Francesco Cabral, supérieur du Japon, personnage grossier et brutal qui déteste les Japonais, n'a que mépris pour leurs usages et leur culture, et exige que les Japonais se plient aux coutumes de l'Europe, avec celle de Valignano qui recommande dès son arrivée au Japon, en 1590, de se conformer aux règles de politesse des Japonais et de s'initier à leur langue et à leur civilisation. La plupart des missionnaires en poste à Macao veulent interdire tout ce qui, dans les activités missionnaires, n'est pas directement religieux, et Longobardo, qui succédera à Ricci, juge inconvenant que les missionnaires se livrent à l'étude des sciences profanes. Cf. Henri BERNARD, « L'Église catholique et la civilisation chinoise », *Monumenta Serica*, I, 1, 1935. Une réaction se produira dès le lendemain de la mort de Ricci et certains, dont Longobardo et Jean Rodriguez Tçuzzu, venu du Japon à Macao en 1614, s'attaqueront vivement à ses idées, trop favorables aux Chinois, selon eux.

(22) Cf. P. DEMIÉVILLE, *loc. cit.*, pp. 94-99. L'argument peut d'ailleurs être retourné : pour Ricci, le bouddhisme est une déformation du christianisme prêché en Inde par saint Bartolomée et saint Thomas. Les Trois joyaux (*Triratna* : le Buddha, la Loi et la Communauté) sont une altération impie de la Trinité chrétienne. Ricci pense d'ailleurs trouver dans le bouddhisme la trace d'anciennes influences grecques : sa théorie des quatre éléments (les *mahâbhûtâni* de la philosophie indienne) ont été empruntés à Empédocle, la thèse de la multiplicité des mondes à Démocrite, la transmigration à Pythagore. RICCI, *Storia...*, livre I, chap. 10. P. d'ELIA, *op. cit.*, I, p. 123.

***

Toute la conduite de Ricci est inspirée par un sentiment très juste des réactions chinoises et par une prudence extrême : dans ses efforts pour attirer au christianisme les personnes de la haute société chinoise curieuses de rencontrer un personnage aussi étonnant, il prend soin de ne pas choquer par l'expression d'un zèle indiscret. Dans une lettre du 13 octobre 1596, il écrit qu'il faut seulement mettre tout d'abord en place « les fondements de la foi chrétienne », à savoir le principe de l'existence d'un Dieu créateur du ciel et de la terre, l'immortalité de l'âme, l'existence d'un paradis pour les justes et d'un enfer pour les méchants. La suite peut attendre : les mystères chrétiens ne doivent être révélés qu'à ceux qui auront été longuement préparés à les recevoir. Ricci hésite longtemps avant d'accorder le baptême à ceux qui le lui demandent.

A la différence des premiers missionnaires portugais au Japon, qui, ne sachant pas la langue du pays, avaient recours à des interprètes et se laissèrent abuser par leurs succès trop faciles, Ricci est non seulement capable de converser avec ceux qui l'entourent, mais il a acquis une certaine culture chinoise : il ne se fait guère d'illusions et sait les grands obstacles qu'oppose à la conversion des Chinois une civilisation qui est si profondément différente de celle de l'Europe. Un an avant sa mort, il n'hésite pas à écrire qu'il importe plus pour un missionnaire de bien savoir le chinois et de bien connaître les classiques que d'avoir fait dix mille chrétiens de plus (23) : aux conversions apparentes et superficielles, il préfère un effort de compréhension réelle, fondement de toute action efficace.

Puisque, sauf exception, les Chinois ne s'intéressaient guère aux choses de l'autre vie, il fallait procéder de façon détournée et progressive, montrer que le christianisme était, au moins dans ses fondements, en accord avec la raison naturelle ainsi qu'avec la lettre des classiques et que, puisque les sciences de l'Europe établissaient des vérités irréfutables, la religion de l'Europe ne pouvait être que véritable. Ricci, ses compagnons et ses successeurs devaient être aidés dans cette voie par toute leur formation : les jésuites possédaient au sortir de leurs écoles un bon bagage de philosophie scolastique, de belles-lettres latines et de mathématiques. Ce sont justement ces connaissances profanes qui les ont le mieux servis en Chine (24). Elles ont permis à Ricci de se présenter non seulement comme ma-

---

(23) Voir encore P. TACCHI-VENTURI, *op. cit.*, dernière lettre du recueil.

(24) L'accueil très différent reçu en Chine et au Japon par les missionnaires jésuites n'a pas été sans conséquences pour l'histoire des apports scientifiques européens en Asie orientale. L'intérêt porté aux sciences et aux techniques de l'Europe par de nombreux lettrés chinois depuis la fin du XVIe siècle jusqu'au début de l'époque mandchoue est indéniable. L'engouement s'explique sans doute par une conjoncture politique et intellectuelle particulière. Mais l'apport des missionnaires n'est que de valeur limitée, souvent trop différent des traditions scientifiques chinoises et sans grande portée dans ses applications pratiques. Il s'agit, dans l'ensemble, d'une science prégaliléenne, celle du XVIe siècle et des commencements du XVIIe. Grâce aux Pères, l'héliocentrisme restera inconnu des Chinois jusqu'au XIXe siècle. Les sciences ne sont d'ailleurs pour les missionnaires qu'un moyen d'évangélisation. Devenus des sortes de fonctionnaires de la cour mandchoue, ils semblent avoir porté moins d'intérêt à la diffusion des connaissances : les traductions scientifiques en chinois se font beaucoup plus rares après 1670. Mais c'est aussi que la curiosité décline du côté chinois. L'apport des jésuites tend à être assimilé et intégré à l'ensemble des connaissances. S'il faut avouer que les jésuites n'étaient guère préparés à transmettre l'esprit d'une science moderne dont le développement était surtout à venir, on refusera cependant de suivre Hou Wailu, *Zhongguo sixiang tongshi*, IV b, chap. 27, pap. 1189-1190 (Pékin, 1960), quand il oppose de façon radicale sciences et foi chrétienne : l'opposition ne prendra forme en Europe qu'au XVIIIe siècle.

On pourrait dire en somme que les Chinois ont connu trop tôt les sciences de l'Europe, à une époque où elles se dégageaient à peine des traditions médiévales. Il en fut tout différemment au Japon. Au cours du « siècle chrétien » (1549-1639), les missionnaires avaient borné leurs efforts aux activités d'évangélisation. Le détour par les sciences ne s'imposait pas, si bien que, lorsqu'à la fin du XVIIIe siècle, certains Japonais commenceront à s'intéresser aux sciences occidentales, ce ne seront déjà plus les mêmes sciences que celles qui avaient suscité, près de deux siècles plus tôt, la curiosité des lettrés chinois.

thématicien et astronome, chose bien connue, mais aussi comme moraliste et philosophe, qualités non moins appréciées par les milieux lettrés de cette époque. Ricci reconnaît que les ouvrages en chinois qui lui ont valu le plus de succès sont son *Traité de l'amitié* (*Jiaoyoulun*) (1595) et ses *Dix paradoxes* (*Qiren shipian*). Le premier est un petit opuscule qui rassemblait une centaine de sentences sur l'amitié, tirées des auteurs latins. Il n'est guère de grand lettré chinois de la fin des Ming qui n'ait lu et hautement apprécié cet ouvrage qui a connu maintes rééditions aux environs de 1600. Quant aux *Dix paradoxes* publiés à Pékin dans les premières années du XVIIe siècle, c'était un recueil de sentences morales sur la brièveté de la vie, l'inutilité des richesses, la vanité des honneurs... Mieux encore, même des lettrés qui n'éprouvaient aucun attrait pour le christianisme lisaient parfois, à en croire Ricci, son *Tianzhu shiyi*, sorte d'exposé et de défense du christianisme. C'est qu'en effet ce livre traitait de morale, s'en tenait aux principes les plus généraux et était rédigé dans un style élégant.

Voilà donc que Ricci, reçu comme « lettré d'Occident » (*xiru*) dans les milieux de l'intelligentsia chinoise, prenait place dans l'ensemble des courants intellectuels de l'époque et cela à deux titres principaux et complémentaires : une partie des enseignements de Ricci et de certains de ses compagnons relevait de ce qu'on appelait alors les « connaissances pratiques » (*shixue*). L'introduction de notions de mathématiques, d'astronomie, de géographie, puis de mécanique, d'hydraulique et d'artillerie européennes venait renforcer le courant des partisans de ces études qui étaient considérées comme utiles à la défense et à la prospérité de l'empire et que certains opposaient volontiers aux vaines discussions (*kongtan*) sur les termes fondamentaux de la philosophie de l'époque des Song. D'autre part, se prétendant fidèles à la lettre des classiques et grands admirateurs de Confucius, lequel n'ayant pas parlé des choses de l'au-delà ne les gênait en rien, Ricci et ses compagnons ont pu apparaître comme des moralistes de tendance orthodoxe. En s'attaquant aux croyances religieuses et à toutes les superstitions chinoises, à la géomancie, aux horoscopes, aux techniques taoïstes de longue vie, aux dogmes bouddhiques de la transmigration et de la fructification des actes, ils faisaient figure de rationalistes. S'attaquant plus particulièrement au bouddhisme et dénonçant son influence jusque dans l'interprétation des classiques, ils rejoignaient certaines tendances qui s'affirmaient justement à cette époque dans une partie de l'intelligentsia chinoise. Cette heureuse coïncidence mérite quelque explication.

Le terme de confucianisme, dont il n'y a pas d'équivalent en chinois, s'applique en fait à tous les courants de pensée qui prennent pour thème de leur réflexion les textes classiques et les conceptions qui s'y rattachent. De là, des interprétations très diverses et parfois même opposées. C'est ainsi que presque toutes les écoles philosophiques « confucéennes » du XVIe siècle sont imprégnées d'idéalisme bouddhique — l'esprit est la source et le principe de toute réalité — et parfois, plus précisément, de quiétisme *chan* (*zen* en japonais). Mais l'influence de l'idéalisme bouddhique dans les milieux considérés comme orthodoxes n'est généralement pas dénoncée. Elle est si fondamentale et si épurée de tout ce qui pourrait rappeler ses origines, si ancienne aussi (elle remonte aux XIe-XIIe siècles) et elle s'est si bien renforcée depuis Chen Xianzhang (1428-1500) et Wang Yangming (1474-1529) que la très grave déviation qu'elle a provoquée dans l'histoire de la pensée chinoise n'est même plus perçue. Ou plutôt, ceux qui, dès la première moitié du XVIe siècle ont eu conscience de cette influence pernicieuse ne constituent que des exceptions. Le poète et naturaliste Wang Tingxiang (1474-1544) et son ami Huang Wan (1477-1551) sont parmi les rares penseurs à dénoncer dans les courants dominants à leur époque le triomphe d'un irrationalisme qui était précisément à l'opposé des anciennes traditions classiques.

Mais les excès mêmes auxquels conduisaient les thèses de la primauté de l'esprit et de la bonté originelle de la nature humaine, si bien illustrées par Wang

Yangming, devaient amener, à partir de la fin du XVIe siècle, une réaction que l'évolution politique a favorisée. Interprétée de façons diverses selon que l'accent était mis sur la culture personnelle ou sur la sagesse innée en chacun, la pensée de Wang Yangming avait donné naissance aux principales écoles philosophiques de la fin des Ming. L'une d'elles, connue sous le nom d'école de Taizhou, se fit bientôt remarquer par ses thèses extrémistes, ses tendances libertaires et hétérodoxes. L'école insiste sur la valeur de la spontanéité qui, lorsqu'elle est parfaite, permet de transcender les notions vulgaires de bien et de mal. Elle rejette la morale conventionnelle et estime que les règles et maximes des anciens sont un obstacle à la véritable culture morale. L'un de ses représentants les plus éminents à l'époque où Ricci arrive à Nankin en 1595 est Li Zhi (Li Zhuowu, 1527-1602). C'est l'un des esprits les plus libres de l'histoire de la pensée chinoise. Li Zhi réhabilite certains des personnages que la tradition a couvert d'opprobre, il admire les capacités militaires injustement méprisées à son époque, proclame la valeur et les mérites de la littérature romanesque en langue vulgaire, genre considéré comme indigne du lettré, juge l'homme et la femme égaux et pense que le seul guide dans la vie devrait être cette ingénuité (*tongxin*) que chacun possède dans l'enfance mais que pervertissent ensuite l'éducation et les exemples qu'il a sous les yeux. Mais ce qui caractérise aussi Li Zhi et les autres penseurs de l'école de Taizhou, c'est un goût prononcé pour les textes bouddhiques, une vive sympathie pour le bouddhisme et tout spécialement pour le *chan*. Pour Jiao Hong (1541-1620), grand lettré et ami de Li Zhi, les sûtra bouddhiques sont comme un commentaire à ce qu'il y a de plus subtil dans les textes classiques, alors que les exégètes des Han et des Song se sont bornés à expliquer leur sens grossier. Pour Jiao Hong, les « trois doctrines » (confucianisme, bouddhisme et taoïsme) n'en font qu'une et il n'hésite pas à commenter les *Entretiens* de Confucius en ayant recours à la notion bouddhique de vacuité (*kong*) et à l'idée d'illumination subite (*dunwu*) qui est propre au *chan*. Mais Jiao Hong et Li Zhi ne sont pas les seuls à leur époque à unir tradition classique et bouddhisme. Ces tendances au syncrétisme sont non seulement le fait des gens de l'école de Taizhou et de leurs amis (25), de Hu Zhi (1517-1585), de Luo Rufang (1515-1588), de Guan Zhidao (1536-1608), de Zhou Rudeng (1547-1629)..., mais elles sont devenues courantes dans une grande partie des milieux lettrés de la fin du XVIe siècle (26). La mode bouddhiste est si répandue que certains candidats aux concours officiels en viennent à introduire dans leurs copies des termes bouddhiques et à oser certains rapprochements inconvenants entre bouddhisme et traditions classiques. Le bouddhisme est justement en plein renouveau à l'époque où Ricci arrive en Chine, les constructions se multiplient (27) et la philosophie bouddhique est illustrée par les grands maîtres Zhuhong (1535-1615), Zibai (1543-1604) et Hanshan (1546-1623). Zibai et Hanshan, ardent partisan du syncrétisme des trois doctrines, ont leurs entrées au Palais impérial où ils viennent instruire les impératrices.

Il se trouve que Ricci est, en dépit de ses préjugés, l'un des témoins les plus exacts de la vie politique et intellectuelle chinoise aux environs de 1600. Presque

---

(25) H. Busch, « The Tung-lin Academy and its Political Significance », *Monumenta Serica*, XIV, 1949-1955, rappelle que les gens de l'école de Taizhou étaient couramment appelés *kuang-chan*, chanistes fous, note que Wang Ji avait adopté les notions de nirvāna et de transmigration, que Luo Rufang avait étudié dans sa jeunesse le bouddhisme et le taoïsme, et qu'il était en relations avec des moines bouddhistes et taoïstes.

(26) « La plus commune opinion, écrit Ricci dans ses mémoires (Livre I, chap. 10), chez ceux qui pensent être les plus sages, est de dire que ces trois sectes n'en font qu'une et qu'elles peuvent être suivies toutes ensemble... ».

(27) Cf. Ji Wenfu, *Wanming sixiang shi lun*, Chungking, 1944. L'un des plus grands architectes de l'époque est le moine Fudeng (1540-1621). W.A. Grootaers, *Folklore Studies*, IV, 1945, p. 209, et *Monumenta Serica*, XIII, 1949, p. 224, relève une grande activité de constructions bouddhiques au Chahar et à Datong à l'époque Wanli. Ces références sont fournies par H. Busch, *art. cité*.

tous ses témoignages sont confirmés par les sources chinoises. Il est entré en relations à Nankin, puis à Pékin, avec certains des plus hauts fonctionnaires et des plus célèbres lettrés de l'époque. Il a connu Jiao Hong, Li Zhi, les maîtres bouddhistes Zhuhong et Zibai. Or, Ricci attire l'attention dans ses mémoires sur certaines réactions orthodoxes qui se sont produites peu de temps après son installation à Pékin. Le 14 avril 1602, le censeur Zhang Wenda présente à l'empereur un mémoire où il attaque très violemment Li Zhi qu'il accuse de corrompre les bonnes mœurs et d'altérer le confucianisme. A la suite de ce mémoire et conformément aux vœux de Zhang Wenda, Li Zhi est arrêté ; ses livres saisis et brulés. Pour échapper à ses bourreaux, il s'ouvre la gorge en prison et meurt le 7 mai 1602. Cependant, le mémoire de Zhang Wenda est suivi presque immédiatement par un autre mémoire du ministre des rites Feng Qi contre toutes les atteintes à l'orthodoxie et contre l'usage trop répandu de mêler confucianisme et bouddhisme jusque dans les copies de concours officiels. Ce mémoire est approuvé par un rescrit impérial le 18 mai. Enfin, un peu plus d'un an après la mort de Li Zhi, le 14 décembre 1603, un scandale éclate à Pékin : au matin de ce jour, on découvre à la porte des appartements impériaux, à celles des parents de l'empereur et de plusieurs hauts fonctionnaires, un texte accusant l'empereur d'avoir l'intention de destituer le prince héritier. Cette affaire des placards, connue dans l'histoire sous le nom de *yaoshu*, déclenche une vague d'accusations et d'arrestations arbitraires, et aboutit à une répression étendue contre les moines bouddhistes du Palais et contre plusieurs hauts fonctionnaires dont les sympathies pour le bouddhisme sont bien connues. Ricci se réjouit de ces événements où il voit la main du Tout-Puissant. Alors qu'à Nankin, puis à Jining au Shandong, où il avait été accueilli en ami par Li Zhi, il était en bons termes avec le grand philosophe de l'école de Taizhou, il applaudit ensuite à son suicide. C'est qu'en effet, le vent a tourné : mieux informé des forces en présence et profitant de l'évolution politique, Ricci prend ouvertement le parti des orthodoxes, parti qui, dès 1604, va se regrouper au sein et autour de l'académie Donglin (28).

Comme l'a si bien montré Heinrich Busch (29), l'académie du Donglin et le parti du Donglin, groupe de fonctionnaires intègres qui devait mener jusqu'à la proscription de ses membres, en 1624-1625, une lutte héroïque contre le pouvoir des eunuques, sont nés du long conflit qui opposait le Palais à l'ensemble de l'administration régulière, ou, pour recourir aux termes chinois, le *neiting* (la cour intérieure) au *waiting* (la cour extérieure). Le *neiting*, c'est en premier lieu le Grand Secrétariat de l'empereur (*Neige*), organisme para-officiel où sont appelés parfois des personnes de rang inférieur dans la hiérarchie mandarinale mais qui dispose en fait des commandes de l'Etat. C'est aussi tous ceux qui peuvent influencer la politique impériale : eunuques, impératrices et concubines, moines taoïstes et bouddhistes qui ont leurs entrées au Palais. Le conflit s'était déjà manifesté sous la dictature de Zhang Juzheng, président du *Neige* de 1572 à 1582, et au moment de sa mort. Mais il s'était envenimé à l'occasion des grands examens triennaux pour le classement des fonctionnaires et avec la montée du pouvoir des eunuques à partir de 1596. On peut donc dire que le courant politique qui devait amener la création de l'académie Donglin, puis la formation de ce que ses adversaires ont dénommé parti du Donglin, existait bien avant l'année 1604. Le noyau de l'académie fut formé par d'anciens fonctionnaires destitués en raison de leur franc-parler ou partis à la retraite par dégoût pour les mœurs politiques de l'époque. Ce sont des *qingliu*, des « purs », des rigoristes, faiseurs de pamphlets où ils dénoncent les abus et l'arbitraire du pouvoir central. Leur thèse est que morale et politique se rejoignent et qu'il faut descendre des hauteurs éthérées de la philosophie spécu-

(28) Le récit de ces événements se trouve au livre IV, chap. 16 de l'édition de P. d'Elia. Voir ci-après, en annexe, la traduction de ce passage.

(29) H. Busch, « The Dung-lin Academy and its Political and Philosophical Significance », *Monumenta Serica*, XIV, 1949-1955, pp. 1-168.

lative où se complaisent trop de leurs contemporains pour revenir aux réalités quotidiennes, à la politique et aux tâches concrètes de la défense et de l'économie. Le vrai problème n'est pas pour eux un problème d'institutions. La critique des institutions ne sera entreprise que plus tard, après la terrible crise de 1644 et l'invasion mandchoue, par des hommes comme Huang Zongxi et Wang Fuzhi (30). Pour les membres de l'académie Donglin et pour leurs amis, il n'est question que de morale : aux gens de bien (*junzi*) s'opposent les vauriens (*xiaoren*). Mais si morale et politique se rejoignent, il est vrai aussi que morale et philosophie ne peuvent être dissociées : toutes les formes d'hétérodoxie sont responsables, à leurs yeux, de la décadence des mœurs. Toutes les écoles philosophiques qui mettent l'accent sur l'intuition (*wu*) aux dépens de la culture personnelle (*xiu*) sont dangereuses, mais plus que toute autre, et combien haïssable, celle de Taizhou avec sa passion de la spontanéité et sa théorie du *dangxia* (vivre dans le moment immédiatement présent) qui aboutit à vivre comme des animaux. L'hostilité que les gens du Donglin portent à la pensée bouddhique en tant que défenseurs de l'orthodoxie se double d'une antipathie profonde à l'égard des moines et de ceux qui sont favorables au bouddhisme : le syncrétisme entre bouddhisme et confucianisme, si à la mode aux environs de 1600, est ouvertement prêché par les penseurs de l'école de Taizhou, tous enclins à adopter les conceptions du *chan* ; mais le bouddhisme est aussi la religion que favorisent les eunuques, les femmes du Palais et un grand nombre des adversaires du Donglin. Cependant, les gens du Donglin ne s'en prennent qu'aux manifestations les plus évidentes de l'influence du bouddhisme : sur le plan philosophique, certains des membres de cette académie s'en tiennent strictement à la pensée de Wang Yangming, telle qu'elle a été conservée sans grandes altérations dans ce qu'on a appelé « l'école de droite » (*youpai*), tandis que d'autres, plus radicaux, rejettent Wang Yangming en raison des déviations auxquels ses conceptions ont donné naissance et prêchent un retour à la philosophie de l'époque des Song. Ils restent pour l'essentiel des orthodoxes, tels qu'on pouvait l'être à leur époque, beaucoup plus préoccupés d'action pratique et de morale que de philosophie. Mais on voit bien la direction générale et à quoi devait aboutir cette condamnation des influences bouddhiques : à leur dénonciation dans toute la pensée confucéenne depuis l'époque des Song. Mais cette dénonciation, qui n'est encore que le fait de penseurs isolés à la fin des Ming, sera l'œuvre des philosophes du début de la dynastie mandchoue, héritiers spirituels du Donglin.

Il se trouve que Zhang Wenda, auteur du mémoire demandant l'arrestation de Li Zhi, et Feng Qi, le ministre des rites qui intervint peu de temps après Zhang Wenda pour demander une répression générale contre ceux qui mêlaient confucianisme et bouddhisme, figurent l'un et l'autre sur la célèbre liste de proscription des membres du Donglin qui sera publiée au début de 1625 et qui marque le triomphe de l'eunuque Wei Zhongxian et de ses alliés (31). La coïncidence n'est pas fortuite. Mais il se trouve aussi que le ministre Feng Qi était en rapports assez intimes avec Ricci depuis son installation à Pékin en janvier 1601. Il avait reçu de lui, comme beaucoup de ceux que le missionnaire souhaitait s'attacher, des instruments astronomiques : un globe terrestre et un cadran solaire en pierre. Feng Qi était intervenu pour que Ricci et ses compagnons bénéficient d'un traitement officiel en argent et en riz fourni par la cour impériale. Ricci avait discuté

---

(30) Cf. E. Balazs, *Political Theory and Administrative Reality in Traditional China*, University of London, 1965.

(31) Voir Li Yan, *Donglin dangji kao*, Pékin, 1947. On notera que Feng Qi (1559-1603) est compté à titre posthume au nombre des proscrits de 1625, bien qu'il soit mort avant même qu'ait été restaurée l'académie Donglin en 1604. Le fait s'explique sans doute par les attitudes politiques de Feng Oi et peut-être aussi par ses liens avec les fondateurs de l'académie. Les dates de naissance et de mort de Zhang Wenda ne sont pas connues. Mais on sait qu'il fut docteur en 1583, la même année que Ye Xianggao et Guo Zhengyu, autres membres du Donglin favorables aux missionnaires.

avec lui de morale et de religion et il reproduira plus tard une de leurs conversations dans ses *Dix paradoxes*. Mieux encore, à en croire Ricci, Feng Qi aurait été convaincu par lui de la possibilité d'introduire en Chine le culte du Seigneur d'en-haut (*shi shangdi zhi xue*), et il aurait été sur le point de se faire chrétien juste avant sa mort (32). Quant à Zhang Wenda, s'il est possible qu'il n'ait eu aucune relation avec les missionnaires en 1602, on sait qu'il devait entrer en contact avec eux par la suite. Il était originaire de la même ville du Shenxi (Jingyang) que Wang Zheng (1571-1644), lettré passionné de mécanique qui fréquentera les missionnaires de Pékin et se convertira au cours des années 1614-1618. Wang Zheng amènera au christianisme le propre fils de Zhang Wenda, Zhang Zhongfang. Enfin, l'une des préfaces du *Xiru ermu zi* (1626), manuel de lecture des caractères chinois composé au Shenxi par le P. Nicolas Trigault, est signée de Zhang Wenda et on y apprend que lui-même et son fils ont subventionné cette édition.

Mais Feng Qi et Zhang Wenda sont bien loin d'être les seuls membres du Donglin qui aient été en bons termes avec les Pères jésuites, se soient intéressés à leurs publications en chinois et aient éprouvé quelque sympathie pour leur doctrine et leurs enseignements. Guo Zhengyu (1554-1612), docteur en 1583, qui avait rencontré Ricci une première fois à Nankin en 1599, le retrouve à Pékin en 1601. Il est en relations intimes avec lui et prend la défense des missionnaires lors des attaques dont ils sont l'objet. Han Lin, frère de Han Yun, lettré converti, est l'auteur de plusieurs préfaces à des ouvrages composés par les jésuites et co-auteur du *Shengjiao xincheng*, premier recueil de biographies de missionnaires et premier ouvrage de bibliographie européenne en chinois. Mais on peut citer aussi Xiong Mingyu, ministre de la guerre en 1631-1632, auteur d'une préface au *Biaodu shuo* (*Explications sur le quadrant géométrique*) de Sabbathin de Ursis ; l'académicien et Grand Secrétaire Ye Xianggao (1559-1627), dont la protection fut si utile aux missionnaires et qui aidera le P. Aleni au Fujian à partir de 1625 ; le censeur Cao Yubian (1558-1634), auteur d'une préface au *Traité d'hydraulique* de S. de Ursis, le *Taixi shuifa* (1612) ; Zou Yuanbiao (1551-1624), l'un des fondateurs de l'académie Shoushan, sorte de succursale à Pékin de l'académie Donglin de Wuxi, lequel estime dans son *Yuanxueji*, rédigé avant 1619, que confucianisme et christianisme ne se distinguent que par des différences minimes qui sont dues à la diversité des coutumes.

Ces liens entre le mouvement du Donglin et les missionnaires jésuites ont déjà été relevés et l'on n'a pas manqué de citer à leur propos un passage de la grande compilation de Daniel Bartoli (1608-1685) sur les missions chrétiennes en Asie (33), où il affirme que les trois grands disciples et collaborateurs de Ricci, Léon Li Zhizao, Paul Xu Guangqi et Michel Yang Tingyun, hauts fonctionnaires convertis au christianisme, avaient présidé certaines réunions de l'académie Donglin. Il ajoute que les Pères faisaient l'éloge de cette académie en raison du grand progrès qu'en retirait la foi chrétienne, car « presque tous ces académiciens éprouvaient une grande affection pour le christianisme qui, en dehors des vertus divines, professe et enseigne les mêmes vertus morales qu'ils s'engageaient à pratiquer eux aussi — bien que nous le fassions en des œuvres plus illustres et par un autre et plus noble enseignement ». Toujours d'après Bartoli, la proscription des membres du parti Donglin fit perdre aux chrétiens presque tous leurs alliés et défenseurs, de sorte qu'ils furent exposés aux attaques des idolâtres qui imprimaient des pamphlets contre le christianisme et adressaient des mémoires au trône contre les chrétiens.

---

(32) Cf. P. d'Elia, *op. cit.*, II, pp. 156-58. Ricci met en scène Feng Qi au chapitre 2 des *Dix paradoxes* dont le titre est : « L'homme n'est qu'un hôte passager dans ce monde ».

(33) Daniello Bartoli, *Istoria della Compania di Gesu*, I : *La China terza parte dell'Asia*. Cf. Henri Bernard, « Whence the Philosophic Movement at the Close of the Ming », *Bulletin of the Catholic University of Peking*, VIII, déc. 1931, pp. 67-73.

Mais, comme l'a montré H. Busch, qui prend bien soin de distinguer entre académie et parti Donglin, on ne peut se fier à Bartoli : il paraît improbable que les trois principaux disciples de Ricci aient présidé des réunions de l'académie Donglin ou des académies qui en dépendaient dans la région du lac Taihu, à l'est et au sud-est de Nankin. De même, l'affirmation de Bartoli, selon laquelle « presque tous ces académiciens éprouvaient une grande affection pour le christianisme », est un exagération manifeste. Cependant, Bartoli est moins loin de la vérité si l'on envisage, non plus les rapports des missionnaires avec l'académie Donglin, mais avec l'ensemble du mouvement. Sans doute, les choses ne sont-elles pas aussi tranchées que nous serions tentés de l'imaginer en raison de nos propres habitudes d'esprit : il serait abusif de voir dans tout membre du parti Donglin un prochrétien. C'est qu'en effet il n'y a pas de « parti » Donglin au sens que nous donnerions à ce mot, mais un ensemble de lettrés, d'anciens mandarins et de fonctionnaires en exercice qu'unissent des tendances communes et divers liens de parenté ou de collégialité, fondés sur la communauté d'origine, la camaraderie des concours, le respect d'un maître commun... Il reste pourtant que les principaux ennemis des missionnaires se trouvent dans le clan des adversaires du Donglin et leurs principaux alliés parmi les gens du Donglin.

Comment s'expliquer cette sympathie réciproque et très générale, car elle comporte des degrés et souffre des exceptions ? Malgré ses exagérations et ses erreurs, Bartoli est dans le vrai quand il écrit que ce qui rapproche les uns et les autres (et il faut admettre qu'il parle du mouvement du Donglin en général), c'est le respect *des mêmes vertus morales*. Le courage, la fermeté dans le malheur et les souffrances, la rigueur morale qu'ils exaltent sont aussi bien le fait de l'homme de bien tel que le conçoivent les membres du Donglin que celui du parfait chrétien. Mais il y a plus : c'est une communauté de vues et d'intérêts qui semble unir les gens du Donglin et les missionnaires. Ennemis des eunuques, des bonzes et de leurs alliés, indignés par le progrès des influences bouddhiques jusque dans les milieux lettrés, hostiles aux vaines discussions d'une philosophie qui avait perdu tout contact avec le réel et partisans d'un confucianisme pratique qui s'accordait avec leur conception de la responsabilité sociale des élites, soucieux de la défense de l'empire et de l'état de ses ressources, les gens du Donglin ne pouvaient que se sentir en affinité avec les missionnaires.

Le texte où Ricci fait le récit des événements des années 1602 et 1603 évoque assez bien, semble-t-il, l'atmosphère qui devait régner à Pékin et au Palais impérial à cette époque et fournit sans doute un reflet assez fidèle de la vie politique chinoise. On entrevoit, à l'arrière-plan, ces luttes acharnées pour le pouvoir où s'affrontent des factions rivales ; luttes secrètes et incessantes qui s'exaspèrent à l'occasion de certains incidents, chaque parti cherchant à modifier le rapport des forces à son profit. C'est ainsi que se produisent ces retournements complets et imprévisibles de situation dont celui des années 1602 et 1603 fournit un exemple caractéristique. Ricci et ses compagnons se sentent dans une position difficile à la veille de l'arrestation de Li Zhi : tout a changé de face au lendemain de l'affaire des placards. Mais il y a une autre leçon à tirer de ces événements : c'est que la vie intellectuelle n'échappe pas à cette « politisation » générale qu'impose dans tous les domaines l'intensité de ces luttes. Le Donglin, déjà présent dans les incidents que rapporte Ricci, avant même qu'il ait reçu son nom, est lui-même le produit de ces interactions entre philosophie, morale, religion et politique.

Les missionnaires sont portés par la vague, soumis aux flux et aux reflux de la vie politique chinoise depuis qu'ils se sont introduits dans le milieu des lettrés-fonctionnaires, qu'ils ont été adoptés par certains et que leurs doctrines et leurs enseignements ont été assimilés à l'ensemble des connaissances et des conceptions de l'époque. Ils ont pris une place, sans doute modeste, mais non pas entièrement négligeable, dans une histoire intellectuelle qui est indissociable des aléas de la vie politique. Un confucianisme primitif qui aurait admis l'existence d'un Dieu analogue à celui des chrétiens n'a jamais existé que dans l'imagination de Ricci.

Mais il semble bien que les thèses de Ricci aient fait naître chez certains lettrés et fonctionnaires l'idée qu'on pourrait opposer au bouddhisme une sorte de « religion confucéenne ». L'identité de vues et d'intérêt qui les rapprochait des Pères jésuites, l'admiration qu'ils éprouvaient pour leur morale les a amenés à admettre qu'il n'y avait rien d'incompatible, comme l'affirmait Ricci, entre les enseignements des classiques et la religion de l'Europe ou, mieux encore, que les termes *tian* (ciel) et *shangdi* (seigneur d'en-haut) que l'on rencontrait dans ces textes correspondaient au « maître du ciel » que vénéraient les hommes de l'Europe. Un des meilleurs amis de Ricci à Nankin, Feng Yingjing, juge provincial du Huguang qui avait dénoncé les exactions et les crimes de l'eunuque Chen Feng dans la région de Wuchang (34), aurait composé un recueil des passages des textes classiques où figuraient les mots *tian* et *shangdi*. Dans sa préface au *Catéchisme* de Ricci, le *Tianzhu shiyi*, préface datée du 3 février 1601, Feng Yingjing identifie « le maître du ciel » au « seigneur d'en-haut » et oppose la rectitude morale et religieuse des anciens aux aberrations des modernes : jadis, on honorait le ciel et l'on sacrifiait au ciel et à la terre ; aujourd'hui, on se livre à la méditation bouddhique jusqu'à l'intérieur du Palais impérial (35).

On voit bien ce que favorisait Ricci par sa politique de rapprochement avec les milieux lettrés, ou plutôt avec cette partie des milieux lettrés qu'animaient à l'époque une vive hostilité à l'égard du bouddhisme et le désir d'un retour à plus d'orthodoxie et de rigueur morale : c'est une autre sorte de syncrétisme que celui qui aurait pu se développer entre bouddhisme et christianisme et qu'il avait contrecarré par son action. Ce syncrétisme était favorisé par le vocabulaire, qui renvoie toujours aux notions traditionnelles, par la tactique adoptée par Ricci, qui consistait à insister d'abord sur les analogies, et enfin par la connaissance superficielle que beaucoup de lettrés, bien disposés à l'égard des missionnaires, pouvaient avoir de la religion de l'Europe. Rien n'était en fait plus opposé aux conceptions couramment admises par les Chinois que cette vision médiévale d'un monde clos, limité dans le temps et dans l'espace, créé par un Dieu tout-puissant et gouverné en toutes choses par la Providence, cette vision chrétienne que Ricci et ses compagnons cherchaient à introduire en Chine comme seule véritable. Ni l'idéalisme radical de la plupart des écoles de pensée de la fin des Ming, ni le thème de la sagesse innée, ni « l'organicisme » de la philosophie néo-confucéenne de l'époque des Song pour laquelle le monde est le produit d'une énergie-matière et d'un principe structurant, tous deux éternels, n'étaient compatibles avec les thèses de la théologie chrétienne. Pour « ne mettre en place que les fondements de la foi », que de difficultés ! Le thème de la création était radicalement étranger aux traditions chinoises et la notion de Dieu créateur ne pouvait apparaître aux Chinois que plus restrictive que celle de *tian* (ciel), puissance créatrice impersonnelle et inépuisable, principe de tout ordre naturel et humain (36). Mais que dire de cette conception tragique de la vie humaine qui est constitutive du christianisme ? L'homme, perdu dans cette vallée de larmes, souillé par le

---

(34) Feng Yingjing (1555-1606) est emprisonné et destitué au début de 1601 à la suite de ses attaques contre l'eunuque Chen Feng. Libéré en 1604, il meurt deux ans plus tard. Il ne semble pas avoir figuré parmi les membres du Donglin, même à titre posthume, mais son comportement est tout à fait caractéristique de celui des fonctionnaires du Donglin. Autre fait notable : Feng Yingjing est vivement hostile à Li Zhi qu'il avait chassé du Huguang et obligé à s'installer à Nankin.

(35) Cf. P. d'Elia, *op. cit.*, II, p. 166.

(36) Le thème de la création, réalité illusoire, est dévalorisé d'autre part dans le bouddhisme où la multiplication infinie des terres de Buddha est un miracle rendu banal par sa répétition. Quant au Seigneur d'en-haut (*Shangdi*) des Classiques, c'est une figure trop épisodique et trop inconsistante pour que sa promotion au rang de Dieu créateur et tout-puissant ne soit ressentie comme artificielle.

péché originel, n'a de chances de se sauver des tourments éternels de l'enfer qu'en implorant la grâce de Dieu (37).

En cherchant l'appui de la « philosophie naturelle » et des « lumière de la raison », en attirant les Chinois par des nouveautés scientifiques et par l'exposé d'une morale dont ils admiraient les accents stoïciens, Ricci ne pouvait que contribuer à entretenir certaines équivoques. Il ne faut donc pas s'étonner des réactions que provoqua d'abord chez les siens, de son vivant et au lendemain même de sa mort, une politique d'accommodement trop libérale. La jalousie, les rivalités internes et, plus tard, lors de la Querelle des rites, l'hostilité déclarée des ennemis des jésuites n'expliquent pas tout.

Mais, dira-t-on, Ricci n'a-t-il pas opéré dans le milieu des fonctionnaires-lettrés certaines conversions complètes et sincères qui impliquent foi, dévotion et ardeur religieuse ? Et l'on peut citer le cas d'un homme au tempérament mystique comme Yang Tingyun, qui témoigne d'un penchant marqué pour les pénitences et les macérations. Mais il se trouve que Yang Tingyun, baptisé à 54 ans, est passé presque sans transition de la foi bouddhique au christianisme. D'autre part, bien des lettrés hostiles au bouddhisme restaient influencés à leur insu par cette religion. Il y a, dans le confucianisme de la fin des Ming, bien des aspects religieux qui proviennent d'emprunts au bouddhisme et au taoïsme. La pratique de l'accroupissement dans le calme (*jingzuo*), technique de méditation empruntée au *chan* par de nombreux penseurs confucéens des XVe-XVIe siècles, la notion de *jing* « vigilance » morale, qui répond à une attitude d'esprit typiquement religieuse à laquelle les philosophes de l'époque des Song ont fait une place importante dans leurs conceptions, l'examen de conscience quotidien, le compte de ses bonnes et mauvaises actions, l'idée qu'une révélation soudaine de la vérité, une illumination, est promise à qui cherche sans désemparer, toutes ces pratiques et attitudes d'esprit très répandues jusque dans les milieux qui passent pour orthodoxes s'accordaient assez bien avec l'enseignement des missionnaires.

Si l'on comprend pourquoi Ricci et ses compagnons ont fait en Chine si peu de chrétiens, on comprend aussi pourquoi ils ont pu convertir un petit nombre de lettrés à une religion qui, dans ses dogmes et dans son esprit, était en contradiction si complète avec presque toutes leurs traditions. Les circonstances politiques et l'évolution intellectuelle leur ont apporté en tout cas un secours inattendu.

Jacques GERNET
École Pratique des Hautes Études
VIe Section

---

(37) Un monde dont la sensibilité religieuse avait été principalement formée par le bouddhisme semblait mal préparé à recevoir un tel message. Le bouddhisme est en effet dénué de tout accent tragique : les actes produisent leurs fruits et les renaissances se suivent. Chaque être dispose de l'éternité pour parvenir à la délivrance finale.

ANNEXE

D'un grand affront que subit en ce temps la secte des idoles et grâce auquel les Nôtres furent délivrés par Dieu d'un grand tourment ourdi contre eux.

Le bruit se répandait déjà à la Chine que les Nôtres étaient venus ici pour y répandre le Saint Evangile, lequel n'admettait pas avec lui d'autres sectes et beaucoup moins que toute autre celle des idoles, contre laquelle ils disputaient efficacement à chaque occasion, soit en paroles, soit par écrit, chose qui déplaisait fort aux mandarins sectateurs des pagodes, qui sont nombreux en ces temps malheureux.

Il y en avait un, entre autres, du Collège royal de Hanlin, très grand lettré, qui était entièrement adonné à cette secte, allant jusqu'à répudier sa femme pour se conformer à la perfection de cette doctrine et, à cause de son autorité, il entraînait avec lui dans cette voie de nombreuses autres personnes. Cet homme était de la province de Suciuon (Sichuan) et s'appelait Hoanhoei (Huang Hui). Lequel, afin de mieux s'éclairer sur les intentions des Nôtres, se procura, par l'intermédiaire de Zaihiuthai (il s'agit probablement de Cai Xianchen, directeur au ministère des rites au début de 1601), qui était son ami, tout ce que le P. Mathieu avait écrit en lettres chinoises. Et, ne voulant pas s'abaisser à rendre visite au P., il convint avec un autre mandarin de ses amis d'aller le visiter un jour où ce mandarin aurait invité le P. à un banquet et de le rencontrer ainsi comme par hasard. Ce jour-là, il parla beaucoup avec le P., prétendant tout savoir et disant qu'il était traité de tout cela dans les livres des idoles dont il ne mettait rien en doute. En vérité, il avait la cervelle pleine de chimères et de faussetés, ne sachant répondre aux objections que le P. lui proposait, sinon avec superbe.

Lui et un autre docteur de ses amis, du tribunal des choses de la guerre, frère de Zaihiuthai, emplirent de remarques les marges des écrits du P., lui avec une plume d'encre noire et l'autre d'encre rouge. Et, bien qu'il ne pût s'empêcher en de nombreux endroits d'approuver ce qui y était dit du mépris du monde et de la vanité des plaisirs mondains, néanmoins, dans les endroits qui contredisaient la doctrine des idoles, il disait grand mal du P. et de nos lettrés qui suivaient une telle doctrine (le christianisme). Il se moquait surtout de ce que le P. avait dit qu'il existe un Dieu séparé de notre esprit, car c'est la principale erreur des idoles de faire la même chose à propos de l'auteur de la nature. Il se moquait aussi de ce qu'il ait dit que le soleil était plus grand que la terre. L'autre, son ami avec la plume rouge, était plus courtois. Il écrivit beaucoup d'éloges du P., approuvant beaucoup de nombreux passages de toutes ces œuvres et montrant qu'il en était satisfait ; cependant, étant lui aussi ami des idoles, il prétendait concilier notre opinion avec la leur.

Ces écrits une fois annotés et censurés de cette façon, il envoya de nouveau Zaihiuthai au P. Mathieu pour l'informer des auteurs de ces annotations. Le P. ne voulut pas se rendre plus ennemi un homme qui était si grand et puissant mandarin à la cour. Mais dans le Catéchisme (*Tianzhu shiyi*) et dans d'autres ouvrages, il lui répondit d'abondance sans nommer celui contre lequel il parlait.

A ceux-là s'ajouta l'autre mandarin suprême Lithai (Li Dai). Ayant appris que les Nôtres disait du mal des idoles, ses dieux, il s'indigna et dit qu'il n'était pas bien que les Nôtres en agissent ainsi car, si Dieu était grand dans le ciel, les idoles étaient grandes sur la terre.

Mais Dieu vint soudain porter secours avec sa divine Providence, réprimant nos adversaires et les siens.

L'occasion en fut ce mandarin appelé Liciou (Li Zhuowu : Li Zhi) qui avait quitté la carrière des offices, s'était rasé la tête et s'était fait *osciam* (*heshang*). Cet homme, tout imbu de la renommée qu'il désirait laisser de sa doctrine, continuait à faire des disciples et à écrire de nombreux livres dans lesquels, pour montrer son esprit, il réfutait les

anciens de la Chine qui sont tenus pour saints et exaltait d'autres personnages qui étaient tenus pour mauvais. Pour cette raison, comme il se trouvait dans une ville près de Pékin (Tongzhou, à 22 km à l'est de Pékin) avec l'intention d'entrer à la cour où il était désiré par beaucoup, un des admoniteurs ou commissaires de la cour présenta au Roi un mémoire important dans lequel il accusait Liciou de nombreux méfaits et de la doctrine perverse qu'il enseignait, demandant au Roi de la châtier et de faire brûler ses livres.

Le Roi ordonna qu'il fût amené enchaîné à Pékin et qu'on retirât de sa possession les planches qui servaient à l'impression de ses œuvres. Cet homme vint à Pékin prisonnier et plein de peur. Et se voyant si humilié dans sa vieillesse, car il avait plus de 70 ans (exactement : 75), avant d'avoir reçu aucun châtiment, il s'égorgea lui-même en prison avec un couteau, s'arrachant ainsi misérablement aux mains de ses ennemis.

A cette occasion, le Lipu Sciansciu (ministre de rites) Fum (Feng Qi, 1559-1603) présenta au Roi un mémoire très important contre certains mandarins et lettrés qui, abandonnant la loi de Confucius, leur maître, suivent la loi des idoles et donnent ainsi l'exemple d'un grand scandale à la cour. Dieu voulut pour le bien de ce royaume que le Roi, qui cependant est l'ami des idoles et dont on dit qu'il a écrit de sa main un des textes de leur doctrine, et bien que sa mère, les reines, les eunuques et tous ses parents soient très dévots de cette secte, approuvât ce mémoire par un rescrit si beau qu'il semblait avoir été composé par quelque chrétien qui aurait voulu éteindre cette fausse religion des idoles, concluant que, si les mandarins de la cour voulaient être esclaves des idoles, ils devaient avoir honte de revêtir les insignes des magistrats et s'en aller dans les déserts où se trouvent les ministres des idoles. Avec cette bonne riposte, le Lipu Sciansciu mit bon ordre dans toutes les écoles et dans les examens pour les grades de lettré — examens dont il est le supérieur — en interdisant que dans les compositions on parlât des idoles si ce n'était pour les réfuter et ordonnant que quiconque contreviendrait à cette règle ne fût admis à aucun grade. A la suite de ces mesures, tout parut renaître à la cour et il semblait que ce fût déjà un autre siècle, tous les idolâtres allant la tête basse et pleins de honte. A cause de cela, beaucoup d'entre eux quittèrent leurs charges et retournèrent chez eux. Ainsi, Hoamhoei et les deux autres qui avaient voulu nuire aux Nôtres.

Le châtiment divin ne prit pas fin avec cela. En effet, se trouvaient à la cour de nombreux *osciam* (*heshang*), ministres des idoles, avec grande réputation, trompant le peuple et aussi des personnages de haut rang, jusqu'aux reines du Palais, desquelles ils recevaient ainsi que des grands eunuques de très riches aumônes afin de construire des temples nombreux, des idoles de bronze, et afin d'entretenir des milliers de disciples.

Le plus fameux était un certain Tacquon (Daguan : Zibai), déjà vieux, et un autre dit Hansan (Hanshan) qui était presque son égal. Les reines les avaient pris tous deux pour maîtres et la reine principale conservait à l'intérieur du Palais la robe de Tacquon et l'adorait, ne pouvant elle-même sortir du Palais, ni Tacquon y entrer, car il était défendu aux ministres des idoles, rasés, d'entrer au Palais (plus précisément : au gynécée). Et cet osciam voulait aussi que le Roi le prît pour maître et lui témoignât son respect. C'était un homme érudit et habile, savant non seulement dans la secte des idoles, mais aussi dans les autres ; et il s'accommodait à tous afin de gagner leurs bonnes grâces. Il désirait parler avec le P. Mathieu, mais voulait que le P. vînt le visiter chez lui et lui accordât la politesse que tous lui faisaient et même des mandarins de haut rang de se mettre à genoux devant lui. Mais le P. lui envoya une réponse disant qu'il ne voulait rien apprendre de lui et que, s'il voulait lui parler, il vînt le visiter chez lui. La superbe de cet homme — superbe qui s'apprend dans cette école — était si grande que tous les hommes de jugement l'avaient en horreur. C'est pourquoi l'un des commissaires de la cour fit contre lui un mémoire auquel le Roi ne répondit pas (n'approuva pas). Il conçut de cela encore plus d'orgueil, pensant être si bien en cour que personne ne pouvait plus lui nuire.

Après ces événements, un libelle fut fait à la cour contre le Roi, la reine et d'autres personnes de haut rang, les accusant d'avoir l'intention d'enlever la succession du royaume au prince déjà intronisé et de l'attribuer au second fils que le Roi aimait beaucoup. Ce libelle fut fait en forme de mémoire avec le nom d'un censeur de la cour et fut imprimé et expédié dans le plus grand secret jusque dans la chambre du Roi et aux portes des

principaux mandarins, sans que l'on ait pu savoir jusqu'à maintenant rien d'assuré sur son auteur. Le Roi en fut très irrité et, dans sa fureur, fit faire une enquête sur l'auteur de ce libelle. On fit alors dans toute la cour plus de zèle qu'il n'était exigé, en arrêtant de nombreuses personnes et en infligeant à beaucoup des supplices pour n'importe quel indice imaginaire. Et comme on ne pouvait retrouver cet auteur, le Roi se plaignait chaque jour des mandarins de la cour, les accusant de manquer de diligence en cette affaire. Ce fut une des plus grandes confusions qu'on ait jamais vues à la cour, car chaque jour étaient menées en prison de nombreuses personnes innocentes et nul n'osait sortir de chez lui ni parler de l'affaire, car toute parole était prétexte à accusation de la part des espions qui circulaient à la cour, le Roi ayant promis de très grandes faveurs et même un établissement à qui découvrirait le coupable.

Ceux qui furent l'objet du plus de soupçons furent les *osciam* (*heshang*) et les ministres des idoles. Et comme on inspectait leurs coffres pour voir s'il n'y avait quelque indice sur le libelle, on n'en trouva pas, mais on découvrit en revanche d'autres méfaits dont ils s'étaient rendus coupables, (comme) d'avoir obtenu des postes à leurs amis moyennant finances, à la suite de quoi beaucoup d'entre eux furent privés de leurs charges. On découvrit (aussi) qu'un *osciam* avait à lui seul plus de douze femmes qu'il entretenait en diverses régions. De Tacquon (Daguan), on retrouva une lettre qu'il écrivait à l'un de ses amis où il disait du mal du Roi, l'accusant d'avoir peu de dévotion pour les idoles et peu de révérence et de respect pour sa mère. En ayant été avisé, le Roi le fit châtier conformément aux lois du royaume. Mais les mandarins du ministère de la justice, à cause de la haine qu'ils lui vouaient, le firent battre si cruellement dès son entrée dans la prison qu'il en mourut aussitôt. Et on lui fit grande honte, car il se vantait de mépriser son corps et, ensuite, quand il fut battu, il cria comme tous les autres hommes profanes. Après l'avoir enterré, on rouvrit son cercueil de peur qu'il n'ait eu recours à quelque artifice et fait semblant d'être mort. Les autres ministres (des idoles) furent tous châtiés conformément à leurs crimes et chassés de la cour à la grande honte des sectateurs de cette secte. Hansan fut envoyé en exil dans la province de Canton et il demeura dans le territoire de Sciaoceo (Shaozhou), très respecté par certains ; ensuite, il fut envoyé en un lieu plus lointain.

Par la même occasion, fut inculpé, bien qu'injustement, dans l'affaire du libelle un parent de ce grand mandarin nommé Lithai. Le Roi lui enleva aussitôt toute charge et grade de sa charge et l'exila dans son pays. Il (Li Dai) vit ainsi que Dieu était grand dans le ciel et sur la terre et que ses propres idoles ne pouvaient pas lui rendre la liberté ni lui conserver sa charge.

Quant à l'affaire du libelle, on fit avouer à force de tortures un criminel qui avait été *siuzai* (*xiucai* : premier grade des concours officiels) et mandarin puis s'était adonné à des actes frauduleux, trompant tantôt l'un tantôt l'autre avec une grande adresse. A la suite de ses aveux, il fut condamné à être coupé en public en mille six cents morceaux sans qu'on lui rompe aucun os et sans toucher à sa tête, afin qu'il pût voir cette torture de ses propres yeux lié à un pal. Quand on eut fini de le découper, un homme s'empara de sa tête et s'enfuit, laissant de nombreuses pièces de monnaie sur son chemin afin de retarder ses poursuivants qui, ainsi, ne purent l'atteindre. Il semble que les parents du condamné avaient promis une grosse somme d'argent à qui leur apporterait sa tête pour l'enterrer.

Pour en revenir à la secte des idoles dont nous parlions, elle fut très rabaissée par ces événements. Nos chrétiens et amis qui se trouvaient à la cour et ceux du dehors qui apprirent ces nouvelles remarquèrent que tout cela était advenu à l'avantage du christianisme qu'on commençait à prêcher à la cour, capitale de ce royaume, où cette secte (des idoles) avait fleuri tant d'années.