

Les contacts entre la France et la Chine au XVIII^e siècle

—Voltaire et la question des rites chinois—

Shioko SASAKURA

Entre la fin du XVII^e siècle et le début du XVIII^e siècle, l'empereur Kangxi¹⁾ et Louis XIV régnaient respectivement sur la Chine et sur la France.

L'empereur Kangxi avait beaucoup de respect et d'admiration pour les sciences occidentales, notamment la culture scientifique française. Il n'hésita pas à fonder dans son propre palais un Institut des Sciences sur le modèle de l'Académie Française. De son côté, Louis XIV raffolait des objets d'art chinois dont il réalisa une collection dans son palais de Versailles.

On sait par ailleurs qu'en 1667, le roi Soleil n'avait pas hésité à se déguiser en Mandarin lors d'un fameux bal costumé, ce qui en dit long sur son admiration pour la glorieuse dynastie chinoise. En 1685, il envoya des missionnaires jésuites en Chine, non seulement pour tenter d'évangéliser le pays, mais aussi pour découvrir la culture et la civilisation de cet «empire du milieu» qui restait jalousement fermé aux étrangers.

S'il est patent que ces missionnaires ne furent acceptés en Chine que parce qu'ils étaient aussi des savants capables d'enseigner les sciences tant convoitées par l'empereur Kangxi, celui-ci les traita comme de véritables *messi dominici*, ce dont les jésuites se sentirent fort honorés et lui vouèrent en retour un grand respect.

C'est grâce à la correspondance et aux rapports officiels de ces savants

jésuites que l'Europe toute entière put connaître les magnificences de la civilisation et de l'esprit chinois, sa morale ainsi que les raffinements de son système politique. Pour ce qui est de l'évangélisation proprement dite, c'est le jésuite italien Matteo Ricci²⁾ qui fut le premier propagandiste autorisé en Chine par l'empereur Wanli³⁾ en 1583. Ses méthodes en dépit de leur succès, devaient soulever la fameuse querelle sur les rites chinois qui allait considérablement gêner le développement des relations entre les deux grandes cultures. Sous Louis XIV, cette querelle va en effet s'envenimer au point d'aboutir à l'expulsion des missionnaires chrétiens de Chine.

Sous le règne de Louis XV, les encyclopédistes entreprirent de présenter la pensée chinoise en se basant sur les correspondances des missionnaires des jésuites. Parmi les encyclopédistes, c'est Voltaire qui s'enthousiasma le plus pour la religion, les coutumes, la pensée et les institutions politiques «à la Chine». Il s'en servira de modèle pour fustiger les abus de la monarchie absolue en France et c'est donc tout naturellement qu'il va se passionner pour la querelle des rites chinois.

Dans cet article nous verrons comment cette querelle prit naissance autour de Matteo Ricci, quelle fut sa problématique et comment elle se termina. Nous nous intéresserons tout particulièrement aux arguments de Voltaire par rapport au contexte religieux, philosophique et politique du XVIII^e siècle.

* * *

Il semble que la Chine ait été de longue date ouverte au pluralisme philosophique et religieux, à en juger par la coexistence du bouddhisme, du confucianisme et du taoïsme.

Par exemple, on ne pouvait devenir fonctionnaire ni entrer dans le monde politique sans une connaissance approfondie du confucianisme. On aurait pu

penser que la parole de Jésus soit facile à prêcher dans un tel climat de tolérance. Mais pour pouvoir introduire le christianisme en Chine, il fallait convaincre d'abord cette élite confucianiste, habituée à la complémentarité des religions et des philosophies, et surtout apprendre le confucianisme pour pouvoir dialoguer, tâche qui n'était pas facile. Pour ces raisons, ce n'est que vers le VII^e siècle que le christianisme fit son entrée en Chine.

Dans ses *Essais sur les mœurs*, Voltaire rapporte:

On prétend que, vers le huitième siècle, avant Charlemagne, la religion chrétienne était connue à la Chine. On assure que nos missionnaires ont trouvé dans la province de Kingt-ching ou Quen-sin une inscription en caractères syriaques et chinois. Ce monument, qu'on voit tout au long dans Kircher, atteste qu'un saint homme, nommé Olopuën, conduit par des nuées bleues, et observant la règle des vents, vint de Tacin à la Chine, l'an 1092 de l'ère des Séleucides, qui répond à l'an 636 de notre ère; qu'aussitôt qu'il fut arrivé au faubourg de la ville impériale, l'empereur envoya un colao au-devant de lui, et lui fit bâtir une église chrétienne.⁴⁾

Si, comme le rapporte Voltaire, des missionnaires chrétiens avaient déjà été ponctuellement reçus en Chine en 1092, il faudra attendre la dynastie mongole Yuan(1271-1368) pour que les rapports de la Chine avec le christianisme soient attestés par des documents officiels.

A la vérité le pape Innocent IV envoya quelques franciscains dans la Tartarie (1246). Ces moines, qui se qualifiaient ambassadeurs, virent peu de chose, furent traités avec le plus grand mépris, et ne servirent à rien.

On était si peu instruit de ce qui se passait dans cette vaste partie du monde, qu'un fourbe, nommé David, fit accroire à saint Louis, en Syrie,

qu'il venait auprès de lui de la part du grand kan de Tartarie qui s'était fait chrétien (1258). Saint Louis envoya le moine Rubruquis dans ces pays pour s'informer de ce qui en pouvait être. Il paraît, par la relation de Rubruquis, qu'il fut introduit devant le petit-fils de Gengis⁵⁾, qui régnait à la Chine.[...]

(1243) Le moine Plan-Carpin, envoyé par le pape Innocent IV dans Caracorum, alors capitale de la Tartarie, témoin de l'inauguration d'un fils du grand kan Octaï [...]

Le pape Célestin IV lui envoya quatre religieux, seuls ambassadeurs qui pussent accepter une telle commission. Frère Asselin rapporte qu'il ne put parler qu'à un des capitaines tartares, qui lui donna cette lettre pour le pape.

«Si tu veux demeurer sur terre, viens nous rendre hommage. Si tu n'obéis pas, nous savons ce qui en arrivera. Envoie-nous de nouveaux députés pour nous dire si tu veux être notre vassal ou notre ennemi.»⁶⁾

Mais, là encore, si l'on en croit Voltaire, il ne s'agit que de rares tentatives de contacts à l'initiative de papes et de rois, lesquelles se réduisirent à des visites ponctuelles d'ambassadeurs, dans le meilleur des cas et au pire ne rencontrant que mépris ou menace.

On trouve cependant des détails plus probants sur la pénétration de la foi chrétienne en Chine dans les *Lettres chinoises, indiennes et tartares à M de Pauw*.⁷⁾ Il s'agit du rapport des Pères Ricci, Trigault⁸⁾ et Semédo⁹⁾ au sujet d'une mystérieuse secte nestorienne.

Ces trois missionnaires [=les pères Ricci, Trigault, Semédo] fesaient bâtir, en 1625, une maison et une église auprès de la ville de Sigan-fou; ils ne manquèrent pas de trouver sous terre une tablette de marbre, longue de dix palmes, couverte de caractères chinois très fins, et

d'autres lettres inconnues, le tout surmonté d'une croix de Malte, [...]: cette tablette disait que la foi chrétienne avait été prêchée à Sigan-fou, et dans toute la province de Kensi¹⁰⁾, dès l'an de notre salut 636; la date de ce monument n'est que de l'année 782 de notre ère; de sorte que ceux qui érigèrent autrefois ce marbre attendirent cent quarante-six ans que la chose fût bien constatée pour la certifier à la postérité.

L'authenticité de cette pièce était confirmée par plusieurs témoins qui gravèrent leurs noms sur la pierre: on sent bien que ces noms ne sont aisés à prononcer ni en italien ni en français. Pour plus grande sûreté, outre les noms gravés des premiers témoins oculaires de l'an de grâce 782, on a signé sur une grande feuille de papier soixante et dix autres noms de témoins de bonne volonté, comme Aaron, Pierre, [...] qui tous sont réputés avoir vu tirer le marbre de terre à Sigan-fou, en présence du frère Ricci, l'an 1625, «et qui ne peuvent avoir été ni trompeurs ni trompés.»

Voltaire fait une erreur chronologique inexplicable en écrivant dans *Le siècle de Louis XIV*¹¹⁾: «Le jésuite Matthieu Ricci, sur la fin du dix-septième siècle, avait été un des premiers missionnaires de la Chine.» et, plus loin «en présence du frère Ricci, l'an 1625», alors qu'il est admis que le Père Ricci fut envoyé en Chine en avril 1582 et est mort à Pékin le 11 mai 1610.

Comme le souligne Voltaire, Ricci était un des premiers et sans doute le plus éminent des missionnaires chrétiens en Chine. Sa mission fut indéniablement fructueuse sur le plan de la propagation de la foi dans l'Empire. Il fut aussi le protagoniste de la polémique sur les rites chinois.

Nous nous intéresserons donc plus particulièrement à la «méthode d'évangélisation» de Ricci, puisque c'est elle qui le poussa à dénoncer les rites Célestes des chinois. Mais il faut d'abord parler du Père Alessandro Valignano, jésuite italien (1539-1606), qui fut envoyé en mission de propagande

en Asie avant Ricci.

Parti de Lisbonne en 1574, il séjourna au Japon près de trois années, de 1579 à 1582. Sa rencontre avec Nobunaga ODA (1534-1582) est bien connue. Il avait mis à profit dix mois de séjour à Macao en 1578 pour affiner sa méthode de propagande. Il semble avoir beaucoup réfléchi à ce sujet en essayant de prévoir les questions et les objections, et préparé des arguments et des conduites à tenir pour toutes les situations imaginables. Il se fit le promoteur de ce qu'il appelait le «principe d'adaptation» et mit l'accent sur la priorité de l'apprentissage de la langue chinoise. C'est lui qui fut l'instructeur de Ricci à Rome et qui l'appela ensuite à Macao pour apprendre le chinois. Pendant ces années à Rome, il fut instruit en mathématiques, cosmologie et astronomie, connaissances qui lui donnèrent un bagage solide. Ricci étudia le chinois à Macao pendant un an et gagna la Chine à laquelle il consacra le reste de sa vie, soit une vingtaine d'années à enseigner et prêcher la foi, jusqu'à sa mort. Il faut donc garder à l'esprit l'importance de l'influence de Valignano sur la méthode d'évangélisation de Ricci, qui en tant que disciple ne pouvait que se nourrir de ses enseignements, notamment ce qui touche à l'imprégnation et l'étude et le «principe d'adaptation».

Vers la fin de 1594, Ricci, avec l'accord de Valignano, se déguise en «lettré». Il avait d'abord troqué son habit européen pour celui de moine bouddhiste, mais quand il comprit que ceux-ci étaient fort peu considérés en Chine, il adopta l'habit de soie de Mandarin et se laissa pousser les cheveux et la barbe. Comme il l'espérait, cette nouvelle apparence lui valu la considération des lettrés et courtisans et, l'habit faisant le moine, lui permit enfin de communiquer d'égal à égal avec eux.

En 1601, après des efforts considérables, il put se rendre à Pékin pour être reçu par l'Empereur. Après avoir pratiqué le «principe d'adaptation», Ricci use largement du principe de «captatio benevolentio» : c'est-à-dire les flatteries gâteries, la remise de présents et autres curiosités occidentales, parmi

lesquelles les horloges à remontoir eurent un grand succès auprès de l'Empereur. Il y gagna une autorisation de séjour à Pékin. Les sciences et technologies constituaient un appât stratégique très important dans la panoplie des outils de propagande des jésuites, parmi lesquelles les sciences les plus prisées des chinois étaient les mathématiques et l'astronomie. Enfin, la carte du monde établie par Ricci suscita l'émotion et l'admiration à la Cour.

Voltaire, dans *le siècle de Louis XIV* écrit:

[...] les jésuites qui étaient à Pékin se rendirent si agréables à l'empereur Cam-hi¹⁴⁾, en qualité de mathématiciens, que ce prince, célèbre par sa bonté et par ses vertus, leur permit enfin d'être missionnaires, et d'enseigner publiquement le christianisme. [...] Enfin, 1692, le christianisme fut permis à la Chine, par les soins infatigables et par l'habileté des seuls jésuites.¹²⁾

Tout en soulignant les qualités de l'empereur Kangxi en tant qu'homme, Voltaire oublie de rendre grâce, à la tolérance de l'esprit chinois en général, inspirée par ce «Fils du Ciel» [Tianzi]¹³⁾ dont l'ouverture d'esprit et la bonté, qui s'accordaient fort bien avec le message du Christ, furent tout aussi déterminantes pour le succès de la mission.

Heureusement pour l'Europe, Ricci ne se contenta pas d'enseigner les sciences occidentales à la Chine. Il étudia soigneusement «les Quatre Livres» [Si shu]¹⁴⁾ de Confucius dans le but de trouver des concordances avec le christianisme, sur lesquelles pourrait s'étayer la conversion.

En étudiant le confucianisme, il fut frappé par la similitude entre les deux religions sur le concept de Dieu.

Depuis l'antiquité, les chinois croyaient que le ciel et la terre avaient une âme et les honoraient pour cette raison. Dans la «bible» de Confucius, le mot «Ciel» [Tian]¹⁵⁾ apparaît souvent pour désigner l'existence suprême et unique.

Ainsi, tous les chinois révéraient le «Ciel» [Tian] comme divinité, et c'est sans doute pour cela que l'empereur fut nommé «le Fils du Ciel». Il en est de même dans le christianisme où le Dieu des hébreux, Jahvé est souvent désigné par le «Ciel», et de nombreuses expressions dans les langues européennes telles que «prier le ciel» ont consacré cette métaphore.

Le Père Matteo Ricci fermait les yeux sur les chinois convertis au christianisme qui continuaient à rendre grâce au Ciel selon les rites confucianistes. Il pensait que tolérer provisoirement la pratique des deux religions était la meilleure stratégie pour convertir les fonctionnaires chinois au christianisme, et une fois cette élite dirigeante convertie, il espérait accéder à l'empereur lui-même. Nous pensons que cette tolérance n'était pas due aux convictions personnelles du Père Ricci, mais était caractéristique des jésuites, dont on a dit parfois qu'elle n'était que démagogie stratégique.

Les missionnaires jésuites placés sous l'autorité de Matteo Ricci appliquaient cette politique et fermaient également les yeux sur l'amalgame des rites célestes chez leurs convertis. Cette stratégie s'avéra payante, à en juger par les succès du christianisme, aussi bien parmi la noblesse qu'au sein des masses populaires.

Le successeur de Matteo Ricci fut le Père Nicolas Longobard¹⁶⁾, jésuite sicilien, nommé Supérieur de la mission de Chine de 1610 à 1622. Il arriva en Chine en 1597 et rejoignit le Père Ricci à Pékin en 1609. Bien avant sa nomination, il s'était montré fort sceptique sur les positions de Ricci quant à l'assimilation des rites célestes chinois au catholicisme. Il se mit donc à l'étude des *Quatres Livres* de Confucius pour se faire sa propre opinion, et arriva à des conclusions totalement opposées à celle de son prédécesseur.

Longobard trouva les préceptes de Confucius plutôt matérialistes et athéistiques. Selon lui, pour les Chinois, le «Ciel» n'est qu'un «Azur céleste», dans lequel ils ne voient jamais une puissance surnaturelle qui régnerait sur l'univers tout entier. Pour eux, les âmes ont une existence aussi légère que

l'éther, sans pouvoir de réincarnation. Dans ces conditions, fermer les yeux sur la persistance des rites religieux indigènes dans la pratique du néochristianisme chinois revenait à tolérer l'idolâtrie. Il s'opposa donc farouchement à l'utilisation du mot «Ciel» [Tian] dans le [Tianzi ou Shangdi¹⁷⁾] (Seigneur du Ciel) employé par Ricci, parce qu'il crée un amalgame inacceptable entre le Dieu judéo-chrétien et le Ciel des Chinois. Ce désaccord fut le point de départ d'une polémique qui devait faire couler beaucoup d'encre et de salive: *la querelle des rites chinois*. La communauté des jésuites était elle-même divisée sur la question, laquelle resta en suspens malgré les contestations répétées de Longobard.

Quoi qu'il en soit, la méthode d'évangélisation de Ricci conserva une influence déterminante. Ses successeurs, Adam Schall¹⁸⁾ et Ferdinand Verbiest¹⁹⁾, gagnant à leur tour les faveurs de l'empereur Kangxi, eurent le privilège de lui enseigner les mathématiques et la physique. En contrepartie les jésuites eurent l'autorisation de mener à bien leur mission et gagnèrent de nombreuses conversions. Toutefois, cette stratégie provoqua des oppositions violentes de la part des ordres franciscains et dominicains. De là, l'affaire s'envenima pour devenir «la querelle des rites chinois».

Elle apparaît d'abord comme un désaccord interne aux jésuites qui va dégénérer en querelle entre les ordres, les jésuites se voyant condamnés par les autres missions, se peut par dépit. Les franciscains (ordre fondé en 1579), et les dominicains (1556) avaient également tenté leur chance, mais furent très vite expulsés par les autorités chinoises. Il semble qu'ils aient péché par manque de souplesse d'adaptation, n'ayant pas jugé bon d'approcher les lettrés et se bornant à appliquer les mêmes méthodes qu'en Europe.

Voltaire le relate en ces termes:

Après Ricci, beaucoup d'autres jésuites pénétrèrent dans ce vaste empire; et, à la faveur des sciences de l'Europe, ils parvinrent à jeter

secrètement quelques semences de la religion chrétienne parmi les enfants du peuple, qu'ils instruisirent comme ils purent. Des dominicains qui partageaient la mission accusèrent les jésuites de permettre l'idolâtrie en prêchant le christianisme. La question était délicate, ainsi que la conduite qu'il fallait tenir à la Chine.²⁰⁾

Voyons dans le détail à quoi s'applique les divergences d'opinions entre les jésuites et les dominico-franciscains.

Les dominico-franciscains considéraient la célébration annuelle de Confucius dans le calendrier chinois comme une fête religieuse à proscrire, car elle sacralisait Confucius comme un saint ou un prophète, alors que les jésuites n'y voyaient qu'un événement historique et civil. Dans le même esprit, les jésuites poussaient la tolérance jusqu'à considérer le mausolée de Confucius comme un simple lieu de «réunion de sympathisants». Enfin, ils récupérèrent habilement le concept de *Shangdi* (Seigneur du ciel) pour en faire le synonyme de «Seigneur» ou «Notre Père qui êtes aux cieux» des chrétiens. Pour les chinois le «Ciel» signifiait «maître suprême des cieux», ce qui n'est pas sans rappeler le Zeus des grecs ou le Jupiter des romains.

Du point de vue des dominico-franciscains, lorsque les chinois entonnaient «Tian» dans leurs cantiques, ils ne s'adressaient pas à une divinité mais à une âme[anima] qui activerait le ciel et la terre, tout comme ils croyaient en une âme de la montagne ou de la rivière. Pour cette raison, le même mot était utilisé aussi bien pour désigner le ciel bleu que l'âme céleste. Il semble que le concept d'âme diffère sensiblement d'une culture à l'autre et que ce soit l'une des causes de ce malentendu.

À une époque plus ancienne, vers le II^{ème} siècle, le philosophe grec Celse, connu pour ses critiques du christianisme, prônait l'utilisation du mot Zeus pour désigner la divinité. Il disait que les égyptiens n'avaient pas tort de désigner leurs dieux par des entités naturelles. Vivement attaqué par Origène,

(185-253) le fondateur de l'Eglise grecque, il se trouvait dans une situation assez proche de celle des jésuites en Chine, confronté au problème du paganisme.

Les jésuites étaient si désireux de gagner des conversions qu'ils semblent avoir cédé trop facilement sur les notions les plus fondamentales du christianisme, comme si leur passion pour la conversion dépassait la Passion du Christ.

Ainsi, une divergence d'interprétation interne à la Compagnie de Jésus va dégénérer en polémique entre les ordres et nécessiter l'intervention de l'Inquisition de Rome.

Sur ce sujet, Voltaire se garde de prendre position, se bornant à rapporter les événements, notamment du point de vue des jésuites, dont il semble excuser le pragmatisme:

Les dominicains déférèrent les usages de la Chine à l'inquisition de Rome, en 1645.[...]

Les jésuites soutinrent la cause des Chinois et de leurs pratiques, qu'il semblait qu'on ne pouvait proscrire sans fermer toute entrée à la religion chrétienne, dans un empire si jaloux de ses usages: ils représentèrent leurs raisons. L'inquisition, en 1656, permit aux lettrés de révéler Confutzée, et aux enfants chinois d'honorer leur père, «en protestant contre la superstition, s'il y en avait.»²¹⁾

Cette neutralité bienveillante de Voltaire est ainsi commentée par Shun-Ching Song dans *Voltaire et la Chine*:

Voltaire est conscient de la complexité de cette querelle, et il reconnaît simplement que le problème est "délicat". Au lieu de trancher cette querelle, il semble vouloir garder sa neutralité, attitude assez rare

chez notre grand sinophile qui s'enthousiasme toujours très vite pour la cause de la Chine. (Essaierait-il de faire preuve d'une certaine sérénité d'historien?) mais comme il s'inspire essentiellement des écrits des jésuites pour présenter cette histoire, il adopte quasiment le ton de ces derniers et présente une attitude compréhensive, sans être trop accentuée, quand il fait le récit de la Querelle des Rites chinois en Europe.²²⁾

Quant à ces rites chinois, Voltaire nous les décrit de cette manière:

Les familles s'assemblent en particulier à certains jours pour honorer leurs ancêtres; les lettrés en public, pour honorer Confutzée. On se prosterne suivant leur manière de saluer les supérieurs, ce que les Romains, qui trouvèrent cet usage dans toute l'Asie, appelèrent autrefois *adorer*; on brûle des bougies et des pastilles; des colaos, que les Portugais ont nommés mandarins, égorgent deux fois l'an, autour de la salle où l'on vénère Confutzée, des animaux dont on fait ensuite des repas. Ces cérémonies sont-elles idolâtriques? sont-elles purement civiles? reconnaît-on ses pères et Confutzée pour des dieux? sont-ils invoqués seulement comme nos saints? est-ce enfin un usage politique dont quelques Chinois superstitieux abusent? C'est ce que des étrangers ne pouvaient que difficilement démêler à la Chine, et ce qu'on ne pouvait décider en Europe.²³⁾

Voltaire établit un parallèle intéressant entre le culte de Confucius par les lettrés et les hommages populaires que les familles rendent à leurs ancêtres. Il minimise le caractère idolâtrique de ces prosternations et salutations en soulignant leur pratique quotidienne vis à vis de tout supérieur ou aîné et comme étant général à toute l'Asie depuis l'antiquité. Si les sacrifices

d'animaux en offrande à Confucius s'apparentent plus au culte divin, le fait que ces viandes soient cuisinées et consommés par les convives les ramène à un banquet commémoratif.

Enfin, Voltaire qui s'est intéressé de près à cette fameuse Querelle, se fait un devoir de nous présenter le grand Confucius et son enseignement:

Confutzée, que nous appelons Confucius, qui vivait il y a deux mille trois cents ans, un peu avant Pythagore, rétablit cette religion, laquelle consiste à être juste. Il l'enseigna, et la pratiqua dans la grandeur et dans l'abaissement: tantôt premier ministre d'un roi tributaire de l'empereur, tantôt exilé, fugitif, et pauvre.[...] Il commence par dire dans son livre que quiconque est destiné à gouverner «doit rectifier la raison qu'il a reçue du ciel, comme on essuie un miroir terni; qu'il doit aussi se renouveler soi-même, pour renouveler le peuple par son exemple»²⁴⁾

Dans *le philosophe ignorant*, il ajoute à ce sujet:

Quelle est la religion de tous les honnêtes gens à la Chine depuis tant de siècles? la voici: *Adorez le ciel, et soyez juste*. Aucun empereur n'en a eu d'autre. [...]

Il[=Confutzée] invite les hommes à pardonner les injures et à ne se souvenir que des bienfaits

A veiller sans cesse sur soi-même, à corriger aujourd'hui les fautes d'hier.

A réprimer ses passions, et à cultiver l'amitié; à donner sans faste, et à ne recevoir que l'extrême nécessaire sans bassesse.

Il ne dit point qu'il ne faut pas faire à autrui ce que nous ne voulons pas qu'on fasse à nous-mêmes: ce n'est que défendre le mal: il fait plus, il recommande le bien: «Traite autrui comme tu veux qu'on te traite.»²⁵⁾

On remarquera l'emphase que donne Voltaire à plusieurs reprises à cette déclaration de Confucius «Adorez le ciel, et soyez juste.», ce qui laisse penser qu'elle lui agréait et qu'il y voyait peut-être lui-même le fondement de l'«honnête» religion.

Quant à la maxime de Confucius «Traite autrui comme tu veux qu'on te traite», il semble que Voltaire ait disposé d'une traduction différente de celle utilisée aujourd'hui: «Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse.» Cette phrase se trouve dans le livre XII, 2 de *Lunyu*, «ji suo buyu wu shi yu ren»²⁶⁾

Dans *Chine et christianisme*²⁷⁾, Jacques Gernet souligne la ressemblance étonnante de cette phrase avec celle du Nouveau Testament «nihil alteri inferat quod sibi non pateretur» et l'étonnement réciproque des missionnaires chrétiens en Chine comme des lettrés chinois, devant cette identité inattendue. Jacques Gernet exhume un rapport de Ricci envoyé au Général des jésuites Acquaviva en 1595 dans lequel il considère Confucius comme un précurseur de Sénèque (4 av. J. -C.-65 ap. J. -C) et estime que les *Quatre Livres* sont de bonnes oeuvres morales.

Pour Voltaire, Confucius n'est aucunement un fondateur de religion: «Jamais il n'institua aucun culte, aucun rite; jamais il ne se dit ni inspiré ni prophète; il ne fit que rassembler en un corps les anciennes lois de la morale.»²⁸⁾

Il reconnaît toutefois que les principes réunis par Confucius reflètent la «religion du prince»²⁹⁾ et «celle de tous les tribunaux, mais pas celle de la populace.»³⁰⁾ Il s'agit d'un «Dieu de vérité»³¹⁾, «Sans superstition ni charlatanisme»³²⁾, «Jamais l'adoration de Dieu ne fut si pure et si sainte qu'à la Chine (à la révélation près)»³³⁾.

Cette dernière remarque est édifiante. Pour Voltaire la religion la plus pure et la plus sainte est celle qui ne prêche pas de mystère et ne s'attache pas à la forme, lesquels sont sources de discorde et de manipulation.

On retrouve d'ailleurs cette opinion dans *Zadig*³⁴⁾ à propos de la querelle pour savoir s'il faut entrer au temple du pied gauche ou du pied droit.

Ainsi, Voltaire révèle son enthousiasme pour Confucius et le Dieu des chinois. Il est littéralement subjugué par cette sagesse et cette honnêteté, et ne tarit pas d'éloges pour ce grand homme:

Il [= Confutzée] ne recommande que la vertu; il ne prêche aucun mystère.³⁵⁾

Sa morale est aussi pure, aussi sévère, et en même temps aussi humaine que celle d'Épictète.³⁶⁾

Que notre Confutzée est sage et saint! Il n'est aucune vertu qu'il n'inspire; le bonheur des hommes est attaché à chacune de ses sentences; en voici une qui me revient dans la mémoire, c'est la cinquante-troisième: «Reconnais les bienfaits par des bienfaits, et ne te venge jamais des injures.»

Quelle maxime, quelle loi les peuples de l'Occident pourraient-ils opposer à une morale si pure? En combien d'endroits Confutzée recommande-t-il l'humilité! Si on pratiquait cette vertu, il n'y aurait jamais de querelles sur la terre.³⁷⁾

Il est d'ailleurs significatif que Voltaire, qui est loin d'être un idolâtre, vénérât Confucius au point d'avoir son portrait suspendu dans son oratoire.

Je n'aime de tous les gens de son espèce que Confucius; aussi j'ai son portrait dans mon oratoire, et je le révère comme je le dois. (Lettre de Voltaire à M. Thiériot, 18 février 1760)³⁸⁾

Voltaire ira même jusqu'à lui dédier un poème dans lequel il lui rend le plus bel hommage:

De la seule raison salutaire interprète,
Sans éblouir le monde, éclairant les esprits,
Il ne parla qu'en sage, et jamais en prophète;
Cependant on le crut, et même en son pays.³⁹⁾

Pour Voltaire, la «Raison salutaire» est la sagesse même de l'esprit, qu'elle éclaire, en sauvant l'homme de l'errance infernale de l'ego. Il insiste nettement sur la différence entre la prise de conscience et la prophétie, laquelle éblouit sans éclairer.

Une grande part de la fascination de Voltaire quant à la philosophie confucéenne et la spiritualité chinoise, repose sur son intégrité morale, qui contraste considérablement avec l'intolérance religieuse de l'Europe, surtout après les guerres de religions et les querelles de chapelles de l'époque.

Il dit:

Jamais la religion des empereurs et des tribunaux ne fut déshonorée par des impostures, jamais troublée par les querelles du sacerdoce et de l'empire, jamais chargée d'innovations absurdes, qui se combattent les unes les autres avec des arguments aussi absurdes qu'elles, et dont la démence a mis à la fin le poignard aux mains des fanatiques, conduits par des factieux. C'est par là surtout que les Chinois l'emportent sur toutes les nations de l'univers.⁴⁰⁾

On voit déjà dans cette première partie, comment Voltaire a su se nourrir de l'oeuvre de Confucius et y trouver des idéaux fort précieux qui vont le conforter dans sa recherche de l'intégrité spirituelle, morale et politique.

à suivre

(本学非常勤講師)

NOTES

1) 康熙帝

Pékin 1654-id.1722, empereur de Chine (1662-1722), de la dynastie Qing. Homme de lettres tolérant, il accepta des jésuites à sa cour. (*le Petit Larousse illustré*, Librairie Larousse, Paris, 2004)

2) Matteo RICCI, Jésuite italien, né à Marcerata en 1552 et mort à Pékin en 1610. Il fut l'un des premiers missionnaires à pénétrer en Chine en 1583 (Région de Guangdong). Fortement impressionné par la brillante civilisation qu'il y rencontra. Il pratiqua une évangélisation progressive (études de la culture traditionnelle et assimilation des coutumes locales), jetant les bases de la mission catholique de Chine de devenant le premier «sinologue» (nom chinois, Li Matou 利馬竇). Son attitude conciliante à l'égard des honneurs rendus par la querelle des Rites chinois. (*le Petit Robert des Noms Propres*, Rédaction dirigée par Alain Rey, nouvelle édition refondue et augmentée, Paris, 2000)

3) 萬曆帝 *Pékin 1650-id.1620*, treizième empereur de la dynastie Ming (règ. 1572-1620).

4) Voltaire, *Oeuvres de Voltaire*, avec Préface, Advertissements, Notes, etc. par M. Beuchot, t.XV, *Essai sur les mœurs-t.I*, Chez Lefèvre, Libraire, Paris, M DCCC XXIX, p.280)

5) Kubilay Khan (忽必烈汗), 1214-1294, empereur mongol (1260-1294), fondateur de la dynastie des Yuan de Chine. Petit-fils de Gengis Khan, il établit sa capitale à Pékin (1264) et acheva la conquête de la Chine (1279). Il se montra tolérant à l'égard du bouddhisme et du christianisme, et favorisa la présence d'étrangers, tel Marco Polo. (*le Petit Larousse illustré, op. cit.*)

6) Voltaire, *op. cit.*, t.XVI, *Essai sur les mœurs-t.II*, pp.227-231.

7) Voltaire, *op. cit.*, t.XLIII, *Mélanges-t.XII*, pp.206-207.

8) Nicolas TRIGAULT

De son nom chinois, Kin Niko 金尼閣.

Né à Douai en 1577, arrivé en Chine 1610, mort à Hangzhou en 1628.

9) Alvarus de SEMÉDO

De son nom chinois, Xie Wulu 謝務祿.

Né au Portugal en 1585, arrivé en Chine en 1613, mort à Macao en 1658.

- 10) Sigan-fou est la capitale de Kensi - Aujourd'hui Xian 西安.
- 11) Voltaire, *op. cit.*, t.XX, *Siècle de Louis XIV*-t.II, p.199.
- 12) *Ibid.*, pp.200-201.
- 13) 天子
- 14) 四書
Grande étude (Daxue 大学), Invariable milieu (Zhongyong 中庸), Entretiens de Confucius (Lunyu 論語), Mencius (Mengzi 孟子).
- 15) 天
- 16) Le nom chinois, Long Huamin, 龍華民.
Né à Caltagirone, Sicile, en 1559, arrivé en Chine en 1597, mort à Pékin en 1654.
- 17) 上帝
- 18) Johann Adam Schall von Bell
De son nom chinois, Tang Jo-wang 湯若望.
Né à Cologne en 1592, arrivé en Chine en 1622, mort à Pékin en 1666.
- 19) De son nom chinois, Nan Houai-jen 南懷仁.
Né à Bruges en 1623, arrivé en Chine en 1659, mort à Pékin en 1688.
- 20) Voltaire, *op. cit.*, *Siècle de Louis XIV*, p.199.
- 21) Voltaire, *op. cit.*, *Siècle de Louis XIV*, p.200.
- 22) Shun-Ching SONG, *Voltaire et la Chine*, Publication Université de Provence, Aix-En-Provence Cedex 1, pp.134-135.
- 23) Voltaire, *op. cit.*, *Siècle de Louis XIV*, p.200.
- 24) Voltaire, *op. cit.*, *Essai sur les moeurs*-t.I, p.274.
- 25) Voltaire, *op. cit.*, t.XLII, *Mélanges*-t.VI, *le philosophe ignorant*, p.599.
- 26) “己所不欲, 勿施於人”
- 27) Jacques Gernet, *Chine et christianisme*, Gallimard, Paris, 1982, p.141.
- 28) Voltaire, *op. cit.*, *Mélanges*-t.VI, *le philosophe ignorant*, p.599.
- 29) *Ibid.*, p.599.
- 30) *Ibid.*, p.599.
- 31) *Ibid.*, p.598.
- 32) *Ibid.*, p.598.
- 33) *Ibid.*, p.599.
- 34) *Zadig ou la Destinée*, conte de Voltaire (1747).
- 35) Voltaire, *op. cit.*, *Essai sur les moeurs*-t.I, p.89

- 36) *Ibid.*, p.275.
- 37) Voltaire, *op. cit.*, t.XXVII, *Dictionnaire philosophique*-t.II, pp.487-488.
- 38) Voltaire, *Oeuvres Complètes de Voltaire*, t.XXXVII, Correspondance, Librairie de L. Hachette et C^{ie}, Paris, 1869, p.357.
- 39) Voltaire, *op. cit.*, t.XXVIII, *Dictionnaire philosophique*-t.III, pp.39-40.
- 40) Voltaire, *op. cit.*, *Essai sur les moeurs*-t.I, p.88.