

JEAN-PHILIPPE LAFOND

La bureaucratie impériale chinoise sous le regard jésuite
aux 16^e et 18^e siècles

Mémoire présenté

À la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en histoire
pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)

Département d'histoire
FACULTÉ DES LETTRES
UNIVERSITÉ LAVAL
Québec

2010

© Jean-Philippe Lafond, 2010

Résumé

Les missionnaires jésuites établissent une présence en Chine de 1579 à 1773 dans l'intention de convertir l'empire chinois au christianisme. Leurs efforts apostoliques les mènent en contact étroit avec la bureaucratie impériale chinoise par l'entremise des travaux scientifiques qu'ils accomplissent pour les empereurs et les relations qu'ils tissent avec l'élite politique et culturelle de l'empire, les lettrés. Les jésuites témoignent de leurs expériences à leurs supérieurs, amis, collègues et mécènes en Europe par le biais d'une imposante correspondance et d'ouvrages portant sur l'empire chinois. Ces documents servent de sources aux premiers sinologues européens, stimulant le débat et la discussion sur les mérites de la société impériale chinoise.

Dans ce mémoire, nous examinerons une sélection de l'importante production littéraire des jésuites en Chine afin de dresser un portrait de la bureaucratie impériale chinoise. Le premier chapitre est une mise en contexte afin de placer l'œuvre des jésuites dans le contexte changeant de la Chine du 16^e au 18^e siècle. Notre second chapitre aborde la question de l'organisation gouvernementale et son système de recrutement. Le troisième chapitre touche au personnage du mandarin, son statut particulier et son éducation morale. Nous terminons ce mémoire en étudiant le caractère sacré de l'empereur et les limites de son pouvoir.

Remerciements

Je tiens à remercier mon directeur Shenwen Li pour ses judicieux conseils et sa direction lors de la rédaction de ce mémoire.

Je dois également exprimer ma gratitude à l'égard de mes parents, François et Chantal Lafond pour tout le support qu'ils m'ont apporté durant ces années de rédaction.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1.
CHAPITRE 1. L'EMPIRE DU MILIEU ET LA MISSION JÉSUIE.....	13.
1.1 LA CHINE DU 16 ^E AU 18 ^E SIÈCLE : ESPACE, POPULATION ET SOCIÉTÉ	13.
1.2 CHANGEMENT DYNASTIQUE ET CONTINUITÉ DU POUVOIR IMPÉRIAL	17.
1.3 LES MISSIONS JÉSUITES EN CHINE DU 16 ^E AU 18 ^E SIÈCLE : CHOCS ET ADAPTATION.....	23.
1.4 LES RELATIONS ENTRE LES JÉSUITES ET LES LETTRÉS : LA RENCONTRE DE DEUX ÉLITES.....	31.
CHAPITRE 2 : LES FONDEMENTS DE LA BUREAUCRATIE IMPÉRIALE.....	36.
2.1 UN PORTRAIT DE LA PYRAMIDE BUREAUCRATIQUE IMPÉRIALE.....	36.
2.2 LES PRINCIPES DE GESTION DE LA BUREAUCRATIE.....	41.
2.3 LE SYSTÈME DE RECRUTEMENT DES EXAMENS IMPÉRIAUX.....	48.
CHAPITRE 3 : LES MANDARINS.....	53.
3.1 LES REPRÉSENTANTS DE L'AUTORITÉ IMPÉRIALE.....	53.
3.2 PÈRES DU PEUPLE OU FONCTIONNAIRES CORROMPUS?.....	62.
3.3 LES MANDARINS FACE AUX JÉSUITES : ALLIÉS OU ENNEMIS.....	69.
CHAPITRE 4 : L'EMPEREUR.....	75.
4.1 LE CARACTÈRE SACRÉ DU POUVOIR IMPÉRIAL.....	75.
4.2 L'EMPEREUR FACE À LA BUREAUCRATIE IMPÉRIALE	82.
4.3 L'EMPEREUR, UN INDIVIDU AVANT TOUT.....	88.
CONCLUSION.....	92.
BIBLIOGRAPHIE.....	96.

Introduction

La sinologie occidentale tire ses racines de l'arrivée par mer des missionnaires dans l'empire de Chine. Les premiers récits d'observations à toucher l'Europe proviennent de missionnaires portugais et espagnols de différents ordres. Bien que le premier ouvrage de cet ordre, *l'Histoire des choses les plus extraordinaires, rites et coutumes du grand royaume de la Chine*,¹ soit l'œuvre du moine augustin Juan Gonzales de Mendoza, ce sont les jésuites qui s'approprient véritablement le domaine de la publication sur la Chine.

L'arrivée en Chine de Matteo Ricci annonce l'essor de la production de la sinologie des jésuites et en fait *de facto* le père de la sinologie occidentale.² À partir de l'intégration de Matteo Ricci dans la société des lettrés jusqu'à la moitié du 18^e siècle, les jésuites, d'abord italiens, portugais et espagnols puis éventuellement français écrivent de nombreuses lettres et ouvrages concernant la vie et la société en Chine. Ils traduisent certains des plus grands textes philosophiques chinois et inondent l'Europe d'informations sur cet empire lointain. La sinologie jésuite dépasse les frontières, au début du 18^e siècle, alors que des jésuites européens, tels que le père Jean-Baptiste Du Halde, écrivent des ouvrages sur la Chine en se basant sur la correspondance de leurs collègues en Chine.

Les milieux intellectuels, scientifiques et philosophiques européens trouvent matière à émerveillement et discussion dans les écrits des jésuites donnant ainsi naissance à la sinologie laïque. D'abord des philosophes tels que Montaigne, Malebranche, La Mothe Le Vayer et Fénelon puis éventuellement Voltaire et Montesquieu en passant par Leibniz vont débattre des mérites ou des failles du gouvernement impérial et du

¹ Publié à Rome en espagnol en 1585, il est traduit en français en 1588.

² José FRÈCHES. *La sinologie*. Presses universitaires de France, Paris, 1975. p. 11.

confucianisme.³ La sinologie devient un champ d'étude politique, culturel, intellectuel, religieux et historique et elle tient ses sources principalement des écrits des jésuites.

Considérant l'importance de ces sources dans l'histoire de la discipline qu'est la sinologie, il est étonnant de constater qu'elles ne furent pas plus étudiées, les sinologues du 19^e siècle se tournant vers les sources primaires d'origine chinoise dès qu'elles furent disponibles.⁴ Un retour à ces sources originales s'inscrit dans la volonté de mieux comprendre la situation particulière de la Chine sous la plume des jésuites et d'obtenir une meilleure connaissance des conditions de production des premiers sinologues.

Historiographie des jésuites en Chine et de la bureaucratie impériale

Les premiers travaux sur les jésuites en Chine constituaient principalement en des répertoires, des bibliographies ou des biographies portant sur des jésuites en particulier. Le *Répertoire des jésuites de Chine* de Joseph Dehergne⁵ est l'un des plus complets à ce jour. Ils ont rapidement fait place à des ouvrages portant sur l'impact de la transmission de la culture chinoise à l'Europe par les écrits des jésuites. Notons par exemple les travaux de Virgile Pinot⁶ sur la Chine et la pensée philosophique en Europe, l'importante synthèse *l'Europe chinoise* de René Étiemble⁷, les nombreuses discussions à ce sujet dans les colloques de sinologie de Paris⁸ et l'ouvrage de Shun-Ching Song sur *Voltaire et la Chine*.⁹ Les travaux abondent sur ceux qui ont peint le paysage politique et culturel de la Chine à partir des écrits des jésuites mais ces derniers ont eux-mêmes été peu étudiés en ce sens.

³ Walter WATSON. «Interprétations de la Chine à l'époque des Lumières» dans *Actes du IIe colloque international de sinologie, Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières*. Les belles lettres et Cathasia, Paris, 1980. p. 16-17.

⁴ José FRÈCHES. *La sinologie*. Op. Cit. p. 35.

⁵ Joseph DEHERGNE. *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Letouzey & Ané, Paris, 1973.

⁶ Virgile PINOT. *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*. Thèse présentée à la Faculté des Lettres pour le Doctorat ès-Lettres. Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1932.

⁷ René ÉTIEMBLE. *L'Europe Chinoise Volume 1*. Galimard, Paris, 1988.

⁸ Voir Colloques de sinologie de Paris en bibliographie

⁹ Shung-Ching SONG. *Voltaire et la Chine*. Du Provence, Paris, 1989.

Depuis les années 1980, l'historiographie sur les jésuites en Chine a grandement profitée de la publication de plusieurs travaux d'envergure. Un ouvrage capital en ce domaine est la recherche de Jacques Gernet, *Chine et christianisme. Action et réaction*.¹⁰ Il se démarque de ses prédécesseurs par l'importance accordée au point de vue chinois dans les interactions avec les missionnaires et constitue une référence de premier choix pour toute recherche sur les jésuites en Chine. Il nous faut aussi mentionner les recherches de Jean-Pierre Duteil, publiées en 1994, sous le titre *Le mandat du ciel, le rôle des jésuites en Chine*.¹¹ Dans cet ouvrage très complet, Duteil aborde la question des jésuites en Chine d'un point de vue à la fois historique et sociologique, retraçant l'origine individuelle des missionnaires et leur parcours en Chine. Notre étude se rapproche donc plus particulièrement de celle de Jean-Pierre Duteil.

Notre tableau ne serait pas complet sans l'ouvrage de Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle*.¹² Cette recherche comparée des stratégies missionnaires est l'étude la plus complète sur la mission française de Pékin et leurs liens avec le pouvoir impérial. Publiée en 2007, l'étude récente de Liam Matthew Brockey, *Journey to the East: Jesuit Mission to China, 1579-1724*, laisse entièrement de côté la mission française mais constitue, à cette exception près, une excellente monographie sur le parcours jésuite en Chine et leurs stratégies missionnaires.¹³ Finalement, nous aurons aussi recours à un important ouvrage de référence, le *Handbook of Christianity in China*.¹⁴ Publié en 2001 par de multiples auteurs sous la direction de Nicolas Standaert, il s'agit du guide de référence le plus complet en Occident sur les sources, références et archives au sujet de la chrétienté en Chine. Il contient de plus de nombreux articles de synthèse sur des sujets particuliers tels que les relations entre les jésuites et les empereurs chinois.

¹⁰ Jacques GERNET. *Chine et christianisme, Action et réaction*. Éditions Gallimard, Paris, 1982.

¹¹ Jean-Pierre DUTEIL. *Le mandat du Ciel, le rôle des jésuites en Chine*. Éditions Arguments, Paris, 1994.

¹² Shenwen LI. *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle*. Les Presses de l'Université Laval et l'Harmattan, Québec, 2001.

¹³ Liam Mathew BROCKEY, *Journey to the the East, The Jesuit Mission to China 1579-1724*. The Belknap press of Harvard University press. Cambridge, Massachusetts, 2007.

¹⁴ Nicolas STANDAERT. Éditeur. *Handbook of Christianity in China. Volume One : 635-1800*. Brill, Boston, 2001.

À notre connaissance, bien que certains travaux aient abordé quelques points touchant de près ou de loin notre sujet, aucun ouvrage de sinologie occidentale ni orientale ne s'y rapporte directement. Peu de chercheurs orientaux peuvent lire les écrits des jésuites alors que les chercheurs occidentaux se sont surtout attardés aux réactions européennes ou au parcours même des jésuites en Chine.

En ce qui concerne l'étude de la bureaucratie impériale, nous devons malheureusement ignorer une grande partie de la production historiographique étant donné nos connaissances insuffisantes des langages chinois et japonais. Nous nous concentrerons donc sur la sinologie occidentale. L'un des premiers auteurs à considérer est Charles O. Hucker, grand spécialiste de l'histoire de la dynastie Ming. Parmi ses recherches, nous utiliserons sa contribution au *Cambridge History of China* sous le titre *Government Organization of the Ming*, ses recherches sur le censorat et sur les institutions politiques sous les Ming.¹⁵ Afin de compléter nos données sur l'organisation gouvernementale, nous utiliserons les recherches de Pei Huang¹⁶ sur le développement du pouvoir autocratique sous les Qing, l'étude de Peter Perdue¹⁷ sur l'établissement et le renforcement du pouvoir de cette dynastie ainsi que l'ouvrage d'Immanuel C. Y. Hsu, *Rise of Modern China*.¹⁸ Nous aurons aussi recours aux ouvrages plus généraux de John K. Fairbank¹⁹, Jacques Gernet²⁰, au *Cambridge History of China*²¹ et au *Dictionnaire de la civilisation chinoise*.²²

¹⁵ Charles O. HUCKER «Ming Government». Dans *The Cambridge history of China*. TWITCHETT, Denis et Frederick W. MOTE. Éditeurs. Cambridge University Press, Cambridge, Vol. 8. 2002. pp. 9-105.

¹⁶ Huang PEI. *Autocracy at Work: A Study of the Yung-cheng Period, 1723-1735*. Indiana University Press, Bloomington, 1974.

¹⁷ Peter PERDUE. *China Marches West: The Qing Conquest of Central Asia*. Harvard University Press, Cambridge, 2005.

¹⁸ Immanuel C. Y. HSU. *The Rise of Modern China*. Oxford University Press, New York, 2000.

¹⁹ John K. FAIRBANK et Merle GOLDMAN. *China : A New History*. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2005.

²⁰ Jacques GERNET. *Le monde chinois*. Éditions Armand Collin, Paris, 1999.

²¹ Denis TWITCHETT et John K. FAIRBANK. Éditeurs en chef. *The Cambridge history of China*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

²² *Dictionnaire de la civilisation chinoise*. Encyclopaedia universalis et Albin Michel, Paris, 1998. Préface de Jacques Gernet.

En ce qui concerne le gouvernement local nous référerons aux études de Ch'ü T'ung-tsu²³ sur la vie du magistrat de district, de Pierre-Étienne Will²⁴ sur les différences entre l'administration idéalisée et l'administration réelle, de Robert M. Marsh²⁵ sur la mobilité sociale des mandarins, de Richard L. A. Sterba²⁶ sur la corruption de la bureaucratie locale et de Lien-Sheng Yang²⁷ sur l'administration locale sous les Qing. Ces études nous permettent d'obtenir un portrait détaillé des conditions de vie et du rôle du magistrat au plus bas échelon de la bureaucratie impériale. Nous devons aussi mentionner les importants travaux de Benjamin A. Elman²⁸ sur les examens impériaux et la culture des lettrés sous les dynasties Ming et Qing qui complètent l'étude classique d'Ichisada Miyazaki²⁹ sur le sujet. En ce qui à trait au confucianisme et à la pensée chinoise nous nous référerons aux études de Jacques Gernet³⁰ et Anne Cheng³¹ sur l'histoire de la pensée et des idées en Chine en plus des recherches de Kai-wing Chow³², Wei Shang³³ et William T. Rowe³⁴ sur les rituels confucéens.

²³ Ch'ü TUNG-TSU. *Local Government in China under the Ch'ing*. Harvard University Press, Cambridge, 1962.

²⁴ Pierre-Étienne WILL. «Bureaucratie officielle et bureaucratie réelle» dans *Études chinoises*. Vol. VIII, N. 1. Printemps 1989. pp. 69-139.

²⁵ Robert M. MARSH. *The Mandarins : The Circulation of Elites in China, 1600-1900*. Free Press of Glencoe, Glencoe, 1961.

²⁶ Richard L. A. STERBA «Clandestine Management in the Imperial Chinese Bureaucracy» dans *The Academy of Management Review*. Vol. 3. No. 1. Jan. 1978. pp. 69-79.

²⁷ Lien-Sheng. YANG. «Feudalism and Centralism in the Chinese Tradition» dans Charles O. HUCKER, Éditeur. *Chinese Government in the Ming Times : Seven Studies*. New York, 1968. pp. 1-21.

²⁸ Benjamin ELMAN. «The Social Roles of Literati in Early to Mid-Ch'ing» Dans *The Cambridge history of China*. TWITCHETT, Denis et John K. FAIRBANK. Éditeurs. Cambridge University Press, Cambridge, Vol. 9, 2002. pp. 360-393.

²⁹ Ichisada MIYAZAKI, *China's Examination Hell: The Civil Service Examinations of Imperial China*. Weatherhill, New York, 1976.

³⁰ Jacques GERNET. *L'intelligence de la Chine, le social et le mental*. Éditions Gallimard, Paris, 1994.

³¹ Anne CHENG. *Histoire de la pensée chinoise*. Seuil, Paris, 1997.

³² Kai-wing CHOW. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China*. Stanford University Press, Stanford, 1994.

³³ Wei SHANG. «Ritual, Ritual Manuals, and the Crisis of the Confucian World : An Interpretation of the Rulin Waishi» dans *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 58. No. 2. Dec. 1998. pp. 373-424.

³⁴ William T. ROWE. «Ancestral Rites and Political Authority in Late Imperial China: Chen Hongmou in Jiangxi» dans *Modern China*. Vol 24. No. 4 Oct 1998. pp. 378-407.

Problématique et méthodologie

L'étude des écrits des jésuites en ce qui a trait à la bureaucratie impériale chinoise s'inscrit dans plusieurs champs de recherche tels que l'histoire de l'Église et des missions, l'anthropologie, la sociologie du livre et l'histoire de la pensée politique. Notre étude touche plus particulièrement à cette dernière. Nous nous intéressons au portrait à la fois administratif mais aussi culturel et idéologique de la bureaucratie impériale chinoise dans les écrits des jésuites. Notre objectif est de dresser le portrait le plus complet possible afin de faire la lumière sur les perceptions des jésuites.

Notre étude se consacre à l'administration régulière de l'empire regroupant le gouvernement central et le gouvernement local au niveau de la province, de la préfecture et de la sous-préfecture. Nous n'aborderons donc pas l'île de Macao sous concession portugaise et les territoires ethniques qui se manifestent sous les Qing tel que la Mandchourie. Au niveau temporel, cette étude se situe entre l'arrivée en Chine du premier jésuite, Michele Ruggieri, en 1579 et la dissolution de la compagnie en 1773. Certaines périodes seront cependant privilégiées. Le règne de l'empereur Wanli de la dynastie Ming de 1572 à 1620 est une période particulièrement importante puisqu'il s'agit du moment où Matteo Ricci est actif en Chine et les relations entre mandarins et jésuites sont alors des plus cordiales et fréquentes. Cette période fut grandement étudiée par les historiens et les sources laissées par Matteo Ricci contiennent des informations des plus intéressantes sur de nombreux aspects de la culture impériale. Notre seconde période de choix correspond au règne de l'empereur Kangxi de la dynastie Qing de 1661 à 1722. Son règne, l'un des plus longs de l'histoire de Chine, est un âge d'or pour les jésuites en Chine. Leur relation avec le trône est alors à son sommet et les jésuites, alors très nombreux en Chine, produisent une importante correspondance.³⁵

Deux facteurs particulièrement importants sont à prendre en compte pour notre étude. Premièrement, la source entière est basée sur un observateur étranger, le jésuite, qui, face à une culture étrangère, interpose ses propres conceptions culturelles en matière

³⁵ DUTEIL, Jean-Pierre. *Le mandat du Ciel... Op. Cit.* pp. 104-110.

de pensée, de religion, de société et d'institution.³⁶ Plus le concept est étranger aux jésuites et plus ils puisent dans leur propre culture pour le justifier et le définir; c'est là le propre des relations interculturelles. Le deuxième point important à souligner, c'est que les jésuites ne parlent pas d'une Chine mais bien de deux puisque l'empire subit un changement dynastique lors de la période étudiée. Il y a bien une continuité des institutions impériales mais elle est accompagnée de changements significatifs et de solutions de gestion temporaires qui viennent parfois brouiller le regard d'observateurs moins avertis.

L'analyse de contenu est la méthode de recherche que nous privilégierons pour cette étude. Nous tenterons de créer le portrait le plus détaillé possible de la bureaucratie impériale chinoise tel que décrit dans les sources. Il s'agit de relever systématiquement chaque information touchant à l'organisation de l'État, sa gestion et la pensée politique la motivant, les fonctionnaires et leur formation, l'empereur et les limites de son pouvoir ainsi que tout autre information pouvant s'avérer pertinente. De cette manière, nous serons en mesure de faire ressortir la perception de la bureaucratie impériale chinoise dans les écrits des jésuites pour l'étudier à des fins comparatives avec des études historiques spécialisées.

Présentation et critique des sources primaires

Pour notre recherche, nous utiliserons deux types de sources différentes soit les manuels s'apparentant à des monographies et les recueils de lettres des jésuites. Cette importante production littéraire de la part des jésuites s'inscrit dans les recommandations particulières du fondateur de l'ordre, Ignace de Loyola. Ce dernier exigeait une correspondance constante et hautement réglementée au sein de la hiérarchie jésuite afin d'informer leurs supérieurs des coutumes et mœurs locales en plus des progrès apostoliques. Cette pratique jésuite les encadre dans un moule d'observateurs et d'analystes de leur environnement en plus de jouer un rôle structurel et identitaire à leur

³⁶ Adrien PASCHOUD. *Le monde amérindien au miroir des Lettres édifiantes et curieuses*. Fondation Voltaire, Oxford, 2008. pp. 9-10.

égard.³⁷ Les jésuites sont conditionnés par les indications de leur ordre à observer et rapporter. Il n'est donc pas étonnant que les jésuites prirent la peine d'écrire d'imposants ouvrages sur la société chinoise. Qu'il s'agisse des ouvrages ou des lettres, ces écrits ont un but missionnaire avoué, ils cherchent à renseigner le lecteur sur l'état de la mission et ses progrès tout en captant son intérêt pour ces contrées lointaines dans le but de solliciter ou de conserver son mécénat.³⁸

Le premier ouvrage d'importance sur la Chine écrit par les jésuites fut *l'Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine 1582-1610*. Publié en français et en latin à Lyon en 1616, cet ouvrage volumineux basé sur les écrits de Matteo Ricci, rassemblés et édités par Nicolas Triggault, a le mérite de couvrir de façon très étendue la société chinoise à la fin de la dynastie Ming. Nous utiliserons l'édition plus récente de Desclée de Brouwer parue en 1978.³⁹ La première partie du livre, intitulée *le royaume de Chine* comporte 173 pages fournissant des informations détaillées sur la géographie, la société, l'État et les mœurs en Chine impériale. L'ouvrage était destiné au public et il s'agissait de l'un des premiers ouvrages importants sur la Chine publié en Europe. Il est toujours considéré comme l'un des textes fondateurs de la sinologie par l'importante masse d'informations qu'il renferme et l'intelligence de son discours à l'égard de la civilisation chinoise.⁴⁰ Nous considérons ce livre comme une source capitale dans l'étude de notre sujet.

Le deuxième ouvrage complet sur la Chine publié par les jésuites en Europe est *l'Imperio de la China* rédigé en Chine par Alvarez Semedo et publié en espagnol en 1642. Cet ouvrage adopte un modèle similaire au précédent, procédant d'abord par une synthèse de la société impériale sous les Ming avant de se lancer dans l'histoire de la mission et les progrès de la religion en Chine. Beaucoup plus concis que l'ouvrage de

³⁷ *Ibid.* pp. 6-7.

³⁸ *Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites, 1702-1776*, chronologie, introduction, notices et notes par Isabelle et Jean-Louis VISSIERE, Paris, Garnier-Flammarion, 1979. pp. 12-15.

³⁹ Matthieu RICCI et Nicolas TRIGAULT, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine, 1582-1610*. Paris, Desclée de Brouwer, 1978.

⁴⁰ Jean-Pierre DUTEIL, Préface dans Alvarez SEMEDO. *Histoire universelle du grand royaume de la Chine*. Traduit par Jean-Pierre DUTEIL. Éditions Kimé, Paris, 1996. p. 19.

Ricci, soit uniquement 230 pages pour la traduction française, ce document se démarque par des descriptions précises et ciblées avec un grand souci de clarté sans se perdre dans de longues formules ampoulées ou s'abandonner à la dérive littéraire. Il s'agit d'une bonne synthèse servant à comparer les descriptions de l'ouvrage de Ricci. L'intention de l'auteur, de ses propres paroles, est de témoigner de ce qu'il a vu de la Chine durant les vingt-deux ans qu'il y a passé.⁴¹ Nous utiliserons la traduction française aux éditions Kimé de 1996.⁴²

Un autre ouvrage pertinent est celui de Louis Lecomte, *Nouveau mémoire sur l'état présent de la Chine* publié à Paris en 1696. Cet ouvrage de Lecomte a un but politique définitivement plus avoué que les deux précédents puisqu'il est publié alors même que la Querelle des rites secoue les milieux intellectuels et religieux d'Europe dans le but d'influencer l'opinion publique en faveur du travail des jésuites.⁴³ Contrairement aux deux ouvrages précédents, l'auteur ne passe que trois ans en Chine avant de retourner en Europe. Il séjourne cependant à Beijing et cette proximité de la cour impériale se transpose dans les écrits. L'ouvrage prend la forme d'un recueil de lettres de plusieurs dizaines de pages. Malheureusement, une seule de ces lettres, intitulée *De la politique et du gouvernement des Chinois*, traite de notre sujet. Cette lettre d'une soixantaine de pages suit une bonne organisation et l'information est clairement présentée. Il s'agit d'une bonne source concernant la dynastie Qing. Nous utiliserons une réédition de 1990 aux éditions Phébus.⁴⁴

Il nous faut également étudier un ouvrage entier dédié au souverain chinois, le *Portrait historique de l'empereur de la Chine présenté au Roy*. Cet ouvrage, contrairement aux autres, s'adresse à un public bien précis, le roi Louis XIV. L'auteur, Joachim Bouvet, est l'un des six Mathématiciens du roi, un jésuite scientifique directement envoyé en Chine par le roi dans le but d'établir des relations avec l'empereur

⁴¹ *Ibid.* p. 24.

⁴² *Ibid.*

⁴³ LECOMTE, Louis. *Un jésuite à Pékin. Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine, 1687-1692*, publié par Frédérique TOUBOUL-BOUYEURE, Paris, Phébus, 1990 p. 5.

⁴⁴ *Ibid.*

Kangxi.⁴⁵ On peut donc qualifier cet ouvrage de rapport que fait Bouvet à l'intention du roi. Cet aspect plus particulier de la source influence inévitablement son contenu et son style mais il n'en demeure pas moins qu'il s'agit là d'une source significative d'information sur le personnage qu'est l'empereur de Chine et plus particulièrement Kangxi. Nous utiliserons l'édition originale de 1697.⁴⁶

Finalement, nous utiliserons des échantillons de la correspondance des jésuites publiée en Europe. L'intérêt public pour la correspondance des jésuites se développe au 16^e siècle grâce aux lettres du Japon. Cet intérêt se communique rapidement pour les écrits au sujet de la Chine et les lettres deviennent un vecteur de promotion et de support pour la mission. Originellement écrites dans la langue de l'auteur, cette production était traduite et éditée par les jésuites européens qui les publiaient. Ces changements par les éditeurs représentent un problème pour la source puisqu'il nous est impossible de savoir ce qui a été enlevé, rajouté ou modifié par des jésuites n'ayant jamais mis le pied en Chine.⁴⁷ Nous savons qu'une certaine censure s'opérait afin de ne pas trop choquer le public chrétien européen mais nous ignorons jusqu'à quel point cela ait touché les descriptions de la bureaucratie impériale. Qui plus est, bien que plusieurs de ces lettres furent publiées, il ne s'agit pas de l'entière correspondance jésuite et nous ne pouvons qu'imaginer les informations ainsi perdues. Une autre faille des lettres se trouve dans leur manque d'organisation. Les lettres sont présentées par ordre chronologique mais ne sont pas rassemblées en thèmes précis, le sujet d'une même lettre pouvant varier beaucoup. Cette source nous permet cependant de jeter un second regard sur les ouvrages précédents et elle fournit occasionnellement des informations très pertinentes sur le sujet. Nous utiliserons deux recueils différents soit le *Jesuit Letters From China 1583-1584*, édité et traduit par Howard Rienstra en 1986, contenant huit lettres des premières années de la

⁴⁵ DUTEIL, Jean-Pierre. *Le mandat du Ciel... Op. Cit.* pp.. 104-110.

⁴⁶ Joachim BOUVET. *Portrait historique de l'empereur de la Chine, présenté au roy / par le p. J. Bouvet, de la Compagnie de Jesus, missionnaire de la Chine.* Étienne Michellet, premier imprimeur du roy, 1697.

⁴⁷ Howard M. RIENSTRA. Éditeur et traducteur. *Jesuits letters from China 1583-84.* University of Minnesota Press, Minneapolis. 1986. p. 8-9.

mission totalisant 34 pages et l'édition de 1808 des *Lettres édifiantes écrites des missions étrangères*.⁴⁸

Plan et organisation du mémoire

Le premier chapitre de ce mémoire présente une mise en contexte sociale, politique et spatiale de l'époque ainsi qu'une présentation des différents acteurs concernés par notre étude. La Chine impériale du 16^e au 18^e siècle subit de nombreuses métamorphoses dont un changement dynastique et une description générale de ces changements est nécessaire afin de bien saisir l'environnement dans lequel évoluent les jésuites et dont ils témoignent. Une attention particulière est apportée au système gouvernemental et social de la Chine impériale afin de bien établir notre objet d'étude dans les écrits des jésuites. Nous complétons ce chapitre par une brève histoire de la mission jésuite en Chine en soulevant le rôle de certains missionnaires particulièrement importants pour finalement développer sur le cadre des relations entre les jésuites et les mandarins.

Le second chapitre s'attarde à l'aspect institutionnel du gouvernement impérial dans les écrits jésuites. Il s'agit d'abord de dresser un tableau précis de la structure organisationnelle du gouvernement en comparant les écrits de missionnaires sous les deux dynasties différentes puis de relever les principes de gestion de l'État impérial tels qu'identifiés dans les sources pour finalement étudier le système de recrutement par les examens impériaux et ainsi obtenir une bonne idée de la vision jésuite en ce qui à trait au fonctionnement global de la bureaucratie impériale.

Le troisième chapitre porte sur le personnage du mandarin, le fonctionnaire lettré élevé au statut de philosophe, non sans raison, par les Lumières. Nous commençons par observer ce qui définit le rôle des mandarins comme représentants de l'autorité impériale en identifiant leurs différentes caractéristiques physiques ou sociales. Cela nous amène à

⁴⁸ *Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères*, Paris, Chez Maradan, 1808, vol. 1-3 avec préface de Jean-Baptiste Du Halde.

nous pencher sur leur qualité de philosophes et aux accusations de corruption levées à leur égard. Nous terminons ce chapitre en soulevant la position des mandarins à l'égard des jésuites.

Dans le quatrième chapitre, nous abordons le sujet de l'empereur en soulevant le caractère sacré de sa position au sommet de la bureaucratie impériale. Nous considérons ensuite la relation de l'empereur face à sa bureaucratie telle que présentée dans les écrits des jésuites pour finalement étudier l'impact que les caractéristiques personnelles des empereurs ont pu avoir sur la perception des jésuites.

Chapitre 1. L'Empire du Milieu et la mission jésuite

La présence des jésuites en Chine s'inscrit dans une conjoncture de changements. Ces changements s'opèrent au niveau même de la société impériale chinoise et de sa population par l'arrivée des conquérants mandchous en Chine. Leur présence et leur contrôle de l'empire mènent à la création de nouvelles institutions gouvernementales malgré une continuité générale au niveau de la gestion de l'administration. Des changements se produisent aussi au sein de la mission jésuite, leur stratégie évoluant et la nature même de leur présence en Chine se modifiant avec l'arrivée des jésuites français. Finalement, les relations entre les jésuites et les mandarins changent au fur et à mesure qu'ils apprennent à mieux connaître leur penchant étranger et sa culture.

1.1 La Chine du 16^e au 18^e siècle : espace, population et société

Du 16^e au 18^e siècle, la Chine est en proie à de multiples mutations. Ces changements sont perçus par les missionnaires et affectent quelques fois leurs travaux et leurs écrits. Outre le changement le plus remarquable, soit le changement dynastique, la Chine connaît également des évolutions au niveau de son territoire, de sa population, de sa culture et de sa société.

Au niveau territorial, la superficie de l'empire change de façon importante durant ces siècles. Sous la dynastie Ming, le territoire de l'empire est le plus vaste territoire contrôlé par une dynastie d'ethnie Han depuis la dynastie Tang et comprend la majorité de la Chine telle que connue aujourd'hui. L'empire s'étend alors au-delà de la Grande Muraille à la mer de Chine et de l'Océan pacifique aux collines du Tibet. Les troupes impériales sont stationnées dans les marches et le pouvoir de la dynastie se fait ressentir dans les pays environnants.⁴⁹

La conquête des Mandchous change de façon significative la figure du territoire chinois le divisant en deux pour presque deux décennies. Le règne de la dynastie Qing est

⁴⁹ Charles O. HUCKER «Ming Government». *Op. Cit.* p. 10.

marqué par les conquêtes agressives et successives qui étendent largement le territoire impérial. En 1759, l'empire des Qing atteint la plus grande superficie de l'histoire de la Chine avec une étendue de 13 millions de km². Son territoire s'étend au-delà du fleuve Amour, au lac Balkash et au Népal. Les pays asiatiques frontaliers sont en grande partie tributaires de l'État Qing. Le contrôle d'un tel territoire impliquait une population ethnique très diversifiée au sein de l'empire.⁵⁰

Un essor démographique important marque ces deux siècles. Bien que les spécialistes ne s'entendent pas sur les chiffres exacts, on peut estimer que la population double en deux cents ans pour atteindre plus de 300 millions d'habitants vers la fin du 18^e siècle ce qui est nettement supérieur à n'importe quel pays européen ou asiatique de l'époque.⁵¹

Une différence majeure au niveau de la composition démographique entre les deux dynasties réside dans l'importance de l'ethnie Mandchou sous les Qing. Bien que les Hans demeurent l'ethnie majoritaire comme sous les Ming, la prise du pouvoir par les Mandchous et le déplacement de population en raison du mouvement des armées amènent de nombreux Mandchous dans l'empire. Bien qu'ils soient minoritaires, les Mandchous jouissent de conditions privilégiées résultant de leur ancien service dans les *bannières* de l'armée Qing et forment une nouvelle aristocratie parallèle mais inférieure en rang à celle du clan impérial.⁵² Cette aristocratie se distinguait par son caractère martial et était plus importante que sous les Ming où l'aristocratie était constituée de la famille étendue des différents empereurs et de leurs descendants.

L'élite de la société est alors majoritairement constituée des lettrés, une classe d'érudits instruits dans la connaissance des écrits confucéens ayant réussi au moins le premier examen conférant un titre essentiel à l'accès à la fonction publique. Les lettrés se présentaient comme les défenseurs de la morale confucéenne, de l'orthodoxie et de la

⁵⁰ Jacques GERNET. *Le monde Chinois. Op. Cit.* p. 419.

⁵¹ Shenwen LI, *Stratégie missionnaires, Op. Cit.* p. 140-141.

⁵² Pamela Kyle CROSSLEY. «The Conquest Elite of the Ch'ing Empire» dans *The Cambridge history of China*. TWITCHETT, Denis et John K. FAIRBANK. Éditeurs. Cambridge University Press, Cambridge, Vol. 9, 2002. pp. 310-313.

culture chinoise. Ils possédaient de nombreux avantages liés à leur statut social en plus de l'accès potentiel à une charge officielle tels que le port de vêtements démarquant leur état, certains privilèges légaux et fiscaux, l'exemption aux corvées et l'accès aux académies confucéennes.⁵³ Ceux parmi les lettrés qui n'avaient pas encore rejoint les rangs de la bureaucratie occupaient souvent des rôles d'enseignants, de propriétaires terriens ou d'intermédiaires pour les magistrats locaux.

Les lettrés ne constituaient pas une caste proprement dite puisque la perpétuation de leur classe sociale n'était pas assurée par la lignée mais bien par le succès dans les examens qui s'échelonnaient au niveau régional, provincial et national. La réussite du premier examen conférait le statut de lettré alors que le dernier examen assurait une carrière aux plus hauts échelons de la bureaucratie impériale. Les examens demandaient la rédaction d'un essai en huit parties portant principalement sur les Quatre livres et les Cinq classiques confucéens commentés par Zhu Xi. L'assimilation nécessaire de ces ouvrages assurait la reproduction d'une élite possédant des intérêts politiques, des valeurs morales et des habitudes sociales basés sur une culture littéraire confucianiste ayant pour intérêt le bon fonctionnement du gouvernement impérial.⁵⁴

Du 16^e au 18^e siècle, la Chine connaît une croissance économique importante bien que momentanément interrompue par les crises de la fin dynastique et les guerres. Cette montée économique débute au 16^e siècle, sous les Ming, alors que se développe l'essor du grand commerce et de l'artisanat industriel au profit de l'économie agricole qui se trouve en crise durant cette période. Ceci témoigne d'une progression dans les techniques d'artisanat ainsi que d'un certain déplacement de la population vers les centres urbains afin de participer à l'économie de production artisanale. On voit également apparaître la petite bourgeoisie dans le paysage urbain chinois.⁵⁵

Ce développement économique se poursuit sous les Qing après le rétablissement de l'ordre. L'agriculture bat son plein profitant de l'intégration complète des plantes

⁵³ Immanuel C. Y. HSU. *The Rise of Modern China. Op. Cit.* pp. 72-73.

⁵⁴ Benjamin ELMAN. «The Social Roles of Literati» *Op. Cit.* pp. 360-361.

⁵⁵ Jacques GERNET. *Le Monde Chinois. Op. Cit.* p. 370-372.

américaines dans le système agraire chinois et des excellentes conditions offertes aux paysans par les empereurs Qing (de Kangxi à la fin du règne de Qianlong). La prospérité agricole est accompagnée et encouragée par le développement du grand artisanat (qui n'atteint pas néanmoins le niveau industriel européen)⁵⁶ et une poussée phénoménale du commerce intérieur et extérieur. Cependant, l'enthousiasme économique des marchands est en partie freiné par les mandarins qui considèrent le commerce excessif à l'encontre des vertus confucéennes.

Au niveau idéologique on assiste à de grands changements au sein de l'intelligentsia chinoise durant ces deux siècles. Si le taoïsme et le bouddhisme demeurent des religions populistes, elles font certains progrès, particulièrement le bouddhisme, auprès des lettrés lors de la seconde moitié de la dynastie Ming. Encouragés par les bases jetées dans le néo-confucianisme des Song et par les faveurs accordées au bouddhisme sous les Yuan, des grands penseurs chinois adoptent un discours qui se rapproche d'un syncrétisme des trois *religions* chinoises. La pensée de Wang Yangming (1472-1529), qui prêchait l'intuition individuelle et la connaissance innée du bien ainsi que le rejet de critères moraux établis et de la culture livresque, est significative pour cette époque. Il influencera de nombreuses générations de penseurs chinois et l'on assiste alors à un relâchement de l'orthodoxie. À ce courant s'opposait celui de l'Académie Donglin qui, après sa destruction sous les derniers Ming, devient le courant du renouveau dont l'objectif est de combattre la morale spéculative et de s'intéresser au concret comme les sciences et la relecture critique des textes confucéens.⁵⁷

Ce courant tardif ne réussit pas à combattre efficacement les écarts de conduite au sein du pouvoir impérial dans les dernières années de la dynastie. La vision des anciens membres du Donglin connaît cependant un grand succès sous les Qing alors que les penseurs confucéens remettent en question l'échec de la dynastie Ming et ses méthodes de gouvernance. On rejette tout ce qui a trait au néo-confucianisme, au bouddhisme et au taoïsme. Les nouveaux penseurs préconisent une étude critique des textes originaux et la

⁵⁶ John K. FAIRBANK, *China : a new history*. Op. Cit. p. 177.

⁵⁷ Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*. Op. Cit. pp. 540-554.

poursuite de la connaissance scientifique en opposition aux études métaphysiques. Cette recherche des connaissances est en grande partie motivée par le désir de donner un sens aux études sous le régime étranger, c'est-à-dire mandchou. Cette nouvelle attitude des lettrés favorise grandement le développement de l'esprit critique chez l'élite et facilite leurs contacts avec les missionnaires par le médium des sciences.⁵⁸

1.2 Changement dynastique et continuité du pouvoir impérial

La dynastie Ming débute en 1368 et marque le retour de l'ethnie majoritaire Han au pouvoir en renversant la dynastie Yuan mise en place par les Mongols. Cette nouvelle dynastie s'inscrit dans la continuité du système bureaucratique impérial et renforce le pouvoir autocratique central du souverain.⁵⁹ La bureaucratie impériale possède encore un rôle et des prérogatives étendus qui complètent le travail du souverain et contrebalancent son pouvoir.

L'administration centrale de la dynastie Ming est à l'origine largement inspirée de celle de la dynastie précédente mais elle subit plusieurs mutations aux mains du premier empereur, Hongwu (règne 1368-1398), en 1380. Alors que les différentes facettes de la bureaucratie sous les Yuan (administration civile, militaire et censure) étaient toutes dirigées par des coordonnateurs sous l'autorité du premier ministre qui assistait l'empereur, Hongwu abolit ces postes dans le but de concentrer les pouvoirs exécutifs dans les mains du souverain afin qu'aucun autre individu ne puisse commander à lui seul l'administration civile, les armées ou le censure.⁶⁰

La bureaucratie centrale se partage alors en six ministères soit le ministère des fonctionnaires (*Libu*), le ministère des finances (*Hubu*), le ministère des rites (*Libu*), le ministère de la défense (*Bingbu*), le ministère de la justice (*Xingbu*) et le ministère des

⁵⁸ *Ibid.* pp. 566-581.

⁵⁹ Charles O. Hucker. «Ming Government» *Op. Cit.* p. 9.

⁶⁰ *Ibid.* p. 76.

travaux publics (*Gongbu*)⁶¹, cinq commissions militaires et un important censorat se rapportant directement à l'empereur. À ceci, s'ajoute d'autres agences telles que le bureau de transmission de la correspondance (*Tongzhengshisi*), le bureau d'astronomie (*Qintianjian*), l'académie Hanlin et le collège impérial.⁶² L'administration du palais est indépendante du reste de la bureaucratie impériale et presque entièrement gérée par les eunuques et les femmes du palais.

L'absence de coordination provoquée par l'abolition des postes exécutifs à la tête de la bureaucratie est comblée par une nouvelle institution qui fait son apparition sous le règne de l'empereur Yongle (règne 1402-1424) mais qui ne se formalise que dans la seconde moitié du 15^e siècle : le Grand secrétariat (*Neige*). Le Grand secrétariat varie en nombre de trois à six secrétaires, tous originaires de l'académie Hanlin, agissant à titre de tuteurs pour l'héritier et de conseillers pour l'empereur dans les affaires d'État. Ils en viennent, peu à peu, à former un groupe stable occupant un rôle exécutif d'intermédiaires entre l'empereur et la bureaucratie.⁶³

Sous la dynastie Ming, la gestion de l'empire souffre périodiquement de tiraillement en raison de la concentration du pouvoir dans les mains de l'empereur et de la prédominance des eunuques dans le giron immédiat de l'empereur. Lorsqu'un empereur de la dynastie ne sait pas se montrer suffisamment fort, le pouvoir central repose sur les eunuques qui font compétition aux grands secrétaires.⁶⁴

Au niveau local, l'empire des Ming se répartit en 13 provinces et 9 marches frontalières qui se superposent parfois en partie aux provinces. Ces dernières se divisent en préfectures (*Fu*) qui se séparent soit en comtés (*Xian*) ou en sous-préfectures (*Zhou*), elles-mêmes composées de comtés. L'administration provinciale est sous la direction de trois commissions s'occupant respectivement de l'aspect administratif et économique, de

⁶¹). Les six ministères se retrouvent en double à partir du 15^e siècle suite à l'installation d'une seconde capitale à Beijing.

⁶² *Aperçus de civilisation chinoise*. Instituts Ricci et Desclée de Brouwer, Paris, 2003. p. 398.

⁶³ Charles O HUCKER. «Governmental Organization of the Ming Dynasty». Dans *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. 21, Dec. 1968. pp. 29-30.

⁶⁴ *Ibid.* pp. 22-23.

la surveillance et de la sécurité militaire. Durant la dynastie Ming, des postes supérieurs de coordination apparaissent, soit celui de grand coordonnateur (*Xunfu*) et de commandant suprême (*Zongdu*) souvent appelé vice-roi dans les écrits des jésuites. À l'origine, ces postes étaient irréguliers et appointés au besoin mais celui de grand coordonnateur devient permanent. Ces deux magistrats particuliers possèdent une grande autorité sur les mandarins provinciaux. Ainsi, les commandants suprêmes ont toute autorité sur le commandement militaire et possèdent le pouvoir d'arrêter les mandarins corrompus sans consulter au préalable l'empereur par le biais d'un mémoire.⁶⁵

Afin de combler les besoins de l'importante bureaucratie, le recrutement des fonctionnaires se fait soit par le biais du collège impérial (*Guozijian*) ou par les examens impériaux. Un réseau d'écoles confucéennes régionales permet de diriger un quota d'étudiants talentueux vers les académies de Nanking et Beijing pour qu'ils puissent ensuite rejoindre les rangs de la bureaucratie. Ces étudiants partagent les bancs des collèges avec des fils de nobles ou de hauts mandarins. À partir de la seconde moitié du 15^e siècle, le collège impérial perd énormément de prestige dû à la possibilité d'y acheter une place alors que les examens impériaux sont le reflet direct de la compétence de l'étudiant et la voie encouragée par les académies privées confucéennes (*Shuyuan*) dont l'influence est en hausse. Les examens impériaux deviennent le vecteur de succès dans une carrière bureaucratique et le seul moyen de se qualifier pour les plus hautes sphères de la hiérarchie.⁶⁶ Les fonctionnaires sont classés selon un système de 9 rangs en deux catégories, supérieures et inférieures.

L'empereur régnant à l'arrivée des jésuites en Chine est Wanli (règne 1572-1620). Treizième empereur de la dynastie Ming, son règne est l'un des plus long bien qu'il soit marqué par la dégradation de l'empire. Wanli passe les premières années de son règne dans l'ombre du grand secrétaire Zhang Juzhang. Ce dernier profite de la minorité de l'empereur pour prendre les affaires de l'empire en main. Il combat la corruption au sein de la bureaucratie, restaure la paix avec les Mongols et épurge les dépenses impériales

⁶⁵ Lien-Sheng YANG. «Feudalism and Centralism in the Chinese Tradition» *Op. Cit.* pp. 12-13.

⁶⁶ Charles O. Hucker. «Ming Government» *Op. Cit.* pp. 32-36.

des frivolités afin d'alléger le fardeau de la population. Sous sa gouverne, la dynastie connaît un regain de prospérité et de sécurité.

Wanli assume le contrôle de son empire après la mort de Zhang Juzhang en 1582. Il fait face à trois conflits successifs, contre les Mongols, les Japonais en Corée et la rébellion de Yang Yinglong. Les premières années du règne de Wanli lui laisse un goût amer de la bureaucratie jugeant que Zhang Juzhang avait usurpé son pouvoir. Cette attitude est exacerbée par une querelle opposant l'empereur à plusieurs de ses ministres concernant le choix de l'héritier au trône. Cet antagonisme entre Wanli et ses fonctionnaires mène progressivement à la paralysie de l'État alors que l'empereur refuse de rencontrer ses ministres ou de donner suite à leurs demandes. Il s'adonne à des dépenses importantes et usurpe une partie du trésor impérial pour lui-même. Les eunuques gèrent alors une grande partie des affaires impériales et la corruption est endémique.⁶⁷

Les années suivant la mort de Wanli mènent à de nombreux complots de palais, l'usurpation du pouvoir par les eunuques et le règne d'empereurs faibles. Le dernier empereur des Ming, Chongzhen (règne 1627-1644), tente néanmoins de sauver la dynastie mais sans succès. L'empire est affaibli par des guerres successives, par la corruption du gouvernement à ses plus hauts échelons depuis plusieurs années, par le déficit de l'État dû aux dépenses du trône, par la succession de leaders faibles, par les purges menées contre les sympathisants de l'académie Donglin et finalement par les grandes insurrections populaires.⁶⁸

La situation désastreuse de l'empire Ming facilite grandement la conquête des Mandchous. Trois commandants chinois, Wu Sangui, Geng Jingzhong et Shang Kexi s'associent aux envahisseurs et deviennent les trois Feudataires. Profitant de leur proximité avec l'empire, les Mandchous avaient déjà assimilé une grande partie de la culture impériale et développé un système bureaucratique largement inspiré de celui de la

⁶⁷ John K, FAIRBANK. *China : A New History. Op. Cit.* pp. 140-141.

⁶⁸ Jacques GERNET, *Le monde chinois. Op. Cit.* pp. 374-378.

dynastie Ming.⁶⁹ La transition dynastique s'accomplit sur plusieurs années de conflit et de résistance mais s'inscrit néanmoins dans une relative continuité des institutions de la dynastie précédente.

Les Mandchous capturent Beijing en 1644 mais les Ming du Sud résistent pendant 17 ans avant d'être finalement anéantis dans leur dernier bastion au Yunna. Ce n'est qu'en 1683, après avoir écrasé les rébellions du centre de la Chine et accompli la conquête de Taiwan que la dynastie Qing règne effectivement sur la Chine. Les premières décennies de la dynastie Qing sont marquées par la guerre et l'établissement de l'autorité impériale. Le règne de l'empereur Kangxi, long et prospère, s'étend de 1661 à 1722. Il mate les rébellions dans les premières années de son règne et assoit confortablement le pouvoir de la dynastie Qing sur la Chine.

Plus qu'un conquérant, Kangxi est un excellent médiateur et un grand gestionnaire. Il apaise les élites chinoises en favorisant l'orthodoxie confucianiste, en sinisant son gouvernement et en impliquant de prestigieux mandarins dans de grands projets d'écriture comme l'histoire universelle de la dynastie précédente au moyen d'un grand examen spécial en 1678.⁷⁰ Il entreprend de grandes tournées dans l'empire afin d'apprécier l'étendue de son territoire et d'en évaluer ses forces et ses faiblesses. Il entraîne la Chine dans une phase majeure de reconstruction des infrastructures abandonnées dans les dernières années des Ming. Il gère l'empire de façon économe et dispense de nombreuses largesses auprès du peuple afin de se conformer au modèle du prince confucéen pour gagner leur loyauté.⁷¹

Au niveau de la gouverne de l'empire, Kangxi jette les bases d'une gestion qui est reprise par ses successeurs. À l'instar des Ming, le pouvoir exécutif est concentré dans les mains de l'empereur sous lequel se trouve le grand secrétariat, les six ministères et le censorat. D'autres institutions font cependant leur apparition pour tenir compte de la

⁶⁹ John K. FAIRBANK. *China : A New History. Op. Cit.* pp. 143-144.

⁷⁰ Jonathan D. SPENCE. «The K'ang-Hsi Reign» dans FAIRBANK, John K. et Merle GOLDMAN. *China : A New History.* Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2005. Vol. 9. p. 122.

⁷¹ Jacques GERNET, *Le monde chinois. Op. Cit.* p. 18.

situation particulière des Qing, soit le département de la maison impériale (*Neiwufu*) qui remplace les eunuques dans la gestion du palais, le commandement des Bannières (*Jingqi*) qui s'approprie une grande partie des tâches du ministère des armées et la cour des Tributaires (*Lifanyuan*) qui assure la gestion des minorités.⁷²

Deux institutions particulières aux Qing apparaissent rapidement et contribuent grandement à renforcer le caractère autocratique de la dynastie pour finaliser la centralisation du pouvoir dans les mains de l'empereur. Il s'agit des mémoires du palais et du Grand conseil (*Junjichu*). Les mémoires du palais sont une forme de communication secrète permettant à l'empereur d'être secrètement et directement informé de diverses situations. Développé à l'origine par Kangxi pour garder un œil sur le comportement de ses héritiers, le système en vient à servir de méthode de surveillance parallèle au censorat et usurpe de nombreuses fonctions de ce dernier. Les mémoires atteignent leur pleine maturité sous le règne de Yongzheng (règne 1722-1735) alors que la bureaucratie est divisée sous une suspicion mutuelle d'espionnage au profit de l'empereur.⁷³

Le Grand conseil devient l'organe principal de gestion de l'État sous le règne de Yongzheng après un début informel sous Kangxi. Ce conseil occupe une grande partie des fonctions autrefois assurées par le Grand secrétariat mais sans être attaché à un poste permanent, ni à un salaire ou à un bureau. Ses membres varient selon les besoins de l'empereur et leur seule tâche est de l'assister dans les limites de ses attentes. Le grand conseil permettait à l'empereur de rédiger des ordres à la bureaucratie sur des points précis sans avoir à passer par le grand secrétariat et les six ministères accélérant *de facto* la prise de décision tout en réduisant considérablement le pouvoir des plus hauts échelons de la bureaucratie impériale.⁷⁴

⁷² *Aperçus de civilisation chinoise. Op. Cit.* pp. 401-402.

⁷³ Huang PEI. «Aspects of Ch'ing Autocracy: An institutional study 1644-1735» dans Immanuel C. Y. HSU, Éditeur. *Readings in Modern Chinese History*. Oxford University Press, New York, 1971. p. 14.

⁷⁴ *Ibid.* pp. 23-24.

L'administration locale sous les Qing suit un modèle similaire à celui des Ming. Chacune des 18 provinces est dirigée par un gouverneur (*Xunfu*) supervisé par un gouverneur général (*Zongdu*) s'occupant d'une à trois provinces. Le gouverneur général joue un rôle similaire à celui des commandants suprêmes des Ming mais de façon plus permanente. Sous le gouverneur se trouve trois commissions : judiciaire, financière et de l'éducation. Les forces militaires provinciales ont leur propre gouverneur et les bannières stationnées en province ont leur propre hiérarchie. Les provinces se divisent en circuits (*Dao*) parcourus par divers intendants puis, en préfectures (*Fu*), sous-préfectures (*Zhou*) et comtés (*Xian*). La Mongolie, la Mandchourie, le Sinkiang, le Tibet et le Qinghai sont des régions administratives spéciales avec leur propre structure bureaucratique.⁷⁵

La voie d'accès privilégiée à la bureaucratie impériale demeure les examens sous les Qing. Le modèle de l'examen est similaire à celui des Ming et le demeure jusqu'à la fin de la dynastie. Contrairement aux Ming, les fonctionnaires ne sont pas uniquement des Hans. Les Mandchous, les Mongols et éventuellement les autres minorités participent également aux examens. Des quotas sont instaurés afin de permettre aux minorités de s'intégrer dans l'appareil bureaucratique. Pour les Hans, la connaissance de la langue mandchoue est un avantage pour progresser dans les échelons et devient même obligatoire pour les membres de l'académie Hanlin.⁷⁶

1.3 Les missions jésuites en Chine du 16^e au 18^e siècle : chocs et adaptation

Les jésuites forment une partie intégrante de la contre-réforme catholique. Leur éducation poussée non seulement en théologie mais également dans les sciences et l'humanisme leur permit de prendre une place particulièrement importante au sein de la communauté catholique européenne en facilitant leurs interactions avec le public de plus en plus instruit de l'Europe de la Renaissance. Ils offrent une éducation de qualité et forment une classe de religieux d'élite aptes, non seulement de prédication mais aussi de production littéraire et d'enseignement. La croisade de la Compagnie de Jésus contre

⁷⁵ Immanuel C. Y. HSU. *The Rise of Modern China. Op. Cit.* pp. 55-57.

⁷⁶ Benjamin ELMAN. «The Social Roles of Literati in Early to Mid-Ch'ing» *Op. Cit.* pp. 392-393.

l'apostasie s'articule très bien dans le mouvement des Grandes Découvertes et mène les jésuites à exporter leurs prédications outre-mer. Ils établissent des missions en Amérique, en Afrique et en Asie où ils sont les premiers à pénétrer avec succès la Chine intérieure.

Alessandro Valignano (1539-1606) est un jésuite italien dont l'action fut instrumentale à l'établissement des missions en Asie particulièrement en Inde, en Chine et au Japon. Il est nommé Visiteur des Missions des Indes par le Supérieur général Claudio Acquaviva (1543-1615) et il inspecte successivement plusieurs missions avant de séjourner durant deux ans au Japon à compter de 1582. Ce premier séjour est déterminant pour le processus missionnaire des jésuites puisque Valignano y constate que la christianisation ne peut s'opérer en Asie sans une approche plus personnelle des missionnaires notamment par l'apprentissage de la langue locale mais également par l'adaptation aux coutumes et habits des élites religieuses afin de procéder à la conversion par le haut.⁷⁷ Bien qu'elles créent un tollé à Rome, les instructions de Valignano sont majoritairement cautionnées par Acquaviva. Ces instructions bien particulières vont marquer l'histoire de la mission jésuite en Chine.

À ses débuts, la mission de Chine est concentrée à Macao où se trouve la concession portugaise accordée par le gouvernement impérial. Cette mission, sous l'autorité du Portugal, accueille des jésuites étrangers en raison de la faible population de ce pays.⁷⁸ La porte de la Chine fut ouverte aux jésuites grâce aux efforts de l'Italien Michele Ruggieri (1543-1607) qui reçut la permission de demeurer à Canton après en avoir fait la demande au magistrat local en s'exprimant en mandarin, une habilité unique à ce moment. Il se lie alors d'amitié avec plusieurs mandarins et s'attire leur protection ce qui lui permet d'obtenir une résidence à Zhaoqing et de faire venir à lui deux de ses compagnons, Matteo Ricci (1552-1610) et Francesco Pasio (1554-1612).⁷⁹

Suivant les instructions de Valignano, Ruggieri et ses compagnons adoptent les habits et le mode de vie des bonzes. Contrairement à la majorité des autres pays d'Asie,

⁷⁷ Jean-Pierre DUTEIL. *Le mandat du Ciel...* Op. Cit. pp. 78-82.

⁷⁸ Nicolas STANDAERT. Ed. *Handbook of Christianity in China*. Op. Cit. p. 613.

⁷⁹ Liam Mathew BROCKEY. *Journey to the East ...* Op. Cit. pp. 32-33.

les bonzes ne profitent d'aucun statut privilégié auprès de l'élite dirigeante. Afin de remédier à ce problème, Ricci se tourne vers l'élite chinoise ayant un statut se rapprochant le plus de celui recherché par les missionnaires jésuites. Il perçoit chez les mandarins ce qu'il recherche et demande la permission à Valignano de l'autoriser à adopter les attributs des lettrés. En 1554, Ricci reçoit l'autorisation et s'affère à se transformer en mandarin, adoptant la barbe, l'habit de soie et la terminologie propre à l'archétype du lettré. Par ailleurs, il perçoit dans ses lectures des ouvrages confucianistes un certain monothéisme absent chez les bouddhistes.⁸⁰

En 1597, Matteo Ricci devient supérieur de la Mission de Chine et installe une maison à Nankin en 1599. Il y reçoit de nombreux lettrés qu'il introduit à la science occidentale. Tout au long de son séjour en Chine, la production littéraire de Ricci est abondante. Il traduit de nombreuses œuvres chinoises en latin et inversement en mandarin. Au-delà de la simple traduction, Ricci se lance dans la composition et écrit de nombreux volumes à l'attention des lettrés ou de ses supérieurs en Europe. Dans ses productions, il tente de rejoindre les lettrés en faisant un rapprochement subtil entre le chrétien et l'homme vertueux du confucianisme. Cette méthode, dite de l'adaptation, a un certain succès auprès de lettrés. Les conversions sont marginales mais la réputation dont jouit Ricci lui permet de s'attirer le support et la protection de nombreux mandarins. Ces faits s'ajoutant aux objets curieux que possède Ricci tels qu'une mappemonde et une horloge clepsydre lui permettent l'obtention d'une invitation à Pékin.⁸¹

Bien qu'il ne rencontre jamais directement l'empereur Wanli, Ricci discute abondamment avec les eunuques et réussit à établir une résidence jésuite à Pékin en 1601. Il consacre la majorité de son temps à la rédaction, à la traduction et à des rencontres avec les mandarins. Son travail incessant le conduit au décès en 1610. L'empereur offre alors une tombe à Ricci et donne en concession aux jésuites, un temple de la capitale, qu'ils reconvertiront.

⁸⁰ Jean-Pierre DUTEIL. *Le mandat du Ciel... Op. Cit.* pp. 86-87.

⁸¹ Jacques GERNET, *Le monde chinois. Op. Cit.* pp. 399-401.

Tout au long de sa présence en Chine, Ricci comprend l'importance de l'intégration du bouddhisme, du taoïsme et du confucianisme dans l'univers social chinois. Il en arrive à la réflexion qu'il sera presque impossible d'expulser de Chine l'une de ces religions à moins d'un ordre impérial. Il constate également que les divinités chinoises représentent bien souvent aux yeux des Chinois des héros honorés plus que de véritables divinités au sens que l'entendent les chrétiens. Ses nombreuses discussions avec les lettrés lui apprennent à apprécier l'image de l'homme vertueux recherchée par les confucianistes. Les écrits de Ricci tendent à démontrer les similitudes entre le christianisme et le confucianisme en opposition au bouddhisme et au taoïsme. Il ne critique cependant pas trop vivement ces derniers cultes notamment parce que ses années d'expérience en Chine lui ont appris la stérilité de telles manœuvres auprès des Chinois. Cette indulgence auprès des cultes jugés idolâtres lui vaudra beaucoup de critiques de la part de ses collègues européens.⁸²

La connaissance des sciences européennes démontrées par Ricci attirent la curiosité des lettrés particulièrement en ce qui concerne l'astronomie et le calcul du temps. En réponse aux demandes de Ricci, des jésuites spécialistes en astronomie vont en Chine et participent à la réforme du calendrier chinois. Les pères Sabatino de Ursis (1575-1620) et Johann Terrenz Shreck (1576-1630) travaillent successivement avec des astronomes chinois mais leur entreprise connaît une fin malheureuse, le premier étant exilé à Macau et le second décédant subitement. Les pères Johann Adam Schall Von Bell (1591-1666) et Giacomo Rhô (1593-1638) leur succèdent en 1630.

Ces derniers assurent la survie de la mission jésuite lors du changement dynastique en poursuivant leur travail d'astronomes pour les Qing. Schall se voit confier la direction de l'office astronomique par l'empereur Shunzi (règne 1643-1661), poste qu'il occupe durant 22 ans.⁸³ Les jésuites ne dépendent plus uniquement de leurs amitiés avec les mandarins pour leur protection mais de leur propre statut auprès de l'empereur. Son titre apporte de grands troubles à Schall autant de la part de ses collègues jésuites que

⁸² Jean-Pierre DUTEIL. *Le mandat du Ciel... Op. Cit.* p. 96

⁸³ Jacques GERNET, *Le monde chinois. Op. Cit.* p. 451.

de ses rivaux chinois. Les jésuites l'accusent de prendre office et de vivre dans le luxe alors que cela est interdit aux religieux ainsi que de participer à des cérémonies païennes déterminant des jours chanceux ou non pour le calendrier chinois. Schall défend la nature scientifique de son travail pour l'empereur et obtient gain de cause auprès du directeur général de l'ordre, une décision sanctionnée par le pape.⁸⁴

L'ascension de Schall dans la bureaucratie impériale ne s'est cependant pas réalisée sans lui créer des rivaux. Les principales critiques à l'égard du travail des jésuites astronomes prennent leurs appuis dans le discours confucianiste. Ainsi, les jésuites menacent les traditions chinoises par leur nouveau calendrier, leur présence en tant qu'étrangers à la cour impériale est une influence néfaste pour la dynastie, ils souhaitent propager une religion hétérodoxe nuisible aux rites sacrés du calendrier, la direction de l'office devrait être occupée par un Chinois, ils usurpent l'habit et le rôle des lettrés sans avoir auparavant réussi les examens.⁸⁵

Les mémoires contre les jésuites portent fruit après la mort de l'empereur Shunzi durant la régence d'Oboi (régence 1661-1669) en 1665. Les événements connus sous le nom de l'affaire du Calendrier conduisent plusieurs jésuites devant les tribunaux chinois. Leur principal opposant, Yang Guangxian (1597-1669), accuse Schall d'avoir déterminé un jour non auspiceux pour l'enterrement d'un prince héritier et ainsi attiré la mort sur l'empereur. Profitant de la prédiction opportune du passage d'une comète, les jésuites échappent aux plus grandes persécutions étant confinés à leur demeure pour les jésuites de Pékin et exilés à Canton pour les autres.⁸⁶ Schall meurt l'année suivante et le père Ferdinand Verbiest (1623-1688) lui succède à la tête de l'office d'astronomie en 1668 conformément à la volonté du jeune empereur Kangxi qui fait cesser les persécutions contre les jésuites. Cet office est occupé par les jésuites de façon continue jusqu'en 1781.⁸⁷

⁸⁴ Jean-Pierre DUTEIL. *Le mandat du Ciel... Op. Cit.* pp. 299-300.

⁸⁵ Liam Mathew BROCKEY. *Journey to the East ... Op. Cit.* p. 127.

⁸⁶ *Ibid.* pp. 128-130.

⁸⁷ Jean-Pierre DUTEIL. *Le mandat du Ciel... Op. Cit.* p. 295.

Ferdinand Verbiest joue un rôle déterminant au sein de l'effort de la mission jésuite puisque son office et ses connaissances lui permettent d'attirer l'attention et l'amitié de l'empereur Kangxi. Comme ses prédécesseurs, il réalise l'importance du capital scientifique jésuite pour la préservation de la mission. Sentant l'absence de relève par les voies traditionnelles, Verbiest s'adresse aux collèges de l'Europe de l'ouest en espérant convaincre des jésuites formés aux sciences de se joindre à la mission mais sans succès. Il envoie par la suite le père Philippe Couplet (1623-1693) faire appel au Roi Soleil.⁸⁸ Ces demandes s'articulant très bien avec les ambitions coloniales de Louis XIV, mènent à l'envoi, en Chine, de cinq jésuites français membres de l'académie royale des sciences, les *Mathématiciens du Roi*.⁸⁹

Ces jésuites français arrivent en Chine en 1687. Ils rencontrent rapidement l'empereur Kangxi qui décide de garder à ses côtés les pères Joachim Bouvet (1680-1732) et Jean-François Gerbillon (1654-1707). Les relations entre les jésuites français et les jésuites de la mission de Macao se détériorent rapidement. Le responsable de la mission française, le père Jean de Fontaney (1643-1710), fait savoir au Visiteur Francesco Saverio Filippucci (1632-1692) que les jésuites français sont en Chine sous ordre royal comme scientifiques et qu'ils n'ont pas l'intention de faire un travail de missionnaire ou même d'obéir aux ordres de la hiérarchie jésuite. Les jésuites français bénéficient alors de la faveur de Kangxi et le Visiteur n'a d'autres choix que de les laisser établir une mission indépendante.⁹⁰ Satisfait des missionnaires qu'il reçoit, Kangxi fait savoir qu'il est intéressé à en accueillir d'autres ce qui mène à l'établissement à la cour impériale de plusieurs missionnaires français formés aux arts et sciences.⁹¹

Le règne de Kangxi représente un âge d'or pour les jésuites en Chine. Kangxi se montre non seulement très intéressé par le discours scientifique des jésuites mais aussi très disposé à leur égard. Il favorise leur arrivée en Chine et offre la sécurité tant recherchée par les jésuites par le biais de l'édit de tolérance de 1692 qui permet aux

⁸⁸ Shenwen LI. *Stratégies missionnaires...* Op. Cit. p. 222.

⁸⁹ Liam Mathew BROCKEY. *Journey to the East ...* Op. Cit. p. 158.

⁹⁰ *Ibid.* pp. 159-160.

⁹¹ Nicolas STANDAERT. Ed. *Handbook of Christianity in China.* Op. Cit. pp. 314-315

chrétiens d'exercer librement leur religion et annule tous les décrets antérieurs à l'encontre du christianisme. Les jésuites français rétablissent la santé de l'empereur en 1693 après l'échec d'autres médecins. En reconnaissance, il leur offre une résidence à Pékin qu'ils transforment en église. Cette résidence, le Beitang, sert de maison-mère à la mission jésuite française.⁹² Presque jusqu'à la fin de son règne, Kangxi demeure un sympathisant des jésuites bien qu'ils ne réussirent jamais à le convertir. La sympathie que Kangxi entretient envers les jésuites s'essouffle au début du 18^e siècle en raison de la querelle des rites.

La querelle des rites débute entre les jésuites eux-mêmes après la mort de Matteo Ricci. Le cœur du débat se situe sur l'adaptation de mots chinois tels que *Tian* (Ciel) et *Shangdi* (Souverain d'en haut) pour désigner des concepts chrétiens et porte principalement sur la pratique des rites confucéens qui vouent un culte aux ancêtres et à Confucius. L'introduction de différents ordres religieux dans l'empire à partir de 1630 ravive le débat quant à la méthode de Ricci et son acceptation de rites jugés idolâtres. Le père Acquaviva règle ce litige en acceptant les rites chinois comme étant des rites civils et non religieux. Cette décision est sanctionnée par le pape en 1656.

Ces préoccupations alimentent la majorité des débats sur l'évangélisation de la Chine de 1611 à 1742. Les jésuites en faveur de la méthode de l'adaptation doivent sans cesse se défendre contre les accusations portées par leurs ennemis de Rome et ceux de Chine. Dans les centres religieux de l'Europe on discute maintenant de la *méthode des jésuites*. Ces derniers doivent constamment faire état de leurs progrès pour prouver la validité de leur méthode et utilisent pour principal argument que les cérémonies confucéennes sont civiles et non religieuses.⁹³ Le père Louis Lecomte (1655-1728) devient l'un des principaux défenseurs de la méthode de l'adaptation grâce à son ouvrage *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine*.⁹⁴

⁹² Shenwen LI. *Stratégies missionnaires... Op. Cit.* p. 234-235.

⁹³ Jean-Pierre DUTEIL. *Le mandat du Ciel... Op. Cit.* pp. 96-102.

⁹⁴ Shenwen LI. *Stratégies missionnaires... Op. Cit.* p. 217.

Malgré les efforts des jésuites, leurs détracteurs remportent la victoire et, en 1704, le pape Clément XI (1649-1721) condamne les rites confucéens comme idolâtres et interdit l'utilisation des termes chinois pour désigner Dieu. Le pape dépêche, comme légat en Chine, le patriarche d'Antioche, Carlo Tomasso Maillard de Tournon (1668-1710), afin de rencontrer l'empereur Kangxi pour discuter de l'affaire des rites, créer un lien entre l'empereur et le Saint-Siège et nommer un supérieur pour toutes les missions catholiques en Chine. Cet épisode s'avère un désastre politique. Le légat et Kangxi ne s'accordent ni sur le choix d'un supérieur pour les missionnaires en Chine, ni sur la nature des rites confucéens que Kangxi a officiellement décrété civils en 1700. De Tournon est expulsé de Chine en 1706 et laisse l'empereur vexé de cette situation.⁹⁵ Rome renouvelle à trois reprises l'interdiction de la pratique des rites confucéens détériorant encore plus le statut des jésuites en Chine et conduisant Kangxi à considérer favorablement les mémoires à l'encontre du christianisme. Les conflits entre les missionnaires de différents ordres ou même entre jésuites exaspèrent grandement les lettrés et diminuent de façon progressive le respect que ceux-ci avaient envers ces derniers.

L'empereur Yongzheng (règne 1722-1735) accède au trône en 1723 et promulgue un an plus tard un édit qui vient anéantir un siècle d'efforts pour les jésuites. La pratique du christianisme, une religion vile et hétérodoxe, est interdite aux Chinois. Les jésuites provinciaux sont expulsés, les églises saisies et sacquées alors que leurs collègues de Pékin peuvent demeurer à la cour pour poursuivre leurs travaux artistiques et scientifiques mais il leur est interdit de prêcher. Les jésuites de Pékin ne sont plus que des techniciens au service de l'empereur et perdent leur statut privilégié. Plusieurs jésuites provinciaux optent pour la clandestinité et continuent leur travail de missionnaires dans le secret. Le 18^e siècle marque le déclin des missions jésuites de Chine et finalement la dissolution de la Compagnie en 1773.⁹⁶

⁹⁵ Liam Mathew BROCKEY. *Journey to the East ... Op. Cit.* pp. 186-188.

⁹⁶ Jean-Pierre DUTEIL. *Le mandat du Ciel... Op. Cit.* pp. 115-127.

1.4 Les relations entre les jésuites et les lettrés : la rencontre de deux élites

De l'arrivée à Macao de Michele Ruggieri en 1579 à la dissolution de la Compagnie, les jésuites évoluent en Chine sur une période s'échelonnant sur deux siècles. Durant ces années, leurs relations avec les lettrés de l'empire prennent différents visages et impactent profondément la perception jésuite de la civilisation impériale chinoise. Ces rencontres entre deux élites deviennent une préoccupation des stratégies missionnaires jésuites et un objet de curiosité pour l'Europe moderne.

Les premiers échanges entre les jésuites et les lettrés ont cours dans le cadre de l'établissement des jésuites en Chine. Les jésuites sont encore à ce moment des étrangers qui ne sont guères différents des marins portugais séjournant à Macao. Leur caractère religieux n'étant pas suffisant pour leur permettre de séjourner en Chine continentale, ils doivent alors s'adresser aux autorités, inévitablement des mandarins, afin d'obtenir la permission de résider en Chine, d'y établir un lieu de culte et de prêcher leur foi. Un projet qui devait se renouveler aux trois ans suivant le roulement des fonctionnaires, du moins, dans les premières années de la mission. Le caractère de ces échanges est alors très diplomatique, les jésuites sont en position de demandeurs face aux fonctionnaires agissant dans leur rôle d'autorités locales.⁹⁷

Rapidement, les relations entre les jésuites et les lettrés débordent de ce cadre formel entre étrangers et autorités. Le jésuite est alors une curiosité exotique ayant la singularité d'être en mesure de s'exprimer en mandarin. Les lettrés locaux viennent visiter les jésuites en leur demeure pour s'informer en personne de ce nouveau phénomène. Ils étendent toute la courtoisie confucéenne à l'égard des jésuites laissant à ces derniers des impressions des plus positives.

Matteo Ricci réalise rapidement que la nature des académies confucéennes (*Shuyuan*) n'est pas seulement académique mais également politique et sociale

⁹⁷ Voir «lettre de Michele Ruggieri du 7 février 1583, Zhaoqing» dans RIENSTRA, M. Howard. Éditeur et traducteur. *Jesuits letters from China 1583-84. Op. Cit.*

particulièrement dans la période précise de questionnements marquant la fin des Mings. Il perçoit dans ces académies le vecteur essentiel à l'établissement d'un réseau de contacts et d'amitiés nécessaire à la propagation du christianisme en Chine et à la protection de la mission. Si la première maison jésuite de Zhaoqing tient le rôle d'une église, les maisons suivantes deviennent bien plus des académies et les jésuites des hôtes recevant des pairs pour échanger sur les sciences et la philosophie.⁹⁸

La réputation de savant de l'Occident attaché à la personne de Matteo Ricci lui ouvre bien des portes et assure qu'il soit admis parmi les lettrés lors de leurs échanges. Il visite les grands mandarins des régions où il voyage, séjourne chez plusieurs d'entre eux et se lie d'amitié avec un certain nombre.⁹⁹ Il publie son premier ouvrage en chinois, le *Traité de l'amitié*, afin de faire prévaloir sa position en tant que sage de l'Occident venu porter conseil aux souverains chinois par amitié sincère.¹⁰⁰ Lors de son séjour à Nankin, il est fréquemment invité chez les grands mandarins afin de le voir débattre contre des personnalités célèbres du clergé bouddhiste. Une fois installé à Pékin en 1601, il participe à des repas de façon pratiquement continue où il expose ses idées et démontre l'étendue de ses connaissances scientifiques dont ses surprenantes capacités mémorielles et les méthodes de développement mnémorique. Lors des examens impériaux au trois ans, une foule d'étudiants venaient le rencontrer avec des recommandations de lettrés, amis de Ricci, dans le but d'obtenir son enseignement en matière de mémorisation afin de mieux performer aux examens.¹⁰¹

Il ouvre la voie à la pratique de la traduction d'ouvrages européens en mandarin qui est poursuivie par plusieurs missionnaires tels que Sabatino de Ursis, Diego de Pantoja et Manuel Dias Jr.¹⁰² L'écriture de tels ouvrages nécessite de travailler de concert avec des lettrés afin d'assurer la qualité du texte. L'autorité intellectuelle de ces ouvrages est garantie par l'écriture d'une ou plusieurs préfaces par des lettrés reconnus qui sont sympathiques aux jésuites tels que les trois piliers Xu Guangqi, Li Zhizao et Yang

⁹⁸ Jacques GERNET, *Chine et christianisme. Op. Cit.* p. 27.

⁹⁹ Étienne DUCORNET. *Matteo Ricci, le letter d'Occident.* Les éditions du Cerf, Paris, 1992. p. 65-66.

¹⁰⁰ Michel CARTIER. Préface dans Matteo Ricci, *Traité de l'amitié.* Éditions Noé, Paris, 2006. p. 14-16.

¹⁰¹ Jonathan D. SPENCE. *Le palais de mémoire de Matteo Ricci.* Payot, Paris, 1986. p. 160.

¹⁰² Nicolas STANDAERT. Ed. *Handbook of Christianity in China. Op. Cit.* p. 480.

Tingyun, trois importants mandarins convertis au christianisme. Ce patronage permet aux jésuites d'étendre considérablement leur réseau social au sein de l'élite lettrée de la société impériale.

Les relations entre les jésuites et les lettrés à la fin des Ming sont alors orientés sur la base de pairs académiques et de l'amitié. Ceci permet aux jésuites de s'intégrer dans l'importante pyramide hiérarchique sociale de l'empire à un niveau très élevé que seul leur statut de pair et l'amitié confirmée des lettrés ou le support de l'empereur peuvent leur accorder. Ils ont dépassé le cadre de l'étranger s'adressant au bureaucrate et atteint un niveau de familiarité suffisant pour permettre aux jésuites de dresser des observations plus concrètes sur le mode de vie des lettrés et leur rôle dans la société impériale chinoise. Les lettrés protègent alors les jésuites par leur statut auprès du peuple et par leur réseau d'influence auprès des autres lettrés. Bien que le cas de Matteo Ricci soit le plus impressionnant et le plus documenté, il n'est pas le seul à participer à ces échanges. Plusieurs jésuites visitent les académies confucéennes pour prendre part aux débats sur divers sujets confucéens comme la nature humaine tel que ce fut le cas pour Giulio Aleni (1582-1649).¹⁰³

La période suivant le décès de Matteo Ricci marque le début de relations différentes entre certains lettrés et les jésuites. Il s'agit du début des réactions hostiles amorcées en 1616 par le mandarin Shen Que. Les jésuites font alors face à des lettrés dans un cadre juridique où ils sont les accusés, un scénario qui se répète sous les Qing par les accusations de Yang Guangxian et de façon occasionnelle à partir du règne de Yongzheng. Certains missionnaires rapportent qu'ils subirent de multiples vexations aux mains de mandarins.¹⁰⁴ Ils sont aux premières loges pour cerner le fonctionnement de la justice impériale. Ils profitent également de la clémence de plusieurs mandarins puisque les sentences à leur égard sont rarement appliquées à leur pleine sévérité. Certains d'entre eux trouvent refuge chez des mandarins amis durant les premiers incidents. Néanmoins,

¹⁰³ Erik ZÜRCHER. «Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China» dans *The Catholic Historical Review*. Vol 83. No. 4. Oct. 1997. p. 626.

¹⁰⁴ Liam Mathew BROCKEY. *Journey to the East ... Op. Cit.* p. 484.

les jésuites notent, dans leurs écrits, que ce ne sont pas tous les mandarins qui sont sympathiques à leur cause.

L'année 1638 marque un point tournant des relations entre les missionnaires et les lettrés puisque les jésuites obtiennent finalement le patronage impérial sous la forme de la position officielle de John Adam Schall von Bell à l'office d'astronomie.¹⁰⁵ Cette protection de l'empereur tant recherchée amène quelques jésuites à travailler directement pour la cour impériale. La maison de Pékin poursuit son rôle d'amadouement des lettrés bien qu'il soit moins essentiel qu'il ne l'était alors que les jésuites des provinces concentrent maintenant leurs efforts là où se trouvent les véritables chances de conversion avec succès, soit le peuple. Pour les missionnaires travaillant à la base, les relations avec les lettrés étaient beaucoup plus rares et bien que leurs expériences semblent marginales dans les sources jésuites, elles constituent en fait la majorité du travail missionnaire accompli par ces derniers en Chine.¹⁰⁶

La présence des jésuites à la cour impériale leur procure l'opportunité unique d'observer le déroulement de la bureaucratie impériale chinoise et son évolution dans les premières années des grands empereurs éclairés Qing. Non seulement certains jésuites occupent-ils des postes officiels dans la bureaucratie impériale mais aussi d'autres servent d'enseignants à des empereurs comme Kangxi. Les pères Schall et Gerbillion accompagnent, avec la cour impériale, Kangxi lors d'un grand voyage en Mandchourie. Les jésuites français établis à Pékin bénéficient de relations privilégiées avec Kangxi et furent les mieux placés pour porter des observations sur ce souverain bien particulier.

Malgré l'importance croissante des jésuites à la cour impériale et la protection de l'empereur, les relations entre les jésuites et les lettrés se refroidissent à partir du règne de Yongzheng. Le discours religieux des missionnaires, dissimulé sous le couvert de la science, a été exposé. De moins en moins de lettrés acceptent d'appuyer les publications

¹⁰⁵ Nicolas STANDAERT. Ed. *Handbook of Christianity in China. Op. Cit.* p. 483.

¹⁰⁶ Nicolas STANDAERT. «Jesuit Corporate Culture As Shaped by the Chinese» dans *The Jesuits : Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*. John W. O'MALLEY éditeur. University of Toronto Press, Toronto, 1999. p. 359.

des jésuites et, lorsqu'ils le font, ils prennent soin de se dissocier du message religieux. Même l'Édit de Tolérance de Kangxi ne parvient pas à racheter le capital de sympathie, largement épuisé, des lettrés face aux jésuites.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Nicolas STANDAERT. Ed. *Handbook of Christianity in China. Op. Cit.* p. 484-486.

Chapitre 2 : Les fondements de la bureaucratie impériale

La bureaucratie impériale se divise en une importante structure administrative, l'une des formes de gouvernement les plus avancées de son époque. Les témoignages que les jésuites font de ce gouvernement suscitent l'admiration et les débats en Europe. Il convient donc de débiter notre analyse par la présentation des fondements de la bureaucratie impériale. Nous verrons tout d'abord deux portraits de la structure administrative, l'un sous les Ming par Matteo Ricci et l'un sous les Qing par Louis Lecomte. Nous nous attarderons ensuite aux principes qui conduisent la gestion de l'empire chinois pour terminer par l'un des points les plus importants du système impérial chinois, le recrutement des fonctionnaires par le biais des examens.

2.1 Un portrait de la pyramide bureaucratique impériale

Les écrits des jésuites Matteo Ricci et Louis Lecomte livrent une description assez détaillée de l'appareil bureaucratique sous les dynasties Ming et Qing respectivement. Malheureusement, les écrits des autres missionnaires demeurent assez vagues au sujet de la structure précise du gouvernement mais fournissent néanmoins des informations intéressantes sur d'autres points que nous verrons plus tard dont le sommet de l'administration de l'empire, soit l'empereur. Les prochaines pages touchent uniquement à la structure de l'État telle que perçue dans les écrits étudiés; les politiques, principes de gestion, ses qualités et ses défauts seront abordés dans les autres parties de ce chapitre.

Sous l'empereur se trouvait, durant les deux dynasties, des conseils particuliers qui occupaient le rôle du Grand secrétariat. Matteo Ricci décrit ce conseil, que les jésuites nomment *présidial des colaos*, comme étant un regroupement de trois à six mandarins, tous membres du collège *Hanlin*, n'ayant aucune charge particulière mais occupant le rôle de secrétaires de l'empereur. Leur rôle est de délibérer sur les mémoires adressés à l'empereur et le conseiller sur la décision à prendre en lien avec ces questionnements précis. «Ils demeurent tout le jour au palais et répondent comme il leur plaît aux requêtes envoyées ordinairement au roi ... qui selon son plaisir les approuve, efface ou

change.»¹⁰⁸ Matteo Ricci mentionne également que l'empereur, dans ce cas Wanli, n'assiste plus aux délibérations du Grand secrétariat comme il le faisait autrefois.

Louis Lecomte (1655-1728) décrit une situation différente qui reflète le changement dynastique. Selon ces écrits, l'empereur Kangxi a deux conseils souverains. L'un est extraordinaire et est composé de princes mandchous alors que l'autre est le conseil régulier des ministres d'État. Ce dernier conseil examine les grandes affaires, porte des recommandations et reçoit les dernières décisions de l'empereur.¹⁰⁹

Ces descriptions de la situation des différents conseils sont toutes deux représentatives de la réalité à laquelle ces missionnaires sont confrontés. Depuis l'abolition du poste de premier ministre¹¹⁰ par l'empereur Hongwu en 1380, c'est la tâche du Grand secrétariat (*Neige*) d'assister l'empereur dans un conseil sur la direction qu'il doit donner à l'administration de l'empire.¹¹¹ Une tâche que l'empereur Wanli abandonne effectivement.¹¹² Quand à Louis Lecomte, ce qu'il décrit s'apparente au Grand Conseil (*Junjichu*) qui n'apparaît que sous le règne de Yongzheng. Le conseil en question n'est donc pas un organe officiel de la bureaucratie impériale chinoise d'autant que Lecomte spécifie sa nature extraordinaire mais le fait qu'il soit composé de princes mandchous indique qu'il pourrait s'agir soit d'un groupe de parents de l'empereur ou d'un groupe hérité des trois cours souveraines mandchoues.¹¹³

En ce qui concerne l'administration centrale de l'empire, Matteo Ricci et Louis Lecomte identifient les six ministères (*fonctionnaires, revenu, rites, défense, justice, travaux publics*) et leurs responsabilités respectives et, bien qu'ils ne prennent pas la peine de nommer chacun des bureaux des différents ministères, ils précisent néanmoins

¹⁰⁸ Matteo RICCI. *Op. Cit.* pp. 113-115.

¹⁰⁹ Louis LECOMTE. *Op. Cit.* p. 310.

¹¹⁰ Nous utilisons ici le terme premier ministre mais parlons en fait du Grand secrétariat impérial (*Zhong Shusheng*) dont le directeur occupait un rôle similaire. La traduction du chinois varie beaucoup selon l'historiographie, nous employons le terme privilégié par John K. Fairbank afin d'éviter la confusion entre les institutions distinctes de Grand secrétariat impérial (*Zhong Shusheng*) et Grand secrétariat (*Neige*).

¹¹¹ Charles O. HUCKER «Ming Government». *Op. Cit.* pp. 82-83.

¹¹² John K. FAIRBANK. *China : A New History. Op. Cit.* p. 141.

¹¹³ Huang PEI, «Aspects of Ch'ing Autocracy» *Op. Cit.* p. 15.

que chaque ministère se divise lui-même en plusieurs chambres employant de très nombreux fonctionnaires. Matteo Ricci présente le *Libu*, ministère des fonctionnaires, comme étant prépondérant sur les autres ministères de part son pouvoir d'octroyer ou de casser les charges des mandarins. Louis Lecomte relève le même pouvoir sans cependant mentionner qu'il soit supérieur aux autres ministères bien qu'il le mentionne néanmoins avant les autres ministères. Tous deux ajoutent que chaque ministère est dirigé par un président et deux assesseurs.¹¹⁴ L'importance des ministères dans la gestion de l'empire est manifeste aux yeux de ces missionnaires. Selon Matteo Ricci : «Toutes les affaires de tout le royaume dépendent de ces présidiaux».¹¹⁵ Il précise également un important particularisme des Ming, soit la duplication des six ministères à la cour de Nanking. Ils identifient tous deux le second *Libu*, ministère des rites, non seulement comme organe en charge des cérémonies religieuses et impériales mais aussi des affaires étrangères. Un élément d'une importance capitale puisque c'est ce ministère qui présentera souvent des mémoires contre l'influence étrangère des jésuites. Les six ministères sont bel et bien l'organe central de gestion de l'empire sous ces deux dynasties. Le *Libu*, ministère des fonctionnaires, occupe effectivement une place privilégiée autant sous les Ming que les Qing.¹¹⁶

Autre organe de juridiction centrale sous les Ming et les Qing, le censorat occupe une position particulière aux yeux de Matteo Ricci et de Louis Lecomte de par sa nature exceptionnelle puisque les officiers du censorat agissent en dehors du circuit bureaucratique normal autant dans leurs pouvoirs que dans leur fonction. Matteo Ricci décrit les censeurs comme étant des hommes courageux et prudents employés par l'empereur pour veiller aux affaires de la cour et des provinces les plus importantes, agissant avec la puissance impériale à leur service.¹¹⁷ Louis Lecomte note le pouvoir étendu des censeurs de surveiller et d'accuser les fonctionnaires de fautes non seulement dans leur vie professionnelle mais également privée.¹¹⁸ Tous deux indiquent la présence

¹¹⁴ Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 113. et Louis LECOMTE. *Op. Cit.* p. 310.

¹¹⁵ Matteo RICCI. *Ibid.*

¹¹⁶ Charles O. HUCKER. «Ming Government» *Op Cit.* p. 83. et Immanuel C. Y. HSU *The Rise of Modern China. Op. Cit.* p. 51.

¹¹⁷ Charles O. HUCKER. *Ibid.* p. 113.

¹¹⁸ Louis LECOMTE. *Op. Cit.* 311

des censeurs autant à l'échelon régional que central de la bureaucratie ainsi que leur pouvoir de remontrance à l'égard de l'empereur. Les descriptions présentées font état de fonctionnaires risquant leurs vies et carrières en tentant de convaincre l'empereur de retourner dans le droit chemin.

Matteo Ricci et Louis Lecomte ne furent pas les seuls jésuites impressionnés par le pouvoir de remontrance à l'égard de l'empereur. Selon Jean-Pierre Duteil, pratiquement tous les ouvrages importants des jésuites s'étonnent de ce pouvoir bien particulier.¹¹⁹ La théorie confucéenne défend que n'importe quel fonctionnaire a, non seulement le droit, mais aussi le devoir de critiquer le gouvernement. Si le censorat en tant qu'organisme d'inspection et de contrôle était généralement efficace, ce ne sont pas tous les censeurs qui avaient l'intégrité et le courage nécessaire pour critiquer ouvertement l'empereur.¹²⁰ Il existe cependant un nombre d'exemples suffisamment dramatiques, réels ou non, pour avoir marqué l'imaginaire de ces jésuites.

Considérant ce portrait détaillé de la pyramide bureaucratique, il est étonnant de constater que ces deux missionnaires omettent de mentionner d'autres organes centraux tels que le bureau d'astronomie où s'illustre leur collègue Ferdinand Verbiest.¹²¹ Matteo Ricci prend la peine de présenter l'académie *Hanlin* et son rôle important dans la politique impériale soit de : «composer des écrits royaux, disposer des annales du royaume et écrire les lois et statuts d'icelui. On élit en iceux les maîtres des princes et des rois. Aucun n'est élu à la charge très honorable de *colaos*, s'il n'est de ce collègue. Finalement, ils sont présidents et juges des licenciées et des docteurs, qui les tiennent pour maîtres et leur font des présents.»¹²² C'est un fait qui est laissé de côté par Louis Lecomte qui tient également sous silence toute une branche de la bureaucratie sous les

¹¹⁹ Jean-Pierre DUTEIL. *Le mandat du Ciel...* Op. Cit. p. 263.

¹²⁰ Charles O. HUCKER. «The Traditional Chinese Censorate and the New Peking Regime». Op. Cit. p. 1043.

¹²¹ Il est important de mentionner que la carrière de Ferdinand Verbiest comme astronome à la cour impériale survient plusieurs années après la mort de Matteo Ricci.

¹²² Matteo RICCI. Op. Cit. p. 114-115.

Qing, l'administration du palais, soit l'administration courante du palais impérial et de la cité interdite.¹²³

Cette omission est d'une importance particulière puisque l'administration du palais est l'une des caractéristiques qui différencient considérablement la bureaucratie Qing de la bureaucratie Ming. Sous les Ming, ce sont les eunuques qui assurent toute la gestion du palais impérial alors que sous les Qing, une branche spéciale de l'administration est créée afin d'éviter les problèmes de la dynastie précédente. Quand à l'académie *Hanlin*, elle perd une grande partie de son prestige et de son pouvoir sous la dynastie Qing.¹²⁴ Ces informations manquantes constituent la principale lacune des descriptions que nous offrent les écrits de ces missionnaires.

Au niveau de l'administration provinciale, régionale et locale, les descriptions livrées par les deux missionnaires se font plus difficiles à suivre étant donné les différents termes employés pour traduire le chinois. Selon Matteo Ricci, l'administration des treize provinces est régie par deux magistrats, l'un jugeant les causes civiles et l'autre les causes criminelles. Ces deux magistrats sont accompagnés d'un nombre important d'assesseurs et autres adjoints. Il divise ensuite les provinces en contrées (préfectures) puis en *Zhou* (sous-préfecture) et *Xian* (comté) qu'il qualifie de villes plus nobles et villes communes ayant chacune leurs prévôts et assesseurs qui y sont associés.¹²⁵ Louis Lecomte présente l'administration provinciale des Qing sous la direction de vice-rois (gouverneurs généraux *Zongdu*) dirigeant plusieurs provinces ayant sous leurs ordres d'autres vice-rois dirigeant une seule province (gouverneurs). Chacun de ces vice-rois ont à leur service plusieurs tribunaux qui répondent aux six ministères de Pékin. Il divise ensuite les villes en trois ordres de niveau hiérarchique sans les nommer.¹²⁶

Il est intéressant de constater qu'autant chez Matteo Ricci que Louis Lecomte, les groupes administratifs de préfecture, sous-préfecture et comté soient associés aux villes.

¹²³ Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 115.

¹²⁴ Benjamin ELMAN. «Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial China : The Hanlin and the Donglin Academies» dans *Modern China*. Vol. 15. No. 4. Oct. 1989. p. 410.

¹²⁵ Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 116.

¹²⁶ Louis LECOMTE. *Op. Cit.* p. 311-312.

Bien évidemment, les magistrats ne tenaient pas leur bureau en rase campagne mais leur autorité s'étendait néanmoins sur toute la région qu'ils administraient.¹²⁷ Les deux missionnaires, à l'instar des autres jésuites dont nous avons étudiés les écrits, évadent complètement la question des assistants, des clercs et autres serviteurs assurant la majorité des fonctions administratives pour le magistrat local. Cette partie cachée de l'iceberg bureaucratique constitue en fait la majorité des agents de l'administration même si ces subalternes ne possèdent aucun rang officiel dans l'échelon bureaucratique.¹²⁸ Un autre fait étonnant est l'omission, possiblement volontaire, de Louis Lecomte, de parler de l'important clivage ethnique dans la bureaucratie chez les Qing. En effet, durant le premier siècle de la dynastie, environ quarante pour cent des postes sont occupés par des mandarins d'origine mandchou.¹²⁹ Ce fait est d'autant plus significatif considérant tous les problèmes engendrés par la volonté des empereurs Qing de demeurer impartiaux face à l'origine ethnique de leurs fonctionnaires en tentant d'équilibrer le plus possible les forces en présence.¹³⁰

De façon générale, ces deux missionnaires livrent un portrait assez précis de la structure administrative de l'empire pour qu'un observateur extérieur puisse avoir une bonne idée de l'appareil bureaucratique de ces deux dynasties. Certaines omissions sont cependant trop importantes pour que nous puissions affirmer que le portrait présenté soit complet.

2.2 Les principes de gestion de la bureaucratie

Un certain nombre de points concernant la gestion de l'empire sont mis de l'avant dans les textes de plusieurs jésuites. Ces principes de gestion sont particulièrement importants puisqu'ils forment des éléments clés dans la représentation de la bureaucratie impériale aux yeux de ces jésuites. Conjointement avec la morale confucianiste, ils

¹²⁷ Charles O. HUCKER. «Ming Government» *Op Cit.* p. 89.

¹²⁸ Richard L. A. STERBA, «Clandestine Management of the Bureaucracy» *Op. Cit.* pp. 69-70.

¹²⁹ Robert M. MARSH. *The Mandarins...* *Op. Cit.* p. 48.

¹³⁰ Lawrence D. KESSLER. «Mandchu-Chinese Diarchy». Dans *Readings in Modern Chinese History*. HSU, Immanuel C. Y. Éditeur. Oxford University Press, New York, 1971. p. 60.

constituent l'âme du gouvernement impérial selon Louis Lecomte.¹³¹ Il s'agit de l'établissement d'un code dynastique, l'évitement de la province d'origine dans l'attribution des charges, l'absence de noblesse dans la gestion de l'État, l'attribution des charges selon le mérite ainsi que la récompense ou la punition selon la qualité du travail des mandarins.

L'une des premières réflexions de Matteo Ricci dans sa description de l'administration est la présentation de l'absence en Chine d'une doctrine légale défiant les âges comme les douze tables et le droit césarien en Europe. Selon lui, il n'y a aucune loi ancienne dans l'empire, les lois chinoises étant établies par le premier empereur d'une nouvelle dynastie, ses descendants étant contraints de les suivre jusqu'au changement dynastique ne pouvant les modifier que difficilement.¹³²

Bien que les codes de lois ne perdurent pas dans leur intégralité d'une dynastie à l'autre, ils s'inscrivent souvent dans l'inspiration directe des codes précédents.¹³³ L'organisation de l'État suit des modèles différents de dynastie en dynastie malgré de nombreuses similitudes particulièrement chez les Ming et les Qing. Même si la doctrine d'État confucianiste évolue au rythme des changements dynastiques, le concept de Mandat du ciel demeure toujours présent.¹³⁴ Matteo Ricci identifie le confucianisme comme doctrine principale derrière la gestion de l'empire : «Par quoi les plus anciens rois ont fait une loi, confirmée par l'usage de plusieurs siècles, ... des préceptes de la philosophie morale qui ne profitent pas peu à la République.»¹³⁵ Il soulève ainsi un point très pertinent, l'orthodoxie étatique en Chine ne tire pas sa base dans des codes juridiques mais bien dans la morale et la philosophie politique. Les édits impériaux ne sont d'ailleurs pas si difficilement contournables lorsque l'on prend en considération les multiples admonitions de l'empereur Hongwu relativement au danger que représentent

¹³¹ Louis LECOMTE. *Op. Cit.* p. 316.

¹³² Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 107.

¹³³ Zheng QIN et Guangyuan ZHOU. «Pursuing Perfection : Formation of the Qing Code». Dans *Modern China*. Vol. 21, No.3, Juillet, 1995. p. 320.

¹³⁴ Thomas A. WILSON «The Ritual Formation of Confucian Orthodoxy and the Descendants of the Sage». Dans *The Journal of Asian Studies*. Vol. 55, No.3, Aug, 1996. p. 560.

¹³⁵ Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 97.

les eunuques qui furent simplement ignorées par un bon nombre de ses descendants. Pratiquement tous les jésuites que nous avons lu mentionnent l'importance du confucianisme comme doctrine principale de gestion de l'État et font de nombreux éloges à son égard. Il établit le cadre social hiérarchique de l'empire et le fortifie par des rituels sociaux dont les principaux exécutants sont les lettrés. Compte tenu de son importance, nous verrons plus en détail cet aspect particulier dans les chapitres portant sur les mandarins et l'empereur.

À la fois Matteo Ricci et Louis Lecomte présentent comme principe de gestion le fait de ne pas octroyer à aucun mandarin une charge dans sa province natale. Comme justifications derrière ce raisonnement, ils identifient la magnanimité qu'un mandarin pourrait exercer envers sa famille lors de son office, la facilité avec laquelle il pourrait fomenter une rébellion dans sa propre province et finalement, lui éviter le mépris des gens envers sa famille s'il n'est pas un homme de qualité.¹³⁶ Dans la même optique, les mandarins assuraient rarement le même poste plus de trois ans afin d'éviter qu'ils ne créent des pyramides de fidélité. Ricci ajoute à ceci une remarque bien importante puisqu'elle nous renvoie à la faille de cette pratique :

...aucun des enfants ou serviteurs domestiques ne sort de la maison, craignant qu'il ne brigue des présents. Mais des serviteurs publiquement ordonnés au magistrat leur rendent dehors toute sorte de service.¹³⁷

Au niveau local, le magistrat est, *de facto*, assisté de serviteurs attitrés qui s'occupent de tous ses besoins dans la communauté. À cet échelon de la bureaucratie, le mandarin est souvent nommé dans une région dont il ignore les coutumes particulières ou même le dialecte.¹³⁸ Il dépend donc en grande partie de ses aides locaux pour accomplir les nombreuses tâches liées à sa fonction. Ces aides étaient en fait des clercs mineurs ne possédant aucun rang dans la bureaucratie officielle mais pouvant éventuellement espérer atteindre les plus bas échelons du service civil. Contrairement aux magistrats, ils ne

¹³⁶ *Ibid.* p. 122. et Louis LECOMTE. *Op. Cit.* p. 328.

¹³⁷ Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 122-123.

¹³⁸ Ch'ü TUNG-TSU. *Local Government in China under the Ch'ing.* *Op. Cit.* p. 22.

changeaient pas d'affectation de façon régulière et fournissaient ainsi un degré de stabilité au gouvernement dans les localités. Cette position avantageuse facilitait cependant grandement leur corruption et jusqu'à un certain point la victimisation de leurs supérieurs.¹³⁹

L'absence de noblesse héréditaire dans le fonctionnement de l'État est un point d'intérêt pour les Pères Lecomte et Ricci, probablement suscité par l'important contraste que cela implique avec la société européenne de l'époque, comme le remarque Jean-Pierre Duteil.¹⁴⁰ Cette prescription de la noblesse dans les affaires de l'État est une question de sécurité selon Matteo Ricci puisque, selon ses dires, toutes les dynasties sont déchues de par les machinations des grands du royaume ou de la parenté impériale.¹⁴¹ Louis Lecomte présente plutôt cette particularité dans le sens d'une certaine égalité sociale selon laquelle il n'y a aucun rang parmi les hommes que celui qui provienne d'une charge.¹⁴² Bien évidemment, cette particularité du gouvernement impérial ne s'applique pas à la personne de l'empereur dont le rang ne tient pas à son mérite mais à sa lignée.

Louis Lecomte va jusqu'à dire qu'en dehors de la famille de Confucius, la Chine se départage en deux classes, le peuple et les mandarins.¹⁴³ Le clergé est classé dans le peuple puisqu'il paie aussi des taxes. Le code légal Qing divise les habitants en trois catégories : l'élite, le peuple et les parias.¹⁴⁴ Certes, la noblesse, soit la descendance de la famille étendue des empereurs, ne prend pas part aux affaires de l'État mais elle existe néanmoins bien qu'insuffisante en nombre et en influence pour être considérée comme une classe sociale à part entière. Une mesure utilisée pour gérer l'expansion de la noblesse était de limiter le nombre de générations qui pouvaient hériter d'un titre. Constituant une partie infime de la population, les nobles possédaient des avantages

¹³⁹ Charles O. HUCKER «Governmental Organization of the Ming Dynasty». *Op. Cit.* p. 18-19.

¹⁴⁰ Jean-Pierre DUTEIL. *Le mandat du Ciel... Op. Cit.* p. 240.

¹⁴¹ Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 108.

¹⁴² Louis LECOMTE. *Op. Cit.* p. 332.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ Pour plus de détails à ce sujet voir Zheng QIN, «Pursuing Perfection : Formation of the Qing Code» *Op. Cit.*

fiscaux, coutumiers et légaux non négligeables.¹⁴⁵ Vers la fin de la dynastie Ming, la noblesse représentait un véritable fardeau fiscal pour l'État.¹⁴⁶ Le schéma social proposé par Louis Lecomte laisse de côté plusieurs aspects de la société chinoise tels que l'importance des bannières militaires, le patronage marchand de l'éducation et même les privilèges associés à la possession d'un diplôme de lettré par la réussite aux examens sans nécessairement faire parti de l'administration civile. La société impériale chinoise s'inscrit ainsi dans une hiérarchie bien plus complexe que celle présentée dans les écrits que nous avons étudiés.

Le fait que les charges de l'État ne soient pas l'apanage de la noblesse mais bien la prérogative d'un cadre de fonctionnaires professionnels de façon non héréditaire est probablement l'une des caractéristiques les plus marquantes de l'État impérial chinois pour les missionnaires. À la fois Louis Lecomte, Matteo Ricci et Alvarez Semeido soulèvent l'importance du mérite de la distribution des offices par la voie des examens que nous examinerons plus en détails prochainement. La constitution du gouvernement par un tel processus offre des avantages clairs aux yeux de ces jésuites : elle mobilise la jeunesse dans l'étude, assure un gouvernement tenu par des gens habiles, forme le civisme et la société, offre une certaine mobilité sociale et permet au souverain de d'enlever à un titulaire, sa charge, et ce sans contraintes.¹⁴⁷

De façon générale, les idées avancées par les jésuites à ce sujet sont proches de ce que nous connaissons. Le système bureaucratique impérial basé sur le recrutement par les examens fut un facteur social déterminant dans l'établissement de l'identité de la société chinoise durant les dynasties Ming et Qing.¹⁴⁸ La jeunesse chinoise était effectivement mobilisée à l'étude, dès son plus jeune âge, du moins dans les familles pouvant se permettre l'investissement nécessaire à une telle éducation.¹⁴⁹ Quand à l'assurance d'avoir un gouvernement tenu par des gens habiles, il s'agit de l'une des deux

¹⁴⁵ Robert MARSH. *The Mandarins. Op. Cit.* p. 53.

¹⁴⁶ Charles O. HUCKER «Governmental Organization of the Ming Dynasty» *Op. Cit.* p. 9.

¹⁴⁷ Louis LECOMTE. *Op. Cit.* p. 329-331.

¹⁴⁸ Benjamin ELMAN. «Political, Social and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China» Dans *The Journal of Asian Studies*. Vol. 50, No.1, Feb. 1991. p. 9.

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 16-17.

failles du système des examens généralement identifiée par l'historiographie. Le lettré de l'idéal confucéen exemplifie les vertus humaines, il n'est pas un technicien et les examens ne cherchaient d'ailleurs pas à en former.¹⁵⁰ Benjamin Elman compare la nature morale et philosophique de la formation des mandarins à l'humanisme et l'éducation classique latine en Europe en spécifiant quelle convenait aux besoins de la bureaucratie impériale.¹⁵¹

Les mandarins remplissaient bien leur rôle de fonctionnaires impériaux mais leur sélection basée sur le mérite ne garantissait pas nécessairement leur habilité à remplir une tâche particulière mais leur permettait d'acquérir une maîtrise de la culture et les manières nécessaires pour faire partie de l'élite dirigeante. Lecomte remarque d'ailleurs que ce processus de sélection ne pouvait empêcher le recrutement de fonctionnaires avarés ou corrompus puisque les examens ne pouvaient évidemment éliminer ces défauts particuliers.¹⁵²

La mobilité sociale que les jésuites croient discerner dans le recrutement impérial est une illusion du système confucianiste qui fut étudiée par plusieurs auteurs et elle constitue la seconde faille décrite par l'historiographie à l'égard des examens. À notre connaissance, l'avancement dans la bureaucratie impériale sous les Qing était effectivement majoritairement basé non pas sur les faveurs ou l'origine familiale mais bien sur l'expérience et le mérite mais elle n'était pas aussi importante que les écrits étudiés laissent paraître.¹⁵³ Bien qu'il était possible pour un fils de famille pauvre ou moyenne de gravir l'échelle sociale, en bout de ligne, les lettrés ne constituaient qu'entre 1,6 et 1,9 pourcent de la population totale de l'empire.¹⁵⁴ Il existe donc définitivement une mobilité sociale observable mais elle est loin d'être aussi considérable que ce que laisse entendre les missionnaires.

¹⁵⁰ René ÉTIEMBLE. «Confucius et confucianisme» Dans *Dictionnaire de la Civilisation chinoise*. Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, Paris, 1998. p. 234.

¹⁵¹ Benjamin ELMAN. «The Social Roles of Literati in Early to Mid-Ch'ing» *Op. Cit.* p. 361.

¹⁵² Louis LECOMTE. *Op. Cit.* p. 333.

¹⁵³ Robert MARSH. *The Mandarins. Op. Cit.* p. 190.

¹⁵⁴ Benjamin ELMAN. «The Social Roles of Literati in Early to Mid-Ch'ing» *Op. Cit.* p. 362.

L'un des particularismes du gouvernement impérial chinois observé et rapporté par les missionnaires jésuites est la juste récompense ou punition de la qualité du travail effectué par les mandarins. C'est un fait qui est relevé à la fois par Louis Lecomte et Matteo Ricci.¹⁵⁵ Les charges de la bureaucratie sont attribuées selon le mérite comme nous l'avons vu précédemment mais ce mérite doit se poursuivre afin que la charge demeure valide. Le mandat de la majorité des charges se donne pour une période de trois ans après laquelle les mandarins sont évalués par leurs supérieurs et possiblement recommandés pour des postes différents de niveau supérieur ou inférieur selon le résultat de l'évaluation. Un mandarin particulièrement négligeant peu se voir démettre de ses fonctions ou même châtier selon un système codifié de comportements fautifs. Matteo Ricci en identifie cinq catégories sous les Ming (les avarés, les trop sévères, les vieillards ou malades, les trop peu sévères et ceux menant une vie indigne du statut de magistrat) alors que Charles Hucker nous en présente huit (l'avare, le cruel, le frivole, l'incompétent, le vieillard, le fatigué, le malade et l'inattentif) pour la même période.¹⁵⁶

Un mandarin qui excelle dans sa fonction peut se voir attribuer non seulement une tâche supérieure mais aussi un titre honorifique. Louis Lecomte affirme que l'empereur use de ces titres honorifiques comme récompense puisqu'il ne lui en coûte en rien. Il note cependant qu'ils sont souvent conférés post-mortem et que le bénéficiaire se voit construire un mausolée digne de son nouveau statut aux frais de l'État.¹⁵⁷ Quoi qu'il en soit, la société chinoise impériale, baignée dans le confucianisme, fait en sorte qu'un titre honorifique s'avère une récompense des plus intéressante et appropriée pour un mandarin qui s'acquitte de sa charge de façon exceptionnelle même si elle ne s'accompagne pas d'une solde supplémentaire. Ces titres étaient divisés en titres de dignité ou de prestige selon le rang du fonctionnaire récompensé et permettait d'ajouter des échelons supplémentaires à une société déjà extrêmement hiérarchisée.

¹⁵⁵ Louis LECOMTE. *Op. Cit.* pp. 334-335. et Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 121-122.

¹⁵⁶ RICCI, Matteo. *Ibid.* et Charles O. HUCKER «Governmental Organization of the Ming Dynasty» *Op. Cit.* p. 16.

¹⁵⁷ Louis LECOMTE. *Op. Cit.* p. 334.

2.3 Le système de recrutement des examens impériaux

Le système de recrutement des fonctionnaires par le biais des examens en Chine impériale constituait la méthode de renouvellement du service civil la plus avancée de son époque. De très nombreux jésuites ont dédié beaucoup d'encre sur ce sujet et menèrent à de nombreuses discussions politiques en Europe. Selon Étienne, cet intérêt pour les examens impériaux était fondé sur la grande différence sociale dans l'acquisition du pouvoir entre l'Europe et la Chine :

Il était naturel que, parmi les institutions de la Chine, ce recrutement au concours des fonctionnaires parmi les meilleurs lettrés frappât une civilisation, l'euro-péenne, qui ne connaissait que la naissance ou l'argent et dans laquelle l'homme du peuple ambitieux, s'il voulait accéder au pouvoir temporel, devait entrer dans l'Église.¹⁵⁸

Comme nous l'avons vu précédemment, les missionnaires considéraient que la mobilisation de la jeunesse chinoise dans l'étude en prévision des examens impériaux était une bonne chose. Alvarez Semeido nous livre de nombreux détails sur l'éducation des Chinois et le système de recrutement des examens. Il considère d'ailleurs l'importance que les Chinois accordent aux examens impériaux comme étant curieuse. Il se répond à lui-même en admettant que les examens sont le vecteur des charges, des honneurs, de la dignité et de la richesse pour tout homme en Chine et que toutes leurs pensées sont entièrement consacrées à ce sujet.¹⁵⁹

Cette observation retient une importance particulière parce qu'elle est non seulement partagée par d'autres jésuites dont Louis Lecomte et Matteo Ricci mais également par sa véracité. L'obtention d'un titre de bachelier par le biais des examens impériaux ne permettait pas nécessairement à un homme d'obtenir subséquemment une charge mais elle faisait de lui un lettré avec tous les privilèges que cela impliquait.¹⁶⁰

¹⁵⁸ René ÉTIEMBLE. *L'Europe Chinoise Volume 1. Op. Cit* p. 267.

¹⁵⁹ Alvarez SEMEDO. *Histoire universelle du grand royaume de la Chine. Op. Cit.* p. 73.

¹⁶⁰ Nous verrons plus en détails les privilèges associés au statut de lettré dans le prochain chapitre.

Benjamin Elman indique que les examens agissaient comme centre de réalisation des intérêts de l'État, des espoirs individuels et des stratégies familiales pour créer l'une des grandes fixations de la société et de la culture chinoise.¹⁶¹ L'accès possible à la mobilité sociale opérait comme renforcement de cet idéal menant ainsi au courant idéologique que toutes les activités autres que l'apprentissage étaient non désirables.¹⁶² Il s'agissait ainsi d'un but qui motivait une société entière en modelant son comportement et ses interactions.

L'apprentissage nécessaire pour assurer la performance aux examens et ainsi obtenir le titre convoité de bachelier a été bien identifié dans les écrits des missionnaires. Matteo Ricci capture l'essence même de cet apprentissage dans la phrase suivante :

... quiconque veut être et avoir la réputation d'homme lettré, il est nécessaire qu'il ait les fondements de sa doctrine de ces livres, auxquels ce n'est pas assez de comprendre le vrai sens du texte, mais encore, ce qui est plus difficile, il faut qu'ils sachent promptement et pertinemment écrire chaque sentence et pour ce faut-il (afin qu'ils s'en puissent bien acquitter) que chacun d'eux apprenne ce Tétrabiblion ...¹⁶³

Le Tétrabiblion en question fait référence aux quatre livres complétant les Classiques confucéens qui constituent la base de l'éducation en prévision des examens. Puisque les examens reposaient sur l'étude des textes classiques datant de plusieurs siècles, cela présentait un désavantage considérable pour les étudiants puisqu'il était non seulement nécessaire pour eux d'apprendre le mandarin (qui n'était pas nécessairement le dialecte courant de leur région) mais aussi la maîtrise de l'écriture particulièrement complexe doublée de formulations archaïques. La maîtrise d'un cursus aussi chargé impliquait la mémorisation mot pour mot de 200 caractères par jour d'étude durant six

¹⁶¹ ELMAN. «Political, Social and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China» *Op. Cit.* p. 10.

¹⁶² Immanuel C. Y. HSU. *The Rise of Modern China. Op. Cit.* p. 79.

¹⁶³ Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 97.

ans.¹⁶⁴ Dans un tel contexte, l'assiduité totale, sans repos ni divertissement, présentée par Alvarez Semeido prend tout son sens.¹⁶⁵

La réussite, très méritoire, de l'apprentissage des textes nécessaires et de la maîtrise du langage particulier ne suffisait pas néanmoins à générer un candidat potentiel. Un aspect additionnel s'ajoutait aux études déjà bien chargées des jeunes Chinois, la maîtrise de la calligraphie. L'historiographie nous confirme ce que les jésuites présentent à ce sujet, soit qu'une mauvaise main d'écriture suffisait à faire échouer un candidat dès la première étape de sélection.¹⁶⁶ Semeido y voit là une excellente mesure considérant que de nombreux ouvrages de savants européens furent gâchés par leur piètre écriture.¹⁶⁷ Le but final de toute cette étude est de parvenir à l'écriture satisfaisante du fameux essai de huit pieds (*paku*) dont la forme, le style et le rythme ont au moins autant d'importance que le fond sinon plus. L'éducation d'un candidat potentiel en prévision des examens demandait donc des ressources considérables pour le former dans ces différents domaines.

Durant l'enfance, le processus d'apprentissage se fait par le biais de maîtres privés puisque les académies, privées ou publiques, visent strictement à préparer les bacheliers pour les examens supérieurs et demandent à leurs élèves de posséder les connaissances littéraires, artistiques et linguistiques nécessaires à ce fait. Il n'y a donc pas de véritable éducation publique à l'échelle nationale. Les meilleurs bacheliers reçoivent des bourses pour poursuivre leurs études dans le but d'obtenir une charge ou un degré supérieur mais l'éducation essentielle à l'obtention de ce premier degré n'est généralement pas subventionnée par l'État. Retenir les services d'un maître pour l'éducation des enfants ne semble pas être un problème pour les familles aisées puisqu'ils abondent selon les écrits d'Alvarez Semeido et Matteo Ricci.¹⁶⁸ Cette abondance est expliquée par le fait que les

¹⁶⁴ Benjamin A. ELMAN. «Political, Social and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China» *Op. Cit.* p. 16.

¹⁶⁵ Alvarez SEMEDO. *Op. Cit.* p. 68.

¹⁶⁶ Immanuel C. Y. HSU. *The Rise of Modern China. Op. Cit.* p. 75.

¹⁶⁷ Alvarez SEMEDO. *Op. Cit.* p. 68.

¹⁶⁸ *Ibid.* p. 70. et Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 98.

bacheliers ne trouvant pas d'emploi dans la bureaucratie se tournaient vers l'éducation pour assurer leur subsistance.

La structure exacte du processus est bien définie dans les écrits d'Alvarez Semeido et de Matteo Ricci. L'examen du bachelier (*xiucaï*) se fait au niveau du district en trois évaluations, les deux premières servant à séparer les ignorants des savants.¹⁶⁹ La première évaluation peut accueillir dans certains cas jusqu'à cinq mille candidats dont seulement deux cent se qualifieront pour la dernière évaluation lors de laquelle environ une vingtaine de candidats seront gradués. Cette évaluation finale est supervisée par un envoyé de la bureaucratie que les jésuites nomment chancelier à défaut de trouver un titre approprié à ce magistrat qui est en fait un commissaire à l'éducation provenant de la capitale. Ce mandarin a également la charge d'évaluer les étudiants déjà bacheliers n'ayant pas encore rejoint le service civil afin de s'assurer qu'ils se maintiennent dans leurs études.

Le second niveau d'examen, conférant le degré de maître (*juren*), se donnait à tous les trois ans dans la capitale de chaque province suivant la huitième lune selon Matteo Ricci et Alvarez Semeido.¹⁷⁰ Les juges de cette évaluation sont de grands lettrés de la province en question supervisés par des directeurs nommés par l'empereur parmi une liste de membres du collège Hanlin et de grands mandarins du royaume. La sécurité est très importante afin d'assurer l'impartialité du jugement et éviter toute forme de corruption. Les examens des candidats sont retranscrits par des copistes afin d'éviter qu'un juge ne reconnaisse l'écriture d'un candidat. Les évaluations se font à huis clos et sous la garde de soldats.

La distinction académique la plus élevée, le degré de docteur (*jinshi*), ne s'accordait aussi qu'une fois aux trois ans dans la capitale impériale (Beijing à l'époque étudiée). Les examens sont supervisés par des membres du collège Hanlin et par l'empereur lui-même ou un des *colaos* le cas échéant.¹⁷¹ Cet examen se fait aussi en trois

¹⁶⁹ Alvarez SEMEDO. *Op. Cit.* p. 73.

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 75. et Matteo RICCI *Op. Cit.* p. 99.

¹⁷¹ Alvarez SEMEDO. *Op. Cit.* p. 79.

évaluations portant sur des sujets différents, les deux premières touchant aux quatre livres et cinq classiques alors que la dernière touche à la politique et l'administration.¹⁷²

Le processus des examens de recrutement eut un impact considérable sur la perception des jésuites de la bureaucratie impériale. Du moins, fut-il suffisamment significatif pour que ces derniers prennent la peine de décrire en détail la procédure suivie ainsi que l'importance sociale qui se rattachait aux examens. Matteo Ricci fut assez perspicace pour mettre en évidence la principale critique faites aujourd'hui aux examens soit que la maîtrise des écrits de Confucius ne suffit pas nécessairement à façonner un bon administrateur.¹⁷³

Matteo Ricci, Alvarez Semeido et Louis Lecomte, des jésuites écrivant sous deux dynasties différentes et dirigées par des empereurs des plus dissemblables, nous offrent une description détaillée de la pyramide bureaucratique impériale. La présentation décrite est-elle parfaite? Non pas, des erreurs se glissent dans les détails de leurs descriptions et la tendance à voir un système parfait dans une société où la noblesse est absente de la gestion de l'État est bien grande pour ces jésuites. Ils identifient cependant avec justesse les grands principes de la gestion de l'empire soit la séparation de l'administration dans des ministères spécialisés et surveillés dans leurs performances et la constitution d'un corps de fonctionnaires professionnels par la sélection de candidats basés sur le mérite par le biais d'une série d'examens officiels. Il s'agit là des caractéristiques fondamentales de la bureaucratie impériale chinoise selon Jacques Gernet.¹⁷⁴

¹⁷² Immanuel C. Y. HSU. *The Rise of Modern China. Op. Cit.* p. 77.

¹⁷³ Matteo RICCI *Op. Cit.* p. 105.

¹⁷⁴ Jacques GERNET. *L'intelligence de la Chine, le social et le mental. Op. Cit.* p. 34.

Chapitre 3 : Les mandarins

Dès le début de leur entreprise en Chine, les Jésuites ont d'ores et déjà réalisé l'importance des agents de la bureaucratie impériale dans le succès de leur établissement. Grâce aux efforts de grands jésuites comme Michel Ruggieri et Matteo Ricci et leurs contacts avec les élites chinoises, les missionnaires jésuites réussissent à pénétrer la Chine continentale afin de propager leur religion. La production littéraire très prolifique des missionnaires nous permet d'identifier les attributs principaux définissant les mandarins aux yeux des jésuites autant au niveau individuel que social ou officiel. Les jésuites tracent également un tableau notable de la moralité des mandarins, les dépeignant à la fois comme de grands porte-étendards des valeurs supérieures ou comme des hommes corrompus, avides de richesses. Finalement, les jésuites présentent aussi leur opinion sur les mandarins dans leurs relations avec ces derniers, lesquelles peuvent s'avérer très cordiales et intellectuellement curieuses ou belliqueuses et même parfois violentes.

3. 1 Les représentants de l'autorité impériale

Dans les descriptions étudiées que les jésuites font des mandarins on ne peut se méprendre sur le rôle de ces derniers comme d'importantes figures de l'autorité centrale. C'est le premier rôle qu'ils remplissent dans les écrits des missionnaires et c'est pourquoi il convient de l'étudier en premier. Autant dans leur habillement, leur port sévère, leur érudition que dans les cérémoniels les entourant, tout à propos d'eux nous indique que les mandarins forment effectivement l'élite sociale et politique de l'empire de Chine.

La Chine impériale, autant à la fin des Ming qu'au début des Qing, est une société très stratifiée et ordonnée sur des principes hiérarchiques très apparents. Les missionnaires jésuites ne manquent pas de réaliser rapidement que l'habit porté par les mandarins est un symbole unique lié à leur rang. De très nombreux missionnaires prennent la peine de mentionner l'habit d'office des mandarins mais sans le décrire en détails. On peut en retrouver une description plus complète, sous les Ming, dans l'histoire

de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine 1582-1610 de Matteo Ricci et Nicolas Triggault ainsi que, sous les Qing, dans une lettre du Père Jacques adressée à l'abbé Raphaelis datée du 1^e novembre 1722.¹⁷⁵ Voici un extrait de la description de Ricci :

Tous les magistrats ... usent du même bonnet. Icelui est d'un crêpe noir et de chaque côté a comme deux ailes quasi dessus les oreilles, de figure ovale. Ils ont aussi tous, un même vêtement, mêmes brodequins, desquels la façon est particulière et la matière d'une belle peau noire. [Ils] portent une certaine belle ceinture plus longue que le tour du corps et large de quatre doigts, plus ou moins, laquelle d'un artifice élégant est ornée de figures, parties rondes, parties carrées. Sur la poitrine et sur le dos, ils cousent deux draps carrés, tissus élégamment d'ouvrage phrygien. Mais, en ces carrés ou ceintures, il y a une grande diversité et majesté, selon [...] quelle dignité chacun a.¹⁷⁶

Le point important à noter ici est que les Jésuites ont effectivement raison de soulever la particularité de l'habit du mandarin puisqu'il s'agit sans contredit d'une manœuvre du pouvoir central pour établir le statut de ses magistrats comme représentants de l'autorité impériale. Tout comme l'Europe à la même époque, un code vestimentaire permet de hiérarchiser la société mais, dans le cas de la Chine, il s'agit d'une pratique volontaire de l'État renforcée par des lois concrètes. Dès qu'ils obtiennent le statut de lettré en réussissant le premier niveau d'examen, les étudiants sont autorisés à porter un habit différent les démarquant du reste de la population.¹⁷⁷ L'habit des mandarins est plus somptueux et vise à renforcer le rôle social et politique supérieur de ces derniers. Les Qing poursuivent cette politique de hiérarchie du vêtement en incorporant certains aspects des coutumes mandchoues dans le code vestimentaire notamment au niveau des bonnets officiels dès la première année de leur règne.¹⁷⁸ Louis Lecomte, dans ses

¹⁷⁵ *Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites, 1702-1776*, chronologie, introduction, notices et notes par Isabelle et Jean-Louis VISSIÈRE, Paris, Garnier-Flammarion, 1979. pp. 227-228.

¹⁷⁶ Matteo RICCI. *Op. Cit.* pp. 118, 119 et 145.

¹⁷⁷ Charles O. HUCKER. «Political Institutions» dans *An Introduction to Chinese Civilization*. Édité par John Meskill. Columbia University Press, New York. 1973. p. 563.

¹⁷⁸ John E. VOLLMER. «Clothed to Rule the Universe» dans *Art Institute of Chicago Studies*, Vol. 26. No. 2. 2000. p. 15.

descriptions, ne laisse aucun doute quand à l'efficacité de ce système d'identification et leur nature officielle :

Tout ce qui regarde [...] les mandarins est exactement réglé : leurs pensions, leurs maisons, le nombre des domestiques, la forme de leurs chaises et les marques d'honneur qui les distinguent. Ainsi lorsqu'ils paraissent en public, on connaît incontinent leur dignité et on sait le respect qui leur est dû.¹⁷⁹

Le vêtement n'est pas le seul attribut du magistrat le séparant du commun peuple comme le remarque bien les jésuites. Le mandarin se déplace avec toute sa suite couvert d'un ou plusieurs parasols selon son rang et il est porté en palanquin où le nombre de porteurs varie aussi selon le rang de l'individu. Voici une description particulièrement éloquente d'un gouverneur que nous fait le Père Claude Jacquemin.

Il ne paroît jamais en public que superbement vêtu, son visage est grave et sévère, quatre hommes le portent assis sur une chaise découverte, toute dorée; il est précédé de tous les gens de son tribunal dont les bonnets et les habits sont d'une forme particulière; ils marchent en ordre des deux côtés de la rue; les uns tiennent devant lui un parasol de soie, les autres frappent de temps en temps sur un bassin de cuivre et d'espace en espace, avertissent à haute voix le peuple de se tenir dans le respect à son passage.¹⁸⁰

Cette description, dont nous trouvons plusieurs semblables dans les écrits des jésuites, a le mérite d'englober tous les éléments pertinents à la description de la suite du mandarin. Il faut noter qu'il s'agit, ici, d'un gouverneur général, le plus haut échelon de la bureaucratie régionale sous les Qing, et que tous les mandarins n'ont pas accès à tant d'honneurs. La chaise est un élément d'importance en ceci qu'elle est découverte au contraire de celles des hommes riches ou des princes de sang. Cette façon du mandarin de se faire transporter à la vue de tous est une autre façon de présenter au peuple la force du gouvernement. Ce cérémonial vient renforcer la légitimité du magistrat en le présentant

¹⁷⁹ Louis LECOMTE. *Op. Cit.* p. 340

¹⁸⁰ P. Jacquemin au P. Procureur de la mission des Indes et de Chine 17 sept 1712. *Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères*, Paris, Chez Maradan, 1808, vol.2 p. 142.

clairement comme supérieur par sa position surélevé mais également accessible en le montrant à tous. Du même fait, le mandarin a vu sur le peuple, dont il est le père, renforçant ainsi la relation bilatérale entre le peuple sujet et le fonctionnaire gouvernant en accord avec la théorie politique confucéenne définissant toute relation hiérarchique sous le modèle familial.¹⁸¹

Le passage précédent cité et tiré de la lettre du Père Claude Jacquemin met également en évidence une autre caractéristique que les jésuites associent aux mandarins, un air sévère et digne qu'ils doivent afficher en public. Cet aspect physique et social du personnage mandarin est une observation juste de la part des jésuites et s'inscrit dans l'obéissance confucéenne aux rites.

Lorsqu'ils sont observés, les mandarins se doivent d'arrêter un comportement qui sied à leur position. Ils ne peuvent paraître trop joyeux ou trop détendus car ils sont les représentants directs de l'autorité impériale et des gentilshommes confucéens (*junzi*) devant se conduire avec toute la dignité dont le peuple est en mesure d'attendre d'un tel homme. Par l'étude et la pratique des rites confucéens (*Li*), un lettré accepte de se soumettre aux multiples réseaux de loyautés (empereur, État, clan, famille) et acquiert une dignité qui se transpose en bénéfices esthétiques, sociaux et légaux tel que la soumission du peuple et certaines exemptions légales.¹⁸² Le père Claude Jacquemin associe d'ailleurs l'obéissance du peuple au port officiel des mandarins.

Il est surprenant avec quelle facilité un seul mandarin la (*populace*) gouverne. Il publie ses ordres sur un simple papier scellé de son sceau qu'il fait afficher aux carrefours des villes et villages, et il est aussitôt obéi. Cette prompte obéissance vient de la crainte et du respect que le mandarin s'attire par sa manière d'être.¹⁸³

¹⁸¹ Romeyn TAYLOR. «Chinese Hierarchy in Comparative Perspective» dans *The Journal of Asian Studies*, Vol. 48. No. 3. Aug. 1989. p. 498.

¹⁸² Rupert H. WILKINSON. «The Gentleman Ideal and the Maintenance of Political Elites : Two Cases Studies.» dans *Sociology of Education*, Vol. 37. No. 1. Autumn 1963. p. 14-15.

¹⁸³ P. Jacquemin au P. Procureur de la mission des Indes et de Chine 17 sept 1712. *Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères*, Paris, Chez Maradan, 1808, vol.2 p. 142.

Un mandarin qui aurait un relâchement dans sa prestance publique perdrait l'admiration du peuple et ainsi nuirait à l'autorité impériale et pourrait être destitué de sa charge. Ce sont là des possibilités énumérées par les jésuites. Le Père Ricci nous indique d'ailleurs que ce laxisme dans l'attitude est une des cinq fautes possiblement imputables aux mandarins durant les dernières années de la dynastie Ming.¹⁸⁴ Louis Lecomte témoigne d'une anecdote selon laquelle Kangxi aurait démis un gouverneur pour avoir paru trop joyeux devant le peuple.¹⁸⁵

Les rites confucéens sont donc au cœur de ce qui définit le comportement social des mandarins et par conséquent, affirment leur statut particulier. Ils forment un important cursus de comportements régissant toutes les interactions sociales suivant des rituels prescrits pour confirmer la structure familiale de la société impériale chinoise.¹⁸⁶ Ces rites sont basés sur un manuel de rituels confucianistes, le *Yi Li*, l'un des documents essentiels à la réussite des examens impériaux.¹⁸⁷ Plusieurs jésuites, qui ont eu à visiter des magistrats au cours de leur séjour en Chine, évoquent l'importance du rituel entourant chaque rencontre. Le Père Lecomte raconte en détails, l'importance du cérémonial, lors des rencontres avec les mandarins qu'il décrit comme une véritable fatigue, trop ordonné et infiniment gênant.¹⁸⁸ Sa description témoigne d'une série multipliée de gestes, de révérences, de compliments, de positionnements et de paroles à employer suivant un ordre et un tempo précis pouvant s'étendre sur des heures. Les jésuites observent, avec juste raison, le caractère inséparable du magistrat et des rites mais sans identifier la source ou la nature de cette association.

Une autre caractéristique qui définit les mandarins aux yeux des missionnaires est leur érudition. Tout comme les jésuites, les mandarins sont très instruits. Ils parlent une langue qui est le langage officiel de la cour que les Portugais, les premiers, appelleront le mandarin. Certains jésuites, notamment Alessandro Valignagno, comparent l'usage du

¹⁸⁴ Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 122.

¹⁸⁵ Louis LECOMTE. *Op. Cit.* p. 300.

¹⁸⁶ Léon VANDERMEERSCH. «Le Confucianisme» dans *Aperçus de civilisation chinoise. Les dossiers du Grand Ricci*. Desclée de Brouwer. Paris, 2003. pp. 224-226.

¹⁸⁷ Wei SHANG. «Ritual Manuals,..» *Op. Cit.* p. 378.

¹⁸⁸ Louis LECOMTE. *Op. Cit.* p. 323-327.

mandarin à celui du latin. Cette comparaison n'est cependant pas correcte, le langage en question, le *guanhua*, est en fait le dialecte de Nanking utilisé par les mandarins pour faciliter la communication officielle.¹⁸⁹ Contrairement au latin qui se distingue clairement des autres langues européennes, le *guanhua* ne diffère pas, en grammaire et en écriture, des autres dialectes chinois mais uniquement au niveau de sa prononciation. Plusieurs jésuites remarquent la complexité de ce langage et en apprécient particulièrement la difficulté de son écriture.¹⁹⁰

L'érudition des magistrats, plus particulièrement leur connaissance profonde des écrits confucéens, les classe comme philosophes de la société chinoise et gardiens de son héritage culturel. De nombreux mandarins de l'histoire de Chine sont de grands historiens ou contributeurs à l'histoire des idées. Les jésuites s'émerveillent de ce peuple gouverné par des philosophes. Le lien entre l'apprentissage des livres confucéens et le statut de lettré est mis en évidence dans les écrits du Père Ricci.¹⁹¹ Ce lien est la conséquence directe de la nature spécifique des examens impériaux orientés sur les écrits confucianistes et les commentaires qui y sont rattachés. Le succès nécessaire à l'accès au statut de lettré monopolisait le temps d'étude du candidat et assurait ainsi une certaine uniformité du cheminement académique des futurs lettrés.¹⁹² Ainsi, tous les mandarins sont nécessairement des gens hautement instruits comme le perçoivent les jésuites.

Cette grande érudition philosophique des mandarins laisse cependant place à une critique de la part des jésuites à leur égard. Bien qu'ils admirent l'avancement éthique de l'éducation supérieure chinoise, ils reprochent à ces derniers un manque de développement académique dans certaines sciences auxquelles les jésuites sont plus avancés comme les mathématiques, l'astronomie et la cartographie. Pour les jésuites, les mandarins sont davantage philosophes que scientifiques et cette observation est juste. Le système des examens ne visait pas à former des individus dotés de spécialisations

¹⁸⁹ W. South COBLIN. «A Brief History of Mandarin» dans *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 120. No. 4. Oct-Dec. 2000. pp. 537-540.

¹⁹⁰ Voir entre autre les ouvrages de Ricci, Lecomte et Semeido cités en bibliographie

¹⁹¹ Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 97.

¹⁹² Benjamin. A. ELMAN. «The Social Roles of Literati in Early to Mid-Ch'ing» *Op. Cit.* pp. 361-362.

scientifiques ou économiques mais bien d'une éducation classique basée sur la morale et la théorie politique confucéenne qui convenait au mode de gouvernance de l'empire.¹⁹³

Abordons maintenant un autre aspect très important définissant le personnage du mandarin aux yeux des jésuites, soit son rôle en tant que représentant officiel de l'empereur. Dans les écrits des jésuites, les magistrats, lorsqu'ils sont placés dans un contexte officiel, sont généralement la plus haute autorité présente. Je dis bien généralement car, sous les Ming, il arrive que des eunuques soient présentés comme ayant un pouvoir du moins égal à celui des magistrats alors que, sous les Qing, ce sont les princes mandchous qui rivalisent avec les mandarins en termes de prestige et pouvoir comme il est narré dans les écrits respectifs de Matteo Ricci et de Ferdinand Verbiest.¹⁹⁴ L'empereur est bien sûr toujours supérieur en autorité aux mandarins sauf lorsqu'il s'agit de contrevenir aux lois du royaume alors l'autorité morale des mandarins est présentée comme ayant une influence sur l'empereur qui a possédé néanmoins le pouvoir suffisant d'ignorer ces derniers. Nous verrons plus en détails cet aspect dans le prochain chapitre.

Les plus proches représentants de l'autorité impériale auprès de la population sont les mandarins. Le peuple fut accoutumé à voir, dans ces magistrats, la personne de l'empereur lui-même. C'est là un idéal longuement recherché par les rois européens de la même époque, que leurs magistrats soient traités avec la même déférence qu'eux-mêmes, mais qui ne sera pas véritablement atteint. Pourtant, selon les écrits de Père Lecomte, les mandarins étaient effectivement traités avec les honneurs dus à leur rang de représentant direct de l'empereur.

Le second principe de leur morale, c'est d'accoutumer les peuples à regarder leurs mandarins comme l'empereur même dont ils représentent la personne. ... A leur

¹⁹³ Benjamin A. ELMAN. «Political, Social, and Cultural Reproduction via Civil Examinations in Late Imperial China» *Op. Cit.* p. 10.

¹⁹⁴ Dans le cas de Matteo Ricci, prenons pour exemple ses mésaventures avec l'eunuque *Ma Tang* dans Matteo RICCI pp. 455-463. *Op. Cit.* Ferdinand Verbiest livre une bonne description d'un voyage en compagnie de Kangxi et de sa cour où il illustre la position de prestige qu'occupent les princes mandchous. Pierre-Joseph d'ORLÉANS. «Translation of Father Ferdinand Verbiest's first letter from the Dutch» dans *History of the Two Tartar Conquerors of China: Including the Two Journeys Into Tartary of Father Ferdinand Verbiest, in the Suite of the Emperor Kanh-Hi.* Hakluyt Society, Harvard University, 1854. pp. 103-120.

vue le peuple s'arrête et se range à droite et à gauche pour les laisser passer. Quand ils rendent la justice dans leurs palais, on ne leur parle qu'à genoux, de quelque qualité que soient les parties; et comme ils ont droit en tout temps de faire donner à qui que ce soit des coups de bâtons, c'est toujours en tremblant qu'on les approche.¹⁹⁵

Cette image, présentée par le Père Lecomte, est effectivement très proche de la réalité. Les jésuites discernent promptement l'importante vénération que le peuple accorde aux magistrats. Jacques Gernet concorde ces faits en indiquant que le caractère sacro-saint de l'empereur se reproduit, en se diluant, tout au long de la pyramide bureaucratique. Le pouvoir politique, en Chine impériale, se dédouble d'un caractère pratiquement religieux encadré par l'autorité confucéenne.¹⁹⁶ Cet aspect religieux est consacré par les rites et les cérémonies. À l'instar de l'empereur qui, seul, peut sacrifier au Ciel, les magistrats dirigent les cérémonies religieuses officielles tels que les sacrifices aux divers esprits locaux.¹⁹⁷ Ceci soutient la position du mandarin dans la hiérarchie du sacré qui se superpose à la pyramide bureaucratique. La populace est donc effectivement encadrée dans un schéma culturel et social qui demande respect et soumission aux magistrats puisque ces derniers sont les agents de la volonté de l'empereur dont l'autorité est à la fois politique et religieuse.¹⁹⁸

Un autre facteur lié à l'identité du mandarin, que les jésuites reproduisent dans leurs écrits, est le monopole de la violence. Selon plusieurs jésuites, alors que l'empereur a droit de vie ou de mort sur ses sujets à sa convenance, les mandarins peuvent faire bastonner qui ils veulent selon leur bon vouloir.¹⁹⁹ De nombreux jésuites relèvent ce caractère très différent de l'Europe où les philosophes s'abstiennent généralement de violence. Les jésuites errent cependant dans l'appréciation de cette admonestation et cette perception mène Montesquieu à proclamer que la Chine se dirige à coups de bâtons.²⁰⁰ Si

¹⁹⁵ Louis LECOMTE. *Op. Cit.* p. 320.

¹⁹⁶ Jacques GERNET. *L'intelligence de la Chine, le social et le mental. Op. Cit.* pp. 43-44.

¹⁹⁷ Romeyn TAYLOR. «Official Altars, Temples and Shrines Mandated for All Counties in Ming and Qing» dans *T'oung Pao*, Second Series, Vol 83, Fasc. 1/3, State and Ritual in China, 1997. pp. 95-99.

¹⁹⁸ Nous verrons la nature religieuse du pouvoir impérial plus en détail dans le prochain chapitre.

¹⁹⁹ Citons par exemple Matteo RICCI, *Op. Cit.* p. 155.

²⁰⁰ Walter WATSON. «Interpretations of China in the Enlightenment». *Op. Cit.* p. 18.

le monopole de l'application légale de la violence est bien l'apanage des magistrats et confirme leur rôle en tant qu'acteurs étatiques, elle ne se fait pas sans contraintes ni répercussions comme l'affirment les jésuites.

En tant que représentant de l'autorité impériale, le mandarin de district est effectivement à la fois l'investigateur, le juge et le jury dans les affaires juridiques.²⁰¹ La peine la plus répandue consiste, comme le constatent les jésuites, à l'application de coups de bâtons de bambous. Les magistrats n'ont cependant pas les coudées franches dans l'application de la loi. Leurs jugements sont étudiés par leurs supérieurs et les censeurs, ils sont soumis à un processus d'appel et ils doivent prendre en considération les statuts particuliers des participants. Une administration trop généreuse de ce châtiment peut nuire à la carrière d'un mandarin s'il acquiert une réputation de cruauté.²⁰² La justice par les mandarins est donc considérablement plus encadrée et limitative que ce que laissent entendre les jésuites.

Aux yeux des jésuites, les mandarins se caractérisent en tant que représentants de l'État à la fois par leur habillement particulier et leurs marques d'honneur, par les cérémonies les entourant de même que par leur grande érudition et, finalement, par le respect que leur porte le peuple et le monopole de la violence qu'ils exercent. Le portrait qu'ils nous laissent de ces caractéristiques particulières est généralement adéquat bien que les jésuites soient parfois dans l'erreur ou qu'ils ignorent la source véritable de ces attributs.

²⁰¹ Robert M. MARSH. «Weber's Misunderstanding of Traditional Chinese Law» dans *The American Journal of Sociology*. Vol 106, No. 2. Sep 2000. pp. 289-290.

²⁰² Charles O. HUCKER. «Political institutions» *Op. Cit.* p. 571.

3.2 Pères du peuple ou fonctionnaires corrompus?

La lecture des écrits des jésuites est très révélatrice d'une étrange dichotomie dans les perceptions que ces missionnaires entretiennent à l'endroit des mandarins. Autant voit-on des hommes en pleine admiration devant des gens entièrement dévoués à leur souverain et à leur peuple que l'on retrouve aussi de multiples accusations, souvent virulentes, de corruption et d'avarice à l'égard de ces magistrats. Nous tenterons maintenant de faire la lumière sur ces deux visions diamétralement opposées des magistrats.

Dans leurs écrits portant sur le gouvernement chinois, les jésuites ont rapidement remarqué que ce peuple est dirigé par des principes d'une grande moralité. Matteo Ricci décrit la Chine comme un pays où les rois sont dirigés par les philosophes et où l'art éthique a atteint un degré suprême que nul autre ne saurait atteindre. Ricci attribue évidemment cette doctrine à ce qu'il appelle la secte des lettrés.

L'intention finale de cette secte de lettrés, à laquelle tendent tous les préceptes de leur institution, est la paix publique et repos du peuple, l'économie aussi des familles et la disposition particulière de chacun à la vertu.²⁰³

Parmi les autres vertus de la moralité confucianiste, Matteo Ricci identifie la piété filiale, l'obéissance, le devoir et le principe de ne pas faire à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse. Il met en évidence les cinq relations qui forment la base du principe hiérarchique confucéen : le père et le fils, le mari et la femme, le maître et le serviteur, les frères entre eux, les pairs entre eux. Cette présentation mène inévitablement à la grande analogie confucéenne comparant voulant faire de l'État une famille à l'échelle nationale. Alvarez Semedo a pour le confucianisme des mots très similaires à ceux de Matteo Ricci, le complimentant pour son but d'un bon gouvernement, du repos des familles et de la recherche de la vertu.²⁰⁴ Il divise le confucianisme en morale divine touchant aux sacrifices et en morale humaine touchant à l'éthique, l'économie et la politique. Selon ce

²⁰³ Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 165.

²⁰⁴ Alvarez SEMEDO. *Op. Cit.* p. 125.

dernier, le fonctionnaire confucianiste participe aux cérémonies religieuses officielles, affiche le port et les manières réservées qui sont dignes de son rang, sait se rendre utile au fonctionnement et au développement de la région qu'il administre et, surtout, est entièrement dévoué au bon gouvernement de l'empire comme il l'est envers sa propre famille.

Sous la plume des jésuites, le confucianiste va jusqu'à risquer sa vie pour la bonne marche de l'État et le respect des coutumes. Nombreux sont les missionnaires à soulever le courage des magistrats lorsque ceux-ci bravent la mort pour dénoncer les fautes du souverain. Bien que ce rôle soit généralement celui des censeurs, la possibilité qu'un simple mandarin dénonce son seigneur est présente à leur esprit. Puisque cette anecdote n'est pas unique à un seul missionnaire mais un thème important lorsque ces derniers écrivent au sujet du gouvernement impérial, nous nous devons de nous interroger jusqu'à quel point les jésuites adhèrent à la perception que ce courage est l'apanage de tous les lettrés. Le Père Ricci fait certes l'éloge de ces philosophes plus courageux que les soldats.

Mais ce qui en ceci semblera plus étrange aux étrangers est que ces philosophes sont beaucoup plus nobles et courageux, plus fidèles au roi et à la république, méprisent plus généreusement la mort pour l'amour de la patrie que tous ceux qui de profession particulière s'adonnent à la guerre.²⁰⁵

Les jésuites s'attardent principalement à l'aspect social et politique du confucianisme, admirant l'idéal du *junzi* (le gentleman confucéen) et du *renzheng*, le gouvernement humain par la morale tel que présenté par Confucius exaltant la déférence, la grandeur d'âme, l'honnêteté, la diligence et la générosité particulièrement dans l'art de gouverner.²⁰⁶ En bons humanistes, les jésuites remontent aux sources du confucianisme. C'est donc le confucianisme idéalisé des classiques confucéens que nous présentent les jésuites et non le néoconfucianisme de Zhu Xi portant la marque du virage spirituel inspiré du bouddhisme et du taoïsme pourtant d'usage à cette époque.²⁰⁷ La question de

²⁰⁵ Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 121.

²⁰⁶ Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise. Op. Cit.* p. 79.

²⁰⁷ Étienne DUCORNET, *Matteo Ricci, Op. Cit.* pp. 64-65.

l'âme, pourtant présente dans le néoconfucianisme, est largement absente des écrits que nous avons étudiés.

Le confucianisme, que dépeignent les jésuites, voudrait former un mandarin dont le comportement entier est axé sur la pratique d'une morale très proche de la chrétienté, qui grandit dans sa vertu progressivement par l'éducation continue, entièrement dévoué à sa famille comme à l'État, prêt à tous les sacrifices personnels pour assurer le bon fonctionnement du gouvernement et dont le seul exemple de vertu suffit à engendrer la docilité, l'admiration et surtout l'élévation morale chez le peuple. Il s'agit bien sûr d'un idéal politique et philosophique, idée qui n'est pas mise en évidence dans les écrits des jésuites et qui porte de nombreux européens des Lumières à imaginer l'empire chinois comme un gouvernement éclairé utopique.²⁰⁸

C'est là l'une des grandes failles de la description du confucianisme par les jésuites. Le système est idéalisé et n'est finalement que théorique alors qu'il est présenté comme si tous les mandarins étaient des confucianistes exemplaires. L'on ne peut cependant blâmer les jésuites de percevoir chez les magistrats une volonté véritable de protéger l'ordre même au péril de leur gloire ou de leur vie. Lors du séjour des jésuites en Chine, plusieurs magistrats adressent de nombreuses attaques contre les missionnaires alors que ceux-ci sont sous la protection de Kangxi et il en est de même contre les eunuques protégés par Wanli lors du premier séjour à Pékin de Matteo Ricci. Là, où il faut vraiment porter une nuance, réside dans le fait que les intérêts confucéens sont les intérêts des magistrats. En attaquant les jésuites ou les eunuques, ils ne cherchent pas qu'à défendre l'orthodoxie confucianiste et la culture chinoise mais ils protègent également leurs propres privilèges et rangs sociaux. Bien sûr, ils agissent sous le couvert de l'autorité morale mais en Chine impériale, morale et autorité séculière ne font qu'un.

La notion importante à retenir ici est que le confucianisme sous l'empire formait la base de l'éducation morale de tous les mandarins et les unissait en un groupe social

²⁰⁸ Walter W. DAVIS. «China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment» dans *Journal of the History of Ideas*. Vol. 44, No. 4, Oct-Dec. 1983. University of Pennsylvania Press. pp. 540-548.

privilegié dont l'adhésion, ou l'apparence d'adhésion, à ces valeurs assurait la cohésion du groupe et le respect individuel des pairs. Bien évidemment, la pratique de cette philosophie variait d'un individu à un autre mais la pression sociale et le système de régulation de la bureaucratie basé sur des critères de productivité et de moralité visaient à conjurer les écarts de conduite. Le résultat réel ne se compare pas au gouvernement idyllique des jésuites mais demeure un gouvernement administré par un fonctionnariat instruit dans des valeurs morales communes assurant l'obéissance de l'individu face à la pyramide hiérarchique. Si les jésuites se laissent séduire par l'idéal de la théorie politique confucéenne, ils ne sont pas les seuls. Les sources chinoises elles-mêmes, les édits impériaux, les mémoires des grands mandarins et les manuels des lettrés présentent un gouvernement confucianiste et un mandarin idéalisé dont il faut faire abstraction.²⁰⁹ Les jésuites participent ainsi, peut-être innocemment, au grand mythe du fonctionnaire confucianiste. Le Père François Noël s'étonne d'ailleurs, que dans un pays si bien administré que la Chine, il y existe un si grand désordre.²¹⁰

Malgré toutes les belles paroles que les missionnaires jésuites peuvent avoir au sujet de la philosophie des lettrés, de leur moralité et de leur bravoure à dénoncer les vices de leurs souverains, il n'en reste pas moins que les accusations de corruption à l'égard des officiers chinois sont plus que nombreuses et certaines sont même très virulentes. Les mêmes jésuites qui vantent la qualité des mandarins dans un passage d'une lettre lancent des accusations de corruption et d'avarice quelques pages plus tard. Le Père Ricci, qui acclame les mérites du confucianisme, dénonce le fait que les magistrats sont des plus prompts à se livrer à diverses exactions.

Car le désir de commander des magistrats est si grand qu'à peine quelqu'un peut être maître de ses biens, ainsi tous sont en continuelle crainte que leurs biens ne leurs soient ravés par quelque calomnie.²¹¹

²⁰⁹ Pierre-Étienne WILL. «Bureaucratie officielle et bureaucratie réelle» *Op. Cit.* p. 70.

²¹⁰ Mémoire sur l'état des missions de Chine, P. François Noël 1703. *Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères*, Paris, Chez Maradan, 1808, vol. 2. p. 138.

²¹¹ Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 156.

Ce dernier n'est pas le seul à s'attaquer à la corruption des mandarins. Le père Louis Lecomte prétend qu'en Chine, une bonne somme d'argent peut effacer tous les crimes et que les gouverneurs corrompent facilement les ministères.²¹² Le père François-Xavier d'Entrecolles accuse tout bonnement les officiers d'être accoutumés à détourner l'argent du trésor impérial.²¹³ Le père Pierre-Claude Fontaney attribue les révoltes provinciales aux exactions des magistrats.²¹⁴ Les exemples se multiplient trop pour que ces accusations soient sans fondements.

Il y avait effectivement de la corruption chez les mandarins lors de la présence des jésuites en Chine mais nous ne devons pas croire que cette corruption était si endémique que ne le laisserait croire les jésuites. Selon le père Ricci, suite à l'évaluation tri-annuelle des mandarins se terminant en 1607, quatre mille magistrats sont condamnés pour l'un des cinq motifs suivants : les avarés ayant accepté des présents ou usurpé le bien de l'État ou d'un particulier, ceux trop sévères dans leur jugement, ceux trop doux dans leur jugement, ceux trop vieux et fatigués, ceux menant une vie indigne de la magistrature.²¹⁵ Il s'agit d'un chiffre impressionnant mais il faut prendre en compte qu'il inclut plusieurs autres causes de comparutions qui ne sont pas liés expressément à la corruption. Le nombre total de fonctionnaires civils possédant un rang officiel dans la bureaucratie impériale à la fin des Ming varie de dix à vingt milles selon les estimations.²¹⁶ Si le chiffre de Ricci est juste, un quart de la bureaucratie se trouverait coupable de fautes ou de défaillances diverses. Charles O. Hucker nous présente une bureaucratie affligée d'une corruption présente mais pas aussi endémique que ce que laisse entendre les jésuites.

In short, the truth of the matter seems to be that most Ming emperors were less than admirable rulers and that Ming officials included both rascals and worthies in full measure. Many Ming Chinese may well have wished for more enlightened rulers and more uniformly effective officials. Still, for all its faults, when

²¹² Louis LECOMTE. *Op. Cit.* pp. 313-315.

²¹³ Lettre du Père d'Entrecolles avec remarques. 19 oct 1720, *Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères*, Paris, Chez Maradan, 1808, vol. 2. p. 198.

²¹⁴ Lettre du Père Fontaney au Père la Chaise. 15 fév 1703, *Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères*, Paris, Chez Maradan, 1808, vol. 2 p. 104.

²¹⁵ Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 122.

²¹⁶ Charles O. HUCKER «Governmental Organization of the Ming Dynasty». *Op. Cit.* p. 12.

compared to contemporary governments in other major societies, the Ming government apparently put a light burden on ordinary Chinese.²¹⁷

Les écrits des jésuites laissent donc supposer une grande corruption au sein de la bureaucratie. Cette perception se base sur une mauvaise compréhension de la société impériale chinoise et plus particulièrement sur la notion de corruption occidentale qui diffère de la notion alors en vigueur en Chine impériale.²¹⁸ Il faut d'abord considérer le système de paiement qu'entretient la dynastie Ming. Les mandarins étaient très peu payés et le recours aux faveurs et cadeaux était considéré comme une partie de leur rétribution acceptée de façon tacite, bien qu'il leur était illégal de demander des faveurs et que le gouvernement déplaçait régulièrement ses fonctionnaires afin d'éviter la création de pyramides de fidélité. Le Père Ricci nous indique d'ailleurs qu'il connaît très bien la situation.

Car le gage d'aucun, pour relevé qu'il soit en qualité, ne monte pas tous les ans à mille écus. ... Mais il faut que vous entendiez ceci de la pension établie par les lois à chaque ordre, car ce qui extraordinairement se met en profit est beaucoup plus grand que ce qu'on payer en gages. Je ne parle pas toutefois des autres choses que chacun acquiert par sa propre industrie, avarice, fortune et présents qu'on leur fait à cause de leur dignité, car avec cela le plus souvent ils parviennent à de grandes richesses.²¹⁹

Ce mode d'acquisition d'un supplément économique est accepté et surtout nécessaire au bon fonctionnement de la bureaucratie. Il évolue sous les Qing alors que l'empereur Yongzheng officialise certaines de ces taxes mais sans grand succès. L'État impérial dépend effectivement d'une source de revenu extra-légale pour assurer les dépenses de l'administration au niveau local, les fonds gouvernementaux alloués étant insuffisants. L'aspect de corruption n'intervient que lorsqu'un magistrat cherche à profiter personnellement de la situation en détournant des fonds économiques ou en

²¹⁷ Charles O. HUCKER. «Ming Government» *Op. Cit.* p. 105.

²¹⁸ Nancy E. PARK. «Corruption in Eighteenth Century China» dans *The Journal of Asian Studies*. Vol. 56. No. 4. Nov. 1997. p. 968.

²¹⁹ Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 118.

constituant une clientèle d'influence.²²⁰ Il en est de même pour la pratique du don de cadeaux aux supérieurs. Il ne s'agit pas de pots-de-vin mais bien d'un impératif culturel servant à fortifier et harmoniser les relations entre les échelons de la bureaucratie en prévision des évaluations régulières par la hiérarchie. Ces dons offerts aux supérieurs sont eux aussi issus de perceptions monétaires additionnelles sur le peuple de façon coutumière. Il y a donc une véritable double comptabilité s'opérant à tous les échelons de la bureaucratie impériale.²²¹

L'incompréhension de ce système économique parallèle officieux et de sa légitimité culturelle est à la base de la perception des jésuites d'une bureaucratie impériale corrompue. Certes, un tel système, principalement réglementé par la coutume, est très prompt aux abus de toute sorte et il demeure que la bureaucratie impériale souffrait d'un niveau relativement important de corruption mais les études démontrent qu'elle s'opérait principalement au niveau des clercs et assistants des magistrats locaux bien que les mandarins eux-mêmes n'étaient pas exempts de fautes.²²²

Les jésuites oscillent donc d'un extrême à l'autre lorsqu'ils s'attardent à l'aspect moral des mandarins. Ils ont tendance à présenter l'idéal confucianiste comme une réalité alors qu'il s'agit d'un code de conduite endoctriné chez les mandarins mais pas nécessairement suivi à la lettre. Leurs allégations de corruption à l'égard de ces derniers souffrent d'une généralisation qui mérite d'être nuancée et prendre en considération le contexte particulier du financement extra-légal perçu comme une corruption. Dans les deux cas, ces erreurs ne sont pas limitées aux jésuites; les mandarins eux-mêmes vont propager le mythe de l'idéal confucianiste alors que les autres observateurs européens vont aussi largement dénoncer le niveau de corruption chez les mandarins.

²²⁰ Nancy E. PARK. «Corruption in Eighteenth Century China» *Op. Cit.* p. 975.

²²¹ Pierre-Étienne WILL. «Bureaucratie officielle et bureaucratie réelle» *Op. Cit.* pp. 90-91.

²²² Voir Pierre-Étienne WILL «Bureaucratie officielle et bureaucratie réelle», Charles O. HUCKER «Governmental Organization of the Ming Dynasty» et Nancy E. PARK «Corruption in Eighteenth Century China».

3.3 Les mandarins face aux jésuites : alliés ou ennemis

Après avoir étudié la façon dont les jésuites percevaient les mandarins dans leur aspect social et moral, il convient maintenant de s'attarder à la perception que les missionnaires avaient de l'attitude des mandarins face à ces derniers, à savoir s'ils leurs étaient opposés ou non.

Les écrits des jésuites, relativement à l'attitude des mandarins à leur égard, varient beaucoup suivant l'évolution de la situation en empire. Si les premiers témoignages présentent des mandarins polis et curieux mais sans plus, ils deviennent rapidement des alliés inconditionnels du christianisme pour finalement se transformer en ennemis acharnés. Les nuances entre la perception que les jésuites ont de l'attitude des mandarins à leur égard et les faits sont nombreuses et complexes. Contrairement à ce que laissent entendre les jésuites, il n'y a pas qu'une seule attitude des mandarins évoluant dans le temps, mais bien plusieurs.

La maîtrise du langage des mandarins forme la base sur laquelle se sont bâtis les échanges entre les missionnaires et les magistrats. Les écrits des pionniers jésuites Michel Ruggieri et Matteo Ricci font état d'une curiosité polie des mandarins à leur égard comme le signale le passage suivant de la correspondance de Ruggieri.

Some of the lord mandarins and lawyers visited me, gave me some small tokens of their charity and informed themselves about our doctrines by asking many questions. Thus they acquired still greater familiarity and the common people gave me respect.²²³

Dans les écrits étudiés, les mandarins démontrent de l'intérêt pour les objets de curiosités (prismes, cartes, horloges, architecture) et les sciences des jésuites. Cette curiosité polie se transforme très rapidement en amitié sous la plume des jésuites. À peine un an après son entrée en Chine, Michel Ruggieri affirme que les mandarins aiment les

²²³ Letter of Michele Ruggieri, 7 February 1583. *Jesuits letters from China 1583-84. Op. Cit.* pp. 15-16.

jesuites et sont très heureux de leur présence en Chine.²²⁴ Les témoignages des jésuites en ce sens abondent. En se présentant comme des *xiru*, lettrés d'Occident, les missionnaires s'imbriquèrent rapidement dans le paysage social chinois, s'attirant d'abord le respect des mandarins qui les traitaient en égaux et par le fait même le respect du peuple, habitué de traiter les lettrés avec respect et déférence.²²⁵

De nombreuses sources contemporaines et études récentes confirment qu'effectivement plusieurs mandarins accordèrent si ce n'est leur amitié, du moins leur respect aux jésuites.²²⁶ Les préfaces des livres des jésuites par des mandarins importants, la conversion des trois piliers et les nombreux supporters de Matteo Ricci sont autant de preuves éloquentes confirmant que certains jésuites avaient bel et bien atteint un niveau relationnel privilégié avec des mandarins. Plusieurs écrits des jésuites laissent cependant entendre que cette amitié s'étendait à l'ensemble des mandarins comme voudrait le faire croire le père François Noël dans l'extrait suivant.

Les grands mandarins, et tous les gens de marque ont cependant de l'estime pour le christianisme; ils le regardent comme très conforme à la raison; ils honorent ceux qui le prêchent, leur font amitiés et aiment à les entendre parler de nos maximes, ils louent notre morale.²²⁷

L'attitude des mandarins à l'égard des jésuites dans les premières décennies de la mission est grandement influencée par deux circonstances particulières. La première se trouve dans le caractère distinctif du débat idéologique régnant à la fin de la dynastie Ming dans lequel les jésuites se positionnent comme ennemis du bouddhisme et défenseurs de l'orthodoxie confucianiste. La seconde est la connaissance, uniquement superficielle, des mandarins face au véritable message du christianisme, savamment camouflé par les jésuites. En se présentant comme des hommes austères, très instruits, admirateurs de Confucius et faisant cause commune avec les mandarins contre leurs

²²⁴ Letter of Michele Ruggieri, 30 Mai 1584. *Ibid.* p. 23.

²²⁵ Jacques GERNET, *Chine et christianisme. Op. Cit.* p. 27.

²²⁶ Voir les ouvrages de Jonathan D. SPENCE et Étienne DUCORNET sur Matteo Ricci.

²²⁷ Mémoire sur l'état des missions de Chine, P. François Noël 1703. *Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères*, Paris, Chez Maradan, 1808, vol. 2. p. 172.

ennemis idéologiques, les jésuites s'attiraient ainsi l'amitié des lettrés.²²⁸ Une fois le message des jésuites mieux connu, les mandarins épaulant les jésuites se font de plus en plus rares et n'appuient souvent que la connaissance des sciences de ces derniers, cherchant à se distancer de l'aspect religieux.

Il faut garder à l'esprit que même si l'attitude des mandarins face aux jésuites varie entre l'amitié et la sympathie véritable jusqu'à la plus grande hostilité, la majorité d'entre eux affichent la neutralité ou l'indifférence à l'égard des jésuites ou de leurs sciences et qui ne représentent finalement qu'une nouvelle curiosité étrangère à leurs yeux.²²⁹ Pourtant, les jésuites étendent cette sympathie et même l'amitié à tous les mandarins. Il s'agit ici probablement d'exagération de la part des jésuites. Les jésuites, ceux en Chine et leurs supérieurs en Europe, sont au courant que le succès de la mission de Chine dépend des bonnes relations qu'ils entretiennent avec les mandarins (du moins avant de s'attirer le patronage impérial). Les lettres servent également à informer les mécènes de l'ordre sur les progrès de la mission. Les jésuites cherchent probablement à conforter leurs supérieurs et attirer des dons pour la mission par des illusions de succès plutôt que, par naïveté, concevoir leurs désirs pour des réalités.

Il est cependant difficile de donner le bénéfice du doute aux jésuites à propos de leur sincérité quant à l'amitié des mandarins puisque les propos des missionnaires sont tout aussi exagérés lorsqu'il s'agit de dénoncer ces derniers comme ennemis du christianisme. Inévitablement, la position hétérodoxe des jésuites poussent certains mandarins à s'opposer au christianisme. Les mandarins furent ceux qui rejetèrent le christianisme le plus violemment, les doctrines chrétiennes trouvant, par ailleurs, un certain nombre d'adhérents parmi le peuple. Cette hostilité est évidemment perçue par les missionnaires particulièrement lors des périodes de crise et de persécutions. Une lettre anonyme de 1754 va même jusqu'à qualifier les mandarins d'ennemis du christianisme.²³⁰

²²⁸ Nicolas STANDAERT. Ed. *Handbook of Christianity in China. Op. Cit.* p. 477.

²²⁹ *Ibid.* p. 474.

²³⁰ Extrait d'une lettre écrite de Macao le 14 septembre 1754. *Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères*, Paris, Chez Maradan, 1808, vol. 3. p. 51.

Les jésuites ne ménagent pas les termes utilisés pour décrire l'hostilité des mandarins à leur égard. Les exemples sont multiples et nous n'en citerons que quelques uns. Une lettre anonyme accuse un mandarin d'avoir l'intention de faire mettre à mort les chrétiens pour ce seul crime.²³¹ La narration d'une persécution à l'égard des jésuites accuse un mandarin d'être injuste, cruel, menteur et de vouloir faire assassiner un missionnaire emprisonné sans procès.²³² Alvarez Semedo parle d'un gouverneur déversant une tempête furieuse digne de la foudre contre les jésuites en plus d'identifier 55 persécutions contre les jésuites depuis leur arrivée en Chine jusqu'en 1616.²³³ Le terme persécution est ici employé de façon très large par l'auteur, la majorité des événements en question étant tout au plus des incidents mineurs loin de l'ampleur d'une persécution volontaire et organisée contre la religion chrétienne.²³⁴

Les jésuites dénoncent peut être trop facilement l'étendue de l'opposition des mandarins à leur égard mais elle est néanmoins présente. Sous leurs plumes, il ne s'agit pas d'une simple opposition idéologique mais d'une profonde animosité sous-entendant xénophobie et jalousie. Jean Sainsaulieu et Eric Zurcher confirment qu'il y avait effectivement un certain niveau de xénophobie qui régnait dans la société impériale chinoise mais il était insuffisant pour justifier le fiel que les jésuites attribuent à leurs adversaires ou même l'opposition de ces derniers au christianisme.²³⁵

Bien qu'une certaine "jalousie" et la xénophobie puissent, dans une certaine mesure, expliquer les témoignages les plus dramatiques des jésuites, la principale raison ayant mené à l'opposition entre ces derniers et les mandarins se trouve dans le rôle même que les mandarins occupent au sein de la société chinoise impériale, c'est-à-dire la sauvegarde et la perpétuation des valeurs confucianistes qui forment le ciment de cette

²³¹ État de la religion dans le royaume de Chine 1738. *Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères*, Paris, Chez Maradan, 1808, vol. 2. p. 380.

²³² Relation d'une persécution. *Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères*, Paris, Chez Maradan, 1808, vol. 3. p. 2-26.

²³³ Alvarez SEMEDO. *Op. Cit.* pp. 148-150.

²³⁴ Nicolas STANDAERT. Ed. *Handbook of Christianity in China. Op. Cit.* p. 506.

²³⁵ Jean SAINSAULIEU. «Le confucianisme des jésuites» dans *Actes du IIe colloque international de sinologie, Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières*. Les belles lettres et Cathasia, Paris, 1980. p. 54, et STANDAERT. *Ibid.* p. 509.

société et de l'ordre impérial. Le christianisme est opposé à l'orthodoxie confucianiste sur plusieurs points. La perception égalitaire du christianisme va à l'encontre de la hiérarchisation sociale et cosmique du confucianisme visant une soumission aux aînés, aux ancêtres et au cosmos sous le terme de Ciel et Terre.²³⁶ Les interprétations que les jésuites font des classiques confucéens sont considérées comme fausses et hétérodoxes.²³⁷

Certains mandarins craignent que les jésuites aient des motifs politiques et tentent de subvertir les populations dans les campagnes. Le fait est qu'ils n'ont pas si tort, plusieurs missionnaires sont entrés illégalement en Chine et prêchent la religion dans des régions où ils n'ont pas été autorisés. Les mandarins craignent l'assimilation importante du peuple à une autorité étrangère à l'autorité impériale, un fait très compréhensible étant donné l'importance des mouvements religieux dans l'histoire des révoltes en Chine. Paul A. Cohen décrit très bien les points de discorde entre ces deux philosophies.

Like Buddhism earlier, its foreign origin, its fundamental non-adherence to Confucianism, the miraculous content of some of its doctrines, and its suspected motives of political subversion all combined to cast it in this undesirable role.²³⁸

La religion chrétienne, qui dans les premières décennies, est considérée par les mandarins comme conforme à la pensée confucianiste, devient éventuellement hétérodoxe et condamnée par les mandarins. Les clivages entre le confucianisme et le christianisme deviennent de plus en plus clairs aux yeux des lettrés et il leur apparaît éventuellement que la religion chrétienne et la philosophie confucianiste sont incompatibles sous la même cosmologie. Ce gouffre croissant explique les réactions hostiles des lettrés décrites par les jésuites plus sûrement que la simple jalousie ou la xénophobie. Une fois la curiosité initiale estompée, les jésuites deviennent des ennemis

²³⁶, Jacques GERNET. *Société et pensée chinoises aux XVIe et XVIIe siècles*. Fayard, Collège de France, 2007. p. 78.

²³⁷ Jacques GERNET, *Chine et christianisme. Op. Cit.* pp. 47-48.

²³⁸ Paul A. COHEN «The Roots of Anti-Christian Tradition in China dans *Christian Missions in China, Evangelists of What?»* dans *Problems in Asian Civilizations*. D. C. Heath and Company. Boston. 1965 p. 35.

du confucianisme et s'attirent donc un opprobre important de la part des mandarins très perceptible dans leurs écrits.

Il serait bien difficile de dresser un portrait unique du mandarin à partir des écrits des jésuites. Bien sûr, la grande majorité des mandarins présentés dans les lettres font preuve d'une grande élégance et tout autour d'eux, que ce soit leur habits ou leur entourage, sert à édifier leur statut particulier au-dessus du peuple commun. Ils démontrent une grande qualité dans leur train de vie et l'étiquette qui les entoure de même que leur érudition et leur monopole de la violence propagent encore plus leur rôle en tant que représentants de l'empereur. La description des jésuites à cet égard est généralement adéquate bien qu'elle ne soit pas complète.

Cependant, lorsqu'il s'agit de parler de la moralité de leurs pendants chinois, les jésuites ne s'accordent pas à une seule description. Certains mandarins brillent par leur grandeur morale, leur valeur philosophique inégalée en Occident alors que d'autres de leurs confrères sont présentés comme de vils personnages assoiffés de pouvoir personnel et possédés du vice de l'avarice. Cette grande contradiction se complait dans des descriptions souvent idéalisées que les jésuites font du mythe du fonctionnaire confucianiste et dans l'incompréhension du système de redevances et de taxations non officielle coutumière en Chine impériale.

Finalement, lorsque les jésuites s'attardent à l'attitude des mandarins à leur égard, leurs descriptions à la fois largement positive ou négative de cette attitude s'éloignent parfois de la réalité. Cette exagération prend source dans une mauvaise compréhension de l'intérêt que les mandarins portaient initialement au christianisme puis de leurs raisons pour s'y opposer et sert souvent les intérêts particuliers des jésuites face à leurs supérieurs et leurs mécènes.

Chapitre 4 : L'empereur

L'empereur chinois est un personnage politique des plus discuté et controversé dans les écrits des philosophes des Lumières. Qu'il soit présenté comme la figure par excellence de la monarchie éclairée ou simple despote, il fait couler beaucoup d'encre et attise le questionnement sur les institutions monarchiques européennes.²³⁹ Cette notoriété, l'empereur la doit aux plumes des jésuites qui décrivent avec grands soins l'étendue de même que les limites du pouvoir de ce souverain. La principale caractéristique de l'empereur chinois se retrouve dans le caractère sacré de sa position qui la renforce mais aussi l'emprisonne dans une série de rituels qui le contraignent dans sa liberté d'action comme en témoignent les jésuites. Le rôle de l'empereur en tant que chef de la bureaucratie impériale ne prend véritablement sa place dans les écrits des jésuites que lorsqu'il est présenté en relation avec son administration. Finalement, plus que tout autre aspect de la bureaucratie impériale, lorsque les jésuites parlent d'un empereur, ils écrivent au sujet d'un individu, dont l'impact sur ces derniers varie grandement en fonction de leurs traits personnels.

4.1 Le caractère sacré du pouvoir impérial

L'un des aspects fondamentaux de la bureaucratie impériale chinoise, très clairement illustré dans les écrits des jésuites, est la nature sacrée de l'empereur. En effet, les jésuites perçoivent la position qu'occupe l'empereur dans la hiérarchie des sacrifices, les rites sacralisant son statut, son rôle de souverain éclairé par la philosophie et le mécanisme de balance du pouvoir qu'est le Mandat du Ciel.

La capacité, unique à l'empereur, de sacrifier au Ciel est probablement le plus grand indicateur du caractère sacré de cette position. Ce fait est d'ailleurs dûment noté par les jésuites. Matteo Ricci affirme que l'empereur, seul, a le droit de sacrifier à celui

²³⁹ Hermann HARDER. «La question du gouvernement dans la Chine au XVIIIe siècle» dans *Actes du IIe colloque international de sinologie, Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières*. Les belles lettres et Cathasia, Paris, 1980. pp. 82-84.

qu'il nomme le roi du ciel (en qui il voudrait bien voir le Dieu du christianisme) et qu'usurper cette prérogative relève du crime de lèse-majesté.²⁴⁰ Louis Lecomte va plus loin que Ricci pour nous confirmer de la sacralisation de l'empereur en spécifiant qu'il a toujours été considéré comme le chef de la religion et qu'il n'appartient qu'à lui de sacrifier au Maître du Ciel.²⁴¹ Les deux prennent la peine de souligner que l'empereur porte le titre de Fils du Ciel. Les missionnaires attribuent donc un caractère religieux à l'empereur mais sans véritablement définir sa signification ou son importance.

Les sacrifices au *Tian* officiés par l'empereur s'inscrivent dans la lignée des cérémonies de piété filiales dédiées aux ancêtres. Le Ciel et la Terre, d'un point de vue cosmologique, sont les parents de l'humanité. L'empereur, dans son rôle de Fils du Ciel, est l'intermédiaire de l'humanité entière face à ces forces parentales spirituelles et assure la continuité de la prospérité en offrant les sacrifices et en procédant aux rites nécessaires.²⁴² Cet aspect, définitivement sacerdotal, de l'empereur confirme son rôle religieux dans la hiérarchie impériale. Il n'est pas l'égal des hommes mais bien un être alliant la double qualité du sacré et du profane comme le confirme son titre de Fils du Ciel.²⁴³ Ceci le diffère du souverain européen dont le pouvoir obtient la sanction du divin par l'intermédiaire du sacré.²⁴⁴ L'empereur chinois n'a pas besoin du support d'un clergé pour sanctifier son pouvoir, il possède déjà cette qualité.

La faille de la présentation des jésuites à cet égard est intrinsèquement liée à leur objectif de conversion de l'empereur. En utilisant le terme Seigneur du Ciel ou souverain Maître du Ciel, ils tentent d'assimiler le concept de *Shangdi* à celui de *Dieu* dans le but ultime d'intégrer l'empereur dans un schéma de monarque chrétien. Pour ce faire, ils utilisent une interprétation hautement arbitraire et sélective des classiques comme le fait remarquer un contemporain, le maître Feng Congwu de l'académie Donglin.²⁴⁵ Pourtant, les sacrifices que l'empereur officie se font bien au Ciel, un concept cosmologique,

²⁴⁰ René ÉTIEMBLE. *L'Europe Chinoise. Op. Cit.* p. 248.

²⁴¹ Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 163. et Louis LECOMTE. *Op. Cit.* p. 305.

²⁴² Romeyn TAYLOR. «Chinese Hierarchy in Comparative Perspective» *Op. Cit.* 498.

²⁴³ Étienne BALAZS. *La bureaucratie céleste : recherché sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle.* Gallimard, Paris, 1968. p. 28.

²⁴⁴ Voir Marc BLOCH. *Les rois thaumaturges.* Gallimard, Paris, 1983.

²⁴⁵ Jean SAINSAULIEU «Le confucianisme des jésuites» *Op. Cit.* p. 54.

profondément ancré dans le sacré, représentant l'ordre et l'harmonisation de la société face à l'univers plutôt qu'une divinité régnant dans un univers supérieur comme l'entend le concept plus religieux de *Shangdi*, une notion antique de la dynastie Shang qui ne représente pas la réalité religieuse de l'époque des jésuites.²⁴⁶

La position sacrée de l'empereur est également confirmée par les rituels l'entourant et le séparant clairement du commun des mortels en l'élevant dans sa position privilégiée aux yeux de tous. Parmi les plus évidents de ses rituels se trouvent l'isolation de l'empereur face au peuple ainsi que l'important protocole touchant tout ce qui se rattache à sa personne, qu'il s'agisse de la façon de s'adresser à lui ou même les détails de son environnement. Cet aspect du caractère sacré de l'empereur, définissant son rôle dans la hiérarchie sociale de l'empire, est visible aux yeux des jésuites et marque leurs visions du pouvoir impérial. Matteo Ricci nous livre une description très intéressante de l'importance qu'ont ces cérémonies en comparaison avec celles entourant les personnages importants européens.

Quant au reste des cérémonies, celles-là me semblent être les principales qui regardent l'honneur dû au roi. Le roi est honoré et révééré avec plus de devoir extérieurs qu'aucun autre prince de tout le monde, soit profane, soit sacré. Personne ne parle à celui-ci hormis les eunuques qui servent au donjon du palais et les parents du roi qui demeurent dans l'enclos du même palais, tels que sont les fils et les filles.²⁴⁷

Ricci décrit la situation qu'il connaît sous le règne de Wanli. Son portrait de la situation est juste considérant que Wanli s'enferme effectivement dans le palais impérial et utilise les eunuques comme intermédiaires entre lui et sa bureaucratie. Si tous les empereurs Ming ne sont pas aussi reclus que l'est Wanli, il demeure que la nature sacrée de l'empereur force son isolation face à la population.²⁴⁸ En isolant l'empereur, on l'exalte en comparaison du reste de la population. Cette situation change légèrement sous

²⁴⁶ Anne CHENG. *Histoire de la pensée chinoise*. Op. Cit. p. 56.

²⁴⁷ Matteo RICCI. Op. Cit. p. 133.

²⁴⁸ Jacques GERNET, *L'intelligence de la Chine*, Op. Cit. p. 42.

la dynastie Qing. Les premiers empereurs de cette dynastie adoptent le caractère sacré confucianiste mais ils partagent une double nature de rois guerriers mandchous qui leur permet un accès plus facile au peuple, un fait que Louis Lecomte attribue cependant à la popularité des empereurs Qing.²⁴⁹ Même lorsqu'il ne se trouve pas isolé, l'empereur est néanmoins prisonnier du rituel, ses faits et gestes et tout ce qui le concerne obéit à des règles et coutumes précises servant à sanctifier sa personne et surtout sa position.

Cet important réseau de rites forme un aspect prédominant de la culture impériale et sert à encadrer la hiérarchie de hiérarchies qu'est l'aspect cosmologique, politique et social du confucianisme. Si le terme Fils du Ciel et les sacrifices donnent un caractère religieux à l'empereur, ce sont les rites journaliers qui confirment cet aspect dans les habitudes et les coutumes de la population. Anne Cheng attribue cette sacralisation du personnage impérial à la qualité d'harmonisation qu'il occupe au centre de la bureaucratie impériale.

La notion clé du gouvernement confucéen n'est en effet pas celle de pouvoir, mais d'harmonie rituelle. Le charisme personnel du souverain, tout comme le rituel, possède l'efficacité du sacré par sa capacité, naturelle et invisible, d'harmonisation des rapports humains, sans pour autant dépendre des divinités auxquelles s'adressent les rites proprement religieux.²⁵⁰

Les rites servent à encadrer le personnage impérial dans un statut dépassant la simple autorité politique ou militaire, sans être véritablement religieux, mais dans un but final de cohésion de la société impériale. Les jésuites sont témoins de ces rites et réalisent leur rôle social de hiérarchisation en témoignant de la façon dont ils démarquent la supériorité de l'empereur sur le reste de la société. Parmi les exemples nous notons l'exclusivité de la couleur jaune au pouvoir impérial, le symbole du dragon, les génuflexions face au trône, l'usage de multiples titres honorifiques, etc... La valeur et l'efficacité de ces rites comme régulateurs de la société dérivent d'un contrat social unissant le peuple au souverain. Ce contrat, à l'instar de toute hiérarchie dans le

²⁴⁹ Louis LECOMTE. *Op. Cit.* p. 219.

²⁵⁰ Anne CHENG. *Histoire de la pensée chinoise. Op. Cit.* p. 80.

confucianisme, cherche à imiter le cadre familial. Les jésuites ont très bien constaté cette analogie et nous en font part dans leurs écrits comme le prouve cette observation de Louis Lecomte.

Premièrement les anciens législateurs ont établi dès le commencement de la monarchie comme un principe du bon gouvernement que ceux qui règnent sont proprement les pères du peuple et non pas des maîtres établis sur le trône pour être servi par des esclaves. [...] Cette idée s'est tellement imprimée dans l'esprit des peuples et des mandarins qu'on ne loue presque jamais l'Empereur que de l'affection qu'il a pour ses sujets. [...] Sa réputation diminue ou croît à mesure qu'il perd ou qu'il conserve la qualité de père du peuple.²⁵¹

L'un des points principaux de la théorie politique confucéenne est, comme le décrivent les jésuites, de percevoir l'État comme une extension de la famille unissant ainsi éthique et politique.²⁵² Comme les rites permettent d'établir la position des membres d'une famille dans leurs relations, ils se répercutent aussi à l'échelle nationale en stratifiant la position de chaque acteur au sein de la bureaucratie impériale. La légitimité de ces rites comme facteur de régulation sociale et justification du pouvoir ne prend pas sa source dans le religieux comme en Europe mais plutôt dans la morale et la philosophie en Chine impériale. Certes, il existe un caractère religieux au pouvoir impérial par la descendance mythique de l'empereur face au Ciel mais cet aspect demeure marginal face au caractère laïc de la morale confucéenne qui se veut la principale autorité derrière le pouvoir du souverain.

La position de l'empereur comme chef d'État est garantie par ces rites à condition qu'il assume le rôle qui lui est confié, celui de père de l'empire. L'empereur se trouve dans l'obligation morale et politique de gouverner selon les tenants de la philosophie confucéenne pour conserver la justification et l'autorité de sa position face au peuple. En étant également soumis à la philosophie confucianiste, il se doit d'obéir aux instructions de ces ancêtres comme si elles étaient sacrées. Il devient un fils à son tour, non plus

²⁵¹ Louis LECOMTE. *Op. Cit.* pp. 306-307.

²⁵² Anne CHENG. *Histoire de la pensée chinoise. Op. Cit.* pp. 78-79.

uniquement face au Ciel mais face aux empereurs précédents.²⁵³ L'empereur est lié au confucianisme par les mêmes contraintes qui lient le peuple à ce dernier. C'est un fait qui est entièrement intégré dans la conception du gouvernement impérial que perçoivent les jésuites.

Les Chinois sont-ils persuadés que l'obligation où sont les rois de ne point abuser de leur pouvoir les établit au lieu de les détruire; et que cette gêne salutaire qu'ils donnent eux-mêmes à leur passions ne les rend pas de pire condition sur la terre que le souverain Empereur du Ciel qui n'est moins puissant parce qu'il ne lui est jamais permis de mal faire.²⁵⁴

Cette perception transmise par les jésuites a le mérite d'être fidèle à la théorie confucéenne bien que, à l'égard de cette dernière, elle ne soit pas si réaliste. L'obligation du souverain de gouverner humainement par l'éducation morale du peuple et en donnant l'exemple demeure un mécanisme social de protection contre l'absolutisme qui est véritablement présent mais très sujet à la volonté de chaque empereur et de son entourage comme nous le verrons dans les prochaines pages. Il existe des empereurs dans l'histoire de la Chine qui ignorèrent les admonitions confucianistes pour se tourner vers leurs propres intérêts. L'empereur Wanli, en règne lors de la présence de plusieurs jésuites en Chine, cesse simplement de participer au gouvernement alors qu'il devrait en être le père.²⁵⁵ Pourtant, les jésuites ne relèvent pas ce fait comme une faute de son gouvernement alors qu'elle en est très importante et se pose en contradiction de la théorie confucéenne qu'ils présentent avec admiration. Ces derniers semblent convaincus de la véracité de la théorie politique confucéenne mais omettent de présenter les failles de l'empereur Wanli.

Le dernier aspect du caractère sacré de l'empereur se trouve dans sa plus importante limite. Si le sacré élève l'empereur et justifie son autorité sur la bureaucratie et le peuple, il peut tout aussi bien le détruire et le rabaisser comme seul le religieux à le

²⁵³ Immanuel C. Y. HSU. *Rise of Modern China*. *Op. Cit.* p. 46.

²⁵⁴ Louis LECOMTE. *Op. Cit.* p. 298.

²⁵⁵ Pierre-Étienne WILL, «Wanli» dans *Dictionnaire de la civilisation chinoise*. Encyclopaedia universalis et Albin Michel, Paris, 1998. pp. 753-755.

pouvoir de le faire face à un individu aussi puissant enveloppé d'une majesté morale et divine. Cet obstacle religieux au pouvoir absolu de l'empereur chinois se manifeste sous la forme du Mandat du Ciel. Le concept de Mandat du Ciel prend son origine dans les théories de Mencius, selon lesquelles le droit à la rébellion du peuple en cas de mauvais comportement de la part du souverain est sanctionné par le Ciel.²⁵⁶ S'il ne mentionne pas le terme de Mandat du Ciel, Matteo Ricci nous informe néanmoins que le peuple en Chine se révolta souvent par le passé pour remplacer un empereur gouvernant mal contre un autre plus vertueux.²⁵⁷

Malgré qu'il laisse de côté l'aspect religieux légitimant la révolte, Ricci en soulève, avec raison, le caractère moral. Il laisse entendre que les changements dynastiques sont issus de la dégradation morale du souverain. Il s'agit ici encore une fois d'une théorie confucéenne présentée comme étant la vérité par Matteo Ricci. Le concept de Mandat du Ciel implique nécessairement que le dernier empereur d'une dynastie soit nécessairement un mauvais empereur dont les fautes morales et personnelles furent suffisantes pour faire chuter sa lignée alors que l'accumulation de plusieurs décennies de problèmes domestiques et extérieurs en sont généralement bien plus responsables.²⁵⁸ Les jésuites ne sont pas les seuls à blâmer dans la propagation de ce mythe, les confucianistes et les histoires officielles des dynasties successives y contribuèrent grandement.

La sacralisation de l'autorité de l'empereur débute et se termine par la sanction du Ciel religieux et par la pratique de la morale confucéenne que les rites encadrent et officialisent par le biais des relations que l'empereur entretient avec le cosmos et la population. Les jésuites perçoivent cet aspect sacré de l'empereur sans néanmoins en saisir les ramifications les plus profondes. On peut certes dire qu'ils ont une bonne idée de l'aspect le plus visible de cette relation mais qu'ils ignorent ou évitent de parler de la rationalisation religieuse la justifiant. Ils évitent possiblement délibérément de placer l'empereur en position d'autorité au sein d'une cosmologie religieuse incompatible avec le christianisme.

²⁵⁶ Étienne BALAZS. *La bureaucratie céleste. Op. Cit.* pp. 28-29.

²⁵⁷ Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 107.

²⁵⁸ Charles O. HUCKER. «Political Institutions» *Op. Cit.* p. 558.

4.2 L'empereur face à la bureaucratie impériale

La relation qu'entretient l'empereur avec sa bureaucratie évolue non seulement de dynastie en dynastie mais aussi d'empereur en empereur. L'état de cette relation bilatérale entre souverain et fonctionnaires est toujours un facteur des plus déterminants dans l'efficacité de l'État et le contrôle que l'empereur exerce sur son empire. Quelques thèmes à ce sujet sont particulièrement récurrents dans les écrits des jésuites; l'autorité absolue de l'empereur sur sa bureaucratie, son pouvoir sur la vie et la mort, le contrôle qu'il exerce sur la distribution des charges et la capacité de remontrances des fonctionnaires à l'égard de ce dernier.

Le gouvernement impérial se rapporte inévitablement à la personne de l'empereur, un peu trop même à n'en croire les écrits de certains jésuites. À donner foi aux paroles de Matteo Ricci, Joachim Bouvet, Louis Lecomte et Alvarez Semedo, rien ne se fait dans l'empire à moins que l'empereur ne l'ait approuvé.²⁵⁹ Certes, l'empereur joue un rôle de directeur, il possède un droit de veto sur l'ensemble des décisions prises à l'intérieur de sa bureaucratie mais il ne peut convenablement pas les examiner toutes, particulièrement lorsqu'il s'agit d'une décision à l'échelon local. Qui plus est, l'empereur est largement contraint au rôle d'approbateur décisionnel puisque son isolement fait en sorte qu'il dépend de sa bureaucratie pour prendre connaissance des événements demandant une intervention au sein de l'empire. En fait, plus l'on s'éloigne du trône et plus le pouvoir de la bureaucratie devient autonome comme le présente Lawrence J. R. Herson.

The emperor acted almost exclusively upon the advice of his officials. The civil servants proposed and the emperor, by and large, limited himself to accepting or rejecting those proposals. Officials, especially in the provinces, acted with a large measure of discretion. Direct initiative in conducting the affairs of government lay

²⁵⁹ Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 113, Alvarez SEMEDO. *Op. Cit.* p. 63, Joachim BOUVET *Op. Cit.* p. 22, Louis LECOMTE. *Op. Cit.* p. 304.

with them. The central administration was content to register, and if need be, reverse the actions they had taken.²⁶⁰

La description des jésuites est néanmoins appropriée en ce qui a trait aux agences du gouvernement central qui servent principalement à informer l'empereur et lui proposer des plans d'actions, ne pouvant les mettre en application de leur propre autorité. Il demeure que si l'empereur a théoriquement un pouvoir absolu sur les actions de la bureaucratie, une telle gestion serait impossible en toute pratique et constitue déjà une charge extrême pour l'empereur dans son itération sous les Ming et les Qing. Si certains empereurs exceptionnels comme Kangxi étaient en mesure de lire et commenter l'importante masse de mémoires qu'il recevait quotidiennement, ce ne sont pas tous les empereurs qui acceptaient la lourdeur de cette tâche administrative que leur imposait la centralisation du pouvoir exécutif.²⁶¹

Un autre point important démontrant le pouvoir absolu de l'empereur dans les écrits des jésuites est le pouvoir sans bornes qu'il semble posséder sur la vie de ses sujets. Sous les plumes de jésuites tels que Louis Lecomte, l'empereur a droit de vie ou de mort sur n'importe qui indépendamment de son rang, une particularité qui se confirme par la nécessité d'obtenir l'accord de l'empereur avant de faire exécuter un criminel.

L'empereur, qui peut ôter la vie aux premiers princes du sang, peut à plus forte raison disposer de celle de tous ses autres sujets. Les lois l'en font tellement le maître que ni les vices-rois, ni les parlements, ni aucune autre cour souveraine n'oserait faire exécuter un criminel dans toute l'étendue de l'Empire sans un ordre exprès de la Cour. On instruit les procès dans les provinces mais la sentence est présentée à l'Empereur qui la confirme ou qui la casse comme il lui plaît.²⁶²

À cet égard, la description des jésuites est exacte. L'empereur possède effectivement le droit de vie et de mort sur ses sujets. En tant qu'entité judiciaire suprême

²⁶⁰ HERSON, Lawrence J. «China's Imperial Bureaucracy: It's Direction and Control» dans *Public Administration Review*. Vol 17. No. 1. Winter. 1957. p. 46.

²⁶¹ Charles O. HUCKER. «Governmental organization of the Ming» Op. Cit. p. 28.

²⁶² Louis LECOMTE. *Op. Cit.* p. 302.

de l'empire, il peut faire condamner ou exécuter ceux qu'il désire bien que théoriquement il doit se justifier aux yeux des confucianistes. Les empereurs Ming et Qing ne se gênent pas pour faire exécuter les activistes politiques comme le démontrent la purge du Donglin et l'exécution de Dai Mingshi.²⁶³ Le fait demeure que l'autorité sur la vie devient progressivement une prérogative de l'empereur en Chine impériale. Sous les Han les magistrats locaux peuvent exécuter des criminels alors que sous les Ming et les Qing seul le souverain peut décider d'enlever la vie.²⁶⁴ Les jésuites identifient donc avec justesse un aspect confirmant le pouvoir absolu de l'empereur en comparaison du pouvoir judiciaire limité de la bureaucratie.

Le pouvoir absolu de l'empereur sur sa bureaucratie repose aussi dans le fait que tous les offices émanent de sa personne. Sans l'empereur, la bureaucratie impériale n'existerait pas et c'est donc de son autorité que chaque fonctionnaire accède à ce poste. Pour les jésuites Louis Lecomte et Joachim Bouvet, il semblerait que l'empereur attribue personnellement chacune des charges de l'État et qu'il veille avec la même attention à ce que chaque mandarin fautif soit châtié et débarrassé de son poste.²⁶⁵

Il est vrai que l'empereur possède le pouvoir d'attribuer chacun des postes de la bureaucratie comme il le souhaite. C'est d'ailleurs ce qu'il fait pour la majorité des grands offices tels que les présidents des six ministères ou le grand secrétariat.²⁶⁶ L'empereur agit même à titre d'examineur final lors des examens impériaux ayant lieu aux trois ans et offre des postes très intéressants aux plus doués des candidats.²⁶⁷ Il est donc vrai que l'empereur participe directement dans l'attribution des offices aux individus les plus compétents. Cependant, à l'instar de la gestion de l'empire, il ne peut s'occuper personnellement de chaque affectation, particulièrement en considérant la

²⁶³ L'académie Donglin subit une purge où plusieurs de ses membres sont exécutés à la fin de la dynastie Ming et Dai Mingshi est un grand lettré qui est exécuté sous le règne de Kangxi pour avoir démontré trop d'intérêt pour la dynastie Ming et utilisé dans sa correspondance des titres de la dynastie Ming alors prescrits.

²⁶⁴ Lien-Shen YANG «Feudalism and Centralism in the Chinese Tradition» *Op. Cit.* pp. 16-17.

²⁶⁵ Louis LECOMTE. *Op. Cit.* pp. 299-300. Et Joachim BOUVET *Op. Cit.* p. 65

²⁶⁶ Charles O. HUCKER «Ming Government» *Op. Cit.* pp. 76-77.

²⁶⁷ Benjamin ELMAN. «Political, Social and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China». *Op. Cit.* p. 16.

rotation des postes aux trois ans et l'importance de la bureaucratie. La majorité des affectations étaient gérées par le ministère des fonctionnaires dont c'était la principale fonction.

Certains empereurs s'intéressaient de près aux performances de leurs fonctionnaires comme ce fut le cas de l'empereur Kangxi et de ses proches descendants alors que d'autres laissaient principalement ces tâches au censorat et au ministère des fonctionnaires. Les premiers empereurs Ming se montrèrent très proactifs dans ce domaine mais cette pratique fut largement négligée plus tard dans la dynastie.²⁶⁸ Les jésuites ne se trompent pas lorsqu'ils disent que l'empereur peut disposer des charges comme il le désire mais encore faut-il qu'il ait la volonté de prendre une part active dans la constitution de son gouvernement. Matteo Ricci, écrivant sous Wanli, n'a pas la même opinion que ses confrères. Selon lui, le mérite seul justifie l'attribution des charges et non la faveur du souverain.²⁶⁹ Sa vision est définitivement biaisée par le fait que l'empereur Wanli, considéré comme un mauvais empereur par l'historiographie, refuse simplement de participer à l'État mais au lieu d'y voir une faute de ce dernier, il y perçoit une grandeur du système bureaucratique impérial. Il en va de même pour les promotions et rétrogradations, une tâche réservée aux tribunaux face à laquelle l'empereur même n'oserait intervenir.²⁷⁰ L'empereur de Lecomte est beaucoup plus proactif et puissant que celui de Ricci alors que pourtant nous savons que les empereurs Ming avaient un contrôle aussi grand que les Qing sur l'attribution des offices au sein de leur bureaucratie.

Malgré l'étendue de son pouvoir qui semble absolu, l'empereur est, en théorie, limité dans ses actions par la morale confucéenne comme nous l'avons vu précédemment. La légitimité des actions de l'empereur par rapport à la morale confucéenne est observée par le corps des fonctionnaires, plus particulièrement les censeurs, qui se font les interprètes de cette morale et les défenseurs de l'orthodoxie face aux égards de conduite du souverain. Cet aspect de la bureaucratie est très présent dans les écrits des

²⁶⁸ Lien-Sheng YANG. «Feudalism and Centralism in the Chinese Tradition» *Op. Cit.* p. 13.

²⁶⁹ Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 109.

²⁷⁰ Matteo RICCI. *Op. Cit.* p. 122.

missionnaires et la citation suivante de Louis Lecomte représente très bien la pensée jésuite à cet égard.

Secondement il est permis à chaque mandarin d'avertir l'Empereur de ses défauts, pourvu que ce soit avec les précautions que demande le profond respect qu'on lui doit porter. [...] Cette requête se met sur une table avec plusieurs autres placets qu'on présente tous les jours, et l'Empereur est obligé de la lire. S'il ne change point de conduite, on y revient de temps en temps selon le zèle et le courage des mandarins, car il en faut beaucoup pour s'exposer ainsi à son indignation.²⁷¹

Cette citation de Louis Lecomte comporte plusieurs éléments intéressants. Tout d'abord, le courage nécessaire pour critiquer la conduite de l'empereur. Les censeurs ou tout autre mandarin esquivant l'empereur le faisait au dépend de sa vie. Bien que les mandarins possédaient l'autorité morale suffisante leur permettant de critiquer les actions de l'empereur, cette autorité ne les protégeait en rien des répercussions. Certains empereurs ne se gênèrent pas pour faire battre, exiler ou exécuter ceux qui les critiquaient ou leurs favoris. Critiquer l'empereur n'impliquait pas nécessairement le martyr mais demeurait un projet dangereux pour la vie ou du moins, la carrière d'un mandarin. Les jésuites sont au courant du danger que les mandarins courent à critiquer l'empereur comme le démontre cet extrait d'une lettre de François-Xavier d'Entrecolles.

Le devoir des censeurs publics est d'avertir des désordres qui se glissent dans l'État, de relever les fautes des magistrats et d'user de leur droit de représentation, même à l'égard de la personne du souverain, lorsqu'ils croient qu'il a enfreint quelque loi de l'empire. [...] Ils mettent leur gloire à braver sa disgrâce, la mort même, quand ils pensent que leurs poursuites sont conformes à l'équité.²⁷²

Il fallait donc véritablement du courage pour s'opposer aux actions de l'empereur mais aussi du zèle comme le remarque Louis Lecomte. Selon Charles O. Hucker, ce zèle prend sa source dans l'éducation des mandarins qui sont véritablement conditionnés dans

²⁷¹ Louis LECOMTE. *Op. Cit.* p. 307.

²⁷² Lettre du p. d'entrecolles au p. Brossia, 10 mai 1715. *Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères*, Paris, Chez Maradan, 1808. Vol. 2, p. 165

l'apprentissage des valeurs confucianistes. Il ne leur était donc pas facile de renoncer à tous ces idéaux inculqués et nous savons qu'à plusieurs reprises des mandarins agirent en dénonçant vigoureusement les fautes des empereurs.²⁷³ Les jésuites sont eux-mêmes témoins de quelques protestations notamment lors des querelles de succession sous Wanli et Kangxi et ils obtiennent la preuve que les dénonciations des fonctionnaires peuvent avoir un impact sur le comportement de l'empereur tel que le prouve cet édit de l'empereur Yongzheng suite aux multiples injonctions des mandarins contre le patronage impérial offert aux jésuites.

L'empereur mon père a perdu beaucoup de sa réputation dans l'esprit des lettrés, par la condescendance avec laquelle il vous [les jésuites] y a laissé établir. Il ne peut se faire aucun changement aux lois de nos sages et je ne souffrirai point que de mon règne ont ait rien à me reprocher sur cet article.²⁷⁴

Les mandarins peuvent donc influencer la conduite de l'empereur par leurs critiques comme nous l'indique les jésuites. Il s'agit d'un processus ardu et dangereux pouvant très bien s'avérer inefficace selon la volonté de l'empereur. Il s'agit cependant d'un important élément, caractérisant la relation de l'empereur avec sa bureaucratie, qui est à la fois présent dans les écrits des jésuites et confirmé dans son authenticité. C'est là, l'une des dernières limites du pouvoir absolu de l'empereur chinois, une limite que les empereurs Qing s'efforcent de contrôler et de renverser.²⁷⁵

La relation qu'entretient l'empereur avec sa bureaucratie n'est pas aussi absolue que la présente les jésuites. L'empereur possède effectivement le pouvoir sur chaque décision mais, à l'exception de quelques empereurs particulièrement doués, il est dans l'impossibilité physique d'assurer cette gestion à lui seul et plus l'on s'éloigne de lui, plus le pouvoir impérial devient le pouvoir de la bureaucratie. Il en est de même pour l'attribution des charges de l'État, l'empire est trop immense pour qu'un empereur, même

²⁷³ Charles O. HUCKER. «Traditional censorship» *Op. Cit.* pp. 1048-1051.

²⁷⁴ Lettre p. Mailla *Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères*, Paris, Chez Maradan, 1808. Vol. 2, p. 238.

²⁷⁵ Frederic WAKEMAN Jr. «Boundaries of the Public Sphere in Ming and Qing China» dans *Daedalus*. Vol 127. No. 3. Early Modernities, Summer 1998. p. 174.

dévoué, puisse gérer individuellement chaque affectation. Les jésuites voient cependant juste au sujet du pouvoir judiciaire étendu de l'empereur en comparaison avec sa bureaucratie. Seul l'empereur a droit sur la vie et cela renforce son caractère de monarque absolu. La capacité de remontrance des fonctionnaires à l'égard de l'empereur, fidèlement présentée dans les écrits des jésuites, demeure l'un des freins au pouvoir de l'empereur face à sa bureaucratie.

4.3 L'empereur, un individu avant tout

De l'entrée de Matteo Ricci en Chine en 1582 à la dissolution de la compagnie des jésuites en 1773, la Chine connaît une succession de huit empereurs.²⁷⁶ La personnalité de chacun de ces empereurs est différente et affecte leurs relations avec les jésuites de façon variable. Alors que Kangxi provoque l'admiration dans le regard jésuite, d'autres empereurs passent des plus inaperçus, de simples figures lointaines. Bien qu'il soit possible d'identifier une vision globale de la bureaucratie et des mandarins, la perception des jésuites face à l'empereur varie beaucoup d'un individu à l'autre. La majorité de nos sources étudiées touchent plus particulièrement deux empereurs, Wanli et Kangxi.

La présence de l'empereur Wanli dans les écrits des jésuites est le reflet de son isolement et son manque d'implication dans l'État. En effet, dans les écrits de Matteo Ricci et Alvarez Semedo, Wanli est pratiquement absent. Les deux jésuites évitent de donner des qualités personnelles à Wanli, quelles soient positives ou négatives, il n'est que le *roi* lorsqu'il apparaît sous leurs plumes. Qui plus est, Wanli se montre neutre à l'égard du christianisme, témoignant tout au plus son appréciation pour les cadeaux des missionnaires.²⁷⁷ Ces missionnaires ne rencontrent jamais l'empereur Wanli et sont témoins d'une bureaucratie largement abandonnée par ce dernier.²⁷⁸ Il est donc normal

²⁷⁶ Règnes : Wanli (1572-1620), Taichang (1620), Tianqi (1620-1627), Chongzhen (1627-1644), Shunzhi (1643-1661), Kangxi (1661-1722), Yongzheng (1722-1735), Qianlong (1735-1796)

²⁷⁷ Nicolas STANDAERT. Ed. *Handbook of Christianity in China. Op. Cit.* p. 493.

²⁷⁸ Pierre-Étienne WILL, «Wanli» Op. Cit. p. 754.

que dans leurs écrits, l'empereur soit plus effacé au profit de la bureaucratie impériale même s'il demeure la figure d'autorité principale du régime.

Les plumes des jésuites sont cependant bien plus attentionnées à l'égard de l'empereur Kangxi. Qu'il s'agisse de Ferdinand Verbiest, Louis Lecomte, Jean de Fontaney ou encore plus Joachim Bouvet, les jésuites ne tarissent pas d'éloges au sujet de ce souverain comme le témoigne l'extrait suivant.

Mais dans ce prince les qualités de l'âme l'emportent beaucoup pardessus celles du corps. Il est né avec le plus beau naturel du monde, il a l'esprit vif et pénétrant, la mémoire heureuse, une étendue de génie surprenante, une fermeté d'âme à l'épreuve de toute force d'évènements et aussi propre à former de grandes entreprises, qu'à les conduire et les terminer. Toutes ses inclinaisons sont nobles et dignes d'un grand roi; les peuples ne peuvent assez admirer son amour pour l'équité et la justice, sa tendresse paternelle pour ses sujets, son penchant pour la vertu et pour ce que dicte la raison et l'empire absolu qu'il a sur les passions : et on n'est pas moins surpris de trouver dans un monarque si occupé, autant d'application à toute sortes de sciences, que de goûts pour les beaux arts.²⁷⁹

Les jésuites français font de Kangxi le plus grand monarque du monde, à l'exception bien sûr de Louis XIV, que ce soit dans les affaires de l'État ou dans ses qualités personnelles. Il s'agit d'un traitement totalement différent de celui que reçoit Wanli un siècle plus tôt. Kangxi dispose cependant de nombreux avantages que ne possédait pas ce dernier. Premièrement, contrairement à Wanli, Kangxi interagit directement avec les jésuites, il les rencontre et s'instruit auprès d'eux. Ces missionnaires peuvent donc avoir une appréciation plus personnelle des qualités de l'empereur. Deuxièmement, les jésuites français sont envoyés par Louis XIV dans le but de développer des liens entre les deux monarques comme nous l'avons vu dans le premier chapitre. Il est donc à leur avantage de vanter les qualités de ce dernier. Ces qualités ne sont d'ailleurs pas fictives mais bien réelles en grande partie. Si l'on peut concéder une certaine part d'exagération à la licence poétique des jésuites, il n'en demeure pas moins

²⁷⁹ Joachim BOUVET. *Op. Cit.* p. 11.

que Kangxi est un homme d'exception, l'un des plus grands souverains de l'histoire de Chine, jouissant d'un règne particulièrement dynamique et vibrant pour citer Jonathan D. Spence.²⁸⁰ Kangxi s'attire aussi les bonnes grâces des jésuites en supportant le christianisme par l'édit de tolérance de 1692.

L'attitude positive de Kangxi à l'égard du christianisme n'est cependant pas un facteur suffisant pour expliquer l'admiration des jésuites à son égard. Deux ans après l'interdiction du christianisme en Chine par l'empereur Yongzheng, le père Cyr Contancin écrit à son sujet qu'il est un homme juste, infatigable au travail et entièrement dévoué au bonheur de son peuple.²⁸¹ Les jésuites préfèrent attribuer aux mandarins l'hostilité envers le christianisme plutôt qu'à l'empereur lui-même. L'admiration que les jésuites démontrent face à Kangxi tire probablement en partie sa source de l'intérêt que ces derniers ont de vanter ses qualités mais l'on ne peut ignorer le fait que Kangxi était véritablement un grand empereur et que ses qualités étaient perceptibles aux yeux des missionnaires.

L'empereur que décrivent les jésuites est un homme qui se tient exalté au dessus du peuple, supporté par un réseau important de rites et de coutumes qui assurent le caractère sacré de sa position. Les jésuites vont tenter de s'appropriier le caractère religieux de cet aspect sacré tout en ignorant, volontairement ou non, la racine idéologique et sociale servant à justifier cette autorité rituelle. Dans son aspect de monarque absolu, les jésuites présentent un empereur possédant la capacité de veiller sur chaque décision et chaque poste de sa bureaucratie alors qu'il est réellement largement dépendant de son administration pour la gestion de son empire. Les missionnaires observent cependant avec justesse le pouvoir absolu de l'empereur sur la vie et les limites de la capacité de remontrances des fonctionnaires comme outil de balance face à l'absolutisme du souverain. Finalement, la perception que les jésuites ont de la position impériale est grandement influencée par l'empereur occupant le trône. L'implication de

²⁸⁰ Jonathan D. SPENCE. «The Kh'ang Hsi Reign» *Op. Cit.* p. 120.

²⁸¹ Lettre du P. Contancin au P. Étienne Souciet, décembre 1725. *Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères*, Paris, Chez Maradan, 1808. Vol.2, p 261.

l'empereur dans la gestion de l'État varie en fonction de l'individu et les qualités personnelles de ce dernier se reflètent dans les descriptions qu'en font les missionnaires.

Conclusion

Les jésuites établissent une présence en Chine impériale du 16^e au 18^e siècle dans le but de convertir l'empire chinois au christianisme. Les difficultés occasionnées par le milieu social et culturel particulier de la Chine mènent le père Matteo Ricci à développer la méthode de l'adaptation qui pousse les jésuites à se familiariser avec le milieu des lettrés, leur culture et leurs croyances. Grâce à leurs efforts soutenus, les jésuites parviennent à s'attirer le patronage de l'empereur lui-même et ainsi, côtoient de près cet important monarque. Les missionnaires acquièrent, dans leurs voyages et leurs différentes occupations auprès des lettrés et de l'empereur, une vision très globale de la bureaucratie impériale chinoise. Ils témoignèrent de leurs impressions et perceptions de cet étonnant système politique pour des Européens de l'époque dans leurs mémoires et correspondances qu'ils envoyaient à leurs collègues, supérieurs, mécènes et amis. Cette production littéraire eut un impact prodigieux sur les intellectuels et philosophes des Lumières, déclenchant le développement de la sinologie occidentale.

L'organisation de la bureaucratie impériale se reflète bien dans les mémoires de Louis Lecomte et Matteo Ricci. Le portrait n'en est pas parfait, certaines agences sont laissées de côté, des particularismes dynastiques oubliés mais de façon générale, il sert l'objectif de l'auteur, informer le lecteur de la structure administrative de l'empire. À la lecture de leurs descriptions, l'on obtient une idée assez claire de la façon dont l'empire était organisé. Leur plus grande faiblesse, à ce sujet, réside essentiellement dans l'omission de l'importante masse de clercs et fonctionnaires mineurs servant les magistrats dans l'administration locale. Ce sont eux qui assuraient l'administration quotidienne de l'empire et ils sont généralement absents dans les écrits étudiés, ne possédant pas de rang officiel dans la bureaucratie. Cette image de la bureaucratie fait cependant miroir aux descriptions laissées par des lettrés contemporains, dont les jésuites ont peut être tirés leurs informations. Les missionnaires sont portés dans leurs descriptions à trop vouloir diviser la société chinoise entre l'élite des lettrés et le reste de la population. Il en résulte que leur présentation de la société impériale est mobilisée par cet aspect et qu'ils laissent de côté un grand nombre de groupes culturels, économiques et

sociaux différents. Le système des examens joue un rôle important dans le portrait de l'empire dépeint dans ces écrits puisqu'il représente pour ces jésuites la concrétisation de l'élévation sociale par les études et la morale dans une mobilisation entière de la société. Ces derniers n'ont cependant pas tort de mettre en évidence l'importance des examens impériaux dans la culture impériale et leurs descriptions précises et détaillées du processus d'examen démontrent qu'ils avaient porté une grande attention à cette caractéristique unique du gouvernement impérial.

Lorsque l'on s'arrête au personnage du mandarin, sa personne, ses fonctions, sa moralité et son attitude face aux jésuites, leurs descriptions deviennent bien moins adéquates. Les jésuites identifient assez clairement les caractéristiques physiques, sociales et culturelles démarquant le mandarin comme représentant de l'autorité impériale mais ils s'en tiennent principalement à l'aspect extérieur de ces caractéristiques alors qu'elles s'inscrivent dans l'aspect rituel de la philosophie confucianiste. Les jésuites témoignent de ces rites, ils y participent dans leurs interactions avec les mandarins. Dans le cadre de la Querelle des rites et du processus d'évangélisation, il est compréhensible qu'ils n'aient pas voulu lier les mandarins à un important réseau de rituels s'inscrivant dans un courant philosophique aux racines religieuses. Dans leur volonté d'associer le confucianisme au christianisme, les jésuites vantent cette philosophie en lui donnant un aspect entièrement laïque voué à la morale et au gouvernement. Le mandarin adopte l'aspect mythique du fonctionnaire idéalisé qui se retrouve dans les écrits confucianistes, les jésuites séparant difficilement l'idéal littéraire de la pratique mandarinale sauf lorsqu'il s'agit de les accuser de corruption et d'avarice. Certes, la Chine impériale est en proie à de multiples formes de corruption au sein de sa bureaucratie mais nous croyons que la perception des jésuites à cet égard s'éloigne de la réalité par une mauvaise compréhension de la culture bureaucratique impériale chinoise et ses importants réseaux de clientèles et frais coutumiers. Il en résulte une vision répandue de la corruption dans les présentations des jésuites et un portrait incomplet du système mandarin. L'attitude des mandarins à l'égard des jésuites ne connaît pas de neutralité dans les écrits de ces derniers. Les mandarins sont soit des amis des jésuites ou des ennemis hargneux alors qu'en vérité la majorité d'entre eux affichent une neutralité polie à l'égard des jésuites.

Cette représentation vient possiblement de l'intérêt des jésuites à faire croire que les mandarins sont leurs alliés ou leurs ennemis selon la situation, leur propre méconnaissance des coutumes sociales des lettrés et de leurs raisons de s'opposer aux jésuites.

Le puissant empereur de la Chine impériale qui fut au centre des débats entre Voltaire et Montesquieu sur la nature du gouvernement chinois prend peu ou énormément de place dans les écrits des différents jésuites. La personnalité et la nature du règne de chaque empereur fait en sorte qu'ils ne furent pas traités de façon égale par les missionnaires. Le grand souverain qu'était Kangxi se voit dédier un volume entier à son sujet par le père Bouvet alors que l'empereur Wanli ne sollicite que quelques lignes dans l'ouvrage de Matteo Ricci. Il n'en demeure pas moins que les jésuites présentent l'empereur chinois comme un monarque absolu contrôlant personnellement l'entièreté de sa bureaucratie alors que cette tâche s'avérerait définitivement impossible même pour le plus doué des dirigeants. Les jésuites livrent cependant une description assez adéquate du pouvoir de remontrances des fonctionnaires à l'égard de l'empereur et du danger d'employer ce mécanisme de protection contre l'absolutisme. L'empereur est un monarque sanctifié par sa position privilégiée dans les différentes hiérarchies confucianistes. Les rites qui l'entourent ont définitivement un aspect sacré que les jésuites vont largement éviter de mentionner ou tenter d'approprier au christianisme pour des raisons évidentes. Ils identifient le lien unissant autorité politique et morale en Chine mais évitent de l'inscrire au sein d'une religion rivale.

De façon générale, les jésuites livrent une description assez adéquate de la bureaucratie impériale chinoise du 16^e au 18^e siècle. Leur connaissance de la société impériale et son organisation gouvernementale n'est cependant pas complète ce qui cause un certain nombre d'omissions au sujet d'agences gouvernementales plus obscures et contribue à entretenir certains mythes de la pratique mandarinale. Leur plus grande ignorance demeure dans la séparation de l'aspect sacré/religieux et du politique dans la bureaucratie impériale alors qu'ils sont intrinsèquement liés. Considérant l'importante étude que les jésuites font des écrits confucianistes et leur longue expérience auprès du

milieu lettré, nous sommes portés à croire qu'il s'agit d'un processus, volontaire ou inconscient, s'inscrivant dans leur but de conversion et de publicité auprès de leur patrons et mécènes européens ou simplement par désir d'identification avec cette élite d'un autre monde.

Bibliographie

Sources

Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères, Paris, Chez Maradan, 1808, vol. 1-3 avec préface de Jean-Baptiste Du Halde.

Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites, 1702-1776, chronologie, introduction, notices et notes par Isabelle et Jean-Louis VISSIÈRE, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

BOUVET, Joachim. *Portrait historique de l'empereur de la Chine, présenté au roy / par le p. J. Bouvet, de la Compagnie de Jesus, missionnaire de la Chine*. Étienne Michellet, premier imprimeur du roy, 1697.

LECOMTE, Louis. *Un jésuite à Pékin. Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine, 1687-1692*, publié par Frédérique TOUBOUL-BOUYEURE, Paris, Phébus, 1990

ORLÉANS, Pierre Joseph, *History of the two tartar conquerors of China, including the two journays into Tartary of Father Ferdinand Verbiest, in the suite of Empereur Kang-Hi: from the French of Père Pierre Joseph d'Orléans; to which is added Father Pereira's journey into Tartary in the suite of the same emperor, from the Dutch of Nicolaas Witsen / translated and edited by the Earl of Ellesmere; with an introd. by R.H. Major*. Hayklut Society, 1854

RICCI, Matteo, *Traité de l'amitié*. Éditions Noé, Paris, 2006. Avec préface de Michel CARTIER.

RICCI, Matthieu et Nicolas TRIGAULT, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine, 1582-1610*. Paris, Desclée de Brouwer, 1978.

RIENSTRA, M. Howard. Éditeur et traducteur. *Jesuits letters from China 1583-84*. University of Minnesota Press, Minneapolis. 1986.

SEMEDO, Alvarez. *Histoire universelle du grand royaume de la Chine*. Traduit par Jean-Pierre DUTEIL. Éditions Kimé, Paris, 1996.

Articles

CARTIER, Michel. «La Chine vue par Matteo Ricci» dans *Actes du IIe colloque international de sinologie, Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières*. Les belles lettres et Cathasia, Paris, 1980. pp. 39-52.

COBLIN, W. South. «A Brief History of Mandarin» dans *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 120. No. 4. Oct-Dec. 2000. pp. 537-552.

COHEN, Paul A. «The Roots of Anti-Christian Tradition in China dans *Christian Missions in China, Evangelists of What?»* dans *Problems in Asian Civilizations*. D. C. Heath and Company. Boston. 1965 p. 34 à 41.

CROSSLEY, Pamela Kyle. «The Conquest Elite of the Ch'ing Empire» dans *The Cambridge history of China*. TWITCHETT, Denis et John K. FAIRBANK. Éditeurs. Cambridge University Press, Cambridge, Vol. 9, 2002. pp. 295-359.

DAVIS, Walter W. «China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment» dans *Journal of the History of Ideas*. Vol. 44. No. 4. Oct.-Dec. 1983. pp. 523-548.

ELMAN, Benjamin. «Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial China : The Hanlin and the Donglin Academies» dans *Modern China*. Vol. 15. No. 4. Oct. 1989. pp. 379-418.

ELMAN, Benjamin. «Political, Social and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China». Dans *The Journal of Asian Studies*. Vol. 50, No.1, Feb. 1991. pp. 7-28.

ELMAN, Benjamin. «The Social Roles of Literati in Early to Mid-Ch'ing» Dans *The Cambridge history of China*. TWITCHETT, Denis et John K. FAIRBANK. Éditeurs. Cambridge University Press, Cambridge, Vol. 9, 2002. pp. 360-393.

ÉTIEMBLE, René. «Confucius et confucianisme» Dans *Dictionnaire de la Civilisation chinoise*. Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, Paris, 1998. pp. 230-250.

HARDER, Hermann. «La question du gouvernement dans la Chine au XVIIIe siècle» dans *Actes du IIe colloque international de sinologie, Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières*. Les belles lettres et Cathasia, Paris, 1980. pp. 79-92.

HERSON, Lawrence J. «China's Imperial Bureaucracy: It's Direction and Control» dans *Public Administration Review*. Vol 17. No. 1. Winter. 1957. pp. 44-53.

HUCKER, Charles O. «Governmental Organization of the Ming Dynasty». Dans *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. 21, Dec. 1968. pp. 1-66.

HUCKER, Charles O. «Ming Government». Dans *The Cambridge history of China*. TWITCHETT, Denis et Frederick W. MOTE. Éditeurs. Cambridge University Press, Cambridge, Vol. 8. 2002. pp. 9-105.

- HUCKER, Charles O. «Political Institutions». Dans *An Introduction to Chinese Civilization*. John MESKILL éditeur. Columbia University Press, New York, 1973. pp. 551-577.
- HUCKER, Charles O. «The Traditional Chinese Censorate and the New Peking Regime». Dans *The American Political Science Review*. Vol. 45, No.4, Dec. 1951. pp. 1041-1057.
- KESSLER, Lawrence D. «Chinese Scholars and the Early Manchu State» dans *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol 31. 1971. pp. 179-200.
- KESSLER, Lawrence D. «Ethnic Composition of Provincial Leadership during the Ch'ing Dynasty» dans *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol 28. No. 3. May. 1969. pp. 489-511.
- KESSLER, Lawrence D. «Mandchu-Chinese Diarchy». Dans *Readings in Modern Chinese History*. HSU, Immanuel C. Y. Éditeur. Oxford University Press, New York, 1971. pp. 76-104.
- MARSH Robert M.. «Weber's Misunderstanding of Traditional Chinese Law» dans *The American Journal of Sociology*. Vol 106, No. 2. Sep 2000. pp. 281-302.
- PARK, Nancy E. «Corruption in Eighteen Century China» dans *The Journal of Asian Studies*. Vol 56. No. 4. Nov. 1997. pp. 967-1006.
- PARSONS, James B. «Bureaucracy: Aspects of Background Forces» dans *Chinese Government in the Ming Times : Seven Studies*. New York, 1968. p. 175-227.
- PEI, Huang. «Aspects of Ch'ing Autocracy: An institutional study 1644-1735» dans Immanuel C. Y. HSU, Éditeur. *Readings in Modern Chinese History*. Oxford University Press, New York, 1971. pp. 5-31.
- QIN, Zheng et Guangyuan ZHOU. «Pursuing Perfection : Formation of the Qing Code». Dans *Modern China*. Vol. 21, No.3, Juillet, 1995. pp. 310-344.
- ROWE, William T. «Ancestral Rites and Political Authority in Late Imperial China: Chen Hongmou in Jiangxi» dans *Modern China*. Vol 24. No. 4 Oct 1998. pp. 378-407.
- SAINSAULIEU, Jean. «Le confucianisme des jésuites» dans *Actes du IIe colloque international de sinologie, Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières*. Les belles lettres et Cathasia, Paris, 1980. pp. 41-57.
- SHANG, Wei. «Ritual, Ritual Manuals, and the Crisis of the Confucian World : An Interpretation of the Rulin Waishi» dans *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 58. No. 2. Dec. 1998. pp. 373-424.

SPENCE, Jonathan D. «The K'ang-Hsi Reign» dans FAIRBANK, John K. et Merle GOLDMAN. *China : A New History*. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2005. Vol. 9. pp. 120-182.

SPENCE, Jonathan D. «The Seven Ages of K'ang-Hsi» dans *The Journal of Asian Studies*. Vol. 26. No. 2. Feb. 1967. pp. 205-211.

STANDAERT, Nicolas. «Jesuit Corporate Culture As Shaped by the Chinese» dans *The Jesuits : Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*. John W. O'MALLEY éditeur. University of Toronto Press, Toronto, 1999. pp. 352-363.

STERBA, Richard L. A. «Clandestine Management in the Imperial Chinese Bureaucracy» dans *The Academy of Management Review*. Vol. 3. No. 1. Jan. 1978. pp. 69-79.

TAYLOR, Romeyn. «Chinese Hierarchy in Comparative Perspective» dans *The Journal of Asian Studies*. Vol. 48. No. 3. Aug. 1989. pp. 490-511.

TAYLOR, Romeyn. «Official Altars, Temples and Shrines Mandated for All Counties in Ming and Qing» dans *T'oung Pao*, Second Series, Vol 83. 1997. pp. 93-125.

VOLLMER, John E. «Clothed to Rule the Universe» dans *Art Institute of Chicago Museum Studies*. Vol 26. No. 2. 2000. pp. 12-51.

WAKEMAN Jr., Frederic. «Boundaries of the Public Sphere in Ming and Qing China» dans *Daedalus*. Vol 127. No. 3. Early Modernities, Summer 1998. pp. 167-189.

WATSON, Walter. «Interprétations de la Chine à l'époque des Lumières» dans *Actes du IIe colloque international de sinologie, Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières*. Les belles lettres et Cathasia, Paris, 1980. pp. 17-37.

WILKINSON, Rupert H. «The Gentleman Ideal and the Maintenance of a Political Elite» dans *Sociology of Education*. Vol. 37. No. 1. Autumn 1963. pp. 9-26.

WILL, Pierre-Étienne. «Bureaucratie officielle et bureaucratie réelle» dans *Études chinoises*. Vol. VIII, N. 1. Printemps 1989. pp. 69-139.

WILSON, Thomas A. «The Ritual Formation of Confucian Orthodoxy and the Descendants of the Sage». Dans *The Journal of Asian Studies*. Vol. 55, No.3, Aug, 1996. pp. 559-584.

YANG, Lien-Sheng. «Feudalism and Centralism in the Chinese Tradition» dans Charles O.HUCKER, Éditeur. *Chinese Government in the Ming Times : Seven Studies*. New York, 1968. pp. 1-21.

ZÜRCHER, Erik. «Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China» dans *The Catholic Historical Review*. Vol 83. No. 4. Oct. 1997. pp. 614-653.

Ouvrages

Actes du IIe colloque international de sinologie, Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières. Les belles lettres et Cathasia, Paris, 1980.

Actes du IIIe colloque international de sinologie, Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise. Les belles lettres et Cathasia, Paris, 1983.

Aperçus de civilisation chinoise. Instituts Ricci et Desclée de Brouwer, Paris, 2003.

Dictionnaire de la civilisation chinoise. Encyclopaedia universalis et Albin Michel, Paris, 1998. Préface de Jacques Gernet.

BALAZS, Étienne. *La bureaucratie céleste : recherché sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*. Gallimard, Paris, 1968.

BODDE, Derk, & Clarence MORRIS. *Law in Imperial China*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1967.

BLOCH, Marc. *Les rois thaumaturges*. Gallimard, Paris, 1983.

BROCKEY, Liam Mathew, *Journey to the the East, The Jesuit Mission to China 1579-1724*. The Belknap press of Harvard University press. Cambridge, Massachusetts, 2007.

CHENG, Anne. *Histoire de la pensée chinoise*. Seuil, Paris, 1997.

CHOW, Kai-wing. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China*. Stanford University Press, Stanford, 1994.

DEHERGNE, Joseph. *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Letouzey & Ané, Paris, 1973.

DUCORNET, Étienne. *Matteo Ricci, le letter d'Occident*. Les éditions du Cerf, Paris, 1992.

DURAND, Pierre-Henri. *Lettrés et pouvoirs, Un procès littéraire dans la Chine impériale*. Éditions de l'École des hautes études en science sociales. Paris. 1992.

DUTEIL, Jean-Pierre. *Le mandat du Ciel, le rôle des jésuites en Chine*. Éditions Arguments, Paris, 1994.

ELMAN, Benjamin A. *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*. University of California Press, London, 2002.

ELMAN, Benjamin A. *From Philosophy To Philology: Social and Intellectual Aspects of Change in Late Imperial China*. Harvard Council of East Asian Studies, Cambridge, 1990.

ÉTIEMBLE, René. *L'Europe Chinoise*. Galimard, Paris, 1988.

FAIRBANK, John K. et Merle GOLDMAN. *China : A New History*. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2005.

FRÈCHES, José. *La sinologie*. Presses universitaires de France, Paris, 1975.

GERNET, Jacques. *Chine et christianisme, Action et réaction*. Éditions Gallimard, Paris, 1982.

GERNET, Jacques. *Le monde chinois*. Éditions Armand Collin, Paris, 1999.

GERNET, Jacques. *L'intelligence de la Chine, le social et le mental*. Éditions Gallimard, Paris, 1994.

GERNET, Jacques. *Société et pensée chinoises aux XVIe et XVIIe siècles*. Fayard, Collège de France, 2007.

HUCKER, Charles O. Éditeur. *Chinese Government in the Ming Times : Seven Studies*. New York, 1968.

HSU, Immanuel C. Y. Éditeur. *Readings in Modern Chinese History*. Oxford University Press, New York, 1971.

HSU, Immanuel C. Y. *The Rise of Modern China*. Oxford University Press, New York, 2000.

LEW, Rolland. Éditeur. *Bureaucraties chinoises*. L'Harmattan, Paris, 1985.

LI, Shenwen. *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVIIe siècle*. Les Presses de l'Université Laval et l'Harmattan, Québec, 2001.

LIU, Kwang-Ching, ed. *Orthodoxy in Late Imperial China*. University of California Press, Berkeley, 1990.

MARSH, Robert M. *The Mandarins : The Circulation of Elites in China, 1600-1900*. Free Press of Glencoe, Glencoe, 1961.

METZGER, Thomas A. *The Internal Organization of Ch'ing Bureaucracy: Legal, Normative, and Communication Aspects*. Harvard University Press, Cambridge, 1973.

MIYAZAKA, Ichisada. *China's Examination Hell: The Civil Service Examinations of Imperial China*. Weatherhill, New York, 1976.

O'MALLEY, John W. éditeur. *The Jesuits : Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773..* University of Toronto Press, Toronto, 1999.

PASCHOUD, Adrien. *Le monde amérindien au miroir des Lettres édifiantes et curieuses*. Fondation Voltaire, Oxford, 2008.

PEI, Huang. *Autocracy at Work: A Study of the Yung-cheng Period, 1723-1735*. Indiana University Press, Bloomington, 1974.

PERDUE, Peter. *China Marches West: The Qing Conquest of Central Asia*. Harvard University Press, Cambridge, 2005.

PINOT, Virgile. *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*. Thèse présentée à la Faculté des Lettres pour le Doctorat ès-Lettres. Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1932.

SONG, Shung-Ching. *Voltaire et la Chine*. Du Provenance, Paris, 1989.

SPENCE, Jonathan D. *Le palais de mémoire de Matteo Ricci*. Payot, Paris, 1986.

STANDAERT, Nicolas. Éditeur. *Handbook of Christianity in China. Volume One : 635-1800*. Brill, Boston, 2001.

TUNG-TSU, Ch'ü. *Local Government in China under the Ch'ing*. Harvard University Press, Cambridge, 1962.

TWITCHETT, Denis et John K. FAIRBANK. Éditeurs en chef. *The Cambridge history of China*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

WILL, Pierre-Étienne. *Bureaucratie et famine en Chine au 18e siècle*. Mouton, Paris, 1980.