



Li Tianguang 李天光

« Pour une sinologie globale-locale : réflexions sur les recherches au sujet de la ‘Querelle des Rites chinois’ ».

Traduction : Michel Masson

Le renouvellement depuis 30 ans des études sur la « Querelle des Rites chinois » est évidemment dû à l’ouverture des archives en langue chinoise du Vatican et de la Compagnie de Jésus à Rome. En 1991, j’ai pu avoir accès à ces documents en chinois au Centre de recherches historiques sino-occidentales, à l’Institut Ricci de l’université de San Francisco. A l’aide du P. Edward Malatesta, j’ai réalisé comment cette « Querelle » était un événement important de l’histoire du christianisme en Chine, des échanges culturels Chine-Occident, et aussi de l’histoire des dynasties Ming (1368-1644) et Qing (1644-1912). Même si la Querelle s’est produite en Europe, le problème était sino-occidental. Le professeur Zhu Weizheng¹ a pris en compte ce cas d’histoire chinoise qui franchissait les frontières culturelles de la Chine et s’écrivait à l’étranger. Situer la Chine dans l’ensemble du monde n’est pas porter un regard sino-centriste sur le monde : « dans ce processus d’échanges culturels il est extrêmement important de se voir soi-même dans le regard de l’autre. (...) Nous avons besoin de cet œil comparatif pour jauger la culture chinoise. »

Dans les dernières décennies, les historiens d’Europe et des Etats-Unis ont cessé de tout centrer sur l’Occident et ont proposé une « histoire globale » qui, focalisée sur les échanges des 500 dernières années dépasse une « histoire du monde » qui n’est que la simple juxtaposition

¹ Zhu Weizheng 朱維錚 (1936-2012), historien à Fudan.

d’histoires nationales. Quand, en 1990, nous avons commencé nos recherches sur « La Querelle des Rites » cette notion d’une « histoire globale » n’était pas encore monnaie courante et il nous fallait dépasser les limites de « l’Etat-nation » et apprendre à voir la Chine dans le contexte du monde entier. Ces chercheurs étudiant la « Querelle » réalisaient tous qu’il fallait faire fi des frontières dynastiques et avoir une approche de la culture chinoise élargie aux dimensions du monde entier. De plus, il fallait privilégier les « ressemblances » plutôt que les « différences », non en tombant dans un relativisme qui gomme les divergences, mais en analysant soigneusement ces divergences dans le dialogue. Cette méthode des chercheurs en Chine continentale est différente du « clash des civilisations » de Samuel Huntington et encore plus de la théorie « post-colonialiste » d’Edward Said qui réfute toute possibilité de compréhension mutuelle entre Orient et Occident.

En fait, « *Global history* » est une théorie gauchiste avec André G. Franck qui dans *Re-ORIENT Global Economy in the Asian Age* (1998)² et autres œuvres, inclut l’Empire chinois dans l’histoire du système mondial. Pour Immanuel Wallerstein, dans *The Modern World-System*³, “l’histoire globale” entend en finir avec l’habitude d’écrire « l’histoire du monde » en cataloguant des « Etats-nations » et de tout centrer sur l’Occident. Sur ce dernier point, après la « Révolution Culturelle » les historiens du Continent chinois précédaient les occidentaux : ils se refusaient à l’image d’une Chine toute-puissante entourée de barbares payant tribut et considéraient leur histoire et leur culture dans le contexte mondial. Donc en Chine comme en Occident, c’était le refus des nationalismes intellectuels ; il s’agissait de regarder chaque pays à partir de l’ensemble du monde, et non le contraire. Mais au XX^e siècle les nationalismes dans les pays d’Orient étaient bien légitimes et il n’était pas aisé de renoncer à la centralité de la Chine. Par ailleurs à ce consensus des historiens chinois et étrangers, le célèbre sinologue Paul Cohen a opposé « une approche centrée sur la Chine » ; selon lui, sous l’influence de John K. Fairbank⁴ et de son paradigme « *impact/response* »⁵, les spécialistes de la Chine aux Etats-Unis en restent à une conception « centrée sur l’Occident ».

² Andre Gunder Franck (1929-2005). Traduction chinoise sous le titre: « *Baiyin ziben*, 白銀資本 ».

³ Immanuel Wallerstein (1930-2019), *The Modern World-System*, en trois volumes: 1974, 1980, 1989.

⁴ John King Fairbank (1907-1991), Doyen des études sur la Chine aux Etats-Unis.

⁵ “*Impact / response*” : la politique de la Chine a été seulement une réponse à l’impact occidental.

En septembre 1998, j'ai rencontré P. Cohen à Harvard. Il s'est tout de suite rappelé avec enthousiasme notre conversation en 1987 à l'université Fudan de Shanghai. Dans sa thèse de doctorat « *Between Tradition and Modernity* »⁶, il étudiait la pensée de Wang Tao⁷ et ses idées sur la réforme constitutionnelle dans les années 1890. Lors de notre rencontre à Fudan il rédigeait *Discovering History in China*⁸ ; il voulait rectifier l'approche « *impact/response* » qui avait été la sienne dans ses recherches sur Wang Tao et l'histoire des missions chrétiennes. Je lui dis : « Vous faites grand cas de l'histoire chinoise : comment les mandarins de la Cour des Qing ont parlé de réformes à partir de problèmes intérieurs. Soit, mais vous risquez d'être mal compris de vos lecteurs chinois qui penseront que vous venez soutenir le sentiment de supériorité nationale et sous-estimez les études venant d'Occident. » A notre entrevue à Harvard, P. Cohen expliqua : « l'an dernier (1997) à un débat sur *Discovering History in China* à la librairie Sanlian à Pékin, j'ai découvert que j'étais considéré comme le suppôt du nationalisme chinois. Mais, je cherche seulement à bien étudier la Chine ! » Ma réplique a été de dire : « Certes, vous refusez de faire de l'Occident le centre du monde, mais votre « sino-centrisme » est la grande tentation pour les Chinois. Très tôt Matteo Ricci avait découvert cela ; aussi était-il à la fois ouvert et critique. Cela fait 400 ans que pour la grande majorité des lecteurs chinois la Chine est au-dessus de tout ; seule une infime minorité de lettrés comme Xu Guangqi et Li Zhizao⁹ ont pris au sérieux la formule de Lu Xiangshan¹⁰ : 'L'Orient et l'Occident ont en partage la même mentalité.' »

Voir la Chine à partir du monde entier

Il y a 400 ans, quand pour la première fois l'Orient et l'Occident se sont rencontrés, il s'est trouvé des personnalités pour construire des ponts entre ces deux univers fermés sur eux-mêmes. A la suite des grandes découvertes maritimes, les Européens ont réalisé des cartes exactes du monde, mais bien sûr avec l'Europe au centre, tandis que la Chine des Ming ne connaissait pas l'Occident et sa « Carte de la grande dynastie

⁶ Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China*, Harvard University Press, 1974.

⁷ Wang Tao 王韜 (1828-1897), a passé dix ans en Europe; grand journaliste en faveur de réformes sur le modèle européen.

⁸ P. Cohen, *Discovering History in China. American History Writing of the Recent Chinese Past*. Columbia UP, 1984.

⁹ Xu Guangqi 徐光啟 (1562-1633), ministre d'Etat ; converti ; son procès en béatification a été ouvert en 2011. Li Zhizao 李之藻 (1565-1630), mathématicien, traducteur d'Aristote.

¹⁰ Lu Xiangshan 陸象山 (1139-1192), grand maître du néo-confucianisme, rival de Zhu Xi.

des Ming »¹¹ plaçait la Chine au centre du monde. Or, à la bibliothèque municipale de Macerata, patrie de Matteo Ricci, j'ai trouvé une « Nouvelle carte du monde », publiée en Belgique en 1570 (*Theatrum Orbis Terrarum*) où l'Océan atlantique occupait la place centrale. Matteo Ricci a vu cette carte et, en 1602 à Pékin, il l'a traduite en chinois avec Li Zhizao, mais en plaçant la Chine au centre du monde ! Il est remarquable que Ricci ait su ainsi s'adapter à la sensibilité chinoise, mais aussi que Li Zhizao et Xu Guangqi ont compris qu'elle était la vraie place de la Chine et qu'elle n'était pas le centre de l'univers.

Il nous faut considérer que « l'humanité dans sa destinée forme un tout » qui n'a pour centre ni l'Europe, ni la Chine. C'est la responsabilité des Occidentaux d'abandonner toute vue de l'histoire centrée sur l'Occident, l'Europe et le christianisme, comme c'est la responsabilité des Chinois de refuser tout sino-centrisme. En mars 1997 à Paris, j'ai eu plusieurs entrevues avec le professeur Jacques Gernet dont le livre *Chine et Christianisme* m'a beaucoup marqué. Au cours de nos entretiens, J. Gernet soutenait qu'« il ne fallait pas snober la spécificité de la culture chinoise ; au contraire le monde occidental devrait en tirer profit ». Sur ce point, j'ai objecté que « les jésuites n'avaient pas seulement apporté en Chine des nouveautés scientifiques et techniques, mais aussi des notions théologiques et philosophiques acceptables. » Si l'Occident étudie la Chine, la réciproque est nécessaire : l'Occident a aussi ses bons aspects et la Chine doit les étudier. Le professeur Gernet répondait : « Vous devez vous réconcilier avec la tradition », mais pour moi il était nécessaire de soumettre celle-ci à un examen éclairé. Et aujourd'hui, je pense toujours que les intellectuels chinois doivent se mettre en question, s'auto-critiquer et comprendre la modernité dans la culture occidentale.

A notre époque, les sinologues européens ont été très critiques et méfiants de tout européo-centrisme. Selon le professeur Nicolas Standaert à l'université de Leuven, il y a eu un « *paradigm shift* » dans les recherches sur la Querelle des rites et sur le christianisme en Chine : d'une focalisation sur les missions et sur l'Europe à une approche sinologique et centrée sur la Chine. N. Standaert souligne que ce « *shift* » est irréfutable : au XX^e siècle les historiens en Europe et aux Etats-Unis ont, au nom du « pluralisme culturel », étudié et mis en

¹¹ 大明混一圖.

valeur la spécificité culturelle de la Chine. N. Standaert qui a étudié à Leiden, puis à Fudan, est historien du catholicisme sous les Ming et les Qing ; admirateur de « l'approche pluri-culturelle » des jésuites en Chine, il a d'emblée écarté tout Européo-centrisme. Il n'est pas le seul : Benoît Vermander, Thierry Meynard, Leopold Leeb qui enseignent et font des recherches en Chine sont aussi témoins du « *paradigm shift* ».

Et pourtant il y a en Europe et aux Etats-Unis des intellectuels « gauchistes » qui reprochent non sans exagération aux historiens du catholicisme de manquer de respect envers la culture chinoise. Dans *Manufacturing Confucianism. Chine Tradition and Universal Civilization* Lionel M. Jensen¹², à la manière de Ed. Said dans *Orientalism*, reproche aux jésuites et aux sinologues de « déformer » la culture chinoise. En réplique, Nicolas Standaert dans « *The Jesuits Did Not Manufacture 'Confucianism'* » explique que les théories culturelles « post-modern », « post-colonial » n'étaient pas adaptées dans les recherches sur l'attitude des jésuites d'alors à l'égard de la culture chinoise.

(...)

Le regard extérieur : sa pertinence et ses limites

Depuis vingt ans de recherches, l'importance de « la Querelle des Rites chinois » pour l'étude des échanges entre cultures (pluralisme culturel, trans-culturalisme, cultures comparées) ne fait plus de doute. Comme Voltaire le disait déjà dans *Le Siècle de Louis XIV*, cette Querelle est pour le monde intellectuel français la première fusion avec la culture de l'Orient et il s'en est suivi tout un enthousiasme pour les pays étrangers (*exoticism*). Mais cette première rencontre avec la civilisation chinoise s'est faite dans un contexte qui n'avait rien à voir avec *l'Orientalism* que critique Ed. Said comme « imagination » irréaliste et pure « invention » de ce qu'est l'Orient. Du temps des Lumières, des penseurs comme Leibnitz, Voltaire, Wolf et Montesquieu n'étaient pas allés en Chine, mais leur étude de la culture chinoise a été très sérieuse, même au regard de la sinologie académique des XIX^e et XX^e siècles. En dehors des penseurs, la haute société d'Europe consommait les « chinoiseries » ; tout cet entichement passait à côté de l'essentiel, mais ce n'était pas de l'Orientalisme à la Said. En fait toute admiration

¹² L. Jensen, *Manufacturing Confucianism. Chinese Traditions and Universal Civilization*, Duke University Press, 1997.

sincère et même excessive d'une autre culture qui a des richesses qu'on n'a pas chez soi, implique une sorte d'auto-critique. Ainsi Voltaire écrit : il y a 4 000 ans, alors que les Chinois vénéraient un Dieu très épuré, les ancêtres des Européens ne savaient que cueillir les fruits des arbres. Cette éloge de l'autre c'est l'auto-critique d'un penseur des Lumières. Pour ma part, j'estime que l'admiration pour la culture d'un autre pays (« l'autre ») représente une hauteur de sentiments et non pas l'arrogance du colonisateur.

En décembre 1990, à un colloque sur « Les recherches en Chine sur l'homme », le professeur Fei Xiaotong¹³ a proposé cette maxime : « Chacun loue sa propre beauté, partager toutes les beautés, c'est là la grande harmonie dans tout l'univers ». Cette maxime revient à dire « chercher les ressemblances, préserver les différences » ; c'est comme la règle d'or pour tous ceux qui s'engagent dans le dialogue supra-culturel. Mais, l'enthousiasme pour les travaux des Occidentaux dans les années 80 s'est brusquement interrompu au début des années 90. Après que la « vogue des études nationales » ait été attisée dans les revues pendant une longue période, nombre d'intellectuels ont, au nom du « post colonialisme », attaqué « l'Occident » et ses innovations, insistant sur l'identité, focalisant sur le pluralisme ; en se réclamant de Said, ils tombaient dans le piège du « clash des cultures » de Huntington. Au XVII^e siècle, au moment des premiers contacts entre la Chine et l'Occident, Matteo Ricci et Xu Guangqi avaient su dissoudre leurs différences de croyances dans une « conversion mutuelle ». Leur supériorité a été de maintenir que « L'Orient et l'Occident ont en partage la même mentalité » et de croire que, en dépit des différences culturelles, l'humanité est foncièrement une. Il s'agit de préserver ses propres points forts tout en honorant ce qui fait l'honneur de l'autre.

Depuis les travaux des missionnaires après Matteo Ricci et depuis l'établissement de la sinologie académique à la suite de Voltaire, il y a deux manières de regarder la Chine chez les chercheurs occidentaux. L'une auto-critique embellit la Chine et en fait un miroir qui met en lumière les insuffisances de la culture occidentale. L'autre rationalise la tradition « humaniste » de la Chine et estime que la culture chinoise est un rationalisme et un humanisme naturel, qui est « sorti du Moyen-Age » bien avant la civilisation occidentale. Ces deux traditions sinologiques disent habituellement du bien de la Chine. Mais, dans le

¹³ Fei Xiaotong 费孝通 (1910-2005), Doyen des anthropologues chinois.

monde du XX^e siècle, avec les mouvements d'indépendance et les idéologies nationalistes en Asie, en Afrique et en Amérique Latine, les chercheurs en Orient, au contact de « la sinologie » et de « L'Orientalisme », critiquèrent la notion de « non-occidental » utilisée par les Occidentaux, tout en adoptant l'approche « pro-orientale » qui était alors celle de toute la sinologie de par le monde. Par la suite, sinologues, bouddhologues ou japonologues d'Asie, travaillèrent en « dialogue » avec leurs collègues étrangers, sans prétendre à un monopole sur leurs disciplines.

@

A mes yeux, ce qui a le plus intensément marqué les intellectuels chinois au XX^e siècle, c'est le besoin d'outrepasser les limites de leur propre culture et de communiquer avec la culture occidentale. En même temps c'était là le plus puissant stimulant pour atteindre ce renouvellement et progrès de la culture chinoise qui était sur toutes les bouches. Mais, par manque de vision, de connaissances et de méthode, les intellectuels chinois ont passé cent ans à forcer l'encerclement et sans aller très loin. Alors que cela fait 400 ans que les Européens font de la « sinologie » et ont tiré des leçons de la Querelle des Rites, les Chinois au contraire se sont complètement coupés de l'Occident, que ce soit volontairement ou passivement ; par conservatisme, sans chercher à voir plus loin, ils sont coupés pendant plus de 200 ans de toute cette expérience d'échanges avec l'Occident. Et ceci explique la stérilité intellectuelle, pendant les 100 dernières années, de nombre de chercheurs chinois.

Encore plus important a été depuis deux ou trois siècles l'émergence partout dans le monde de « l'Etat-nation » qui a bousculé l'échiquier des relations inter-culturelles : les cultures nationales devinrent l'unité de recherche. En dépit d'un grand nombre de colloques « internationaux », il n'y a guère de M. Ricci avec Xu Guangqi, de Francisco Furtado¹⁴ avec Li Zhizao, ou de Giulio Aleni avec Yang Tingyun¹⁵ : traduisant Aristote et Confucius, échangeant leurs points de vue, délibérant, consultant, analysant de près. Apparemment nous voulons écarter toute approche centrée sur l'Occident, mais un nouveau « auto-centrisme » se reproduit sans cesse autour de l'Etat nation ; c'est

¹⁴ . F. Furtado 傅泛際 (1587-1653), jésuite portugais traducteur d'Aristote.

¹⁵ G. Aleni 艾儒略 (1582-1649), lettré et aussi curé de paroisse. Yang Tingyun 楊廷竣 (1557-1627), l'un des trois grands lettrés convertis.

sans doute inévitable depuis que les nations d'Orient se sont au XX^e siècle constituées en Etats nations, mais c'est là un obstacle à la communication des cultures entre l'Orient et l'Occident. Le problème est bien réel. L'humanité a-t-elle besoin d'un « centre » ? Et y a-t-il un centre ? Quelles civilisations peuvent encore prétendre être le « centre » ?

Faut-il opposer « L'ensemble du monde » et le « Tout sous le Ciel » des Chinois ? Autant de questions qui peuvent s'éclairer au vu des échanges inter-culturels de l'humanité d'il y a 400 ans.

Nous avons commencé en affirmant que la « Querelle des rites » était un sujet de recherche pour l'ensemble du monde. Elle nous indique que M. Ricci a créé « la sinologie » et transmis à l'Europe sa conception de la Chine, tandis que Xu Guangqi a créé « l'étude de l'Occident » (*Western Learning*) qui est le regard de la Chine sur l'Occident. Aujourd'hui, nous pouvons arriver à une conception de l'univers, des valeurs et des cultures, qui soit commune à l'Orient et à l'Occident. Pour ce qui est de la Chine, il s'agit de surmonter notre conscience d'être la nation qui est le centre du monde.