

Sous la direction de  
SHENWEN LI  
GUILLAUME PINSON  
PEI JIANG



RENCONTRES ET INTERCULTURALITÉ  
ENTRE LA CHINE ET L'OCCIDENT  
中西文化的邂逅與交流研究



# Rencontre et interculturalité entre la Chine et l'Occident



## ***Étude d'histoire et de culture chinoises***

COLLECTION DIRIGÉE PAR SHENWEN LI

Cette collection publie des études interdisciplinaires, des ouvrages collectifs, des monographies et des traductions de textes d'une importance majeure permettant d'enrichir les connaissances au sujet de l'histoire et de la culture chinoises, ainsi que des relations complexes entre la Chine et l'Occident. Par le biais de collaborations entre sinologues et d'autres spécialistes actifs au Canada, en Chine et dans le reste du monde, elle vise à intensifier leurs échanges et à encourager l'approfondissement de leurs réflexions sur différents thèmes et avec des regards diversifiés.

### *Ouvrages déjà parus dans la collection*

*Mozi*, texte intégral traduit, annoté et commenté par Anna Ghiglione, 2018.

*Rencontres et médiations entre la Chine, l'Occident et les Amériques: missionnaires, chamanes et intermédiaires culturels*, dirigé par Shenwen Li, Frédéric Laugrand et Nansheng Peng, 2015.

# Rencontre et interculturalité entre la Chine et l'Occident

Shenwen Li  
Guillaume Pinson  
Pei Jiang



Presses de  
l'Université Laval

Financé par le gouvernement du Canada  
Funded by the Government of Canada

| **Canada**

Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien.

We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts.



Conseil des arts  
du Canada

Canada Council  
for the Arts

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

**SODEC**  
Québec

Mise en pages : Diane Trottier

Maquette de couverture : Laurie Patry

Révision linguistique : Peter Frost

Correction d'épreuve : Audrey C. Laroche

© Presses de l'Université Laval 2022

Tous droits réservés

Imprimé au Canada

Dépôt légal 3<sup>e</sup> trimestre 2022

ISBN : 9978-2-7637-4491-9

ISBN PDF : 9782763744926

Les Presses de l'Université Laval

[www.pulaval.com](http://www.pulaval.com)

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

# Table des matières

Remerciements.....	IX
Présentation.....	1

## LES MISSIONNAIRES ET LES RENCONTRES INTERCULTURELLES

L'habitation sucrière de Loyola: lieu de mémoire de l'esclavage et des jésuites en Guyane (1668-1769).....	9
RÉGINALD AUGER	

1917年前在华东正教传教士对天主教和新教传教士的 态度与对策.....	35
Attitudes et réactions des missionnaires russes orthodoxes en Chine à l'égard des missionnaires catholiques et protestants avant 1917	
肖玉秋	
YUQIU XIAO	

Le traité de Nerchinsk et l'intégration internationale de la Chine des Qing aux XVII <sup>e</sup> -XVIII <sup>e</sup> siècles.....	47
CARL DÉRY	

Les jésuites canadiens francophones et les échanges culturels entre la Chine et le Canada pendant la première moitié du XX <sup>e</sup> siècle ...	67
SHENWEN LI	

## LA LITTÉRATURE, LES MÉDIAS ET LES ÉCHANGES ENTRE LA CHINE ET LA FRANCE

Le grand reportage français en Chine dans la seconde moitié du XIX <sup>e</sup> siècle .....	81
GUILLAUME PINSON	

La Chine impériale dans le roman médiatique : le cas de Charles Pettit (1875-1948).....	89
YVAN DANIEL	
Sartre's Encounter with China : Discovery and Reconstruction of the Human Paradigm in Neo-era Chinese Literature.....	109
吴格非 GEFEI WU	
Réécriture de la structure spatiale : enjeux des actions et des intérêts dans <i>The Orphan of China</i> d'Arthur Murphy.....	125
唐果 GUO TANG	
Le tournant esthétique et la réflexion sur l'existence : Milan Kundera et Shi Tiesheng vis-à-vis de leur temps.....	137
靳婉 WAN JIN	
<b>LES ÉCHANGES DES CONNAISSANCES SCIENTIFIQUES ET LES EMPRUNTS CULTURELS RÉCIPROQUES</b>	
Les progrès de la connaissance géographique de l'Asie orientale à la fin du XVII <sup>e</sup> siècle .....	155
ISABELLE LANDRY-DERON	
Chinese Agriculture as Recorded in Early American Journals (1757-1842).....	171
孟庆波 QINGBO MENG	
Le Musée britannique de Macao (1829-1834) : un nœud important du réseau de circulation des informations concernant l'histoire naturelle entre l'Angleterre, l'Inde et la Chine .....	191
戴丽娟 LI-CHUAN TAI	
域外视野下的中医知识史研究刍议.....	205
Pour une histoire critique des connaissances médicales chinoises dans une perspective interdisciplinaire	
余新忠 XINZHONG YU	

清末国人的铁路认识及论争述评 .....	217
Analyse de la compréhension et des débats des Chinois sur les chemins de fer à la fin de la dynastie des Qing	
江沛	
PEI JIANG	

**LES CHINOIS D'OUTRE-MER  
ET L'ADAPTATION CULTURELLE**

汉语言与中国文化的海外传道授业——以20世纪上半期 中国海外学人为中心 .....	235
La diffusion de la langue et de la culture chinoises à l'étranger : l'exemple des intellectuels chinois d'outre-mer dans la première moitié du XX <sup>e</sup> siècle	
元青	
QING YUAN	

Après la Grande Guerre : le rapatriement et la réinsertion dans la vie civile du <i>Chinese Labour Corps</i> .....	247
OLGA V. ALEXEEVA	

Les Chinois et la mort à l'île Maurice (Océan Indien) : le cimetière de Port-Louis .....	269
FRÉDÉRIC LAUGRAND	

**UN REGARD CROISÉ ET LA PERCEPTION DE L'AUTRE :  
L'IMAGE DE LA CHINE ET DE L'OCCIDENT**

Images de la Chine en Nouvelle-France : le regard croisé des voyageurs français sur les Chinois et les Amérindiens .....	293
MARIE-CHRISTINE PIOFFET	

17世纪中期前俄国的中国形象 .....	313
L'image de la Chine en Russie avant le milieu du XVII <sup>e</sup> siècle	
阎国栋	
GUODONG YAN	

“恶夷佛郎机”：明清中国之负面西方的最初呈现 .....	337
<i>Méchants Franks</i> : la première image négative de l'Occident en Chine sous les dynasties des Ming et des Qing	
庞乃明	
NAIMING PANG	

Alexandra David-Néel explore la pensée de Mozi .....	357
ANNA GHIGLIONE	
Vincent Lebbe : le missionnaire qui aimait la Chine.....	375
PAUL SERVAIS	

# Remerciements

Cet ouvrage collectif a été rendu possible, dans le contexte de la pandémie de COVID-19, en premier lieu grâce aux contributions de tous les participants du colloque à qui nous exprimons ici notre sincère reconnaissance. Trois de ces contributeurs, Réginald Auger, Frédéric Benjamin Laugrand et Anna Ghiglione, ainsi que notre collègue Catherine Broué, professeure au Département de lettres et humanités à l'Université du Québec à Rimouski, ont participé avec beaucoup de générosité à la relecture ou à la révision des manuscrits et nous tenons à les remercier vivement. Nous souhaitons également remercier le CÉLAT (Centre de recherches Cultures – Arts – Sociétés) et le GÉRAC (Groupe d'études et de recherche sur l'Asie contemporaine) de l'Université Laval pour leur appui financier, précieux pour la parution de cette publication. Nous remercions aussi les Presses de l'Université Laval en la personne de Denis Dion, directeur des éditions, et de Marie-Hélène Boucher, directrice des PUL, d'avoir accepté de publier cet ouvrage.



# Présentation

Le présent ouvrage est essentiellement le fruit de la réflexion du colloque international interdisciplinaire *Rencontres et interculturalité entre l'Orient et l'Occident* organisé en 2018 à la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Laval (Québec, Canada) en collaboration avec le Centre de recherches Cultures – Arts – Sociétés (CÉLAT) de l'Université Laval et la Faculté d'histoire de l'Université Nankai (Chine).

Lors de ce rendez-vous scientifique, une trentaine de chercheurs provenant de différents pays et régions (Canada, Chine, France, Belgique...) ont discuté et échangé sur différents aspects des rencontres interculturelles entre l'Orient et l'Occident. Ce colloque contribue ainsi directement à l'étude des relations Orient-Occident, active depuis de nombreuses années chez les chercheurs tant en Occident qu'en Chine, et manifeste plus particulièrement la continuité du grand intérêt de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Laval pour les rencontres entre la Chine et l'Occident. Depuis ces dix dernières années, toujours sous l'égide de la Faculté, des chercheurs et des spécialistes de différents départements ont organisé successivement, seuls ou en collaboration, six colloques : *Rencontres et médiations culturelles entre la Chine, l'Occident et le monde autochtone : missionnaires, chamanes et intermédiaires religieux* (2-4 octobre 2012 à Québec, en collaboration avec l'Université normale de la Chine centrale); *Rencontre, adaptation et harmonisation : la Chine et le monde extérieur à l'époque moderne et contemporaine* (9 octobre 2013 à Québec); *La Chine et l'Asie orientale : religions, sociétés et relations* (2 octobre 2015 à Québec); *The History of Sino – Western Cultural Exchange since 1500* (16-17 mai 2017 à Tianjin en Chine, en collaboration avec la Faculté d'histoire de l'Université Nankai en Chine); *Rencontres et interculturalité entre l'Orient et l'Occident* (3-4 octobre 2018 à Québec); *L'Asie-Océanie et le monde francophone* (5-6 juillet 2019 à Hongkong, en collaboration avec le Musée et la galerie d'art de l'Université de Hong Kong). Le présent ouvrage rassemble dix-huit contributions remaniées et développées à partir des textes présentés dans

le cadre du colloque de 2018 et quatre articles rédigés par d'autres chercheurs et spécialistes, et veut contribuer à l'avancement de nos réflexions sur les rencontres sino-occidentales dans une perspective élargie et interdisciplinaire.

La première partie porte sur le rôle culturel, politique et économique qu'ont joué les missionnaires occidentaux lors des périodes de contact. Le texte de Réginald Auger, «L'habitation sucrière de Loyola : lieu de mémoire de l'esclavage et des jésuites en Guyane (1668 – 1769)», étudiant le rôle des jésuites français dans leurs contacts commerciaux et culturels avec les Premières Nations en Guyane aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, permettra d'élargir davantage nos réflexions sur les rencontres interculturelles Chine-Occident dans une perspective comparée. Yuqiu Xiao, dans son texte «Attitudes et réactions des missionnaires russes orthodoxes en Chine à l'égard des missionnaires catholiques et protestants avant 1917», explique que les missionnaires orthodoxes russes ont tenté de maintenir de bons rapports avec les missionnaires catholiques et protestants européens et américains en Chine durant deux siècles, et que cette attitude concordait avec la poursuite des activités d'invasion du gouvernement russe. L'article de Carl Déry, «Le traité de Nerchinsk et l'intégration internationale de la Chine des Qing aux XVII<sup>e</sup> – XVIII<sup>e</sup> siècles», entend montrer la modernité des réactions du gouvernement Qing à l'égard des clauses issues des Traités de 1689 et 1727, représentatives de l'après-Westphalie, qui s'apparentaient à des «lois internationales». De son côté, Shenwen Li étudie le rôle d'interface culturelle qu'ont joué les jésuites canadiens-français dans les échanges culturels entre le Canada et la Chine, plus particulièrement entre l'actuelle province du Québec et la ville de Xuzhou pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, et montre qu'ils ont contribué à faire connaître le Canada en Chine, et la Chine au Canada, notamment au Québec.

La deuxième partie, regroupant cinq textes, traite de la littérature, des médias et des échanges entre la Chine et la France. Après avoir examiné l'influence que les écrits jésuites français aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ont eue sur la perception des Chinois en France, l'article de Guillaume Pinson, «Le grand reportage français en Chine dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle», étudie la presse francophone en Chine au XIX<sup>e</sup> siècle et au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, dont le *Courrier de Chine*, le *Messager de Chine*, puis *L'Écho de Chine*. La contribution d'Yvan Daniel, «La Chine impériale dans le roman médiatique : le cas de Charles Pettit (1875-1948)», s'appuie sur deux romans de l'homme de lettres français Charles Pettit (1875-1948), *Les Amours de Li Ta Tehou* (1904) et *Pétale de Rose et quelques Bonzes* (1909), pour analyser la représentation de la société chinoise d'alors dans

ces romans. L'article de Gefei Wu, «Sartre's Encounter with China: Discovery and Reconstruction of the Human Paradigm in Neo-era Chinese Literature», entend montrer l'influence sur la littérature chinoise des années 1980 et 1990 de la philosophie existentielle de Jean-Paul Sartre et de ses œuvres littéraires. Dans cette section, la pièce théâtrale d'Arthur Murphy sert de point de départ à l'étude de Guo Tang, «Réécriture de la structure spatiale : enjeux des actions et des intérêts dans *The Orphan of China* d'Arthur Murphy», qui traite d'une pièce de théâtre créée en 1759 et inspirée de deux tragédies : l'une chinoise, *L'Orphelin de la maison de Tchao* (1731) de Ji Junxiang, et l'autre française, *L'Orphelin de la Chine* (1755) de Voltaire. Wan Jin, pour sa part, compare les œuvres de Milan Kundera, écrivain tchèque naturalisé français, et de Shi Tiesheng, écrivain chinois, dans «Le tournant esthétique et la réflexion sur l'existence : Kundera et Shi Tiesheng vis-à-vis de leur temps», pour comprendre les rapports que ces œuvres entretiennent avec leur époque, le tournant esthétique et la réflexion de ces deux auteurs sur l'existence.

La troisième partie, composée de cinq textes, traite de l'échange de connaissances scientifiques entre la Chine et l'Occident. Dans son texte «Les progrès de la connaissance géographique de l'Asie orientale à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle», Isabelle Landry-Deron s'appuie sur des écrits, des observations ou des relevés de positions géographiques produits par des missionnaires jésuites français, en particulier par des «Mathématiciens du roi» (sous Louis XIV), dont l'envoi s'inscrivait dans un programme scientifique collectif qui s'est traduit par des résultats significatifs pour l'Académie des Sciences. Dans «Chinese Agriculture as Recorded in Early American Journals (1757-1842)», selon Qingbo Meng, les Américains avaient déjà acquis des connaissances sur l'agriculture chinoise avant les contacts directs entre la Chine et les États-Unis, mais c'est surtout à partir du milieu des années 1820 que leurs connaissances de ce domaine se sont approfondies grâce à la parution de nombreux articles sur ce sujet dans des revues américaines. L'étude de Li-Chuan Tai, «Le Musée britannique de Macao (1829-1834) : un nœud important du réseau de circulation des informations concernant l'histoire naturelle entre l'Angleterre, l'Inde et la Chine», revient sur la création d'un musée d'histoire naturelle à Macao dans un contexte liant les trois pays mentionnés, en montrant comment ce musée s'est inspiré du Musée de l'Inde à Calcutta et a collaboré avec le Jardin botanique de cette même ville. L'article de Xinzhong Yu, «Pour une histoire critique des connaissances médicales chinoises dans une perspective interdisciplinaire», propose une étude interdisciplinaire du savoir médical chinois pour briser les barrières entre les études dites d'histoire interne (*neishi*) et externe (*waishi*) de la médecine

chinoise, et veut comprendre la relation entre tradition et modernité dans la médecine chinoise moderne. Pour sa part, Pei Jiang revient sur les trois grands débats qui ont opposé les autorités centrales et provinciales chinoises de 1860 à 1880 autour de la construction des voies ferrées en Chine dans son «Analyse de la compréhension et des débats des Chinois sur les chemins de fer à la fin de la dynastie des Qing». Pour Pei Jiang, ces débats, oscillant entre confrontation et réconciliation, s'expliquent par les différences entre les visions traditionnelles et les idées nouvelles, et entre la culture chinoise et la culture occidentale.

La quatrième partie, regroupant trois textes, étudie l'adaptation culturelle des Chinois d'outre-mer. Dans «La diffusion de la langue et de la culture chinoises à l'étranger : l'exemple des intellectuels chinois d'outre-mer dans la première moitié du XX<sup>e</sup>», Qing Yuan s'intéresse au rôle actif d'un grand nombre de Chinois dans l'enseignement de la langue et de la culture chinoises dans certaines universités et au sein des armées occidentales pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, et à la transformation du système et des méthodes d'enseignement du chinois dans le monde occidental. Olga Alexeeva se concentre à son tour, dans «Après la Grande Guerre : le rapatriement et la réinsertion dans la vie civile du *Chinese Labour Corps*», sur les travailleurs chinois engagés pour le compte du corps expéditionnaire britannique au sein du *Chinese Labour Corps* (CLC) durant la Première Guerre mondiale et étudie leur destin après la guerre : les modalités de leur rapatriement, leur réinsertion dans la vie civile après leur retour en Chine et leur situation par rapport à ce qu'elle était avant leur départ pour l'Europe. De son côté, l'article de Frédéric Benjamin Laugrand, «Les Chinois et la mort à l'île Maurice (Océan indien). Le cimetière de Port-Louis», porte sur un sujet peu étudié jusqu'à présent, celui des Sino-Mauriciens, et montre comment ces derniers, insérés dans la société pluriculturelle de l'île Maurice, ont su maintenir des traditions chinoises ou les modifier au contact des populations créoles.

La dernière partie de cet ouvrage traite des représentations de la Chine en Occident et de l'Occident en Chine. Marie-Christine Pioffet, dans «Images de la Chine en Nouvelle-France : le regard croisé des voyageurs français sur les Chinois et les Amérindiens», s'appuie principalement sur l'*Histoire de la Nouvelle France* de Marc Lescarbot (1609), l'*Histoire du Canada* de Gabriel Sagard (1636) et les *Mœurs des Sauvages Américains, comparées aux mœurs des premiers temps* (1724) de Joseph-François Lafitau pour en faire ressortir les spéculations relatives aux liens supposés entre l'Amérique et la Chine, et la manière dont les voyageurs français en Nouvelle-France reconstruisaient à leur fantaisie l'identité amérindienne. Le texte de

Guodong Yan, «L'image de la Chine en Russie avant le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle», montre qu'avant d'envoyer une mission diplomatique en Chine au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, la Russie avait découvert graduellement l'Empire du Milieu grâce à Altan Khan, de la Mongolie des Khalkha, et aux minorités ethniques résidant dans le nord-est et avait déjà une première impression politique et socioculturelle de la Chine. Dans son texte «*Méchants Franks*: la première image négative de l'Occident en Chine sous les dynasties des Ming et des Qing», Naiming Pang présente l'image négative des peuples du Portugal, de l'Espagne et de la France du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle qui a circulé en Chine à cette époque, peuples appelés alors par les Chinois *Franks* et généralement perçus comme des «barbares blancs» à la tête de puissances maritimes féroces ou comme des pirates belliqueux et des envahisseurs agressifs animés d'ambitions expansionnistes représentant une menace pour la sécurité, la société et la culture de l'Empire du Milieu. Pour sa part, l'article d'Anna Ghiglione, «Alexandra David-Néel explore la pensée de Mozi», présente l'impact des travaux de David-Néel (1868-1969), auteure des toutes premières études en langue française autour de la doctrine moïste, sur la compréhension de la philosophie de l'École moïste et la transmission de ses lignes directrices à un lectorat francophone qui, au début du XX<sup>e</sup> siècle, était très peu familier avec la pensée chinoise. Enfin, Paul Servais clôt le volume avec son article «Vincent Lebbe: le missionnaire qui aimait la Chine» en examinant comment Vincent Lebbe (1877-1940), missionnaire lazariste belge ayant passé de nombreuses années en Chine, a profondément renouvelé la perception de la Chine en Occident et a remis en cause le modèle de relations non seulement entre l'Église et ses Missions, mais plus globalement entre le monde occidental et la société chinoise. Selon l'auteur, l'attitude que ce missionnaire a adoptée en Chine était fondée sur l'idée de service, et non sur un principe de supériorité, marquée par une adaptation au contexte local libérée de la volonté d'acculturer les convertis.

Cet éventail d'études touchant à l'histoire, à la littérature, à l'anthropologie, à la religion, à la philosophie et à la muséologie offre en somme des perspectives inédites sur le rôle important qu'ont exercé divers missionnaires, voyageurs, écrivains, scientifiques ou chercheurs par leurs activités ou leurs publications et sur la manière dont les représentations de l'«étranger» se sont diffusées et ont évolué au fil des époques, des rencontres et des conflits. Le lecteur y trouvera un regard renouvelé et approfondi sur l'histoire des relations entre l'Orient et l'Occident.



# Les missionnaires et les rencontres interculturelles



# L'habitation sucrière de Loyola : lieu de mémoire de l'esclavage et des jésuites en Guyane (1668-1769)

**RÉGINALD AUGER**

Université Laval (Canada)

Ce chapitre présente brièvement les recherches effectuées depuis 1996 sur une habitation sucrière en Guyane où les jésuites ont joué un rôle déterminant dans l'économie de cette colonie. Pendant la centaine d'années que les jésuites ont vécu en Guyane, ils étaient au nombre d'une centaine et l'habitation Loyola était la seule plantation disposant de suffisamment de terres pour maintenir une économie forte et diversifiée. En plus d'être des négociateurs chevronnés dans la protection des nations autochtones contre les Espagnols et les Portugais, les missionnaires s'affairaient à la production du sucre et du café et retiraient des bénéfices supplémentaires grâce à la production de poterie et d'outils agraires fabriqués à leur forge et qu'ils vendaient aux petits planteurs.

Notre objectif est de décrire les possessions terriennes des jésuites et d'illustrer l'impact social que pourrait représenter une recherche archéologique pour les populations locales. Spécifiquement, nous utilisons nos recherches sur l'habitation des jésuites avec le but de transformer ce site archéologique en un lieu de mémoire qui pourrait servir de point de départ pour amorcer un dialogue sur l'histoire de l'événement qu'est l'esclavage. Ainsi, l'utilisation de l'archéologie comme outil de réconciliation avec son passé est rarement un parcours facile. Dans le cas de la Guyane, nous travaillons avec l'hypothèse que la difficulté de la situation avec le fait de se réconcilier avec son histoire pourrait avoir ses racines dans les pratiques coloniales où l'intérêt pour le passé récent a une saveur aigre-douce. Les recherches archéologiques sur l'époque moderne représentent peu d'intérêt parmi les chercheurs et ceux qui interviennent sur ce patrimoine enfoui sont la plupart du temps écartés de sa mise. Cette pratique a pour résultat que peu

d'attention est accordée aux contextes archéologique et historique des lieux et comme c'est le cas pour de nombreux lieux ayant connu un passé trouble, le souvenir du lieu que nous fouillons a été «perdu ou littéralement occulté par la communauté». Nous tentons donc d'articuler nos recherches sur un côté sombre de la période coloniale pour rendre accessible à tous ce passé que la population locale n'a jamais réclamé.

## Le milieu physique

La Guyane est une ancienne colonie française voisine du Brésil et du Surinam qui couvre une superficie de 83 846 km<sup>2</sup>. Recouverte d'une forêt équatoriale humide et donc soumise à un climat équatorial, la Guyane se distingue des Caraïbes par son taux d'humidité élevé provoqué par une saison des pluies de sept mois apportant des précipitations annuelles qui atteignent 3000 mm sur la côte. Le sol forestier est acide et rend la production agricole difficile ; toutefois, l'agriculture dans les basses terres a été rendue possible durant la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle en optant pour l'usage de polders que les Hollandais ont apporté au Suriname<sup>1</sup>. Entre 1668 et 1763, l'habitation Loyola produisait du sucre, de l'indigo, du café, du cacao et du coton en s'appuyant sur le travail d'esclaves d'origine africaine.

Les difficultés de navigation sont un autre élément auquel les commerçants des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles devaient se préparer lors de leurs voyages en Guyane. Cayenne, la capitale coloniale, est dans un port peu profond et difficile d'accès, car, les alizés ont tendance à faire dériver les navires vers le Nord. Ces facteurs ont toujours entravé le trafic maritime et la Guyane a été désavantagée par rapport aux ports des Caraïbes. Ainsi, les colons de la Guyane étaient régulièrement confrontés à une pénurie de marchandises, puisque les commerçants la négligeaient au profit des colonies les plus riches dans les Antilles.

Nonobstant des conditions de navigation difficiles, l'aire culturelle des Caraïbes a été explorée et colonisée au cours du XVII<sup>e</sup> siècle simultanément par les Hollandais, les Portugais, les Anglais et les Français qui se relayaient pour contrôler la région. Le contrôle de la Guyane était stratégique car, de par sa position sur la route de l'Amérique centrale et de l'Amérique du Sud, la Guyane constituait une entrave à l'accès à ces régions pour les Portugais et les Espagnols. Cette petite possession était au cœur du mythe El Dorado

---

1. Yannick Le Roux, Olivier Pavillon et Kristen Sarge, *Jean Samuel Guisan. Le Vaudois des terres noyées. Ingénieur à la Guiane française 1777-1791*, Coll. Ethno-Poche 54, Cayenne, Éditions Ibis Rouge, 2012.

et entre 1604 et 1674, on assiste à plusieurs tentatives d'établissement par des expéditions de tailles variables, allant de 20 à plusieurs milliers de personnes ; certains efforts de colonisation ont subsisté pendant quelques mois alors que d'autres ont perduré quelques années<sup>2</sup>. L'occupation néerlandaise de la Guyane de 1654 à 1663 a également vu l'arrivée d'une petite population juive fuyant le Brésil en 1657<sup>3</sup>. Ces premières tentatives d'établissement ont abouti à la création d'un système de plantations agricoles reposant sur l'expertise et le soutien de colons juifs et néerlandais qui maîtrisaient les techniques nécessaires à la production du sucre<sup>4</sup>.

### Contexte historique

Les jésuites arrivent à Cayenne en 1664. Ils sont des initiés de longue date aux réalités culturelles française, portugaise et espagnole, car, jusqu'à leur expulsion du Portugal en 1759 et de l'Espagne en 1767, les jésuites ont été très actifs dans la scolarisation des élites de ces pays<sup>5</sup>. Leur influence en Amérique du Sud englobe un vaste territoire où l'on voit se développer des missions au Brésil, en Argentine, au Pérou, au Paraguay, en Uruguay et en Bolivie, un ensemble que l'on appellera la Province des missions<sup>6</sup>. Au Nord de l'équateur, l'impact des jésuites de Guyane se fait surtout sentir sur les populations de l'Amazonie. La compagnie de Jésus voit dans cette population autochtone de l'Amérique du Sud un potentiel de conversion où elle peut concentrer les enseignements de l'Église catholique. Prestement, les jésuites imposent leur monopole sur la vie spirituelle de la colonie et, cinq ans après leur arrivée, leur première plantation de canne à sucre est établie afin de générer les revenus nécessaires au soutien de leurs missions en milieu autochtone.

- 
2. Pierre Thibaudault, *Échec de la démesure en Guyane, Autour de l'expédition de Kourou*, Imprimerie Pairault, Lezay, 1995.
  3. Yannick Le Roux, Réginald Auger et Nathalie Cazelles, *Les jésuites et l'esclavage, Loyola*, Presses de l'Université du Québec, Québec, 2009, p. 21-25. Polderman, Marie, *La Guyane française, 1676-1763. Mise en place et évolution de la société coloniale, tensions et métissage*, Éditions Ibis Rouge, Matoury, 2004, p. 32-33.
  4. Le Roux et al., *op. cit.*, p. 24.
  5. Lucie Giard (dir.), *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*. Presses universitaires de France, Paris, 1995. Antonella Romano, «Les collèges jésuites dans le monde moderne (1540-1772)», *Communications*, 2002 : 72, p. 129-140.
  6. Marcelo Alejandro Acosta, «Ad majorem Dei gloriam. Espace de Dieu et domaine des hommes. Analyse des missions jésuites du Paracuaria (1610 – 1767) à partir de l'archéologie phénoménologique. Cas d'étude Nuestra Señora de Loreto (I et II) et San Ignacio mini (I et II)», Thèse de doctorat déposée au Département des sciences historiques, Université Laval, Québec, 2016.

Peu de temps s'écoule avant que les jésuites ne possèdent et exploitent plusieurs habitations qui génèrent les profits dont ils ont besoin pour développer leurs missions. Leurs possessions en Guyane incluent l'hôtel des jésuites à Cayenne et plus important encore, l'habitation Loyola qui produit la plus grande quantité de sucre de la Guyane. Comparativement aux autres colons, les jésuites sont de riches et influents propriétaires fonciers qui soutiennent d'autres petites plantations où les autochtones vivent sous leur protection et leurs conseils spirituels. Les bénéfices provenant du travail artisanal des esclaves et des travaux agricoles étaient une source vitale de revenus pour soutenir leur plan de développement centré sur la multiplication des missions.

### L'habitation Loyola

L'habitation Loyola est fondée en 1668 par le père Grillet sur une parcelle de terre achetée au vicomte de Quincy. Peu de temps après, les jésuites y ajoutent une autre petite propriété appartenant à un juif nommé Isaac Drague<sup>7</sup>. Rapidement, Loyola devient la plantation la plus rentable de la colonie, son succès repose sur le travail de centaines de personnes réduites à l'esclavage. Le recensement de 1734<sup>8</sup> révèle que Loyola produit du sucre, du cacao et du café mais, la production d'indigo a déjà cessé. Sur ordre du commandant Philype Choisela, « 114 nègres et 85 femmes » sont au travail et l'habitation compte 47 handicapés. Parmi les autres membres du personnel, nous comptons « 58 nègres » et « 59 négrittes » pour un total de 363 personnes. Cet inventaire complet indique aussi que les jésuites avaient six armes à feu, des épées et 186 canoës. Le cheptel est également impressionnant avec 75 chevaux, 111 bovins, 59 bovins laineux (ovins et caprins), 9 porcins et un pigeonier<sup>9</sup>. Un autre document transcrit par Le Roux<sup>10</sup> fait référence au

---

7. La section qui suit sur les différents aménagements de l'habitation Loyola est pour la plupart paraphrasée à partir de trois publications soit un livre (cf. Yannick Le Roux, Réginald Auger et Nathalie Cazelles, *Les jésuites et l'esclavage : Loyola*, Presses de l'Université du Québec, Québec, 2009) et deux chapitres de livres : Allison Bain, Réginald Auger et Yannick Le Roux, « Archaeological Research at Habitation Loyola, French Guiana », dans Kenneth G. Kelly et Meredith D. Hardy (dir.), *French colonial Archaeology in the Southeast and Caribbean*, University Press of Florida, Gainesville, FL, 2011, p. 206-224 et Antoine Loyer Rousselle et Réginald Auger, « Identity and cultural interaction in French Guiana during the eighteenth century : The case of the storehouse at Habitation Loyola », dans Elizabeth M. Scott (dir.), *Archaeological Perspectives on the French in the New World*, University Press of Florida, Gainesville, 2017, p. 185-217. Nous nous appuyons également sur une série de rapports de recherche qui ont été déposés au Service régional de l'archéologie de Guyane et que nous citons ci-après.

8. Archives nationales, section Outremer (CAOM), C14, R. 16 F. 417, 1737

9. *Loc. cit.*

10. Le Roux *et al.*, *op. cit.*, p. 117-126.

nombre d'esclaves sur l'habitation en 1764. Selon cet inventaire, Loyola est maintenant dotée de 305 esclaves dirigés par deux commandants et leurs compétences sont indiquées. Certains s'occupaient des canoës, d'autres étaient charpentiers, il y avait des forgerons, des chasseurs, des maçons et des potiers. Sur le plan domestique se trouvaient des femmes au foyer, des cuisiniers, des garçons de cuisine, des femmes de chambre, des blanchisseuses et des couturières. La majorité était cependant engagée à la production de sucre<sup>11</sup>.

Comparés aux autres habitants, les jésuites étaient des propriétaires fonciers fortunés et influents. Par exemple, contrairement à ce qui était prescrit par les autorités, les jésuites possédaient plus de terres que 100 esclaves pouvaient cultiver et leur plantation a dépassé à plusieurs reprises le nombre d'esclaves qui était ordonné à l'époque. Il est probable qu'ils possédaient près de 500 personnes au plus fort de leur production<sup>12</sup>. Loyola était une habitation sucrière très importante et son ensemble architectural impressionnant; non seulement Loyola fonctionnait comme une entreprise agricole prospère, mais cette habitation servait également de lieu de repos et de récupération spirituelle pour les missionnaires qui revenaient de leurs expéditions dans des missions isolées d'Amazonie. Les recherches effectuées sur la maison des maîtres, sur la cuisine et l'hôpital adjacent, la chapelle, la forge, le moulin à vent, la poterie et le magasin illustrent un ensemble architectural conventionnel qui correspond aux normes architecturales idéales du XVIII<sup>e</sup> siècle qui prônent la symétrie et l'ordre<sup>13</sup>. Cette organisation ostentatoire devait donner à la plantation l'élégance et le prestige reflétant le statut socio-économique des jésuites dans la colonie.

## Interventions archéologiques

### *La Maison des maîtres*

En un siècle de présence à Loyola, les jésuites résident sur quatre établissements successifs. Sur la foi des sources écrites, on constate qu'ils s'installent d'abord sur le terrain de Quincy, en 1668, où ils récupèrent les installations de cet ancien propriétaire. Leur première habitation est ainsi décrite : « Avec bastiment de sucrerie et nègres et autres ustensiles avec case de moulin tournant ». Le Père Grillet précise que la maison est « de torchis,

---

11. Le Roux *et al.*, *op. cit.*, p. 238-247.

12. *Ibid.*, p. 43.

13. Jean-Claude Marsan, *Montréal en évolution. Historique du développement de l'architecture et de l'environnement urbain montréalais*, 3<sup>e</sup> éd., Éditions du Méridien, Montréal, 1994, 515 p.

à la façon de celles qui sont à la campagne, en France.»<sup>14</sup> À leur arrivée, la pauvreté des jésuites, parfois réduits à l'assistance charitable des habitants, permet d'imaginer la modestie de leur première demeure. En 1672, l'établissement est augmenté d'un nouveau terrain avec une maison où s'installent les jésuites. Il est alors question «d'une case en charpente couverte de thuille».<sup>15</sup> Cette nouvelle maison est occupée en co-propriété avec des petits habitants du nom de Déjardins et de Lavanture. À la mort de Déjardins, sa veuve conserve la jouissance de ce logement et les jésuites construisent alors, en 1674, une nouvelle résidence, à l'écart de cette première maison<sup>16</sup>. On peut supposer que cette construction est celle qui figure dans un relevé d'arpentage de 1743, où la mention «ancienne maison des RRPP»<sup>17</sup> montre un bâtiment implanté à plusieurs dizaines de mètres de la dernière habitation de Loyola.

La dernière maison des maîtres (figure 1) n'est sans doute pas antérieure aux années 1720 comme en témoigne le mobilier archéologique retrouvé sur le site<sup>18</sup>. De par son ampleur, cette maison matérialisait la réussite économique des religieux. Elle avait deux bâtiments attenants : celui de la chapelle et celui de la cuisine-hôpital. Le tout était construit sur un plan régulier, en forme de U, encadrant une cour carrée dans laquelle était aménagé un jardin *à la française qui rappelait* le plan de l'hôtel des jésuites à Cayenne. Sa position lui offre une vue dégagée sur la mer et son exposition aux vents dominants lui donne un *bon air*, ainsi, on prenait grand soin de bien orienter la maison pour la ventilation naturelle, tant appréciée pour la fraîcheur qu'elle procurait et pour éloigner les moustiques. La maison des maîtres était placée de telle sorte que l'essentiel des installations de l'établissement soit *à sa vue*. Ainsi, les ateliers et les dépendances, la sucrerie et le moulin à vent, une grande partie des cultures et bien entendu le quartier des esclaves, étaient visibles depuis la maison. Cet emplacement bien choisi avait pour seul défaut de ne pas avoir d'approvisionnement en eau à proximité ; ils choisissent donc

---

14. 1668. Lettre du Père Jean Grillet, supérieur de la mission de Cayenne, cité par Montezon, Le Roux *et al.*, *op. cit.*, p. 207

15. Lettre du Père Grillet, *Idem* p. 208-209

16. Thibaudaut. *op. cit.*

17. Molinier 24 décembre 1743.

18. Les faïences retrouvées au cours des fouilles livrent un ensemble homogène de la première moitié du XVIII<sup>e</sup>. Réginald Auger et Yannick Le Roux, «Étude archéologique de l'habitation de Loyola à Rémire en Guyane française». *Archéologiques*, 2001, 15 : 55-68. Caroline Girard, *Aperçu de la vie dans le cadre de la maison de maître de l'habitation Loyola en Guyane française (1668-1769)*, mémoire de maîtrise déposé au Département des sciences historiques de l'Université Laval, Québec 2008.

de construire un aqueduc pour amener l'eau d'une source située sur le flanc de la colline derrière la maison<sup>19</sup>.

La maison est construite sur une plate-forme en terre nivelée et contenue par de gros murs de pierres sèches. Elle mesure environ 24 m. sur 10 m. soit 240 m<sup>2</sup> au sol. Des escaliers en pierre permettent d'y accéder sur trois côtés : façades avant et arrière et côté nord<sup>20</sup>. Sur le plan architectural, la maison des jésuites est d'une grande simplicité que l'on pourrait qualifier de classique. Elle ne se distingue guère des autres constructions coloniales domestiques de son époque aux volumes simples, sans ornementation. Devant la terrasse, des arbres taillés (probablement des citronniers) sont plantés<sup>21</sup>. En-deçà, sur la pente, on a installé des tréteaux qui supportent les *boucans*<sup>22</sup> utilisés pour sécher le sucre au soleil. Étant donné son ampleur au milieu des champs de canne à sucre, la maison se présente au visiteur comme un écho au vaste hôtel des jésuites de Cayenne. Ses dimensions confortables, son grand colombier en bois sur plan carré, attribut aristocratique placé en évidence en avant de la maison, constituaient autant de signes du pouvoir de l'Église en Guyane.

Les sédiments recouvrant la plate-forme de la maison ont été dégagés révélant ainsi la présence d'une couche argileuse d'une épaisseur de 0,40 m à certains endroits. Cette observation permet de déduire que le remplissage des murs était constitué par un clayonnage de bois hourdi avec du torchis - *gauleté et bousillé* entre les poteaux de la charpente. Ces traces s'accordent avec la représentation en élévation de cette maison sur l'illustration de 1730. La façade avant s'ouvre sur une galerie à six poteaux avec une lisse faisant fonction de garde-corps, encadrée par deux pièces en avancée. La façade arrière présente la même disposition dans une symétrie parfaite. La partie arrière s'ouvre sur un grand passage dallé de pierres de la largeur d'une toise (environ 2 m.) et qui longe l'arrière de la maison. Une pente régulière dans deux directions indique que ce passage dallé de pierres faisait fonction de

---

19. Yannick Le Roux et Réginald Auger, «Fouille archéologiques à la source de l'habitation de Loyola». Rapport de fouille déposé au Service régional d'archéologie de la Guyane, Cayenne, Guyane, 2002.

20. Réginald Auger, «Fouille de la maison de maître de l'Habitation Loyola à Rémire», rapport de fouille déposé au Service régional d'archéologie de la Guyane, Cayenne, Guyane, 2000. Réginald Auger, Yannick Le Roux et Raphaëlle Lussier-Piette «L'habitation Loyola : secteur ouest de la terrasse de la maison de maître», rapport préparé pour le Service régional d'archéologie de la Guyane, DRAC Guyane, Cayenne, 2018.

21. La description des parties en élévation et des aménagements paysagers s'appuie sur l'image peinte de l'habitation en 1730 (Vincennes SHAT). Les citronniers étaient réputés comme ayant la vertu de purifier l'air.

22. Mot d'origine Tupi désignant des grils en bois pour faire sécher et fumer la viande (*boucaner*). Par extension, ce mot désigne des structures légères : tréteaux ou établis, destinées au séchage.

caniveau pour évacuer les eaux de pluie tombant à l'arrière de la maison, car la toiture sans gouttières laissait la pluie ruisseler directement au sol.

L'accès à l'intérieur de la maison se faisait par une porte centrale, deux autres s'ouvraient sur les côtés des deux pièces d'angle. Six fenêtres éclairaient les trois grandes pièces du corps central. À l'intérieur, les vestiges de carrelage retrouvés montrent plusieurs variations : grands carreaux posés en losange à couleurs alternées, rouge et rose, petits carreaux posés en damier ; des briques recouvrent le sol de ce qui a été identifié comme étant la cage au pied de l'escalier qui permettait d'accéder à des combles aménagés en grenier ou peut être en chambres, éclairées par quatre lucarnes en façade. Cet endroit, chaud mais sec pouvait permettre le stockage de matériel ou de denrées sensibles à l'humidité. La distribution des pièces intérieures n'a été qu'imparfaitement reconstituée. On suppose que la partie centrale comprenait deux grandes pièces de quatre toises au carré (environ 8 m. sur 8 m.), mais il n'est pas exclu que ces deux pièces n'en fassent, en réalité, qu'une seule nommée dans les textes *la salle*. Les deux ailes contiennent chacune deux pièces d'environ 5 m sur 4 m, accessibles depuis les vérandas avant et arrière. Au total, le rez-de-chaussée comprenait donc entre cinq et six pièces.

### **La cuisine**

Un seul bâtiment abrite la cuisine et l'hôpital, et la cuisine, située à 3 m de la maison des maîtres, en est une dépendance directe. Ce bâtiment à double fonction est une construction en pierre trois fois plus longue que large, de 21,44 m sur 6,70 m, la cuisine occupant une pièce carrée de 6,70 m de côté<sup>23</sup>. Un mur de refend, construit entre la cuisine et l'hôpital, supporte une cheminée et un four à pain et aucune porte ne permet la communication entre ces deux pièces. La présence de la cuisine dans un bâtiment isolé et sous le vent est une disposition commune sur la plupart des habitations, car on craignait les odeurs et par-dessus tout, les incendies. La cuisine était équipée d'un potager en maçonnerie, d'une grande cheminée et d'un four à pain. Quelques éléments de mobilier retrouvés tels des plats, des bouteilles et des ustensiles de cuisine révèlent que les religieux ne manquaient de rien pour la préparation de leurs repas.

---

23. Nathalie Croteau, « *Loyola, secteur de la cuisine. Opération 6* », rapport déposé aux Laboratoires d'archéologie de l'Université Laval, Québec, 1998, 39 p. ; Maggy Bernier, « Caractérisation typologique, microscopique et chimique des faïences du XVIII<sup>e</sup> siècle du site Saint-Ignace de Loyola en Guyane française », mémoire de maîtrise déposé au Département des sciences historiques de l'Université Laval, Québec, 2002, 403 p.

La cuisson des aliments était assurée sur un *potager*, soit une petite construction en pierre d'environ 2 m de largeur sur 0,80 m de profondeur. Adossé au mur nord de la cuisine, il n'en subsiste que les deux piédroits d'environ 1 m de hauteur. La partie inférieure servait de réserve pour le petit bois ou le charbon, la partie chauffante, aujourd'hui disparue, était formée d'une table percée de carreaux ou de trous de section carrée placée au-dessus d'un foyer où l'on brûlait du charbon de bois. Véritable ancêtre de nos cuisinières, le potager se rencontre communément jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle dans la cuisine traditionnelle guyanaise. On n'a retrouvé que le dallage du socle de la grande cheminée qui occupait la plus grande partie du mur de refend entre la cuisine et l'hôpital. D'une largeur de 1,6 m, son foyer devait être équipé d'un tournebroche et d'un lèche-frite, de chenets et de grils. À titre d'exemple, l'inventaire d'une habitation en 1793 mentionne : un poêle à frire, un gril, une paire de chenets pour la broche, deux landiers, un trépied, un petit mortier de marbre, trois broches, une grande table, une bassine de cuivre avec son écumoir, un gauffrier et quatre chaudières<sup>24</sup>.

Un four à pain se trouvait à droite de la cheminée, encastré dans le mur de refend et débordant sur plus de 0,50 m dans la pièce affectée à l'hôpital. Le four a malheureusement été retrouvé dans un état de ruine très avancé. Quelques briques de la sole et des fragments d'éboulis de la voûte sont les seuls témoins de cet aménagement. Le four à pain est un équipement réservé aux grandes habitations qui étaient capables de se fournir en farine venant de France ou du Canada. Cette denrée, malgré son prix élevé, figurait, avec le vin, au premier rang des importations à destination de la Guyane. Bien que souvent avariée par l'humidité et infestée de vermine, la farine de froment permettait de faire le pain, nourriture indispensable pour les Français et chargée d'une connotation religieuse indubitable pour les jésuites.

### ***L'hôpital***

C'est grâce à l'inscription sur le cartouche de 1730, indiquant *Lopital*, qu'il a été possible de comprendre la fonction de cette grande pièce attenante à la cuisine. La présence d'une cuisine et d'un hôpital dans le même bâtiment peut paraître insolite, mais on note une disposition semblable sur une autre habitation des jésuites : celle de *Maripa*, où les textes mentionnent que le magasin de l'hôpital jouxte la cuisine. Dans son ouvrage *La Maison*

---

24. Inventaire de l'habitation Beauregard, 1793.

*rustique*<sup>25</sup>, Préfontaine dresse le plan d'une habitation idéale, où l'on constate que la cuisine et l'hôpital sont mitoyens et abrités dans le même bâtiment.

Les amputations de membres, happés par les rouleaux des moulins, et les brûlures graves, occasionnées lors de la cuisson du jus de canne, n'étaient pas rares. Les maladies endémiques, comme la lèpre ou le pian, le paludisme, la fièvre jaune et les maladies vénériennes touchaient un grand nombre d'esclaves. Le tétanos était particulièrement fréquent chez les nouveau-nés, tandis que beaucoup de femmes mourraient en couches. Cette situation imposait donc de prévoir, sur les grandes habitations, une assistance sanitaire pour les nombreux esclaves affectés par ces maux, parfois de les garder alités et d'isoler les contagieux<sup>26</sup>.

Le mur de refend qui sépare la cuisine de l'hôpital, supportait la cheminée et le four à pain et devait donc dégager une chaleur non négligeable. Cette disposition, contribuant à élever sensiblement la température de cette pièce, n'est pas due au hasard, elle jouait un rôle très utile pour une salle des malades. Outre la lutte contre l'humidité de l'air, la chaleur était considérée alors comme un agent thérapeutique. La médecine du XVIII<sup>e</sup> siècle recommandait ainsi le confinement des malades, car on redoutait, plus que tout, les courants d'air et les refroidissements funestes aux personnes atteintes de paludisme<sup>27</sup>. De plus, Gabriel Debien<sup>28</sup> signale que le pian, maladie très fréquente chez les esclaves et ceux de Loyola n'étaient pas épargnés par ce fléau, était traité par la chaleur; les esclaves, à qui cet hôpital était d'abord destiné, avaient eux-mêmes coutume d'entretenir un feu dans leur case fermée de tous côtés. D'ailleurs les auteurs de l'époque soulignent, pour le déplorer, le confinement caractéristique des logements d'esclaves qui ne disposaient que d'une petite porte assurant à la fois l'entrée, l'aération et l'éclairage diurne.

La fouille des vestiges de l'hôpital<sup>29</sup> a permis de dégager la plus grande partie de cette construction de 5,20 m sur 12,40 m, soit environ 64 m<sup>2</sup>. On

25. Brûletout de Préfontaine, *La maison rustique à l'usage des habitants de la France Equinoxiale*. Bauche, Paris, 1763. (Figure 1)

26. Le Roux *et al.*, *op. cit.*, p. 198.

27. Les actions pathogènes du chaud (échauffement) et du froid (refroidissement) sont les principes de base de la médecine ancienne.

28. Gabriel Debien, « Journal de traite d'un voyage en Guinée, à Cayenne et aux Antilles fait par Jean Barbot en 1678-1679 ». *Bulletin de l'IFAN*, 1978, 40, p. 235-395 citant Duceœurjoly, *Les esclaves aux Antilles françaises*. Société d'histoire de la Guadeloupe, Société d'histoire de la Martinique. Fort-de-France, Basse-Terre. 530 p. 1974.

29. Nathalie Croteau, « L'habitation de Loyola à Rémire: opération 10, secteur de la cuisine et de l'hôpital ». Rapport déposé aux Laboratoires d'archéologie de l'Université Laval, Québec, 1999, 21 p.

a retrouvé la trace des trois embrasures de portes qui ouvrent sur la grande cour, à l'est; bien que vraisemblable, la présence de fenêtres dans le mur ouest n'a pu être démontrée. Le mur pignon au sud se distingue par un chaînage de gros blocs de cuirasse ferrallitique taillés. L'intérieur du bâtiment n'a pas été entièrement fouillé, on y a retrouvé quelques fragments de carrelage. Aucun aménagement n'a pu être retrouvé à l'intérieur de ce grand rectangle où devaient s'élever des cloisons en bois. En effet, les hôpitaux des habitations étaient toujours séparés en deux parties pour préserver l'intimité des hommes et celle des femmes<sup>30</sup>. Ils abritaient souvent une pharmacie avec les pots, mortiers et ustensiles chirurgicaux en usage à l'époque. Curieusement, les fragments de mobilier retrouvés (bouteilles, écuelles et jarres) évoquent plus la cuisine que l'hôpital. Par contre, des débris de pots de chambre peuvent y être rattachés.

### ***La chapelle***

Les jésuites, conformément aux obligations de leur ordre, avaient besoin d'une chapelle pour leurs dévotions quotidiennes et la chapelle se trouvait à deux pas de leur maison pour remplir cette fonction. Toute modeste qu'elle soit, la chapelle demeure le plus ancien témoignage d'édifice religieux jamais retrouvé en Guyane. Le dessin de 1730 nous restitue l'aspect très simple que pouvait avoir l'élévation de cette construction, dépourvue d'un porche monumental; l'absence de transept s'inscrit également dans ce parti pris de simplicité extrême. La façade était percée d'une simple porte surmontée d'une cloche, accrochée au pignon et non suspendue dans un clocher. On imagine que son timbre devait rythmer la vie quotidienne de cette singulière habitation : esclavagiste et religieuse. Une cour fermée par un mur de clôture et une barrière précédait la chapelle. Cette petite chapelle complète un plan d'ensemble cohérent en formant une équerre avec la maison des maîtres et du côté opposé de la cour carrée face à l'hôpital.

La chapelle avait été conçue au départ comme une chapelle privée, liée à la maison des maîtres et l'on ne peut que s'interroger sur la capacité de ce lieu de culte à accueillir les fidèles. En réalité, l'espace pouvait accueillir moins d'une centaine de fidèles aux offices, alors que la population servile de Loyola a pu dépasser 400 personnes. Les fidèles devaient donc se rassembler aux abords dans la cour devant la chapelle ou dans la cour carrée pour

---

30. Deux grands logements que j'ai fait bâtir servent d'infirmiers, l'une pour les hommes et l'autre pour les femmes. Deux Indiens ont soin de la première et deux Indiennes de la seconde. RP Lombard. 1733, *Lettres édifiantes et curieuses* (p. 17), cité dans Le Roux *et al.*, *op. cit.*, p. 198.

y suivre les offices à l'extérieur. D'ailleurs, la vignette de 1730 semble indiquer la présence de murs de bois à claire-voie.

Les dimensions intérieures de la nef sont modestes : 16,5 mètres de longueur sur 6,4 mètres de largeur et le chœur faisait 3,40 mètres de profondeur ; l'espace réservé aux fidèles est donc, au mieux, de 70 m<sup>2</sup>. À la gauche du chœur, une ouverture donnait accès à une petite pièce faisant probablement office de sacristie. Les sondages<sup>31</sup> ont permis de faire les observations suivantes : la plus grande partie du revêtement du sol a été enlevée après son abandon, mais les fragments de carrelage en place étaient suffisamment nombreux pour permettre une reconstitution assez fidèle de ce revêtement. Les carreaux de 16 cm de côté proviennent de leur propre poterie et la clôture du chœur est marquée par un alignement de briques, socle probable d'une balustrade en bois. Le sol du chœur est recouvert de carreaux de plus grande taille (21 cm de côté) ; au centre, un aménagement en briques de 4 m<sup>2</sup> marque probablement l'emplacement de l'autel. Une entrée du côté est donnait accès au cimetière et la fouille a permis de localiser un amoncellement de roches destinées à établir la terrasse artificielle sur laquelle la chapelle est érigée. L'observation de la base des murs et l'absence d'éboulis permettent d'établir que ce bâtiment était construit en charpente.

Les résultats de la fouille effectuée en 2019 dans la cour devant la chapelle ont jeté une lumière nouvelle sur la chronologie de la chapelle et son emplacement. Certains indices portent à croire que la chapelle pourrait être l'élément le plus ancien du secteur résidentiel<sup>32</sup>. Admettons que la chapelle forme un ensemble avec la maison des maîtres, la cuisine, l'hôpital et le jardin (cour carrée) derrière la maison, ce qui détonne dans cet ensemble est que la chapelle soit en contrebas de tous les aménagements du secteur résidentiel. La nef et le parvis de la chapelle sont situés à environ 1,30 m plus bas que la surface du jardin. En d'autres mots, malgré que la chapelle jouait un rôle important dans la vie quotidienne à Loyola, elle n'est pas en position dominante dans le complexe, c'est-à-dire qu'elle est moins élevée en altitude que les terrasses qui lui sont adjacentes, notamment le mur de soutènement du jardin, la cuisine, l'hôpital et la maison des maîtres. De plus,

---

31. Yannick Le Roux et Laurence Joignerez, « L'habitation Loyola à Rémire. Rapport archéologique 1995 », rapport déposé au Service régional de l'archéologie, Cayenne, 1995, p. 28.

32. Jean-François Guay, Réginald Auger et Yannick Le Roux, « L'HABITATION LOYOLA : Secteur de la cour de la chapelle », rapport final d'opération Archéologique déposé aux Laboratoires d'archéologie de l'Université Laval/APPAAG et au Service régionale d'Archéologie de la Guyane, Cayenne, 2019.

la cour carrée derrière la maison ainsi que les terrasses qui ont été aménagées sur la pente au-delà de la chapelle dépassent cette dernière jusqu'à un mur de pierre séparant les trois terrasses de l'espace du cimetière.

Nous proposons qu'au départ la chapelle était en position dominante formant un ensemble anthropisé dans un paysage comprenant la chapelle et son cimetière. Au moment de la construction du complexe résidentiel (maison des maîtres, cuisine/hôpital, magasin, jardin, terrasses, purgerie, etc.) entre 1720-1730, la chapelle et le cimetière auraient été intégrés à l'ensemble. Une telle hypothèse expliquerait pourquoi la chapelle et sa cour en façade se trouvent dans une dépression par rapport au reste du secteur résidentiel et coincées entre un bâtiment industriel (la purgerie) et le jardin d'apparat derrière la maison des maîtres.

Enfin, un autre indice probant permettant de proposer une date antérieure pour la chapelle et son cimetière provient de la documentation historique dans laquelle nous retrouvons la première mention d'une chapelle à Loyola. Il s'agit de l'acte de décès du RP Rullier qui remonte à 1698 et qui évoque son inhumation dans la chapelle de Loyola. Selon ce témoignage, le RP Rullier serait mort lors d'un incendie dans un champ de cannes à sucre le 23 novembre 1698. Il est alors écrit :

Il [le Père Rullier] visitait un champ de cannes à sucre lorsque subitement le feu s'est déclaré. Surpris par les flammes il est mort sans avoir reçu les derniers sacrements. Le matin il avait fait, comme à son ordinaire après une longue préparation, la messe. Les marques que les habitants ont versées à son enterrement et l'empressement qu'ils ont eu à demander de ses habits et des autres choses qui touchaient son corps est une marque que sa mort est précieuse à Dieu et que cette mission ne pouvait faire une plus grande perte. Deux nègres rapportèrent au Père Crossard qu'ils ont vu le Révérend père supérieur qui levait les yeux et tendait les mains vers le ciel et qu'il prit son reliquaire sous son sein. Après l'avoir baisé deux ou trois fois, ils le virent tomber à terre étant tourné du côté de la chapelle où repose le Saint-Sacrement, bien que le penchant de la montagne dût le faire tomber de l'autre côté. Assurément, se voyant enveloppé par les flammes il s'est tourné du côté du Sacrement. Son corps repose dans la chapelle de Loyola, à côté de l'Épître que l'on appelle Notre Dame de Grâce<sup>33</sup>.

---

33. Registre paroissial Notre Dame de Rémire Archives d'Outremer, Aix-en-Provence, cité dans Le Roux et Joignerez, *op. cit.*, 1995, p. 6.

## **Le magasin de l'habitation**

Le magasin de Loyola est le dernier bâtiment à être mis au jour dans le secteur résidentiel de l'habitation et ce type de bâtiment n'avait jamais auparavant été étudié dans le contexte de l'archéologie d'une habitation sucrière<sup>34</sup>. Le magasin est réputé être utilisé pour l'entreposage de produits comestibles, de biens importés et des outils nécessaires au fonctionnement de l'habitation. Ainsi, le matériel entreposé dans le magasin de Loyola devrait être un échantillon représentatif de la culture matérielle utilisée sur une habitation avec, en plus, un éventail d'outils fabriqués localement par le forgeron de Loyola et que les jésuites vendaient aux petits planteurs pour des travaux agraires.

Le bâtiment initial servant de magasin, et que nous voyons sur l'illustration de 1730, mesurait environ 6 m sur 7,17 m, de telles dimensions se rapprochant à ce qui a été relevé pour la cuisine située à quelques mètres du magasin. Le magasin que nous avons fouillé représente l'état du magasin tel qu'il était lors de l'abandon de Loyola en 1768, soit un bâtiment mesurant 17,10 m sur 7,15 m<sup>35</sup>. Les murs extérieurs ont été construits avec des pierres locales en utilisant une technique de mortier d'argile pour le premier étage et une ossature en bois présumée avec des gaulettes et du bousillage pour le deuxième étage. Si l'on en juge par le nombre de tuiles de recouvrement que nous avons récupéré, la charpente du magasin devait être protégée par des tuiles. Le surface du rez-de-chaussée était recouverte de briques et nous avons identifié à l'extérieur du bâtiment, du côté nord, ce qui devait être une passerelle pavée de briques qui donnait accès à deux ouvertures facilitant la manutention des marchandises.

- 
34. Antoine Loyer Rousselle et Réginald Auger, «Identity and cultural interaction in French Guiana during the eighteenth century: The case of the storehouse at Habitation Loyola», dans : *Archaeological Perspectives on the French in the New World*, sous la direction d'Elizabeth M. Scott. University of Florida Press, Gainesville, 2017, p. 185-217. Antoine Loyer Rousselle, *Le magasin de l'habitation Loyola : approche archéologique sur les identités et les interactions culturelles au XVIII<sup>e</sup> siècle en Guyane française*, mémoire de maîtrise déposé au Département des sciences historiques, Université Laval, Québec, 2018. Antoine Loyer Rousselle et Yannick Le Roux, *Loyola 2015, rapport de fouille programmée, troisième campagne de fouille, secteur du magasin*, rapport déposé au Service régional d'Archéologie, DAC-Guyane, Cayenne, 2016. Antoine Loyer Rousselle, Zocha Houle-Wierzbicki, Réginald Auger et Yannick Le Roux, *Loyola 2010-2014, rapport final d'opération pluriannuel, Loy10, Loy11, Loy12, Loy13, Loy14*, rapport déposé au Service régional d'Archéologie, DAC-Guyane, Cayenne, 2015. Antoine Loyer Rousselle, Zocha Houle-Wierzbicki, Yannick Le Roux et Réginald Auger, *Loyola 2012, secteurs du magasin et du cimetière, rapport de fouille programmée*, rapport déposé au Service régional d'Archéologie, DRAC-Guyane, Cayenne, 2013.
35. Il semble que ce magasin ait été agrandi à ces dimensions après 1730. En agrandissant leur magasin, les jésuites ont été obligés de déménager leur forge quelques mètres plus bas sur la pente puisque nous retrouvons sous la rallonge les vestiges de leur première forge.

Les fouilles ont permis de récupérer un assemblage totalisant 21 117 fragments regroupés en 2 661 objets répartis en 130 catégories d'artefacts. Ces vestiges proviennent de deux zones principales : le sol d'occupation du rez-de-chaussée du magasin et un fossé creusé contre le mur sud du magasin qui contenait des rebuts ménagers provenant vraisemblablement de la cuisine située légèrement plus haut sur la pente derrière le magasin. Les artefacts associés directement au magasin sont au nombre de 1 229, et les catégories les plus représentées sont les briques, les tuiles et les poteries sucrières qui représentent plus de 64 % de l'assemblage. L'assemblage contenait également une proportion importante d'objets liés à l'entreposage de ce qui devait être de la marchandise en vrac ainsi que des outils agricoles (pelles, houes, râteau bêche) et quelques-uns reliés au travail du bois (ciseaux à bois, cales, hache et marteau) ou des pièces de quincaillerie (pics, charnières, crochets, cadenas et clous). Les autres fonctions identifiées se rapportent à la production du sucre ou à un usage domestique.

### ***La forge***

La production artisanale représentait pour les jésuites une activité économique non négligeable. De fait, les trois réductions jésuites visités au pays des Guaranis près de Posadas (San Ignacio Mini, Santa Ana et Loreto) avaient toutes en commun de grands ateliers où s'affairaient les autochtones. Ainsi, l'art de la tonnellerie, la menuiserie, la charronnerie, la charpenterie, la poterie, la forge, etc. accompagnaient les productions agricoles sur les grandes habitations. Le travail artisanal de la matière était un enjeu primordial pour les sucreries qui devaient, pour fonctionner correctement, mobiliser un ensemble de compétences. Privés d'approvisionnements assidus en provenance de la métropole, ces établissements vivaient souvent en autarcie et on y fabriquait et réparait tout ce dont on avait besoin. Les matières premières comme le bois et l'argile étaient collectées sur les terrains de l'habitation ou à proximité ; on importait que celles que l'on ne pouvait se procurer sur place comme la chaux, le plomb, le cuivre, le fer, etc.<sup>36</sup>

Le manque de matières premières hypothéquait la Guyane et les colons déploraient régulièrement la pénurie d'artisans, car les petits propriétaires terriens n'avaient nullement les moyens de détenir de tels services. Toutefois, les jésuites faisaient exception. Contrairement aux petits propriétaires, ils disposaient de nombreux esclaves *à talents*, c'est à dire possédant une

---

36. Le Roux *et al. op. cit.*, 2009, p. 222-229.

véritable qualification artisanale longue et coûteuse à acquérir. L'inventaire de 1764 pour Loyola dénombre quatre esclaves-forgerons au service des habitations des environs, et les revenus que procurait la forge étaient lucratifs et dépassaient souvent la rentabilité de certaines spéculations agricoles. De plus, la qualification d'un esclave était toujours un bon investissement, car sa valeur pouvait doubler ou tripler à sa revente : on pouvait aussi le louer pour la réalisation de travaux. Ces esclaves pouvaient acquérir leur savoir-faire d'un artisan, mais à Loyola, la plupart des formateurs étaient très certainement les jésuites eux-mêmes qui, en plus d'avoir étudié la théologie, était souvent rompus à l'étude des arts, des sciences appliquées et des techniques<sup>37</sup>.

Le bâtiment qui abrite la forge est situé sous le vent de la maison des maîtres et il est séparé du magasin par un passage de 5 m de largeur<sup>38</sup>. La forge est construite de gros blocs de pierre assemblés et ses dimensions sont sensiblement les mêmes que le magasin, soit 18 m sur 8 m. Le bâtiment est divisé en son centre par un mur de refend et une plate-forme adossée contre le mur a été dégagée ; nous interprétons ce vestige comme étant le soubassement du soufflet de la forge. Les sondages, limités à quelques secteurs du bâtiment, n'ont pas permis d'identifier sans équivoque les aménagements internes de cette forge qui comprenait nécessairement un foyer, un bassin de trempe, une cheminée, etc.

Le mobilier métallique retrouvé est particulièrement abondant et constitue la principale richesse de cet ensemble. Nous avons découvert notamment, de nombreux lingots de fer de section carrée et longs d'une demie toise (environ 1 m). Nous avons également des outils agricoles et du mobilier en bronze et en cuivre : garde d'épée, pontets de fusil, écumeurs et tamis. Une baïonnette en fer a été également découverte, à même le sol de terre battue. Ces objets hétéroclites et éparpillés sur le sol de la forge sont évocateurs de la fin de l'habitation, au moment où elle était occupée par les soldats du Régiment de Saintonge qui y firent régner, nous informent les textes, le plus grand désordre. Les marteaux, les enclumes et les pinces, représentatifs de la polyvalence du forgeron, ne figurent pas dans notre inventaire. Toutefois des fragments de ces outils ont été retrouvés à l'extérieur

---

37. Chantal Grell et Robert Halleux, « Sciences, techniques, pouvoirs et sociétés en Europe », Armand Colin, Paris, 2016, p. 213.

38. Alain Chouinard, *Archéologie et archéométaballurgie de la forge et des forgerons de l'habitation Loyola en Guyane*. Cahiers d'archéologie du CELAT, Université Laval, Québec, 2001. *Les menus objets de Place-Royale*, Les publications du Québec, Québec. Pauline Martin, « *Le mobilier métallique de l'habitation jésuite de Loyola en Guyane : Bilan et perspectives des recherches intermédiaires (2 mai-18 juin 2006)* », rapport de fouille non-publié soumis à la Faculté des lettres et des sciences humaines, Université de Haute Alsace, Nancy, 2006.

du bâtiment dont une bigorne (la pointe conique d'une enclume), des limes, des pinces et des marteaux. Les objets métalliques provenant du dépotoir sont très variés et comprennent des outils agricoles tels des houes de toutes tailles, des serpes, des plantoirs et des haches. La pêche et la chasse sont représentées par des fragments de fusil (canons et platines), un gros hameçon et les pointes d'un grappin ou d'une ancre. Des poids de balance, un cadenas, des ciseaux, des lames de couteau et d'épée, une truelle, des clous plus ou moins gros et longs, des crochets, des pitons, etc. On remarque aussi dans le dépotoir adjacent à la forge que la majorité des objets de ce dépôt sont brisés, destinés, sans doute, à être réparés ou recyclés, car le fer était une matière importée et très précieuse ; on ne le gaspillait pas<sup>39</sup>.

La forge a livré des centaines de fragments de fer, constituant une collection d'outils en usage sur une habitation de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle et plusieurs objets en témoignent. En comparant la composition chimique des outils que nous avons retrouvés à celle des barres de matière première, les résultats démontrent qu'une grande quantité des outils utilisés sur l'habitation ont été forgés sur place à partir de fer importé de la métropole<sup>40</sup>. Fait intéressant toutefois, l'analyse par activation neutronique a aussi permis de démontrer qu'un échantillon de fer utilisé à Loyola provenait des forges du Saint-Maurice en Nouvelle France<sup>41</sup>.

En résumé de nos travaux en archéoméallurgie, une idée qui se dégage de la recherche de Chouinard est que les jésuites auraient peut-être mieux fait d'importer des outils de la métropole plutôt que de les fabriquer sur place, car plusieurs outils présentent des défauts de fabrication notamment l'absence d'un trempage adéquat des haches et des houes. Mais, pour des raisons économiques et comme il devait y avoir un forgeron sur place pour réparer les outils brisés, les pères ont préféré faire fabriquer ces outils à leur forge.

### **La poterie**

La poterie des jésuites a été repérée dès 1988 grâce à la découverte d'un amas de tessons de céramiques et d'alignements de roches<sup>42</sup>. Le terrain de son implantation a pour origine une concession remontant à 1696, accordée

---

39. Chouinard, A. *op. cit.*, 2001, p. 144-145.

40. *Ibid.*, p. 145.

41. Les forges du-Saint-Maurice, établies au XVIII<sup>e</sup> siècle, sont situées à quelques kilomètres au nord de Trois-Rivières au Québec et la production de fer à cet endroit a débuté en 1734, cf. Roch Samson, *Les forges du Saint-Maurice*, Presses de l'Université Laval, Québec, 1998.

42. Le Roux *et al. op. cit.*, 2009, p. 230-235.

aux jésuites par le gouverneur de Férolles. Situé à l'ouest de la parcelle de Quincy qu'ils possédaient déjà, cet endroit intéressait beaucoup les religieux, car il leur donnait accès à la crique de Cabassou via la crique des Pères sur laquelle les jésuites avaient aménagé un dégrad. Les basses terres sur lesquelles la poterie a été construite se nomment *Fonds de Rémire*, un secteur marécageux et non-favorable à l'agriculture. Par contre, son sous-sol est riche en gisements d'argile. Des dépôts de couleur gris bleu sont accessibles à faible profondeur et contiennent du sable et des inclusions ferralitiques qui donnent à la céramique des nuances rougeâtres lors de la cuisson. Cette argile est utilisable après une préparation sommaire : séchage, passage au crible, mouillage, décantation, mélange des terres et adjonction de dégraissant quartzueux. Ses caractéristiques conviennent très bien pour la fabrication de matériaux de construction tels que des briques ou des tuiles. Elle est également utilisable pour la poterie commune à usage culinaire ou encore pour celle dont on a besoin pour la production du sucre.

Les recherches archéologiques menées sur le site de la poterie de Loyola ont permis la découverte d'une aire dallée et de passages aménagés ; la carte de Dessingy (1771) montre la distribution des principaux bâtiments au nombre de cinq, le long d'une allée centrale d'une vingtaine de mètres<sup>43</sup> de longueur. La majeure partie des céramiques retrouvées est attribuable à la période 1700-1760 où l'essentiel de la production est consacré aux poteries sucrières : formes à sucre et pots de raffineurs<sup>44</sup>. Malgré la dominance des formes reliées à la production du sucre, la fouille a livré quantité de poteries qui montrent que l'on y fabriquait également des jarres, des terrines, des cruches, des faisselles, etc. Une part importante de la production est représentée par des matériaux de construction : briques de tous formats, tuiles (plates, à crochets et tuiles-canal), carreaux de revêtement. On a aussi retrouvé des documents concernant la fourniture par les jésuites de grandes quantités de briques pour les fortifications et les travaux du Roi et pour les besoins des autres habitations et de la ville de Cayenne.

---

43. Nathalie Croteau, «La poterie coloniale de l'habitation Loyola», rapport déposé au Service régional de l'Archéologie de Guyane, Cayenne, 2000. Catherine Losier, Poterie des Jésuites, rapport de fouille programmée 2016. Rapport déposé au Service régional d'Archéologie de la Guyane, Cayenne, 2017, 33 p.

44. Nathalie Croteau «L'habitation de Loyola : un rare exemple de prospérité en Guyane française», *Journal of Caribbean Archaeology*, publication spéciale n° 1, 2004 p. 68-80.

### ***La sucrerie et le moulin à vent***

La sucrerie de Loyola et son moulin à vent sont éloignés de la zone résidentielle d'environ 0,5 km (figure 2). Cet emplacement est sans doute lié à la nécessité de l'énergie éolienne pour actionner le moulin et également en raison des nuisances liées à cette activité. Le sommet d'une petite éminence a donc été sélectionné pour l'érection du moulin à vent. En effet, la production du sucre s'accompagnait de fumées, d'odeurs de fermentation, de vapeurs alcooliques, sans compter les allées et venues des cabrouets transportant la canne à sucre. Les vestiges architecturaux qui ont été retrouvés forment un ensemble sucrier complet avec le moulin à vent et deux grands bâtiments qui devaient abriter la chaufferie et la vinaigrierie, ainsi qu'une purgerie et une étuve. Ces constructions illustrent les différentes étapes de la transformation de la canne à sucre : broyage, cuisson, affinage, séchage<sup>45</sup>. La récolte des cannes et la fabrication du sucre étaient deux opérations qui se déroulaient dans une atmosphère d'activité fiévreuse ; il ne fallait pas se tromper sur la maturité des cannes et les délais de transformation de la canne devaient nécessairement être courts, car elle se conserve mal une fois coupée.

Il existait plusieurs types de moulins à sucre : moulin à manège ou à bêtes, moulin à eau, moulin à vent. Le moulin-tour de Loyola est une maçonnerie conique relevant d'un modèle très ancien<sup>46</sup>. Il porte sur sa façade une pierre gravée de la mention : *ANNEE IHS 173/3/* (apogée de la sucrerie documentée vers 1730-1740). Cette construction a été réalisée en moellons de latérite taillés qui proviennent d'une carrière située à 50 m en contrebas. Les murs, de plus d'un mètre de large à la base, forment un cercle de 8 m de diamètre sur autant de hauteur. Des briques dessinent les voussures des deux portes et des pierres taillées en calcaire madréporique des Antilles ont été utilisées pour les piédroits. Le premier étage est éclairé par un oculus en forme d'ellipse et la partie haute de la tour est ornée d'une lucarne aveugle de roche latéritique en forme de cœur. L'examen des matériaux de construction montre l'usage d'un liant et d'un enduit en mortier de chaux.

---

45. Le Roux *et al. op. cit.*, 2009, p. 238-255. Yannick Le Roux, « L'habitation guyanaise sous l'Ancien Régime, étude de la culture matérielle », thèse de doctorat déposée à l'École des Hautes Etudes en sciences sociales, Paris, 3 tomes, 1994.

46. Réginald Auger, Yannick Le Roux, Allison Bain, Florence Artigalas et Caroline Girard, « Le Moulin à Vent & le Puits de l'habitation Loyola à Rémire, Guyane Française », rapport déposé à la Direction régionale des Affaires culturelles de la Guyane, Cayenne, 2004. Réginald Auger et Yannick Le Roux, « Sondages exploratoires de la colline du moulin à vent de l'habitation Loyola à Rémire », rapport déposé à la Direction régionale des Affaires culturelles de la Guyane, Cayenne, 2003.

L'intérieur du moulin à vent est accessible par une grande porte en plein cintre. Les traces pour asseoir des poutres et des solives marquent le niveau des deux planchers supérieurs accessibles par un escalier dont le dessin, en ligne brisée, est encore visible sur la paroi interne du mur. Des niches ont été aménagées dans l'épaisseur des embrasures, mais leur rôle n'a pas été élucidé. Par contre, la grande alcôve, située au fond de la pièce du premier niveau, devait abriter un système d'éclairage (bougie, flambeau ou lampe à huile). Le sommet du mur du moulin porte les traces du système de rotation de la toiture. Manœuvrée par une grande queue en bois, la rotation de la toiture permettait de capter, au mieux, les vents évoluant dans le secteur est/nord-est.

Le régime des vents de la Guyane, faible et irrégulier, nous laisse dubitatif quant aux performances d'un moulin à vent. Le moulin de Loyola situé sur la colline portant son nom n'a certainement pas été le seul dispositif utilisé pour broyer la canne à sucre. Comme sur toutes les sucreries importantes, deux moulins, au moins, équipaient ces entreprises : une machine à énergie hydraulique ou éolienne et un ou deux moulins à bêtes. Les moulins à bêtes étaient indispensables pour renforcer la capacité d'une sucrerie, mais surtout pour pallier les défaillances mécaniques ou énergétiques. Les pièces mécaniques des moulins, avec des engrenages en bois qui cassaient et le manque de vent, pouvaient immobiliser fréquemment la production. C'est pourquoi les inventaires signalent la présence de nombreux animaux de trait sur l'habitation Loyola : 30 chevaux de travail et 37 bœufs étaient ainsi dénombrés en 1737. Il ne fait guère de doute qu'une partie de ces bêtes était utilisée pour faire tourner un moulin à manège pour lequel nous avons des indices. En effet, nous pouvons observer sur les flancs de la colline du moulin à vent des terrasses aménagées et l'on peut supposer que certaines d'entre-elles ont supporté des moulins à bestiaux. Toutefois, de telles constructions entièrement en bois n'ont pas laissé de traces archéologiques probantes.

### ***Le quartier des esclaves***

Depuis 1720 au moins, les *cases à nègres* étaient regroupées dans un terrain situé à l'ouest de l'établissement, nommé *la Savane* : « Dans la savane, sont bâties quarante-cinq cases à nègres dans lesquelles demeurent et résident les nègres et les négresses<sup>47</sup> ». La carte produite par Dessingy dans le contexte de l'abandon de Loyola (1766-1771) est la seule vue planimétrique que nous ayons du quartier des esclaves de cette habitation (figure 3). On peut y voir

---

47. Le Roux *et al. op. cit.*, 2009, p. 200-204.

un plan en damier formé par des ruelles se croisant à angle droit à l'intérieur d'un quadrilatère régulier. Une clôture ou une sorte de palissade semble entourer le regroupement de cases représenté dans un quadrilatère fermé. Cette disposition est peu fréquente, habituellement nous voyons sur les cartes des habitations dans les Antilles des cases alignées des deux côtés le long d'une voie unique, souvent appelée la rue *caz nèg*. Une telle organisation de l'espace permettait de mieux surveiller les esclaves que l'on empêchait de se regrouper en hameau. On retrouve la même disposition à Saint-Régis, l'habitation des jésuites de la Comté mais, à Mont-Louis, le quartier des esclaves avait l'aspect classique d'une rue placée dans l'axe de la maison des maîtres avec des cases de chaque côté. Il semble que les jésuites adaptaient cet aménagement aux contraintes du lieu sans a priori organisationnel.

Malheureusement, nous connaissons très peu de choses sur le quartier des esclaves de Loyola. Malgré le nombre de personnes vivant dans ce lieu limitrophe des habitations, il appert que ces dépendances, comme tout ce qui concerne la vie matérielle de cette population servile, n'ont jamais reçu une grande attention de la part des chercheurs si ce n'est que de souligner les obligations des maîtres à l'endroit de leurs esclaves telles qu'édictées dans le Code noir de 1685<sup>48</sup>. S'ajoute à ce manque d'intérêt la quasi-absence de documentation historique sur le mode de vie des esclaves, leurs pratiques et leurs croyances religieuses. Face à la rareté des documents écrits, les preuves archéologiques de la vie des populations serviles confinées aux quartiers où se sont produites des interactions entre les Européens et leurs esclaves devraient recevoir une attention toute particulière. Les documents sur Loyola indiquent que la population servile s'occupe des canots et de la forge. Il y a aussi des chasseurs, des maçons, des charpentiers et des potiers. L'habitation possède des servantes, des cuisiniers, des garçons de cuisine, d'autres nettoient la maison et il y a des blanchisseuses et des couturières. La ferme requiert des éleveurs pour s'occuper du cheptel qui comprend des vaches et des porcs. D'autres sont des jardiniers et certains s'affairent au transport du lait vers Cayenne<sup>49</sup>.

Le quartier des esclaves est situé entre le pied de la colline de l'établissement principal et celle du moulin à vent. De nos jours, cet espace est utilisé comme aire de stationnement pour les visiteurs qui utilisent les terrains de l'habitation. En 1991, d'importants travaux d'aménagement ont été effectués dans le secteur, et des engins de terrassement ont bouleversé la plus grande

---

48. Jean-François Niort, «L'esclave dans le Code Noir de 1685», dans Olivier Pétré-Grenouilleau (dir.), *Esclaves. Une humanité en sursis*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2012, p. 221-239.

49. *Ibid.*, p. 117-126.

partie de la couche superficielle du quartier des esclaves. L'arrêt des travaux, consécutifs à la décision de classement du site, est survenu, mais bien trop tard. Néanmoins, les observations, effectuées après les travaux, ont permis de faire quelques remarques préliminaires sur les vestiges mal préservés. L'inspection d'une couche de terre noire d'origine anthropique n'a révélé aucun matériau de construction solide, laissant supposer que le bois était majoritairement utilisé pour la construction des maisons. Des roches de grande taille observées en surface auraient pu servir de point d'appui à des poteaux de cases.

Après plusieurs années d'insistance et de demandes répétées par l'APPAAG auprès des autorités du Service de la Culture en Guyane et devant la venue de plusieurs milliers de visiteurs et de groupes scolaire à l'Habitation Loyola, un inventaire systématique est effectué sur la partie du quartier des esclaves qui sera éventuellement affectée par la construction d'un stationnement<sup>50</sup>. Bien que la surface inventoriée ait été restreinte, certains indices anthropiques, telles des entailles circulaires formant des alignements dans la cuirasse ferrallitique, s'apparentent à ce que l'on pourrait interpréter comme étant des trous de poteaux. La surface décapée étant trop restreinte, l'archéologue Hildebrand ne peut discerner avec certitude un plan de construction défini ou encore les limites d'une habitation. Un des alignements a permis de constater un espacement moyen inférieur à un mètre entre chaque trou (0,96 m), la distance la plus faible étant de 0,47 m et la plus forte de 1,58 m. Par ailleurs, le diamètre des trous de poteaux apparaît relativement standardisé avec en moyenne 34 cm ( $\pm 5,2$  cm)<sup>51</sup>. La culture matérielle retrouvée dans les sondages comprend des pièces de quincaillerie et du verre bleu vert datant de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. De la même période, nous avons aussi des céramiques vernissées de Saintonge et de Vallauris. Comme il est commun sur toute l'habitation Loyola, nous avons quantité de céramique fabriquée localement pour la production du sucre et d'autres destinées à l'usage culinaire ainsi que des céramiques provenant de France, notamment de la Saintonge et de Vallauris. Pour la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, nous avons des productions céramiques de Vallauris et de la région de Bordeaux et quelques fragments de bouteilles en verre. La céramique amérindienne est représentée par un seul tesson. En résumé, cette intervention a conduit à authentifier le quartier des esclaves avec la découverte de ce qui semble être des alignements

50. Matthieu Hildebrand, «DOM, Guyane, Rémire-Montjoly : Parking du sentier de Loyola», Institut National de Recherche Archéologiques Préventives (INRAP), rapport déposé au Service d'Archéologie, DAC-Guyane, Cayenne, 2016, p. 73.

51. *Ibid.*, p. 38-44.

de piquets et trois aires de rejet contenant de la culture matérielle amérindienne, des productions européennes et de la céramique fabriquée localement<sup>52</sup>.

## Conclusion

Certes, il peut sembler paradoxal que les jésuites en Guyane aient utilisé des Africains et leurs descendants réduits à l'esclavage pour soutenir des missions parmi les peuples autochtones afin que, par leur conversion, ces autochtones soient exempts des affres de l'esclavage. Pendant un siècle, les jésuites en Guyane se sont répartis dans quelques plantations et missions, et en tant que membres de l'élite coloniale, ils ont pu jouir d'une qualité de vie que peu de gens pouvaient se permettre. Les jésuites ont été un modèle de réussite dans une colonie marginalisée où l'on a pu percevoir la synergie entre les intérêts religieux et la prospérité économique.

La Guyane aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, avec sa petite population et une production agricole marginale, était une colonie négligeable par rapport aux autres colonies des Caraïbes dominées par la Martinique, la Guadeloupe et Saint-Domingue. La croissance économique de la Guyane était limitée par sa position géographique, un endroit difficile à atteindre et ayant des sols tropicaux fragiles qui donnaient des récoltes imprévisibles. La Guyane a souffert du manque d'intérêt des commerçants auxquels les petits propriétaires terriens étaient souvent redevables. Malgré ces conditions difficiles, nous avons menées des recherches à Loyola pendant plus de 20 ans avec le but de faire de cette habitation un lieu mémoire de l'interaction entre la religion, la production agricole et l'esclavage, et l'objectif de contribuer à restaurer les chapitres d'une histoire coloniale volontairement occultée de la mémoire. Malgré une apparente indifférence de la population vis-à-vis son histoire, la transmutation des résultats de nos recherches pour faire de cette habitation un lieu dédié à la mémoire des esclaves, des autochtones et des colons blancs pourrait être auprès de la population guyanaise l'occasion de restaurer un lien identitaire avec son passé.

Nous croyons que les efforts consacrés pour faire de cette habitation un lieu mémoriel de l'interaction entre religion, production agricole et esclavage pourraient contribuer à la réhabilitation de l'histoire coloniale volontairement ignorée par la population. Malgré l'apparente indifférence des descendants

---

52. *Ibid.*, p. 52.

vis-à-vis de leur histoire, la création d'un lieu de mémoire pourrait être l'occasion de restaurer une mémoire collective de son histoire et permettre de développer une identité émanant d'un passé heureusement révolu et en voie de résolution.

## Annexe

### L'habitation sucrière de Loyola : lieu de mémoire de l'esclavage et des jésuites en Guyane (1668-1769)

FIGURE 1. Habitation Loyola, 1730

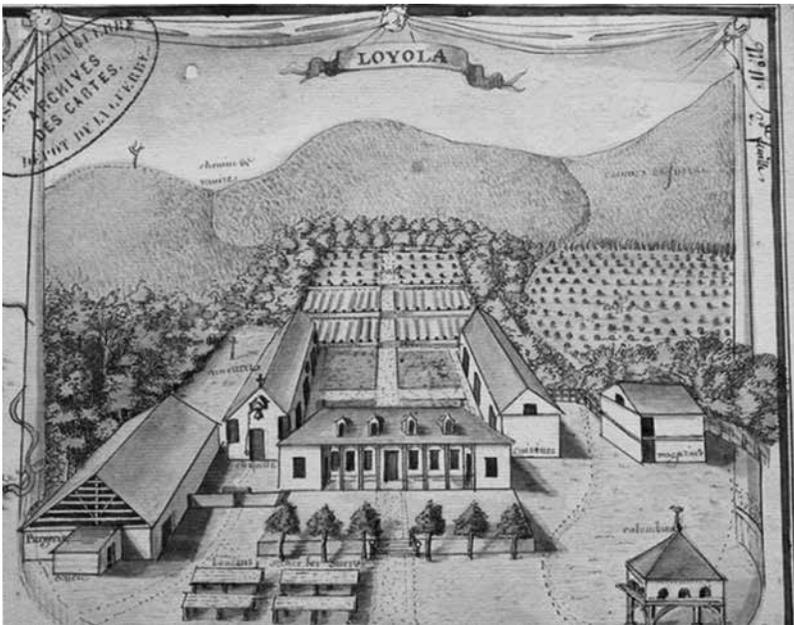


FIGURE 2. Moulin à vent



FIGURE 3. Quartier des esclaves



# 1917年前在华东正教传教士对天主教 和新教传教士的态度与对策

Attitudes et réactions des missionnaires russes  
orthodoxes en Chine à l'égard des missionnaires  
catholiques et protestants avant 1917

肖玉秋

中国南开大学

YUQIU XIAO

Université Nankai (Chine)

## Résumé

Avant 1917, les missionnaires orthodoxes vécurent en paix avec les missionnaires catholiques et protestants pendant deux siècles. Les positions et les mesures qu'ils prirent à l'égard de leurs confrères concordaient avec la poursuite des activités d'invasion du gouvernement russe. Avant le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les missionnaires russes négligeaient délibérément leurs divergences sectaires ; ils maintenaient des relations harmonieuses avec les missionnaires catholiques à Pékin afin de profiter de l'influence et de l'expérience de ces derniers en matière de renseignements, de recherches sur la Chine et de la traduction de documents religieux. En dépit des privilèges des missionnaires spécifiés dans le Traité sino-russe de Tianjin, la Russie, secouée par l'indignation des Chinois contre son invasion, fut beaucoup moins active politiquement que l'Angleterre et l'Amérique. Elle prit le parti de promouvoir les missions en Chine jusqu'à ce que la cour de Pékin eût établi une alliance avec le gouvernement russe et que le Traité secret sino-russe eût été signé. Après la révolte des Boxers, la Russie fonda des diocèses en Chine et commença alors à étendre l'influence orthodoxe selon l'exemple des missionnaires catholiques et protestants.

内容提要：1917年前来华的东正教传教士与天主教和新教传教士经历了两个世纪的共存共生过程。东正教传教士对后者的态度和对策反映了俄国政府对于侵华利益的现实追求。19世纪中期以前俄国传教士刻意淡化教派差异，维持与留京天主教传教士的和睦关系，在获取中国情报、汉学研究、宗教文献翻译以及来华人员构成方面利用后者的影响或经验。俄国尽管通过《中俄天津条约》获得在华传教特权，但慑于中国人民对其侵华行径的愤怒，没有在传教方面积极跟进英美等国。直到清廷推行联俄政策以及《中俄密约》签订之后，俄国政府才决定推动在华教务。庚子之变后俄国在华设立主教区，进入全面效仿天主教和新教传教士积极扩大在华宗教影响的时期。

东正教与天主教和新教并列为基督教的三大派别，都曾向中国派遣过传教士。17世纪俄国侵略势力进入黑龙江流域。康熙帝于1685—1686年两次派兵荡平俄人盘踞的雅克萨城，俘获俄国俘虏近百人。1685年首批雅克萨战争俄国战俘被押解至京，其中包括一名东正教神父。清政府将这些俄国俘虏以及越界逃人编成镶黄旗俄罗斯佐领，并提供一处庙宇以满足其宗教祈祷之用，东正教自此进入北京。1715年俄国向中国派出了首届东正教传教团，为北京镶黄旗俄罗斯佐领主持圣事。由于东正教所具有的依附于政权的特性，俄国传教团从一开始就是一个在俄国政府直接领导之下，兼具外交、宗教和中国研究多重功能的机构。1727年《中俄恰克图条约》正式规定俄国可派东正教传教团来京。根据该条约，传教团成员中除4名神父外，还包括6名来京学习满汉语言的学生。俄国东正教驻北京传教团从此获得了合法存在的依据。也就是说，在长达百余年的中国禁教时期，基督教世界中只有俄国在《中俄恰克图条约》的保护之下，定期向中国派出传教士。到1917年，俄国政府一共向中国派遣了18届传教团。从18世纪到19世纪上半期，北京的东正教传教士与天主教传教士一直在禁教的大背景下维持着一种共存状态。第一次鸦片战争结束后，西方列强重获在华传教特权，而俄国也在1858年通过《中俄天津条约》打破了仅以雅克萨战俘后裔为传教对象的限制，北京的东正教又与天主教和新教进入了在自由传教和列强侵略瓜分中国环境下的共生阶段。

在1917年前东正教驻北京传教团存在的二百年中，俄国政府非常重视处理在华东正教传教士与在华天主教和新教传教士的关系，并根据其对华外交需求及时发布指令加以指导。考察俄国东正教传教士在各个历史阶段对于天主教和新教传教士所秉持的态度和采取的应对策略，揭示其中的政治动因，对于深入理解十月革命以前俄国对华政策的实质具有重要价值，同时也对中外关系史以及中国宗教史研究具有一定的学术意义。然而，迄今为止，中俄学界尚未对此问题给予应有的关注，也没有进行过专题研究。

## 一

1715年，就在俄国政府派出的第一批东正教传教士进入北京之时，罗马教宗克莱孟十一世再次发布通谕，禁止中国教徒尊孔祭祖。康熙年间中西礼仪之争以及雍正年间穆敬远案和苏努案促使清廷采取了全面禁教的政策，结果只有少数学有所长的天主教传教士获准为清廷效力。对于东正教传教士在北京与天主教传教士相遇时可能出现的情况，俄国政府从一开始便相当重视。早在1698年，当彼得一世获悉雅克萨战俘在北京建了一所俄国教堂并有中国人受洗后兴奋地批示道：“此事甚善，唯为上帝起见，行事宜谨慎，戒鲁莽，以免结怨于中国官员及在当地安营扎寨多年的耶稣会士。为此需要的不是学有根底的神父，而是谙于世故的神父，以免因傲慢而使上述神圣事业像在日本那样一败涂地。”<sup>1</sup>按照彼得大帝的指示，当不可避免地直接面对北京的天主教传教士时，东正教传教士采取了从外表和举止上淡化自己的教派色彩的做法，刻意表现出其同属基督教的一致性。曾在中国宫廷效力13年的意大利传教士马国贤留下了一段有关第一届俄国传教团领袖列扎伊斯基的记录：“我发现他举止高雅，彬彬有礼，衣着整洁。每当他从教堂外出时，胸前必要佩带耶稣受难十字架，手持修士大司祭法杖。他是分裂派教徒，但在我面前装出天主教徒的样子。他的拉丁文完全可以听懂。”<sup>2</sup>面对因制作避暑山庄三十六景铜版画而深得康熙器重的马国贤，作为东正教修士大司祭的列扎伊斯基不讲东正教的教会语言希腊文，而是用天主教的教会语言拉丁文与之交流，他的胸前也没有按照东正教礼仪佩戴圣母或救世主圣像胸牌，而是像天主教神父一样挂了一个十字架。列扎伊斯基这些有违东正教礼仪的表现显示了早期东正教传教士审慎行事、尽力迎合天主教传教士的心态。

彼得一世之后俄国政府就东正教传教士对在华天主教传教士的态度与对策继续给予指导。圣务院1734年为特鲁索夫领导的第三届传教团制定了名为《修士大司祭及其属下职责和行为管理条例》的指令。这是驻华传教团历史上第一份系统而详细的政府指令，其中第十一款指出：“如若有机会与北京耶稣会士在一起，无论是遇见还是聚会，修士大司祭都要表现端庄、诚恳、沉着、坚定，不夸夸其谈，尤其禁止与之就信仰和教义进行任何形式的辩论。”<sup>3</sup>圣务院下达给1794年来华的第八届传教团的指令延续了1734年指令的基本内容，其中规定：“如若有机会与北京耶稣会士或其他罗马天主教神父在一起，无

1. Петров В.П. *Российская духовная миссия в Китае*. Вашингтон, 1968. С.17.
2. Пан Т.А. Архимандрит Иларион (Лежайский) и первая Пекинская духовная миссия (1717-1729 гг.) // *Исторический вестник*. 2000, №2. 另见[意]马国贤：《清宫十三年——马国贤神甫回忆录》（八），刘晓明编译，《紫禁城》1990年第2期。
3. [俄]尼古拉·阿多拉茨基：《东正教在华两百年史》，阎国栋、肖玉秋译，广东人民出版社2007年版，第120页。

论是遇见还是聚会，修士大司祭都要表现热情，但同时保持谨慎，不夸夸其谈，尤其禁止与其辩论信仰和教义。”<sup>4</sup> 由此可以看出，在整个18世纪，俄国政府一直要求本国传教士在宗教方面谨慎对待驻京的天主教传教士，努力避免辩论教义，维持一种友善而平和的关系，尽量表现出良好的素养，维护东正教的尊严。

由于东正教与天主教互视为“异教”，对于已经在中国立足多年的耶稣会士，俄国传教士在表面上维持融洽关系的同时，也怀有戒备或猜忌的心理。1718年列扎伊斯基去世之后，俄国决定借机在中国设立主教区。1721年圣务院呈请沙皇晋升英诺肯提·库利奇茨基为主教并派往中国。彼得一世在呈文上批复道：“准予晋升为高级僧正……但要防止耶稣会士借题发挥，从中作梗。”<sup>5</sup> 同年4月圣英诺肯提·库利奇茨基率众由圣彼得堡启程。圣务院随后指示新任主教：“请你到中国之后不要声明自己有主教头衔……切勿鲁莽妄为……以便防止我们俄国东正教信仰的敌人设置障碍，特别要防范主要的敌人耶稣会士。这些耶稣会士自古就是害群之马，善于制造纠纷，造谣惑众，坏人好事。”<sup>6</sup> 1722年，英诺肯提·库利奇茨基抵达伊尔库茨克，等候清廷准许入境的消息。其间俄国来华的伊兹马伊洛夫使团和萨瓦使团曾试图说服中国同意俄国主教入境，但遭到清廷坚决拒绝。对此，俄国人怀疑这可能是在中国宫廷任职的天主教传教士“暗中掣肘”所致，因为后者“担心东正教主教成为其在中国传播基督教的危险对手”，所以“建议中国大臣们不要允许至圣英诺肯提来京”。<sup>7</sup> 在中国宫廷任职的耶稣会士在俄国主教来华问题上是否确实施加过影响，目前还没有明确的证据。但是，俄国人对于在京天主教传教士在宗教层面的猜忌，却是不争的历史事实。但是，这种不信任并没有导致俄国放弃接触和利用在华天主教传教士的策略。

俄国驻北京传教团担负着为政府搜集中国情报的使命。由于俄国传教士的生活相对闭塞，缺乏必要的人脉关系，对于他们而言完成这一任务最便捷的方法就是拉拢和结交在华多年且在宫廷任职的天主教传教士。当时乾隆皇帝对身怀技艺的天主教传教士采取了“收其人必尽其用，安其俗不存其教”<sup>8</sup>的做法，但实际上禁教政策时紧时松，这为俄国传教士接触天主教传教士提供了一定的活动空间。第四届传教团领袖林采夫斯基“到达北京后，就尽力去结识在北京的耶稣会教士。由于他到达北京时很有钱，因此在这件事情上他做得很成功。”<sup>9</sup>

4. 同上，第253页。

5. *Краткая история русской православной миссии в Китае, составленная по случаю исполнившегося в 1913 г. двухсотлетнего юбилея ее существования*. Пекин, 1916, С. 22.

6. [俄]尼古拉·阿多拉茨基：《东正教在华两百年史》，第68页。

7. 同上，第64、71页。

8. 《清朝文献通考》卷298，浙江古籍出版社1988年影印版，第7471页。

9. [俄]维谢洛夫斯基：《俄国驻北京传教团史料》第一册，北京第二外国语学院俄语编译组译，商务印书馆1978年版，第51页。

他与耶稣会士北京教区主教索智能过从甚密，而在朝中任职的耶稣会士鲁仲贤和魏继晋也多次向这届传教团讲述清政府对天主教传教士的迫害和宫廷内情。<sup>10</sup>此后，第五届传教团领班尤马托夫、第六届领班茨维特、第七届领班希什科夫斯基无不如此。曾任俄国驻华公使的科罗斯托维茨对第六届传教团领班的指责也正好说明了这一点。他写道，茨维特“对中国事务一无所知”，“不愿花费力气去为政府搜集情报”，“只是通过《京报》和与中国人关系更密切的天主教传教士获取一些消息”。<sup>11</sup>而希什科夫斯基“有关中国的信息主要来自北京的报纸和前来拜访传教团修士大司祭的耶稣会士”。<sup>12</sup>因此，第八届领班格里鲍夫斯基认为“凡生活在北京的修士大司祭都必须和耶稣会教士交往”，因为从他们那里“可以知道不少新闻”，“通过他们可以比较方便、比较确切地打听到当地的事情”<sup>13</sup>。

此外，俄国传教士来京后不久就开始利用天主教传教士的汉学研究成果和汉译经书。在俄国人来华之前，天主教传教士已经编写出版了多种汉语—拉丁语或汉语与其他欧洲语言对照的字典。这些字典成为俄国传教团学习汉语必备的工具书。第二届传教团的学生曾将法国传教士巴多明编写的《中文拉丁文字典》翻译成俄文。后来林采夫斯基将字典译稿抄写了一份，以供传教团学生学习之用。另外，第四届传教团修士司祭斯莫尔热夫斯基在其《在华耶稣会士》中多次引述门多萨主要根据早期来华天主教传教士游记撰成的《中华大帝国史》。由于雅克萨战俘来京已有数十年，其后裔已经不通俄语，俄国传教士对他们的宣教越来越难。于是，天主教传教士翻译和刊印的某些经书被早期俄国传教士拿来讲解教理，如葡萄牙传教士阳玛诺于1636年译为汉语的《圣经直解》等。

事实表明，18世纪在华东正教传教士对天主教传教士的态度是小心而谨慎的。俄国政府并没有禁止本国传教士与北京的天主教传教士交往，而是要求他们对宗教上的差异采取回避或淡化的态度，隐藏起内心的猜忌，通过维持良好的表面关系来达到获取情报的目的。与此同时，天主教传教士的汉学研究成果和某些宗教文献汉译本被俄国传教士用来学习汉语以及向雅克萨战俘后裔宣讲基督教教义。这种做法显示了俄国在对华关系中追求现实利益的倾向，同时也说明收集情报和研究中国是俄国驻北京传教团的核心任务。

10. Феодосий Сморгжевский. Об иезуитах в Китае//Сибирский вестни. 1822 г., кн. 20-ая.

11. Коростовец И. Китайцы и их цивилизация. СПб., 1898, С.391.

12. Августин(Никитин).Россия и Китай: Становление отношений (Пекинская Духовная миссия в XVIII столетии)//Миссионерское обозрение. 2001, № 6.

13. [俄]维谢洛夫斯基:《俄国驻北京传道团史料》第一册,第53页。

## 二

19世纪上半期仍有一些天主教传教士违反禁令秘密潜入中国境内传教，一旦被发现，就会遭到清政府严惩。对于这一部分天主教传教士，俄国政府在给第十一届传教团领班的指令中严禁俄国传教团成员与之建立任何形式的联系，以防因为这种联系而给传教团带来不良后果。<sup>14</sup>俄国政府只允许本国传教士与获准留京的天主教传教士发生联系，但必须掌握好分寸，既能保证获得他们的信任和支持，还要使这种关系不至太过密切，避免招致清政府的猜疑。第十一届传教团领班魏若明与葡萄牙遣使会士毕学源主教私交甚密，毕学源生前即向魏若明谈及身后变卖葡萄牙传教士财产、将卖得款项交给在澳门的葡萄牙教会之事，并在遗嘱中将此事委托给魏若明。毕学源去世后，魏若明接管了包括大量珍贵藏书的毕氏遗产。但魏若明并没有变卖这些图书，而是将其转移到了俄国传教团图书馆。据传教团成员回忆，这批书很多，用了几天时间才全部运到俄罗斯馆。而据俄罗斯对外政策档案馆保存的目录统计，共计3345种。<sup>15</sup>然而，魏若明与毕学源的密切关系曾经令当时负责管理第十一届传教团内部事务的安文公大为不安，“担心因此给传教团带来不幸”，而俄国外交部也为魏若明指派自己的中国仆从给藏身在毕学源处的一名法国传教士做向导大为不满。<sup>16</sup>这个法国人很可能就是1835年秘密潜入北京与毕学源长谈一夜后立刻逃往察哈尔西湾子村的遣使会士孟振生。

19世纪初期，俄国与中国的陆路贸易受到英美等国对华海路贸易的威胁，俄国政府遂决定在处理对华事务过程中更加充分地发挥传教团这个非正式外交机构的潜能，及时获得有关中国以及与之开展贸易的西方国家的情况。为了提升传教团的工作成效，俄国外交部于1818年颁布指令，对传教团进行全面改革，不仅提高了派出人员的学历层次，而且将学习汉满蒙藏语言和中国研究作为所有成员的主要工作，并视其取得的成绩在回国后给予相应的职务晋升和奖励。在这些措施的作用下，19世纪上半期俄国传教团的汉学研究水平显著提高。第九届至第十三届领班比丘林、卡缅斯基、魏若明、佟正笏、巴拉第均具有出色的汉学修养和交际能力。与此同时，驻北京的天主教神父相继离世，其在宫廷的影响也越来越小。随着1838年毕学源的去世，由天主教传教士主持钦天监的历史也就结束了。俄国政府虽然继续要求传教团“通过小心结识居住在中国的耶稣会士，以便获取许多有价值的信息，如中国的总体情况，以及这个国家的政治、贸易和道德现状，

14. Проект инструкции Начальнику Новой Пекинской Духовной Миссии(1831-37)//*Китайский благовестник*. 1912, Вып.7.

15. Кармановская И. Сокровища российской духовной миссии в Пекине // *Проблемы Дальнего Востока*. 1990. № 5.

16. *Краткая история русской православной миссии в Китае, составленная по случаю исполнившегося в 1913 г. двухсотлетнего юбилея ее существования*. С.106-107.

并如上所述，尽可能地向伊尔库茨克总督汇报”<sup>17</sup>，但由于双方在中国研究能力上的此消彼长使得俄国传教团不再将日薄西山的在华天主教传教士作为获取中国信息的主要途径。

随着俄国政府对传教团在外交功能上的期望显著增加，天主教传教士当年的某些成功经验为俄国人所关注。他们发现天主教传教士曾通过修历、绘画、医病、制造钟表赢得了中国人的尊重，并在宫廷确立过牢固的地位，遂决定效仿天主教教会的做法，也派遣医生和画家来华。1818年俄国外交部指令指出：“一些欧洲传教士是优秀的医生，他们赢得了很多人对其医术的信任，其中也包括中国的达官显贵们。我们传教团的医生也应该寻求机会取得类似的成功，不过要小心从事。”<sup>18</sup>俄国外交部亚洲司司长罗多菲尼金说：“中国人虽然对外国人非常冷漠，但对外国精湛的美术作品十分喜爱。所以，希望驻北京传教团能在这方面来展示俄国繁荣的艺术，以这种优势赢得汉人和满人加倍的尊敬。”<sup>19</sup>因此，从第十届至第十四届，每一届俄国传教团都有一位医生随行。沃伊采霍夫斯基成功治愈礼亲王兄弟全昌的瘰疬病症，获赠“长桑妙术”匾额。基里洛夫来华后的几年里治愈多名清廷宗室，镇国将军禧恩和固山贝子绵秀分别赠以“惠济遐方”和“道行中外”两方谢匾。广济司员外郎奕纪也舍弃太医而让基里洛夫为其母治病。<sup>20</sup>俄国还效法天主教传教士派出了画家。在第十一届、第十二届、第十三届和第十四届传教团中，都有一位职业画家随行。列加舍夫完成的34件肖像画作品中包括理藩院主事（长龄）、尚书（禧恩）以及敏珠尔呼图克图等。曾经悬挂于紫光阁的长龄画像就出自列加舍夫的画笔。第十一届传教团学生德明写道：“传教团医生的名声和画家的技艺将各种重要人物吸引到这里，其中不仅有中等阶层的，而且还有上层人士。就连堂官和皇室宗亲王爷也光顾我们的馆舍。”<sup>21</sup>安文公也在一封信中这样写道：“今年冬天大学士长龄三次来找画家列加舍夫画像，要知道这种荣誉对传教团来说是无与伦比的。”<sup>22</sup>借助于医生和画家的活动，俄国传教团的形象得到了一定程度的改

17. Инструкция Архимандриту Петру, начальнику 10-ой Пекинской Миссии//*Китайский благовестник*. 1915, Вып.13-14.

18. Инструкция Архимандриту Петру, начальнику 10-ой Пекинской Миссии//*Китайский благовестник*. 1915, Вып.13-14.

19. Нестерова Е.В. Российская духовная миссия в Пекине и начало русско-китайских контактов в сфере изобразительного искусства//*Православие на Дальнем Востоке 275-летие Российской духовной миссии в Китае*. СПб.,1993.

20. Скачков П.Е. Русские врачи при Российской духовной миссии в Пекине//*Советское востоковедение*.1958, № 4.

21. Дз-мин. Поездка в Китай//*Отечественные записки*. 1841, IX.

22. Нестерова Е.В. Российская духовная миссия в Пекине и начало русско-китайских контактов в сфере изобразительного искусства//*Православие на Дальнем Востоке 275-летие Российской духовной миссии в Китае*. СПб.,1993.

善。然而，时过境迁，他们并没有获得他们所期望的拥有当年天主教传教士在宫廷所享有的尊荣。

这一时期俄国传教士的汉语学习和汉学研究热情高涨，而1795年才建立的俄国传教团图书馆难以满足其对图书资料的需求，因此藏书丰富的天主教教堂就成了俄国人了解欧洲汉学成就的最佳去处。比丘林曾与供职钦天监的天主教传教士李拱宸、福文高和高守谦都有交往，经常在北京天主教教堂阅读曾德昭、冯秉正、杜赫德等耶稣会士的汉学论著。此外，由于俄罗斯佐领及其家眷已经无法阅读俄文，俄国传教士开始从教会斯拉夫文或俄文直接翻译东正教经书，同时改编、购买和抄写天主教经书。比丘林曾按照东正教教义改编了意大利耶稣会士潘国光用汉语所著《天神会课》一书，于1810年刊印。此事在费赖之著作《在华耶稣会士列传及书目》中也有记载：“俄国驻北京传道会长比丘林（Hyacinthe Bitchourin）曾节采此本之文，刻于北京，以供希腊宗之用。”<sup>23</sup> 1825年卡缅斯基将一整箱天主教传教士翻译的汉文《旧约》<sup>24</sup>运回俄国。他在日记中还写道：“我抄写了《圣经》，其中汉文版两份，满文版<sup>25</sup>两份，一份留在我们的传教团图书馆，另一份寄给了圣务院，以备皇家圣经协会参考。”<sup>26</sup>由此可见，19世纪上半期的俄国传教士延续了借鉴天主教传教士学术成就的传统。

19世纪上半期，在清朝严禁传教的大背景下，俄国政府禁止本国传教士与非法在华秘密传教的天主教传教士接触，但不反对与在清廷供职的天主教传教士保持谨慎的交往。与18世纪不同的是，东正教传教士不再过分依靠天主教传教士，而主要借助于传教团自身的能力来获取中国情报。俄国人还效仿天主教传教士凭借学识和技艺赢得中国人尊重的做法，派出了医生和画家，作为结交权臣和探听中国情报的手段。此外，天主教传教士的汉学著作仍是俄国传教士的研习对象，他们翻译的某些经书继续为俄国传教士借鉴或使用。

23. [法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》上册，冯承钧译，中华书局1995年版，第234页。

24. 1813年英国伦敦会传教士马礼逊汉译了《新约》，并于次年在广州出版，1819年马礼逊与米怜合作将《旧约》翻译成汉语。1823—1824年间这两部经书在马六甲以《神天圣书》为总书名出版，共计21册（其中《旧约》名为《神天上帝启示旧遗诏书》，17册，《新约》名为《神天上帝启示新遗诏书》，4册），并运往中国散发。此外，耶稣会士贺清泰曾在1800年完成了《新约》和《旧约》的汉译，但没有刊行。1822年马士曼、拉沙的译本《新旧遗诏全书》曾在印度刊印。

25. 贺清泰曾在北京将《旧约》翻译成满文，但未刊行，手稿原藏北堂图书馆。1832—1833年，英国伦敦会派人前往彼得堡的俄国圣务院抄录贺清泰的满译《旧约》。所以，卡缅斯基所抄录的满文《圣经》很可能是贺清泰的译稿。——笔者注。

26. Шаталов О.В. Архимандрит Петр (Каменский) и десятая российская православная миссия в Пекине // Исторический вестник. 2000, №2.

## 三

1844年,美国和法国分别通过《中美望厦条约》和《中法黄埔条约》获准在华开放口岸建立教堂。在法国的胁迫下,道光皇帝1846年发布弛禁天主教的上谕。1858年,俄、英、法、美等国相继迫使清政府签订了《天津条约》,外国传教士获准在中国内地传教。据此,俄国传教团摆脱了《中俄恰克图条约》相关条款的限制,从以雅克萨战俘后裔为主要服务对象转变为在全体中国国民中传播东正教。1861年俄国政府依照《中俄北京条约》在北京设立公使馆。1863年俄国国务会议批准了外交部关于改组驻北京传教团的决定,对俄国驻北京传教团和公使馆两个机构的职能、构成以及给养等问题进行了区分。<sup>27</sup>这样,俄国传教团遂由一个负载外交、宗教、中国研究等多重使命的机构变成以传播东正教为主要任务的机构,同时在名义上脱离外交部的管理,直接向圣务院负责。

在上述背景下,圣务院在19世纪60年代决定将在中国人中间传教布道纳入传教团的工作内容,但却要求“传教团的行动要格外小心和理智,尤其是在最初阶段。一方面要积极利用任职地区新的传教机遇,另一方面要悄无声息地进行,应尽可能谦恭温顺,以便传教团的劳动得到上帝的祝福,不至引起当地政府的怀疑和不满,不至为未来在这块重要圣教之地开展更为广泛的活动设置障碍。”<sup>28</sup>很显然,对于用武力和胁迫方式取得的在华传教特权能否实现,俄国政府并无十足的把握。而且,俄国通过不平等条约侵占了大片中国领土,已经激起了中国人的愤怒。所以圣务院决定先进行必要的试探,观察中国政府和民众的态度,极力避免贸然采取行动。对此,圣务院指示:“通过目前确定的布道活动方式传教团究竟能取得怎样的成绩?传教团未来的活动范围能有多大?该采取一些怎样的措施并下达一些什么指令?中国政府在容忍我方宗教方面能否如实履行条约?时间会告诉我们这些问题的答案。圣务院不急于做出评论,而是待从外交部获得的信息足以为这些问题提供肯定而清晰的答案后,才会做出决定。”<sup>29</sup>俄国政府希望在中国政治和社会情势明朗之后,特别是传教环境彻底改善之后,再开始行动。因此,当英美等国传教士在中国大力发展教徒、迅速扩大影响之时,俄国人并没有积极效仿与跟进。这一时期,俄国传教团除了以洞悉中国内情的优势配合其政府侵略中国之外,还翻译刊印了一些东正教神学书籍。

---

27. 1863 г. Ноября 5 высочайше утвержденное мнение Государственного Совета—о преобразовании Пекинской Миссии// Китайский благовестник. 1916, Вып.7-8.

28. Дополнение к прежней инструкции нашей духовной миссии//Китайский благовестник. 1916, Вып.7-8.

29. Дополнение к прежней инструкции нашей духовной миссии//Китайский благовестник. 1916, Вып.7-8.

为了实现吞并中国东北的野心，1895年俄国联合德、法两国迫使日本放弃了通过《马关条约》攫取的辽东半岛。“三国干涉还辽”让部分不明沙俄阴险用心的清朝官员“感恩戴德”。而沙皇政府也极力将自己打扮成中国的“恩人”。为了达到牵制其他列强的目的，李鸿章确定了联俄亲俄的政策，于1896年6月与俄签订《中俄密约》，俄国获得了在中国东北修筑铁路的特权，其在中国的势力和影响得到加强。中俄关系的“改善”让圣务院感到拓展中国教务的时机到来。三个月之后，俄国圣务院任命英诺肯提乙为第十八届传教团领班。圣务院总监波别多诺斯采夫命令英诺肯提乙在前往中国时不走那条以往传教团走了近二百年的经蒙古的东来之路，而指示他取道欧洲，沿途考察英国和意大利的教会机构，学习和借鉴天主教和新教在中国的传教经验。英诺肯提乙在1897年到达北京之后立刻采取了一系列措施，实施他所谓的教务振兴计划。在他向圣务院提出的若干条建议当中，首次提议传教团领班在学习汉语的同时必须掌握英语，以方便与英美传教士沟通，并及时借鉴他们的经验。<sup>30</sup>

由于在1900年庚子之变中俄国传教团驻地俄罗斯馆被焚，一些东正教徒被杀，俄国政府一度对东正教在中国的前景产生过动摇。然而，俄国政府最终不但保留了传教团，而且在中国建立了主教区，并于1902年5月25日晋升英诺肯提乙为主教。这是因为，自中东铁路开工以来，大批俄国人涌入东三省。俄国传教团的存在无疑可以在满足在华俄人的宗教需求方面发挥作用。此外，庚子之变以后清廷中最顽固的排外势力已被清除，中国人的排教情绪受到遏制，而中国政府的赔款可以为俄国传教士进一步扩展教务提供资金保障。主教区成立以后，俄国政府增加了传教团的人员配置和资金供给。1902年英诺肯提乙从圣彼得堡带领34名僧俗人员来到北京，着手恢复中国教务。从这时起，俄国传教团进入了全面效仿天主教和新教传教士的阶段。1914年《中国福音报》载文写道：“在俄国驻北京传教团历史上，1900年具有非常特别的意义。这一年，旧的传教团不复存在了，一个崭新的传教团诞生了。新传教团有新的方向，有新的目标。新传教团有意识地确立了在中国传播基督教的宗旨，努力实现宗徒的召唤。”<sup>31</sup>

俄国人不仅在建制上效仿天主教和新教在中国设立了主教区，而且在传教方法上积极借鉴后者的经验。首先是在各地建立传教点，开办学校，培养中国籍神父。俄国人首先选择在天主教和新教传教士影响较大的地区建立传教点，因为这些地方相对成熟的传教土壤更有利于东正教传教士的工作。1905年建成的上海第一座东正教教堂主显堂就位于美国租界之内。其次，大量翻译刊印东正教经书，于1902年组

30. *Краткая история русской православной миссии в Китае, составленная по случаю исполнившегося в 1913 г. двухсотлетнего юбилея ее существования.* С.188.

31. Пекинская Духовная Миссия в 1902-1913 г. // *Китайский благовестник.* 1914, Вып. 1-2.

建了专门的翻译委员会，其成员除俄国神父以外，还包括6名中国教士和两名抄写工。第三，购买土地房产，开设工厂作坊，用获取的收益支持传教活动。传教团先后开办有印字房、铸造厂、装订厂、颜料店、木匠铺、蒸汽磨坊、蜡烛厂、肥皂厂、养蜂场、牛奶厂、砖窑等。此外，英诺肯提乙于1904年创办了《中国福音报》。这本杂志经常刊登由俄国人撰写或译自其他教会杂志的有关天主教和新教在华历史和现状的文章。比如从法文翻译的《19世纪的法国天主教传教士》以及译自英文的《苏格兰传教士克里斯蒂满洲十年手记》就连载了许多期。这样做至少可以达到两个目的，一是激励俄国传教士学习美英等国传教士的献身精神，二是引起俄国政府、教会和社会各界的关注，呼吁他们像其他国家那样给予俄国传教团更多的资金和精神支持。当然，俄国人在传教策略上有时也会表现出某些特殊之处，比如英诺肯提乙认为东正教教会学堂应从农村招收学生，因为“他们更像俄罗斯孩子，比城市学生，尤其是旗人子弟更加吃苦耐劳”。<sup>32</sup>

对于天主教和新教传教士，俄国传教士都尽量保持相对友好的关系，不仅相互来往，而且还相互给予方便。“俄国传教团对待天主教和新教教会这两个敌对的教会采取中立原则，既不与天主教徒，也不与新教徒发生冲突，不引起任何一方的不满。因此，双方都善待东正教传教团的代表，并在节日期间相互拜访。”<sup>33</sup>然而，表面上的和睦并不说明俄国传教士与天主教和新教传教士之间没有竞争，只不过这种竞争没有表面化和激烈化而已。1909年俄国传教士批评天主教和新教传教士所代表的外在和野蛮的欧洲文化败坏了中国人民忠、孝、诚、信、礼、义、勤等美德，因此，“东正教传教士必须拯救中国，与其说是为了使其摆脱撒旦的诱惑，毋宁说是为了防止其接受欧洲文化”。<sup>34</sup>同时，新教传教士也将东正教视为继唯物主义不可知论和天主教之后位列第三的竞争对手。德国新教礼贤会传教士叶道胜在1900年写道：“有一个事实令人担忧，那就是俄国除了新建大铁路和建立银行业务（指中东铁路和华俄道胜银行——笔者注）之外，还决定要传教。”<sup>35</sup>

在学术研究方面，19世纪中期以后俄国传教士和英美等国传教士之间关系变得前所未有的密切。由于俄国传教士的汉学研究水平在某些方面已经超过了欧美传教士，双方的交流态势也发生了变化，由以往俄国人向西方人学习转向平等的相互求教。巴拉第与美国基督教新教教会长老派传教士丁韪良的学术联系就非常紧密。丁韪良回忆

32. *Краткая история русской православной миссии в Китае, составленная по случаю исполнившегося в 1913 г. двухсотлетнего юбилея ее существования.* С.188-189.

33. *Краткая история русской православной миссии в Китае, составленная по случаю исполнившегося в 1913 г. двухсотлетнего юбилея ее существования.* С.173.

34. Ломанов А.В. *Христианство и китайская культура.* М.,2002.С.384.

35. Ломанов А.В. *Христианство и китайская культура.* С.385.

道：“我与他于1858年在天津首次相识；在各国与清廷谈判订约中我们分别担任俄国和美国代表团的特别翻译。他年长我十岁，我那时还年轻，不谙世事，对他十分崇拜。后来我与他越来越熟，但对他的崇拜之情非但没有减弱，反而与日俱增。”<sup>36</sup>1888年，丁韪良在其任总教习的京师同文馆出版了巴拉第遗著《汉俄合璧韵编》，并且撰文给予高度评价。次年，丁韪良又在新教传教士创办的英文刊物《教务杂志》上发表《巴拉第修士大司祭》一文以示纪念。

在翻译东正教经书的过程中，俄国传教士在很大程度上借鉴了天主教和新教传教士的神学著作翻译经验和作品，同时又顾及到了东正教的特殊性，在专有名词的译法上力图显示东正教的特色。比如，天主教和新教传教士采用“天主”或“耶稣基督”来表达“上帝”的概念。为了向信徒灌输东正教与天主教和新教有所不同的感受，俄国传教士将“上帝(Исус Христос)”翻译为“伊伊稣斯合尔利斯托斯”，使其读起来更加接近古斯拉夫文。<sup>37</sup>第十四届传教团领班固礼所译《新约》译本就采用了此种译法。固礼汉译《新约》译本刊印于1864年，名曰《吾主伊伊稣斯合尔利斯托斯新遗诏圣经》。

19世纪下半期，俄国传教士在获得在华传教特权后并没有像天主教和新教传教士那样展开大规模传教活动，直到《中俄密约》签订之后俄国政府才决定推动在华教务。在遭受义和团运动的打击之后，俄国政府不退反进，在华设立主教区，借鉴天主教和新教传教士的经验，积极推动扩大在华宗教影响。与此同时，东正教传教士与天主教和新教传教士在汉学研究方面的合作密切而富有成效，但在经书翻译上却力求突出东正教的教派特色。

综上所述，1917年以前来华的东正教传教士与天主教和新教传教士经历了一个漫长的共存共生过程。在这一过程中，俄国传教士对天主教传教士和新教传教士的态度和对策复杂而充满矛盾，既有猜忌和疑虑，又有拉拢和利用，既有否定与攻击，又有借鉴和协作，既要淡化差异，又要保持特色。由于东正教教权依附于政权的特性以及俄国传教团长期具有的俄国非正式驻华外交机构的功能，俄国传教士对天主教和新教传教士态度和对策的变化反映了俄国政府对于在华利益的现实追求。俄国传教士遵循政府的指令，借助于天主教和新教传教士的经验和影响，在获取中国情报和俄国侵华进程中发挥过重要而特殊的作用（本文内容在编入此会议论文集前曾以《1917年前俄国在华东正教传教士与天主教和新教传教士》为题发表于《世界历史》2010年第5期）。

36. W.A.P.M. Palladius and Popoff's Dictionary, The Chinese Times, Aug. 10th, 1889.

37. Ломанов А.В. Христианство и китайская культура. С.315.

# Le traité de Nerchinsk et l'intégration internationale de la Chine des Qing aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles<sup>1</sup>

CARL DÉRY

Université du Québec à Trois-Rivières (Canada)

Parmi les lieux communs de l'historiographie des relations internationales de la Chine, on accepte généralement l'idée voulant que le début de l'intégration de la dynastie Qing à l'intérieur d'un système régi par des lois internationales coïnciderait plus ou moins avec la ratification du traité de Nanjing au mois d'août 1842. L'histoire de cette intégration forcée est très bien documentée, oscillant entre des interprétations qui sont parfois aux antipodes les unes des autres, notamment parce que «selon la vision des Chinois, [Nanjing] représente le premier traité inégal de l'histoire des relations avec l'étranger, mais selon la vision des Anglais, le traité établit de manière formelle l'égalité des nations»<sup>2</sup>. L'adoption des lois internationales par la dynastie Qing est l'un des thèmes qui caractérisent le mieux cette intégration, notamment à partir de la première utilisation formelle des *Éléments* de Wheaton pour défendre les eaux territoriales chinoises contre la Prusse, dans un conflit qui opposait cette dernière au Danemark<sup>3</sup>. Cette appropriation par la Chine d'un corpus de lois internationales venues d'Europe fait écho au paradigme «action-réponse» dénoncé avec vigueur

- 
1. Ce texte s'inspire de notre thèse de doctorat en histoire, *La Chine face à l'Angleterre et la Russie aux XVII<sup>e</sup> – XVIII<sup>e</sup> siècles : Évaluation comparative des attitudes de la dynastie Qing à partir des modalités de l'actualisation frontalière* (Université Laval, 2015).
  2. Li Dongfang, *Xishuo Qing chao*, Shanghai, Renmin cubanshe, 2001 (1997), p. 306. Traduction libre.
  3. Henry Wheaton, *Elements of International Law: With a Sketch of the History of the Science*, Londres, 1836. Selon Spence, le *Zongli Yamen* (Bureau des Affaires étrangères) commença à étudier des extraits du livre dès 1862, et ils reçurent une ébauche de traduction complète du manuscrit dès l'année suivante, traduction effectuée par W.A.P. Martin. Voir : Jonathan D. Spence, *The Search for Modern China*, New York & London, W.W. Norton & Company, 1991, p. 201-202.

par Cohen au tournant des années 1980, et qui présentait trop souvent la Chine comme étant « immobile » ou embourbée dans un ensemble de pratiques « traditionnelles », décrites la plupart du temps comme étant totalement étrangères aux valeurs ainsi qu'aux préceptes qui accompagnaient la Modernité Occidentale<sup>4</sup>.

Plusieurs études récentes ont contribué à remettre en question les anciens paradigmes et ainsi enrichir notre compréhension globale à l'égard du processus d'intégration internationale de la Chine<sup>5</sup>. Cependant, malgré les avancées récentes sur la question générale de l'intégration et même sur la question plus spécifique de l'utilisation des lois internationales par la Chine, le paradigme de l'impact des guerres de l'opium en tant que point de rupture demeure tenace. En effet, nombreux sont ceux qui étudient ces phénomènes en se concentrant presque exclusivement sur la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Nous reconnaissons évidemment l'importance cruciale de cette rupture dramatique ainsi que le rôle qu'elle joua dans l'histoire moderne et contemporaine de la Chine et de ses voisins, allant même jusqu'à provoquer dans une certaine mesure, une véritable « crise de conscience culturelle en Asie »<sup>6</sup>. Cependant, en se concentrant sur la période qui suit les guerres de l'opium pour comprendre l'intégration internationale de la Chine dans un système de lois mondiales, on ne peut se sortir pleinement d'une perspective qui nous ramène indirectement au paradigme « action-réponse », reposant sur une définition trop souvent essentialiste des civilisations et des cultures.

En fait, le raisonnement ci-haut s'appuie sur deux postulats qui nous semblent erronés, et c'est ce que nous souhaitons souligner, voire tenter de corriger à travers ce texte. D'abord, le raisonnement suggère implicitement que les « lois internationales » adoptées à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle forment un tout homogène qui serait quelque chose de complètement étranger à la tradition diplomatique chinoise, et en contrepartie, que les lois ainsi adoptées seraient un phénomène strictement « européen » dans son essence

- 
4. Paul Cohen, *China Unbound: Evolving Perspectives on the Chinese Past*, Routledge, 2003 ; P. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, New York, Columbia University Press, 1984. Sur la question de l'intégration de la Chine dans le système des « lois internationales », l'ouvrage de Hsü est très représentatif de cette tendance. Immanuel C.Y. Hsü, *China's Entrance into the Family of Nations: The Diplomatic Phase, 1858-1880*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1960.
  5. Par exemple : James L. Hevia, *English Lessons: The Pedagogy of Imperialism in Nineteenth-Century China*, Duke University Press, 2003. Rune Svarverud, *International Law as World Order in Late Imperial China: Translation, Reception and Discourse, 1847-1911*. Leiden, Brill, 2007 ; Pär Kristoffer Cassel, *Grounds of Judgment: Extraterritoriality and Imperial Power in Nineteenth-Century China and Japan*, Oxford University Press, 2011.
  6. Hirakawa Sukehiro, *Japan's Love-Hate Relationship with the West*, Folkestone (Kent), Global Oriental, 2005, p. 36. Traduction libre.

et son développement. On l'entrevoit par exemple dans ce commentaire de Svarverud qui rappelle que «les études sur les lois [*legal studies*] étaient quelque chose de complètement étranger [*alien*] pour les traducteurs chinois»<sup>7</sup>. Bien qu'il nous faille de toute évidence reconnaître la nouveauté de cette dynamique de la diffusion de textes de lois et de pratiques diplomatiques, de l'Europe vers la Chine, dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, on doit aussi reconnaître que certaines pratiques légales parmi les plus importantes adoptées à l'époque n'avaient rien de si «étranger» pour la Chine, reflétant même des usages diplomatiques de la dynastie Qing. Ce point a d'ailleurs été suggéré depuis longtemps, notamment par Fletcher et Rossabi, voyant dans les concessions faites par la dynastie Qing à l'Angleterre en 1842 une réminiscence des concessions octroyées par les souverains mandchous à l'égard des rebelles du Kokand dans les années 1830, afin de sécuriser ses zones frontalières pour la dynastie<sup>8</sup>. Plus récemment, Cassel a suggéré de lire la notion d'extraterritorialité, l'une des mesures phares des traités inégaux imposés à la dynastie Qing par les puissances étrangères, à partir de résonances culturelles avec certains usages politiques de la Chine des Qing, même chose pour le Japon des Tokugawa<sup>9</sup>.

Dans la lignée de cette réflexion, notre objectif est de proposer une hypothèse qui n'a pas été suffisamment explorée à ce jour. En fait, nous croyons que la dynamique de l'intégration internationale de la Chine des Qing, tant sur le plan des usages diplomatiques que des pratiques liées aux lois internationales, débuta longtemps avant l'imposition des traités inégaux dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, et c'est du côté de la frontière sino-russe et de la ratification du traité de Nerchinsk en 1689 que nous en trouvons les fondements. Li Chen a récemment montré l'importance de la «zone de contact» afin de comprendre les interactions et les transferts d'idée entre la Chine et l'Occident (surtout l'Angleterre) aux XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles<sup>10</sup>. Poursuivant dans cette optique, nous voulons mettre en valeur le fait que les «lois internationales» ne devraient pas être vues comme un corpus de textes strictement européen, mais plutôt comme un amalgame de pratiques s'étant développées dans la «zone de contact» entre les empires eurasiatiques du

- 
7. Rune Svarverud, «Re-Constructing East Asia: International Laws as inter-cultural Process in Late Qing China», dans : *Inter-Asia Cultural Studies*, Vol. 12, n° 2, 2011, p. 306-318. Traduction libre.
  8. Voir: James Polachek, *The Inner Opium War*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992, p. 103-106.
  9. Cassel, *op. cit.*
  10. Voir: Li Chen, «Universalism and Equal Sovereignty as Contested Myths of International Law in the Sino-Western Encounter», dans : *Journal of the History of International Law* 13 (2011), 75-116. Li Chen, *Chinese Law in Imperial Eyes: Sovereignty, Justice, and Transcultural Politics*, New York, Columbia University Press, 2016.

XVII<sup>e</sup> siècle, notamment entre les Qing et la Russie. Ce n'est que par la suite, fort de ces expériences sur le terrain, qu'un code de lois vraiment internationales (au sens de mondiale) a pu être défini, devenant les fondations légales à partir desquelles l'impérialisme européen vint par la suite hanter la Chine au XIX<sup>e</sup> siècle.

Pour explorer cette hypothèse, nous ferons dans un premier temps une brève mise en contexte de la situation frontalière entre la Chine des Qing et la Russie au XVII<sup>e</sup> siècle, et nous verrons ensuite l'évolution des lois internationales ayant mené à la ratification des traités de Nerchinsk (1689) et de Kiaktha (1727). Par la suite, nous verrons quelques cas spécifiques où les fonctionnaires ainsi que l'entourage impérial des Qing discutent – toujours dans la contingence des événements – de la signification et de l'adéquation stratégique de ces traités. Finalement, nous concluons en abordant la question de l'intégration internationale de la Chine en lien avec certains débats historiographiques contemporains.

## Fondements historiques de la frontière sino-russe

En premier lieu, il va de soi de préciser que l'établissement de la frontière sino-russe ne peut être abordé en considérant uniquement les deux entités politiques qui prennent part à cette négociation. À cet effet, on doit d'emblée reconnaître que cette frontière implique un vaste processus d'intégration de populations frontalières diverses, tant pour l'empire Qing que pour la Russie. Qui plus est, cette démarcation frontalière est aussi à voir comme le résultat d'une complexification de rivalités géopolitiques se déroulant en Asie intérieure. En plus de l'essor politique de la dynastie Qing, on note la marche vers le Pacifique de la Russie tsariste, ayant pris une tournure plus importante depuis l'établissement de la maison des Romanov, mais aussi le bouillonnement d'une confédération des Mongols occidentaux, les Junghars<sup>11</sup>. Résultat de cette complexification géopolitique, les États impliqués eurent intérêt à consolider leur position par des alliances stratégiques, mais surtout, à mettre en place de nouvelles normes frontalières plus rigides, afin

---

11. R.J. Kerner, *The Urge to the Sea. The Course of Russian History: The Role of Rivers, Portages, Ostrogs, Monasteries, and Furs*. Berkeley, University of California Press, 1942. Gregory Afinogenov, *The Eye of the Tsar: Intelligence-Gathering and Geopolitics in Eighteenth-Century Eurasia*, Ph.D. in History, Harvard University, 2015. Pour une discussion sur l'importance de la confrontation entre les Qing et les Junghars, voir : Peter C. Perdue, *China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia*, Cambridge (Mass.) and London (Eng.), The Belknap Press of Harvard University Press, 2005, p. 138-161.

d'accroître le contrôle exercé sur les populations locales, notamment entre l'empire Qing et la Russie.

Originaires de la région de *Chang baishan* 長白山, les Mandchous constituent d'abord une confédération de tribus Jürchen, rassemblées sous la direction de Nurhaci (r. 1616-1626), puis menées par Hong Taiji (r. 1627-1643) qui fonda la dynastie Qing en 1636, quelques années avant la prise de Beijing en 1644. Les Mandchous consolident d'abord leur pouvoir en intégrant et en soumettant les populations tribales du Nord-Est de la Chine grâce à une série de relations privilégiées, incluant «alliances militaires, vassalité, mariages intertribaux avec les clans mandchous, inclusion au sein des Bannières et missions tributaires»<sup>12</sup>. En fait, la croissance initiale de l'État mandchou, et surtout la conquête de l'Asie intérieure qui s'en suivit, s'apparente à un vaste projet de restauration impériale dans la lignée des traditions mongoles «en fédérant des clans et en éliminant des rivaux»<sup>13</sup>. Toutefois, cette croissance se fit initialement sans qu'il ne soit nécessaire d'établir une frontière de manière catégorique, et c'est ainsi que, jusqu'à la rencontre avec la Russie dans la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, la frontière de ce que nous appelons la Mandchourie demeura «vague et imprécise»<sup>14</sup>. C'est l'expansion russe et le caractère brutal de leur occupation de la région qui poussa les Mandchous à vouloir délimiter clairement les limites de ce territoire, d'une part afin d'en protéger les populations locales de la prédation des Cosaques, mais surtout afin de fixer l'allégeance des populations tribales et ainsi limiter leur mobilité. Pour la dynastie Qing, il était alors primordial de préserver la région du fleuve Amour de toute présence étrangère, notamment par sa proximité avec les terres d'origine des Mandchous : «l'empire ferait face à des dangers potentiellement graves si ces terres ainsi que leurs

- 
12. Robert B. Oxnam, *Ruling from Horseback: Manchu Politics in the Oboi Regency, 1661-1669*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1975 (1970), p. 162. Traduction libre. Voir aussi : Nicola Di Cosmo, «Nurhaci's Gambit: Sovereignty as Concept and Praxis in the Rise of the Manchus», dans : Zvi Ben-dor Benite *et al* (dir.), *The Scaffoldings of Sovereignty: Global and Aesthetic Perspectives on the History of a Concept*, New York, Columbia University Press, 2017, p. 102-123.
  13. James A. Millward, «The Qing formation, the Mongol Legacy, and the 'End of History' in Early Modern Central Eurasia», dans : Lynn A. Struve (dir.), *The Qing Formation in World-Historical Time*, Cambridge (Mass.) and London, Harvard University Press, 2004, p. 92-120. Traduction libre.
  14. Robert H.G. Lee, *The Manchurian Frontier in Ch'ing History*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1970, p. 3. À noter que, en raison de la réminiscence avec l'invasion coloniale japonaise du XX<sup>e</sup> siècle, les historiens chinois n'utilisent pratiquement jamais le concept de «Mandchourie», largement répandu dans les publications francophones et anglophones. Ils préfèrent plutôt désigner cette région en parlant des «trois provinces de l'Est» (*dong sansheng*), ou encore simplement du «Nord-Est» (*dongbei*). Mark C. Elliott, «The Limits of Tartary: Manchuria in Imperial and National Geographies», *The Journal of Asian Studies*, 59 (3) Aug. 2000, p. 603-646.

habitants tombaient aux mains d'une puissance étrangère»<sup>15</sup>. Les premiers affrontements qui opposèrent la dynastie Qing et la Russie eurent lieu dans les années 1650 et reprirent avec plus d'intensité au début des années 1680, autour de la forteresse d'Albazin<sup>16</sup>. Les affrontements militaires cédèrent le pas à une attitude plus conciliante, tant pour les Qing que pour la Russie, ce qui conduisit aux négociations diplomatiques qui aboutirent à la ratification du traité de Nerchinsk en 1689 : «...both sides came to realize initially that they had a common interest in fixing the allegiance of the tribal peoples on their borders, and, later, they needed to prevent each other from allying with the rival Mongol state to their west»<sup>17</sup>. Preuve de l'importance stratégique de la ratification du traité sino-russe pour les Qing, au lendemain des accords frontaliers de 1689, Kangxi mena quatre expéditions entre 1690 et 1697 afin d'éliminer l'État Junghar mené par Galdan. Ces campagnes visaient notamment à faciliter l'intégration des populations mongoles à l'intérieur du giron de l'empire Qing – dont les Khalkhas – ce qui nécessitait toutefois l'élimination d'un rival tel que Galdan qui s'appuyait sur une légitimité bouddhiste rivale de celle des Qing<sup>18</sup>. En considérant les guerres contre Galdan comme l'apothéose de l'expansion de trois empires rivaux en Asie intérieure, les motivations de la dynastie Qing quant à la ratification d'une entente diplomatique avec la Russie ressortent avec davantage de netteté : «the prospect of securing Russian neutrality toward the Zunghars was a key motivation of Qing negotiations at Nertchinsk»<sup>19</sup>. Par contre, malgré le succès des campagnes menées par Kangxi et la mort de Galdan en 1697, la menace frontalière ne disparut pas pour autant. D'une part, le contrôle de la mobilité

- 
15. Lee, *op.cit.*, 1970, p. 42. Traduction libre. Le commentaire s'inspire d'une remarque similaire faite par l'empereur Kangxi à Suoetu, le 30 mai 1688. Fu Lo-Shu, *A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations (1644-1820)*, Tucson, The University of Arizona Press, 1966, p. 94-95 [Ci-après *DCSWR*] ; *Qing Shilu*, 135, 14b – 16a.
  16. Il existe d'importants écarts dans la littérature concernant la date de fondation d'Albazin, qu'on situe généralement entre 1651 et 1669. Voir : Kerner, *op.cit.*, p. 80 ; Immanuel C. Y. Hsü, «Russia's Special Position in China during the Early Ch'ing Period», dans : *Slavic Review*, Vol. 23, N° 4, déc. 1964, p. 689.
  17. Perdue, *op.cit.*, 2005, p. 163.
  18. Peter C. Perdue, «The Qing Empire in Eurasian Time and Space: Lessons from the Galdan Campaigns», dans : Lynn A. Struve (dir.), *The Qing Formation in World-Historical Time*, Cambridge (Mass.) and London, Harvard University Press, 2004, p. 68. Voir aussi : Hei Long, «Kangxi di di'er ci qinzheng Gaerdan shulun» (Exposé de la deuxième expédition de Kangxi contre Galdan), dans : *Ming Qing shi*, 2007, 2, p. 84-87. Hei Long, «Gaerdan tongzhi shiqi Zhungaer yu Qingchao de maoyi wanglai» (Relations commerciales entre la dynastie Qing et les Junghars à l'époque de la domination de Galdan), dans : *Ming Qing shi*, 2006, 7, p. 69-74. Pour une analyse sur la manière dont les souverains mandchous utilisèrent le lien privilégié entre le Bouddhisme et les populations mongoles à des fins politiques, voir : David M. Farquhar, «Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire», dans : *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 38, N° 1, June 1978, p. 5-34.
  19. Perdue, *op. cit.*, 2004, p. 62 ; Perdue, *op. cit.*, 2005, p. 138.

des populations locales poussa les autorités à vouloir négocier des ententes frontalières plus détaillées et plus complètes que celle de 1689<sup>20</sup>. D'autre part, l'État Junghar ne fut pas complètement éliminé et, s'étant renforcé au XVIII<sup>e</sup> siècle, la confédération d'Asie intérieure infligea même d'importantes défaites militaires à l'empereur Yongzheng. Si bien qu'il fallut attendre les « Campagnes occidentales » de l'empereur Qianlong à la fin des années 1750, pour voir la disparition de cette menace géopolitique pour l'empire Qing, et l'annexion de ce qui devint dès lors les « nouveaux territoires » (新疆)<sup>21</sup>.

C'est donc dans un contexte de rivalités géopolitiques et de conquêtes territoriales que la frontière entre l'empire Qing et la Russie se dessina aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles. Les multiples enjeux qui s'y entremêlent permettent d'expliquer les motivations quant à la ratification des traités, mais surtout, l'attitude conciliante et pragmatique des empereurs Qing. D'une part, les souverains mandchous se devaient d'établir une limite frontalière claire afin de mieux contrôler la mobilité des nomades et ainsi favoriser l'intégration, la soumission et le contrôle des populations locales. Concrètement, la limite frontalière permit de renforcer le pouvoir des empereurs sur les populations conquises en réduisant considérablement, voire en éliminant, les zones floues qui permettaient aux chefs tribaux d'échapper à l'emprise du pouvoir central<sup>22</sup>. La rivalité entre l'empire Qing et l'État Junghar, se réclamant tous les deux d'une légitimité empruntée au bouddhisme tibétain, reposait notamment sur la volonté de s'assurer une mainmise sur les territoires et les populations mongoles. Cette rivalité vint accroître la nécessité pour la

20. Sun Zhe et Wang Jiang, « Dui 1689-1727 nian Zhong'e wajiao guanxi de kaocha », dans : *Ming Qing shi*, 2006, 12, p. 51-60.

21. En fait, dès juillet 1755, on trouve un décret impérial faisant état de la conclusion de la conquête de l'Ouest, alors que l'empereur requiert une étude minutieuse de la topographie des lieux afin d'intégrer cette région au sein de l'Atlas impérial (*DCSWR*, p. 194 ; *Qing Shilu*, 490, 28b – 29a). La conquête de l'Ouest se poursuivit par contre pendant plusieurs années comme en fait foi ce mémoire datant de 1764 au sujet de l'intégration de la Kashgarie, demandant de surcroît une réédition de l'Atlas impérial afin de prendre en considération les territoires nouvellement conquis (*DCSWR*, p. 238 ; *Qing Shilu*, 722, 1a – 5a).

22. Il existe de nombreux cas documentés faisant état du risque pour la dynastie Qing lié à la mobilité des populations frontalières, mais aussi de l'ascendant politique que la frontière procure au pouvoir central. Par exemple, en 1746, dans un décret impérial au sujet de la maigre qualité des fourrures offertes en tribut par les Solons, Qianlong se questionne sur la sincérité des chefs locaux. Son raisonnement repose sur l'idée que, avant la ratification du traité sino-russe, puisque les Cosaques franchissaient régulièrement la frontière pour venir chasser en territoire Solon, les populations locales pouvaient effectivement avoir plus de difficultés à se procurer des fourrures de bonne qualité. Or, puisque les incursions frontalières illégales n'ont plus cours depuis la ratification des traités, il devint évident pour l'empereur que les chefs locaux utilisaient cette « excuse » simplement pour atteindre le quota minimal exigé pour leur tribut. Pour l'empereur, les populations locales faisaient ainsi preuve de mauvaise volonté et on demanda à ce que des vérifications soient faites afin de s'assurer que les plus belles fourrures soient choisies. *DCSWR*, p. 181 ; *Qing Shilu*, 279, 7b – 8a.

dynastie Qing de négocier avec la Russie des accords frontaliers (politiques et économiques) afin de s'assurer de leur neutralité dans le conflit. Cette évolution des considérations géopolitiques permet de mettre en lumière des changements importants du registre discursif qu'on retrouve dans les documents échangés entre l'empereur et ses fonctionnaires. Par exemple, alors que la Russie tenta d'envoyer des diplomates en Chine depuis le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, les commentaires à leur égard témoignaient de la condescendance diplomatique traditionnelle liée au système du Tribut, exprimant une certaine indifférence à l'égard de la Russie, et faisant état de la grossièreté des barbares et de leur manque de compréhension à l'égard des usages diplomatiques chinois<sup>23</sup>. Par contre, de la fin des années 1670 jusqu'aux années 1760, période où les deux empires partageaient une menace géopolitique conjointe, l'attitude diplomatique de la dynastie Qing qui émane des divers documents trouvés – incluant les traités ratifiés en 1689 et en 1727 – témoigne d'une ouverture sur des pratiques diplomatiques plus conciliantes, comme si un nouveau cadre de lois internationales était en train de dessiner les contours du monde.

## Fondements diplomatiques et lois internationales

Dans la littérature, on a eu tendance pendant longtemps à étudier les relations diplomatiques et internationales de la Chine selon le langage de ses institutions traditionnelles, codifié dans ce qu'il convient de nommer le système du Tribut<sup>24</sup>. S'appuyant sur cette approche, les historiens en sont venus à considérer le pragmatisme diplomatique des Qing face à la Russie comme s'il s'agissait d'une « anomalie » à l'égard de l'histoire impériale chinoise<sup>25</sup>. Les remises en question de ce paradigme ont été nombreuses, et nombre d'auteurs ont souligné l'historicité relativement récente et surtout, la variabilité du système en fonction de situations particulières<sup>26</sup>. L'autre

- 
23. Les Russes tentèrent de nouer des contacts diplomatiques avec la Chine dès 1567, puis à nouveau en 1618-19, mais sans véritable succès. Les premières ambassades significatives sont celles de Baikov (1656) et celle de Spathary (1676). Voir : Zhang Jian, «Mingmo Qingchu Eshi chufang Zhongguo chutan» (Étude exploratoire sur les premières ambassades de la Russie en Chine à la fin des Ming et au début des Qing), dans : *Qingshi yanjiu*, Fév. 2001, No. 1, p. 65-72.
  24. Mentionnons comme ouvrage représentatif de cette tendance : John K. Fairbank, *The Chinese World Order: Traditionnal China's Foreign Relations*, Harvard University Press, 1968.
  25. Notons ce commentaire de Hsü, voyant le résultat des relations entre la dynastie Qing et la Russie comme étant «[the] most unusual phenomena in Chinese foreign relations in view of China's claim to universal overlordship». Hsü, *op.cit.*, 1964, p. 688.
  26. John E. Wills Jr., «Functional, Not Fossilized : Qing Tribute Relations with Dai Viet (Vietnam) and Siam (Thailand), 1700-1820», dans : *T'oung Pao* 98, 2012. Chia Ning a récemment proposé une typologie du «système du Tribut», tenant compte de la variabilité de ses représentations selon les lieux. Sa typologie inclut le tribut interne (Asie intérieure), les tributs du *Libu* (idéal, ordinaire,

manière de regarder la diplomatie internationale des Qing est de le faire sous l'angle des « lois internationales », mais ici encore, on se retrouve avec l'idée que ces lois seraient fondamentalement étrangères aux traditions chinoises. Pour Svarverud, ces lois sont à voir comme « an intellectual and political framework developed in the European context and introduced to China as such »<sup>27</sup>. Prenant le contre-pied de cette perspective qui met l'accent sur la diffusion d'un système codifié des lois internationales, nous nous intéressons à la période formative de ces lois, dans l'espace de rencontre, c.-à-d. dans la « zone de contact » séparant la dynastie Qing et la Russie aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles.

Les lois internationales ont été théorisées graduellement en Europe, et il n'existe pas de consensus sur la primauté des différentes facettes impliquées par ce processus entre les grands penseurs qui y sont associés, depuis Niccolo Machiavelli (1469-1527) jusqu'à Henry Wheaton (1785-1848), en passant par Bodin, Grotius et Vattel pour n'en nommer que quelques-uns. Par exemple, selon Machiavel, la validité des lois internationales devrait s'appliquer seulement lorsque l'État impliqué y reconnaît son intérêt, alors que pour Jean Bodin, cette application devrait être absolue, impliquant que l'État ne devrait jamais faire fi de ses obligations légales internationales, au risque de perdre la légitimité de sa souveraineté<sup>28</sup>. On attribue généralement au livre d'Hugo Grotius (1583-1645), *De Jure Belli ac Pacis* publié en 1625, un rôle formateur dans la théorisation des lois internationales. Mais, c'est surtout le Traité de Westphalie de 1648 qui est considéré comme le point tournant crucial de la mise en œuvre du système moderne des lois internationales, « the legal recognition of the nation-state system or even the start of modern international law »<sup>29</sup>. À partir de la ratification de Westphalie, la diplomatie prit une importance considérable dans les pratiques de paix européennes. On y remarque notamment une multiplication des conférences de paix animées par les plénipotentiaires des pays impliqués, ainsi que par des médiateurs ou interlocuteurs neutres, permettant de discuter à fond des buts de la guerre et d'une recherche d'équilibre entre les puissances<sup>30</sup>. Pourtant, à ce stade-ci, les « lois internationales » dont il est question n'étaient

---

commercial), le tribut d'exception (Russie) et finalement, le marginal (Sud Ouest). Chia Ning, « Lifanyuan and Libu in the Qing Tribute System », dans : Dittmar Schorkowitz and Chia Ning (dir.), *Managing Frontiers in Qing China: The Lifanyuan and Libu Revisited*, Leiden / Boston, Brill, 2017, p. 144-183.

27. Svarverud, *op. cit.*, 2007, p. 2.

28. Svarverud, *op. cit.*, 2007, p. 32-48.

29. Li Chen, *op. cit.*, 2016, p. 304.

30. Jean-Pierre Bois, *De la paix des rois à l'ordre des empereurs, 1714-1815. Nouvelle histoire des relations internationales*, tome 3, Paris, Du Seuil, 2003, p. 7-27.

que des lois « entre les nations européennes », et elles pouvaient difficilement s'appliquer à l'ensemble du Monde, c.-à-d. qu'elles ne correspondaient pas encore à l'acception élargie du terme « international » (au sens de mondial). C'est au cours de la période d'expansion et de convergence de grands empires mondiaux que cet élargissement eut lieu, entre 1650 et 1820 environ, faisant graduellement passer la définition du concept « international » du cadre européen limité (entre les nations) à un cadre mondial. Maier décrit la période qui s'ouvre à la suite de Westphalie comme « le siècle du cadastre », période au cours de laquelle les « lois internationales furent codifiées afin de permettre d'abord aux nations européennes de se partager le monde en évitant les conflits entre elles »<sup>31</sup>. C'est donc dire que le traité de Westphalie a fourni certains principes d'un nouveau genre et un cadre légal pour circonscrire les relations des nations européennes entre elles, mais c'est surtout l'expérience sur le terrain *post-Westphalie* et hors d'Europe qui contribua le plus à rendre légitime les prétentions universalistes qui sous-tendent ces lois.

Ce que nous voulons souligner ici, c'est l'émergence d'un principe d'interaction internationale qui se manifesta sur le terrain entre des empires rivaux au XVII<sup>e</sup> siècle, particulièrement en Eurasie, dont les fondements diplomatiques servirent de cas de figure à la mise en œuvre des principes initialement élaborés, de manière embryonnaire, dans le cadre européen de la paix de Westphalie en 1648. Conséquemment, le traité de Nerchinsk de 1689 reflète l'émergence de nouvelles normes internationales, qui apparurent spontanément et qui se manifestèrent en plusieurs endroits du monde à cette époque. Foucher évoque l'émergence de nouveaux principes de négociation diplomatique, alors que les États eurent notamment recours à des médiateurs neutres pour régler leurs différends. « C'est donc au cours du XVII<sup>e</sup> siècle et sur les contours des empires [Ottoman, Habsbourgeois, Perse, Russe, Mandchou] qu'apparaissent les premiers règlements frontaliers négociés, entre des États de structure idéologique différente et en lutte, mais qui devaient renoncer, provisoirement, à des pratiques de frontières dynamiques par définition unilatérale »<sup>32</sup>. L'importance du rôle joué par les médiateurs externes dans le processus de ratification du traité de Nerchinsk de 1689 a été très bien illustrée, notamment par Shenwen Li qui a souligné judicieusement l'apport des missionnaires jésuites dans la négociation sino-russe<sup>33</sup>.

---

31. Charles S. Maier, *Once Within Borders : Territories of Power, Wealth and Belonging since 1500*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 2016, p. 10-24, p. 38 pour la citation. Traduction Libre.

32. Michel Foucher, *Fronts et Frontières : un tour du monde géopolitique*, Paris, Fayard, 1991 (1988), p. 71.

33. Shenwen Li, « La signature du Traité de Nerchinsk en 1689 entre la Chine et la Russie : les jésuites comme interface culturels », dans : Paul Servais (dir.), *Entre puissance et coopération : les rela-*

Par contre, la nature du rôle exercé par les missionnaires européens en lien avec les nouvelles lois européennes ne semble pas faire consensus à ce jour. À titre d'exemple, afin de justifier l'accent porté sur la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, Svarverud juge que l'impact du traité de Nerchinsk est d'abord minime et surtout, il hésite à considérer le rôle de diffuseur pour les jésuites, puisque leur « connaissance des lois internationales » n'aurait jamais été démontrée par des évidences textuelles<sup>34</sup>. Pourtant, sur cette dernière question, Li soutient que les connaissances des jésuites au sujet des lois internationales et des pratiques diplomatiques modernes eurent un impact déterminant quant à la ratification du traité. Par exemple, les jésuites seraient parvenus à convaincre les dignitaires chinois de la sécurité des négociations en fonction du principe d'inviolabilité associé au rôle de l'ambassadeur dans le droit international, et ils auraient aussi contribué à créer un sentiment d'égalité diplomatique entre les parties en présence, tant dans le décorum de la rencontre que pour ce qui est des termes utilisés et des manières d'échanger les documents<sup>35</sup>. Notre objectif ici n'est pas de chercher à voir si et comment les jésuites connaissaient les « lois internationales » et ce qu'ils en comprenaient, mais plutôt d'examiner la signification de ce traité pour les souverains mandchous au XVIII<sup>e</sup> siècle.

### L'interprétation des traités et la stratégie frontalière des Qing

Après la tentative avortée de la conférence de Selenginsk en 1688 et des négociations souvent tendues, la dynastie Qing et la Russie ratifièrent le Traité de Nerchinsk en 1689. Cependant, face à la recrudescence de tensions frontalières, notamment entre les Mongols Khalkhas et les Russes, une autre conférence fut nécessaire, menant au Traité de Kiakhta de 1727, auquel vint s'ajouter une annexe en 1792. Ces traités servirent d'une part à situer le lieu de la frontière entre l'empire Qing et la Russie en choisissant des configurations géographiques notoires, comme la rivière Kerbechi, (格爾畢齊) et les Montagnes Xing'an (石大興安), ou en édifiant des « marqueurs frontaliers ». Ces traités servirent aussi à normaliser les relations commerciales entre les deux empires, dans la ville de Kiakhta (恰克圖)

---

*tions diplomatiques Orient-Occident du XVII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Louvain la Neuve, Académia Bruylant, 2007, p. 87-100.

34. Svarverud, *op. cit.*, 2007, p. 38.

35. Li, *op. cit.* Évidemment, le rôle exact des jésuites dans la négociation est difficile à cerner avec précision puisque les principales sources qui font état de leurs actions sont toutes rédigées par les missionnaires eux-mêmes. Il n'est donc pas surprenant de trouver des auteurs qui remettent en question certains aspects de ces témoignages historiques, alors que les missionnaires pourraient naturellement avoir eu tendance à magnifier leur propre contribution.

notamment, mais surtout, les traités imposèrent une norme aux populations locales en supprimant une part importante de leur liberté de mouvement. De manière générale, les traités contiennent des clauses définissant la marche à suivre afin de préserver des relations de bon voisinage entre la Chine des Qing et la Russie. Une nouvelle norme de conduite s'établit donc et, tout au long de la période qui nous intéresse, on retrouve de nombreuses situations où les fonctionnaires et le Trône vont se référer à l'interprétation de ces traités pour justifier leurs stratégies. Voyons donc quelques cas spécifiques qui montrent la représentation changeante à l'égard des clauses des traités et l'implication de ces fluctuations sur les affaires diplomatiques sino-russes.

En fait, on trouve des traces de l'importance du traité de 1689 pour la dynastie Qing bien avant la ratification. Par exemple, au cœur des négociations, Pereira relate une anecdote très instructive au sujet des Khalkhas qui, voulant se protéger de la Russie, tentaient alors de se placer sous la protection de la dynastie Qing.

We met a great number of Qalqa, at least six or seven thousand, who had rebelled against the Moscovites and now came to surrender themselves to us. There were some amongst our inexperienced and ambitious people who were carried away with their own interest and who wanted to receive and help these people. They asked for my opinion. I answered respectfully and cautiously that the Emperor had not sent me to look for Qalqa but to conclude a peace treaty [...] to help the Qalqas against the Moscovites would be certain ruin of the peace<sup>36</sup>.

Comme les jésuites avaient pour mandat de négocier l'entente frontalière avec la Russie, la primauté de cette négociation relégua le sort des réfugiés au second plan. Tel que mentionné précédemment, on retrouve dans les correspondances officielles chinoises plusieurs références portant sur la signification de l'entente diplomatique de manière générale, voire des clauses du traité de manière spécifique, et ce, toujours en lien avec des énoncés stratégiques. Par exemple, la première référence explicite que nous avons trouvée se produisit en 1690 alors qu'une rumeur circulait concernant une alliance possible entre Galdan et la Russie<sup>37</sup>. À l'époque, Galdan était en guerre contre les Khalkhas, et un édit impérial remis à un envoyé russe souligne d'emblée le fait que les Khalkhas faisaient déjà partie de l'empire Qing [*yi guishun benchao*, 已歸順本朝]. Ainsi, dans l'éventualité où la Russie serait tentée de faire alliance avec Galdan contre ces populations, « il

36. Joseph Sebes S.J., *The Jesuits and the Sino-Russian Treaty of Nerchinsk (1689): The Diary of Thomas Pereira S.J.* Rome, Institutum Historicum S.I., 1961, p. 261-263.

37. *DCSWR*, p. 104; *Qing Shilu*, 146, 8a – b.

y aurait une violation de la parole donnée et du serment, ce qui conduirait à la guerre (*shi fu xinshi er kaibing duan ye*, 是負信誓而開兵端也)». Ce premier appel nous montre clairement que la « lettre » du traité de 1689 ne semble pas avoir acquis une valeur dominante qui s'imposerait au-delà de toute prérogative, et tout porte à croire ici que l'engagement diplomatique repose davantage sur la confiance en la parole donnée, faisant office d'engagement et de serment (*xinshi*, 信誓). En comparant cette première référence à l'entente diplomatique avec d'autres références au traité qu'on retrouve ultérieurement, notamment vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, on y dénote une certaine évolution dans la manière de référer aux engagements diplomatiques, comme si « la confiance et l'engagement » devenaient secondaires et que les règles énoncées dans le traité avaient acquis un statut particulier servant de seul cadre référent normatif pour la conduite appropriée des relations internationales. Bref, tout se passe comme si les « lois internationales » avaient acquis pour l'entourage du Trône une réalité propre.

Ainsi, vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, les références aux traités donnent à penser que les principes qui en émanent ont en quelque sorte force de loi dans les conceptions politiques de la dynastie Qing, alors que l'empereur et son entourage s'efforcent de mettre en application les modalités du traité de Nerchinsk (et de Kiakhta). On le voit par exemple dans un mémoire du *Lifanyuan* datant de 1743 concernant le châtement réservé aux auteurs de trouble. On y apprend que des soldats russes qui étaient en état d'ébriété avaient battu à mort des marchands chinois et surtout, qu'après avoir consulté le « traité original », on en déduisit que les coupables devaient être mis à mort<sup>38</sup>. Dans la même veine, on trouve en avril 1757 un décret impérial adressé au Grand Conseil qui donne encore une fois l'impression de concéder force de loi aux engagements diplomatiques<sup>39</sup>. À la suite d'une requête déposée par des officiers russes afin d'utiliser les « routes chinoises » pour acheminer des vivres aux habitants de la frontière Nord-Est durement éprouvés par la famine, la réponse de l'empereur se contente d'une interprétation littérale du traité de Kiakhta, dans lequel on ne retrouve « aucune clause permettant à un pays de faire circuler des hommes sur le territoire de l'autre, afin d'y transporter des biens divers ». En plus de réprimander les Russes parce qu'ils ne comprennent pas les procédures appropriées (telles que définit par les traités) et de leur refuser cet accès sur la base d'une requête unilatérale, le document porte aussi l'empreinte marquée d'une représentation pré-moderne des affaires diplomatiques. Bien qu'en apparence, ces appels nous suggèrent que ce n'est

38. *DCSWR*, p. 176-177; *Qing Shilu*, 202, 32a – b.

39. *DCSWR*, p. 206; *Qing Shilu*, 544, 1a – 2a.

plus la parole donnée, le serment ou l'honneur qui priment pour justifier une décision stratégique, mais la lettre de la loi telle que définie par les traités, l'empereur ajoute une question très précieuse à son argumentation. Advenant la situation inverse, nous croiriez-vous, demande-t-il à son interlocuteur ? Ce n'est donc pas encore tout à fait le texte de l'entente diplomatique qui a force de loi, mais encore la *confiance* entre les États, et celle-ci demeure tributaire de la fluctuation des intérêts politiques de l'empire Qing.

En fait, malgré l'importance des ententes frontalières, les stratégies diplomatiques mandchoues demeurent à l'époque profondément enracinées dans ce qu'il convient de nommer une «sensibilité géopolitique», c.-à-d. que l'attitude à l'égard des traités et de leur contenu évolue selon l'intérêt du moment. Comme preuve du rôle central joué par l'intérêt politique en ce qui a trait à l'interprétation des normes établies, en décembre 1758, une affaire de vol de chevaux de la part des Namir (奈瑪爾) pousse l'entourage impérial à vouloir communiquer avec le Sénat russe afin d'amender favorablement certaines clauses des traités<sup>40</sup>. Concrètement, on rappelle que la Russie et la dynastie Qing «ont depuis longtemps des clauses dans leurs traités statuant à l'effet que nul ne devait franchir la frontière de l'autre». Par la suite, on explique que dans les situations de «crimes frontaliers» où les fautifs seraient poursuivis par les autorités locales, si les criminels sont loin dans le territoire de l'autre, il faudrait se conformer à cet article du traité et interrompre la poursuite. Toutefois, lorsque les voleurs sont proches, «encore à vue d'œil lorsqu'ils entrent dans le territoire russe, il faudrait pouvoir les poursuivre à la trace et les arrêter directement afin de sauver le temps impliqué par l'envoi de lettres et l'attente qui en résulterait». Cette requête fait contraste avec la position précédente d'avril 1757 alors que ce sont les Russes qui demandaient une dérogation de la lettre du traité pour des motifs qu'*ils* jugeaient humanitaires. Les rôles sont maintenant inversés et c'est la dynastie Qing qui veut amender unilatéralement les ententes diplomatiques précédentes, selon ce qu'*elle* considère juste et acceptable. On se retrouve ici avec une contradiction qui s'apparente à l'écart entre Machiavel et Bodin sur la souveraineté et les lois internationales.

Ainsi, vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, les représentations des Qing à l'égard des normes frontalières définies par les traités sino-russes sont ambivalentes. Tirillée entre des conceptions pré-modernes qui accordent une primauté à la «parole et à l'honneur» et des conceptions modernes accordant à la «lettre» des ententes une valeur légale, la dynastie Qing favorise une interprétation qui met au premier plan la poursuite de ses intérêts immédiats.

40. DCSWR, p. 213-214; *Qing Shilu*, 574, 3b – 4a.

L'affaire de la fuite du chef rebelle Amursana est à cet effet fort révélatrice de cette ambivalence. S'étant enfui en territoire russe avec huit de ses compagnons pour échapper à l'armée Qing, ce dernier se serait noyé – selon les premières informations reçues – en voulant traverser une rivière. Dans une communication envoyée aux autorités russes en novembre 1757, l'empereur affirme ne pas croire le récit de la noyade, exigeant le rapatriement du fugitif et demandant au Tsar de respecter l'amitié mutuelle entre les deux empires et surtout, les articles du traité original « stipulant que nul ne devait héberger les fugitifs de l'autre »<sup>41</sup>. Après de longues négociations, l'affaire Amursana se conclut favorablement pour la dynastie Qing et à cet effet, un décret datant du 26 février 1758 montre que l'évolution vers une conception moderne de la diplomatie n'est pas encore achevée, puisque la « confiance » à l'égard des Russes étant toujours une donnée fondamentale, rappelant qu'ils « auraient agi pour sauver les apparences de l'ancien traité et maintenir la confiance mutuelle »<sup>42</sup>. Dans la même veine, le 16 mars 1762, alors que des Urianghai, sujets de la Russie, avaient trouvé refuge en Chine, l'empereur analyse la situation en référant à un événement survenu quelques mois plus tôt « qui démontrait que les Russes respectent le traité (*shenzhu zunshou dingyue*, 甚屬遵守定約) »<sup>43</sup>. Pour cette raison, puisque selon le texte des traités le retour des fugitifs devait être mutuel, un ordre est donné afin de renvoyer en Russie des fugitifs s'étant réfugiés dans le territoire des Qing. On voit donc, avec ces quelques exemples, que le respect ou non du traité a acquis une fonction particulière dans la prise de décision.

Jusqu'ici, tous les documents analysés ne présentent que des variations d'un même thème, soit l'interprétation des traités, et leur implication dans la conduite des affaires internationales. En mars 1765 cependant, on assiste à un revirement de la part de Qianlong à l'égard des ententes diplomatiques, allant jusqu'à remettre en question leur pertinence. Alors que les Russes avaient déposé une requête pour le rapatriement de fugitifs, l'empereur critique les fonctionnaires de la frontière pour n'avoir pas été assez ferme dans leur réponse : « Initialement, nos deux empires se sont entendus sur le fait que nul ne devait héberger les fugitifs de l'autre, mais il s'agissait d'une erreur en soi (*yi zhu cuowu*, 已屬錯誤) ». Puis, en poursuivant l'évocation de ses reproches, il ajoute que puisque les Russes « ont tourné le dos au

41. *DCSWR*, p. 207; *Qing Shilu*, 547, 6a – 7b.

42. *DCSWR*, p. 211-212; *Qing Shilu*, 555, 5a – 8b. Dans ce décret, véritable exposé théorique de sa vision de la diplomatie, Qianlong critique sévèrement certains ministres ayant suggéré « d'endurer cette violation du traité » sans protester ou selon ses termes, « avaler l'humiliation sans un mot ».

43. *DCSWR*, p. 230; *Qing Shilu*, 655, 7b – 8a. Des fugitifs s'étaient enfuis en territoire russe et avaient alors été capturés par les autorités locales et rapatriés en Chine.

traité (*yi ji beiyue*, 伊既背約)» en hébergeant à répétition nos fugitifs, «pourquoi devrions-nous respecter l'entente initiale (*wo hewei zhushou qian yi*, 我何為株守前議)»<sup>44</sup>? Alors que le 16 mars 1762 on soulignait plutôt le fait que les Russes respectaient les normes établies et que par conséquent «le retour des fugitifs devait être mutuel», ici on les accuse d'agir à l'encontre des traités. Cette remise en question des normes en vigueur depuis 1689 a de quoi interpellier. Il est clair que ce revirement d'attitude ne peut pas seulement découler d'une interprétation idéologique ou culturelle, et il y a fort à parier que des événements spécifiques peuvent justifier une telle représentation. Considérant la fin des conquêtes occidentales, notamment avec l'intégration de la Kashgarie en 1764, comment ne pas voir l'effacement de la menace géopolitique Junghar et l'élimination des rivaux de l'Asie intérieure pour la dynastie Qing comme ayant un rôle à jouer dans ce changement de registre? Puisque l'intérêt diplomatique à l'égard de la Russie était partiellement motivé par la «menace géopolitique» d'Asie intérieure, comment évaluer l'impact de la fin de cette menace géopolitique sur les relations diplomatiques sino-russes? Cette période est aussi le théâtre de nombreuses tensions économiques entre la Chine et la Russie, et celles-ci apportent un éclairage intéressant. En février 1767, alors que les Russes réclament le rapatriement de trois fugitifs, l'empereur veut utiliser ce prétexte pour mettre de la pression sur le Sénat russe afin de régler certains différends frontaliers<sup>45</sup>. Selon la missive impériale, on y apprend que «pendant de nombreuses années, les Russes ont enfreint les règles de nos traités tout en augmentant les tarifs commerciaux». Cette polémique commerciale se règle toutefois, et les relations frontalières reprennent normalement, au point qu'en 1779, une communication du Trône à la Russie ose même aller jusqu'à parler du traité original comme reflétant les «règles fondamentales» de la dynastie<sup>46</sup>.

Des variations interprétatives aussi divergentes de la part de l'entourage impérial nous rappellent que le Trône n'a pas de représentation claire et définitive à l'égard des normes frontalières établies. Certes, une tendance accordant aux engagements diplomatiques une valeur de «loi» définitive semble se dessiner tout au long de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle alors que les documents consultés couvrant cette période ne contiennent aucune remise en question de la validité des Traités (exception faite de mars 1765).

44. DCSWR, p. 239; *Qing Shilu*, 729, 6b – 7b. Ce revirement d'attitude apparaît encore plus dramatique si l'on considère un édit datant de janvier 1765 (soit à peine deux mois plus tôt) dans lequel l'empereur exprimait une vision positive du voisinage des Russes. DCSWR, p. 238-239; *Qing Shilu*, 725, 9b – 10a.

45. DCSWR, p. 247; *Qing Shilu*, 776, 9a – b.

46. DCSWR, p. 288-289; *Qing Shilu*, 1093, 9b – 10a.

Cependant, on y retrouve encore des références aux traités qui évoquent des positions contradictoires et rien ne semble définitif. Par exemple, en juillet 1778, alors que les deux empires se retrouvent au coeur d'une autre dispute commerciale, un officier en poste à la frontière relate le vol de chevaux russes par des sujets de l'empire Qing<sup>47</sup>. Ayant examiné « l'ancien traité », il découvre que les voleurs doivent rembourser « une pénalité estimée à dix fois la valeur des biens ». Toutefois, comme il s'agit d'une période d'interruption commerciale, celui-ci juge qu'il serait inutile de rembourser et de dédommager les victimes. L'empereur le corrige rapidement en insistant sur le fait que « la suspension du commerce mutuel est une chose complètement distincte ». Il explique ensuite l'importance des règles établies entre les sujets de l'empire Qing et de la Russie au sujet des vols commis, et surtout, l'importance de gérer les cas en fonction des dites règles. En effet, poursuit l'empereur, si la Chine ne respecte pas le traité, comment s'attendre à ce que les Russes le fassent ? L'empereur ordonne donc que l'on exécute publiquement les voleurs et qu'on indemnise les Russes selon ce que les règles établies exigent. Bien que le commerce mutuel soit suspendu, l'empereur croit qu'il faut agir « selon les règles » afin que tous sachent que l'Empire Céleste gère toutes les affaires avec justice.

### L'intégration internationale de la Chine des Qing

Les quelques exemples cités montrent, d'une part, qu'il existe dans l'entourage impérial des Qing, une diversité de réactions possibles et d'interprétations à l'égard des engagements frontaliers signés entre la Chine et la Russie à partir de 1689. D'autre part, on y perçoit aussi – malgré les fluctuations – une certaine constance, voire une progression *vers la Modernité* des lois internationales, comme si les traités étaient en train d'acquérir une valeur supranationale, c.-à-d. qu'ils devenaient en quelque sorte garants des « lois internationales ». Les variations rencontrées dans les représentations à l'égard des traités ne devraient pas être lues comme une contradiction, mais plutôt comme un ensemble de possibilités disparates qui évoluent, suivant la trajectoire complexe de ce qu'on pourrait appeler un processus de transfiguration légale. C'est-à-dire qu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, la valeur du traité se définissait en termes de « confiance et [d']engagement », et l'interprétation qui en était faite se limitait à l'intérêt immédiat, et qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, sa valeur dépassait l'intérêt politique ou économique immédiat

47. DCSWR, p. 282; *Qing Shilu*, 1059, 1b – 2b.

et les normes énoncées par les traités servaient de modèle à partir duquel une stratégie frontalière s'élaborait.

En ramenant ces idées à la question générale de l'intégration internationale, on trouve dans l'historiographie contemporaine de la Chine des Qing et ses rapports avec l'étranger de nombreux éléments et des perspectives distinctes qui nous permettent d'illustrer et de signifier l'importance de la dynamique qui semble se dérouler à partir de Nerchinsk. D'abord, considérant les relations internationales de la Chine des Qing, Mosca souligne une transformation importante, définie comme le passage « d'une politique frontalière à une politique étrangère » qui s'apparente tout à fait au processus que nous avons identifié, impliquant gestion stratégique et représentation du monde<sup>48</sup>. Par ailleurs, même si on veut rompre avec certaines tendances intellectuelles issues de la tradition interprétative « action-réponse », on ne peut nier la dynamique de transformation de l'État chinois – pour ne pas dire la *modernisation* – qui accompagne cette intégration internationale. Alors que la « Chine / China / 中国 », est un concept qui fut largement utilisé dans les *Classiques* et les divers textes politiques et philosophiques de la tradition chinoise, c'est au contact de l'Occident que le concept en est venu à atteindre une signification politique stable, notamment à partir du traité de Nerchinsk de 1689. Reprenant Waldron, « China was traditionally a culture ; now it is being transformed into a nation »<sup>49</sup>. Pendant longtemps, les historiens situaient le cœur de ce processus de transformation dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, suivant encore une fois l'impact des guerres de l'opium<sup>50</sup>. Bien qu'il soit très difficile, voire impossible, de situer avec précision le moment où débute ce processus, nous croyons qu'il faut regarder bien avant les guerres de l'opium pour en apprécier toute la complexité. La question de la transformation de la Chine, en lien avec la modernisation et avec l'intégration internationale, a été récemment explorée de manière remarquable par Ge Zhaoguang. Suivant la formulation proposée par l'auteur, bien que la modernisation ait débuté depuis l'époque des Song, la transformation qui accompagne la modernisation se déroulant en Chine à partir du XVI<sup>e</sup> siècle s'en distingue, correspondant à la transition d'une représentation du monde reposant sur la centralité du concept *tianxia*, à une représentation du monde

48. Matthew M. Mosca, *From Frontier Policy to Foreign Policy: The Question of India and the Transformation of Geopolitics in Qing China*, Stanford, Stanford University Press, 2013.

49. Arthur Waldron, *The Great Wall of China: From History to Myth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 220. Voir aussi : Li Yangfan, *Zuochu wanqing: Shewairenwu ji Zhongguo de shijie guannian zhi yanjiu*, Beijing, Beijing daxue Chubanshe, 2005, p. 348.

50. Voir par exemple : Joseph Levenson, *Confucian China and its Modern Fate*, University of California Press, 1968.

impliquant l'existence au sein d'une myriade de pays<sup>51</sup>. Ge discute abondamment de la complexité du phénomène qui mène graduellement à une représentation moderne de la Chine en tant que nation, soulignant notamment le rôle joué par la carte du monde de Matteo Ricci, contribuant à faire passer d'une représentation universelle centrée sur la civilisation chinoise à une représentation pluraliste du monde. En fait, c'est au sein du débat sur la modernisation de l'État et de la nation chinoise, et plus spécifiquement, chez certains auteurs ayant pris part activement au débat entourant la diffusion de la *New Qing History*, que nous trouvons la clé de l'interprétation de la transition historique qui se déroule sous nos yeux à partir de la ratification du Traité de Nerchinsk. Concrètement, l'un des points ayant suscité les plus importantes discussions concerne la question de savoir si les termes politiques *Da Qing guo* 大清国 et *Zhongguo* 中国 sont considérés comme des équivalences conceptuelles par les souverains mandchous. Or, nombre d'historiens chinois rejetant la distinction entre les deux termes appuient justement leur argumentation sur le traité de Nerchinsk pour montrer l'équivalence et le caractère interchangeable des deux termes dans l'optique des relations internationales de la dynastie Qing, rappelant que c'est «la Chine» qui a signé le traité<sup>52</sup>.

En intégrant ces différentes tendances historiographiques aux exemples soulignés précédemment, on a l'impression qu'une importante transformation se produit aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, alors que les «lois internationales» sont en train de s'imposer à la Chine comme le cadre de référence à partir duquel l'ordre mondial se définit, et ce, même si les décideurs politiques n'en sont pas exactement conscients à l'époque. Par analogie, cette transformation des modes de représentation à l'égard des traités s'apparente à ce qu'Hostetler nomme un «tournant pré-moderne des modes de représentations cartographiques»<sup>53</sup>. En appliquant cette hypothèse au cadre qui nous intéresse ici, on a effectivement l'impression que les pratiques légales modernes définies à Westphalie et mises en application à Nerchinsk, notamment, commencent graduellement à imprégner les comportements diplomatiques des États impliqués, dont la dynastie Qing. La variabilité des références aux traités

- 
51. Ge Zhaoguang, *What is China? Territory, Ethnicity, Culture, and History*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2018. Ge Zhaoguang et al., *Shu fang wei yuan : Gudai Zhongguo de jiangyu, minzu yu rentong*, Beijing, Zhonghua shuju, 2016.
  52. Gang Zhao, «Reinventing China: Imperial Qing Ideology and the Rise of Modern Chinese National Identity in the Early Twentieth Century», dans : *Modern China*, 32, 3, 2006, p. 3-30. Huang Xingtao, «Qingdai Manren de “Zhongguo rentong”», dans : *Qingshi yanjiu / Qing History Journal*, Feb. 2011, p. 1-12. Qi Meiqin, «Cong Qingdai Man Meng wen dang'an kan 'fei Han' quanti de Zhongguo guan», dans : *Qingshi yanjiu / The Qing History Journal*, 4, 2017, p. 19-31.
  53. Laura Hostetler, *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2001. Traduction libre.

sino-russes nous montre un processus d'intégration internationale de la Chine des Qing alors que les engagements ratifiés deviennent le référent à partir duquel se définissent les stratégies adoptées, évoluant graduellement *vers la Modernité* des relations internationales.

## **Conclusion**

Notre objectif était ici simplement de montrer la manière dont la dynastie Qing se comporte de façon tout à fait moderne à l'égard des clauses issues des Traités de 1689 et 1727, qui s'apparentent à des «lois internationales» et qui sont représentatives de l'après-Westphalie. Notre analyse reposait sur un corpus relativement limité de sources, et bien sûr, afin de valider cette hypothèse, il faudrait explorer les autres sources politiques disponibles, notamment les textes en langue mandchoue pour pouvoir y comparer plus à fond le langage utilisé à l'égard des traités. Par ailleurs, il serait tout aussi important d'explorer la filiation entre ces moments diplomatiques et l'interprétation qu'ont pu en faire des penseurs européens pour comprendre comment ces expériences de terrain ont pu, concrètement affecter le développement du droit international européen.

# Les jésuites canadiens francophones et les échanges culturels entre la Chine et le Canada pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle

**SHENWEN LI**

Université Laval (Canada)

Le rôle des missionnaires occidentaux dans les relations culturelles entre la Chine et l'Occident suscite beaucoup d'intérêt parmi les chercheurs, tant en Occident qu'en Chine. Prenons l'exemple des jésuites européens en Chine sous les Ming et les Qing, plus précisément du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle : de nombreux travaux et sources de première main ont été publiés, et divers colloques et conférences se sont succédés. Cependant, le champ de recherche sur les jésuites canadiens francophones en Chine pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle demeure relativement peu exploré, si l'on excepte certains travaux parus entre les années 1950 et 1980, dont les ouvrages de Rosario Renaud<sup>1</sup> et de Jacques Langlais, ou, plus récemment, les recherches de Diana Lary<sup>2</sup>, de France Lord<sup>3</sup>, de Prosper M. Bernard<sup>4</sup> et mes propres articles parus en Chine et au Canada.

- 
1. Rosario Renaud, *Sichow : diocèse de Chine, 1882-1931*, Montréal, Bellarmin, 1955 ; *Le diocèse de Sichow (Chine) : champ apostolique des jésuites canadiens de 1918 à 1954*, Montréal, Éditions Bellarmin, 1982.
  2. Diana Lary, « Faith and War. Eyewitnesses to the Japanese invasion of China : Quebec's Jesuit priests », *Modern Asian Studies*, 39, 4 (2005), p. 817-843.
  3. France Lord, « The Silent Eloquence of Things : The Missionary Collections and Exhibitions of the Society of Jesus in Quebec, 1843-1946 », dans Austin, Alwyn and Jamie S. Scott, *Canadian Missionaries, Indigenous Peoples : Representing Religion at Home and Abroad*, Toronto, University of Toronto Press, 2004, p. 205-234.
  4. Prosper M. Bernard et Prosper M. Bernard Jr, *De l'autre côté de la Terre : La Chine*, Montréal, Sciences et Culture, 2000.

Cette étude porte sur le rôle des missionnaires jésuites canadiens francophones dans les échanges culturels entre le Canada et la Chine, plus particulièrement entre la province du Québec et la région de Xuzhou, appelée alors Sūchow par les missionnaires.

## La mission de Xuzhou

Xuzhou est une ville chinoise très importante, puisqu'elle est non seulement un lieu historique et culturel bien connu, mais dans l'histoire de la Chine, elle a constitué également un emplacement stratégique sur le plan militaire. Cependant, Xuzhou est beaucoup moins connue à l'étranger par rapport à d'autres grandes villes chinoises, dont Beijing, Shanghai et Guangzhou (Canton). Encore aujourd'hui, beaucoup d'Occidentaux ne connaissent pas cette ville. Pourtant, Xuzhou a été le premier choix des jésuites canadiens francophones en Chine pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, choix étroitement relié aux premiers missionnaires français arrivés en Chine à l'époque des Qing (1644-1911). Aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, plusieurs centaines de missionnaires européens ont prêché en Chine, dont une centaine de jésuites français. Le premier parmi ceux qui s'étaient installés à Xuzhou, le père Jean Valat (Wang Ruwang 汪儒望, 1614?-1696), a réussi à convertir un mandarin How (侯) ainsi qu'environ soixante membres de sa famille entre 1672 et 1673. En 1678, grâce au don que ce mandarin chrétien lui avait accordé, il a fondé la première église dans la région<sup>5</sup>. Quinze ans plus tard (1693), un autre jésuite français, Joachim Bouvet (Bai Jin 白晉, 1656-1730), l'un des *cinq mathématiciens du Roi* (Louis XIV) chargé par l'empereur Kangxi de recruter de nouveaux missionnaires<sup>6</sup> en France, à titre d'envoyé impérial fut de passage à Xuzhou et a mentionné deux églises déjà fondées dans ses écrits : «Au sortir de notre barque, le Tche-Tchou [zhizhou 知州], ou gouverneur de la ville, nommé K'ong Lao-yé [Kong Laoye 孔老爺], un des descendants de Confucius, nous reçus avec toutes sortes de politesses... J'allais lui rendre visite et lui recommandait deux églises que nous avons dans cette ville...»<sup>7</sup>. Par la suite, le nombre de chrétiens n'a cessé d'augmenter pour atteindre un millier de

- 
5. Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, Shanghai, 1932-1934, vol. 1, p. 282. Édouard Lafortune, *Canadiens en Chine : croquis du Siu-tcheou fou*, Montréal, l'Action paroissiale, 1930, p. 24.
  6. Shenwen Li, «Les jésuites et l'image de la France en Chine aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles», dans Paul Servais (dir.), *Entre Mer de Chine et Europe. Migrations des savoirs, transfert des connaissances, transmission des sagesse du XVII<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle*, Louvain-la-Neuve, Bruyant-Academia, 2011, p. 52-53.
  7. Lafortune, *Canadiens en Chine*, p. 24-28.

personnes<sup>8</sup>, jusqu'à ce que l'intensification de la Querelle des rites poussât le gouvernement des Qing à interdire le christianisme en Chine, interdiction qui a conduit au déclin de ce dernier. Néanmoins, à la suite des différents traités inégaux signés après la première guerre de l'opium en 1840, de nombreux missionnaires de différents ordres et de différentes nationalités ont séjourné en Chine. L'un d'entre eux, le jésuite français Léopold Gai, est arrivé à Xuzhou en 1882, où il a demeuré jusqu'en 1911. Au moment de son départ, la mission chapeautait 17 missionnaires et environ 32 000 catholiques. En 1914, la Première Guerre mondiale provoque une baisse d'effectif dans la mission de Xuzhou, et celle-ci appelle en renfort des missionnaires canadiens francophones. C'est dans ce contexte que plusieurs jésuites québécois s'embarquent pour la Chine et plus particulièrement pour Xuzhou à compter de 1918. En 1931, à mesure de l'augmentation des missionnaires canadiens-français et du développement de la mission de Xuzhou, cette dernière se détache de la Province jésuite de Paris sur le plan de l'administration ecclésiastique et devient officiellement une mission indépendante relevant de la province jésuite du Bas-Canada (aujourd'hui la province du Québec). Depuis l'arrivée à Xuzhou en 1919 du premier jésuite canadien francophone, Edouard Goulet (E Lai 鄂来) jusqu'à la fondation de la République populaire de Chine en 1949, 93 missionnaires canadiens francophones sont envoyés en Chine, dont la grande majorité à Xuzhou. La convergence d'un groupe aussi nombreux de jésuites canadiens à Xuzhou a contribué non seulement au développement de la mission dans cette ville, mais également à celui des échanges culturels entre le Canada et la Chine, plus particulièrement entre le Québec et la région de Xuzhou<sup>9</sup>.

## La diffusion des connaissances sur le Canada en Chine

Les jésuites qui ont exercé leur apostolat en Chine entre le XVI<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle ont généralement consacré beaucoup de temps à l'étude du chinois après leur arrivée dans le pays et parfois même avant leur séjour, et plusieurs d'entre eux ont fini par le maîtriser et parviennent à échanger aisément avec les Chinois. Certains d'entre eux ont même traduit en chinois des textes d'origine occidentale ou rédigé directement des textes en chinois grâce à l'aide de lettrés chinois. Parmi eux, Matteo Ricci (Li Madou 利瑪竇, 1552-1610), jésuite italien fondateur de la mission chrétienne en

8. Renaud, *Süchow : diocèse de chine, 1882-1931, op. cit.*, p. 56-57.

9. Sur l'évolution de la mission de Xuzhou, voir Shenwen Li, « Les jésuites canadiens français et leur mission en Chine, 1918-1945 », dans Shenwen Li (dir.), *Chine/Europe/Amérique : rencontres et échanges de Marco Polo à nos jours*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 350-354.

Chine, a traduit en chinois, sous le titre de *Jihe yuanben* (幾何原本), les six premiers livres des *Éléments de Géométrie* d'Euclide, en collaboration avec Xu Guangqi (徐光啓, 1562-1633), grand lettré et haut fonctionnaire sous la dynastie Ming (1368-1644). Un autre jésuite italien, Giulio Aleni (Ai Rulue 艾儒略, 1582-1649), a publié en 1623 un ouvrage en chinois intitulé *Zhifang waiji* (職方外紀), à savoir *Documents non officiels sur les pays étrangers*, grâce à l'aide de Yang Tingyun (楊廷筠, 1557-1627), un autre haut fonctionnaire. Ces travaux ont grandement contribué à la diffusion des connaissances mathématiques et géographiques européennes en Chine. Pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, les jésuites canadiens francophones en Chine s'efforcent également d'apprendre le chinois. Deux missionnaires racontent qu'ils peuvent commencer leur apprentissage avec un professeur mandarin dès leur arrivée à Xuzhou en novembre 1931 : «[...] joie de se trouver [à Xuzhou] tous des Canadiens ; bon supérieur, bon service assurée par les domestiques chinois, bonne nourriture, bonne chambre, bon lit, bon professeur de chinois [...] nous sommes fameusement contents d'être au Fou pour apprendre la langue avec un professeur mandarin de la région [...]»<sup>10</sup>. Un autre jésuite actif à Xuzhou, Prosper Bernard, suit des cours privés et consacre plusieurs heures par jours à l'apprentissage de la langue<sup>11</sup>. Cependant, la connaissance du chinois de ces missionnaires semble moins avancée que celle de leurs prédécesseurs, et cette langue demeurera longtemps un obstacle majeur pour plusieurs d'entre eux. Le père Alphonse Dubé, missionnaire à Xuzhou entre 1927 et 1943, a évoqué les difficultés linguistiques et plus particulièrement sa propre situation trois ans après son arrivée à Xuzhou :

Pour des gars comme nous, parler chinois c'est comme conduire un attelage à quatre bêtes : il faut surveiller la tournure de la phrase, le son, le ton et le sens. Attelage à quatre bêtes et voiture à trois étages, car il y a le haut langage distingué, le moyen langage moins distingué, et le langage populaire qui n'est pas dénué de distinction. Pour ma part j'en suis encore à dégringoler d'un étage à l'autre sans trop m'en apercevoir et tout ce que j'ai de chat dans le corps me permet toujours de retomber sur mes pattes<sup>12</sup>.

C'est pour cette raison que les missionnaires doivent souvent compter sur l'aide des catéchistes chinois pour faciliter leur travail apostolique<sup>13</sup>. Jusqu'à présent, mes recherches n'ont pas permis de trouver d'écrits (livres

10. Jésuites anonymes, lettre du 9 novembre 1931 et lettre du 11 novembre 1931 à Xuzhou, Archives des jésuites aux Canada, Montréal, M-0007, CL. 6 # 53.

11. Antonio Dragon, *Le père Bernard*, Montréal, Messenger canadien, 1948, p. 215.

12. Alphonse Dubé, «Nouvelles de Chine : Extraits d'une lettre», dans *Le Brigand*, n° 9 1931, p. 7.

13. Edouard Lafortune, «Croquis de Chine. Quand le soleil sera là...», *Le Brigand*, n° 1, 1930, p. 3-6.

ou articles) en chinois qu'ils auraient rédigés. Si leur connaissance du chinois semble moins avancée que celle de leurs prédécesseurs aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, c'est peut-être que leur séjour en Chine dure moins longtemps et qu'ils n'ont pas suffisamment de temps pour parfaire leurs compétences. C'est donc surtout par des contacts personnels avec des Chinois, des activités organisées (réunions religieuses, rencontres, banquets, etc.) et des tâches apostoliques et pédagogiques qu'ils ont l'occasion de présenter leur pays d'origine aux natifs de Chine.

Les œuvres d'éducation à Xuzhou font partie des activités principales des missionnaires jésuites canadiens-français dans la région. Ils consacrent énormément de temps, d'énergie et de ressources humaines et matérielles dans ce domaine en fondant de nombreuses écoles primaires et secondaires<sup>14</sup>. Ces écoles se divisent généralement en deux types : les « écoles de prières », qui visent un enseignement religieux, et les « écoles de livres », qui offrent une éducation laïque comme les autres écoles primaires et secondaires publiques de la région. Selon le tableau statistique « Œuvres de la mission de Süchow (1937-1938) » établi par les missionnaires en poste, la mission de Xuzhou compte alors 365 écoles, dont 282 pour les garçons et 83 pour les filles<sup>15</sup>. Comme les autres institutions d'enseignement publiques de la région, les « écoles de livres » suivent le programme adopté par le gouvernement en place. Par exemple, l'école secondaire Chongzhen (崇真), dans le district de Fengxian (豐縣), offre les cours suivants : chinois, anglais, mathématiques, géographie, chimie, histoire, culture physique, dessin et musique. L'école la plus représentative de ces établissements est le collège Saint-Louis-de-Gonzague, connu en chinois sous le nom de Collège Xinxin (HsinHsin 昕昕中學). Ce dernier possède des « édifices à l'américaine »<sup>16</sup>, des laboratoires et des bibliothèques modernes et disposent d'un corps professoral qualifié dont font partie les missionnaires. Par exemple, Prosper Bernard enseigne 14 heures par semaine<sup>17</sup>. Le Collège Xinxin, fortement apprécié des habitants, est considéré comme l'une des meilleures écoles de la région ouvertes tant aux chrétiens qu'aux non-chrétiens. C'est dans ces écoles catholiques que des connaissances occidentales, y compris celles du Canada, français ou anglais, sont enseignées ou diffusées parmi les élèves. Certaines de ces connaissances sont aussi transmises aux parents

14. Voir à ce sujet, Shenwen Li, « Les jésuites canadiens français et leurs écoles catholiques en Chine (1919-1949) », dans Shenwen Li, Frédéric Laugrand et Nansheng Peng (dir.), *Rencontres et médiations entre la Chine, l'Occident et les Amériques : missionnaires, chamanes et intermédiaires culturels*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 353-368.

15. *Ibid.*, février 1939, n° 61, p. 8-9.

16. Renaud, *Le diocèse de Süchow, op. cit.*, p. 344.

17. Antonio Dragon, *Le père Bernard, op. cit.*, p. 207, 215.

lors des activités qui leur sont proposées dans le cadre de la scolarité de leurs enfants, comme des soupers ou des rencontres où les habitants sont invités à participer en remerciement de leur appui ou dans le cadre de campagnes de financement. Ainsi, le 31 juillet 1942, l'école de Fengxian, en difficulté dans le contexte de l'occupation japonaise, organise un banquet dans le but de recueillir des fonds. Les missionnaires servent aux invités des gâteaux et des friandises «à la canadienne»: «Nos invités mangent peu. Gâteaux et friandises sont trop sucrés, à leur goût. Le Chinois préfère le salé. Évidemment, ils sont pleins de compliments sur la richesse de nos mets».<sup>18</sup> Bien que les Chinois ne soient pas habitués à ces mets étrangers, ils apprécient beaucoup l'accueil chaleureux des hôtes et se familiarisent avec la cuisine, la nourriture et les mœurs canadiennes et occidentales. Après avoir évoqué la situation du moment (par exemple, la guerre sino-japonaise en cours), les missionnaires et leurs invités se mettent à parler du Canada: «On en vient à parler du Canada, de nos parents, de nos coutumes canadiennes. Le chef de poste qui a vu, lui, des maisons en bois, style américain, et qui les compare aux bicoques de Chine, se lance dans un “éloge des pères qui abandonnent leurs maisons si confortables pour habiter des cabanes”! Tous écoutent»<sup>19</sup>. Ce n'est pas un cas isolé; le père Prosper Bernard a aussi mentionné des échanges alimentaires et culturels sino-qubécois lors de leurs rencontres avec les Chinois: «[...] nous leur donnerions un peu de notre aisance, nous partagerions avec eux notre abondance des choses nécessaires à un confort minimum, un peu de beurre sur leur galette de millet, un peu des sucreries dont nous abusons [...]»<sup>20</sup>. À cette époque, les Chinois connaissent généralement très peu le Canada; c'est surtout le cas des habitants de la région de Xuzhou, qui est alors très rurale. Dans son texte «Croquis de Chine: quand le soleil sera là...» publié dans le numéro 1 (1930) de la revue missionnaire *Le Brigand* que les jésuites québécois ont créé en 1930 à Québec pour faciliter leur mission de Xuzhou, Édouard Lafortune a constaté qu'un de ses interlocuteurs chinois connaissait beaucoup moins le Canada que lui la Chine: «[Le Chinois:] “Le père est de quel grand pays? [Lafortune:] -Du Canada. [Le Chinois:] -Bien, bien, Ca-na-ta”. Et il répète lentement: Ca-na-ta. D'où je puis croire qu'il connaît encore moins le Canada que moi la Chine<sup>21</sup>». Dans cette situation, ces rencontres et ces discussions entre les missionnaires et les Chinois donnent

---

18. *Ibid.*, p. 214-215.

19. *Ibid.*, p. 215.

20. Antonio Dragon, *Le père Bernard*, p. 60-61.

21. *Le Brigand*, mars 1930, n° 1, p. 4.

évidemment l'occasion à ces derniers de découvrir certains aspects de la société et de la culture canadiennes et canadiennes-françaises.

Cependant, les connaissances sur le Canada que les missionnaires diffusent sont très limitées et fragmentaires, et l'image de leur pays d'origine demeure imprécise, voire nébuleuse, si on la compare avec le portrait de l'Europe que les missionnaires faisaient aux Chinois quelques siècles auparavant. De fait, la carte du monde de 1602 qu'avait exhibée Matteo Ricci lors de son séjour dans l'Empire du Milieu montre plus de trente pays européens tels le Portugal, l'Espagne, l'Angleterre, la France, l'Italie, etc. Quelques villes ou régions françaises y sont aussi indiquées : *Li'ang* (利昂, Lyon), *Luochila* (羅尺刺, Rochelle), *Ma'ershiliya* (Marseille) et *Bo'erwoni* (波爾卧尼, Bourgogne)<sup>22</sup>. Giulio Aleni, un autre jésuite italien, a présenté plus en détail dans son ouvrage en chinois *Documents non officiels sur les pays étrangers* différentes connaissances de son époque sur le monde dont l'Europe : géographie, société, politique, religions, etc. Pour le XX<sup>e</sup> siècle, aucun document ne peut attester pour l'instant le type d'informations que les missionnaires transmettaient en Chine, et c'est dans leurs travaux en français qu'on en retrouve parfois la trace. Dans l'ensemble, les écrits des jésuites québécois se concentrent cependant plutôt sur la Chine, sur la région de Xuzhou et surtout sur leurs missions pour faire connaître ces dernières au Canada et plus particulièrement au Québec.

## La présentation de la Chine au Canada

La diffusion des connaissances sur le Canada et le Québec en Chine demeure minimale par rapport aux informations détaillées et bien structurées que les missionnaires recueillent systématiquement sur la Chine et sur la région de Xuzhou en particulier.

En 1928, alors que les jésuites canadiens francophones à Xuzhou se heurtent à des difficultés financières importantes, un centre d'aide à la mission (procure des Missions étrangères) est fondé à Québec par Joseph-Louis Lavoie, un missionnaire qui s'était rendu à Xuzhou en 1924. Ce même père crée aussi en 1930, à Québec, la revue missionnaire *Le Brigand* (dont le bureau de rédaction sera déménagé à Montréal à partir de 1947). L'objectif de cette revue est de faire connaître la mission de Xuzhou pour attirer la

22. Gang Song, «The Other under a Chinese Heaven: Image of France in Late Ming and Early Qing Writings», dans Jin Lu (dir.), *Images de la France sous la dynastie des Qing*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 29.

sympathie et attiser l'intérêt des donateurs potentiels<sup>23</sup>. Les textes publiés dans cette revue sont généralement rédigés par des jésuites canadiens francophones durant leur séjour à Xuzhou ou après leur retour. Outil de propagande pour les missions jésuites chinoises, *Le Brigand* publie des informations très diversifiées sur la Chine, et notamment sur Xuzhou. La situation générale de la région et le contexte social chinois sont couverts dans des textes comme «Süchow», «De Chine», «Pour les curieux», «Croquis de Chine», «Nouvelles de Chine», «Le bal», etc. Plusieurs articles sont publiés sur les croyances, mœurs, légendes, littérature et arts chinois : «Une page de pensées», «Superstitions chinoises», «Le cercueil de M. Li», «Conte chinois», «Dragons et Phenix : croquis», «Phenix», «Le secret du bonheur», «Quand j'étais chinois...», «Musée chinois», «Art liturgique chinois». D'autres textes portent sur les garçons, les filles, les mariages ou les rapports homme-femme : «Garçons et filles», «Tous d'accord», «Ai-je le droit de l'aimer?», «Fiançailles et... fiançailles», «Quand on se marie...», «Futures Mamans», etc. Dans ce dernier (paru en 1947), par exemple, le père Léo-Paul Bourassa, parti pour la Chine en 1936, fait l'éloge des femmes chinoises et des valeurs qu'elles représentent dans la société :

Les Chinois ont de la vie, une expérience plusieurs fois millénaire. Et ils savent bien, surtout dans les familles cultivées et en moyen, que la future maman chinoise doit être plus tard pour son mari, son foyer, ses enfants, dévouement, consolation, joie rayonnante, source de bonheur et de contentement. [...] Les vieux romans chinois nous décrivent son éducation : «[...] propre, soigneuse, aimante de la beauté de l'ordre en elle et autour d'elle. Enjouée, bonne, charitable pour les domestiques et les pauvres [...]». Patientes et calmes[...]»<sup>24</sup>.

Cette image idéalisée de la femme fait du même coup la promotion d'une conception toute chrétienne du rôle social de la femme au sein de la population canadienne-française.

Les dates importantes du calendrier chinois, les fêtes et les célébrations suscitent aussi l'attention des missionnaires : «Les plus beaux jours de l'année : croquis de Chine», «Jour de l'An : croquis de Chine», «Noël chinois», «“Pai nien, pai nien !”». Sur les produits, la vie économique et la cuisine locale de Xuzhou, on peut lire «Le premier fruit de la saison», «Les blés mûrs», «Pourquoi manger toujours les mêmes poissons», «Cuisine de

23. Sur cette revue, voir Shenwen Li et Samuel C. Fleury, «La revue missionnaire *Le Brigand* et les jésuites canadiens-français en Chine pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle», dans Guy Poirier (dir.), *Textes missionnaires dans l'espace francophone*, Presses de l'Université Laval, 2018, p. 139-153.

24. *Le Brigand*, mai 1947, n° 103, p. 4.

carême». Quelques textes portent sur la politique de l'époque, par exemple «M<sup>me</sup> Kiang Kai-shek et Chiang Kai-Shek». Plusieurs autres présentent les catastrophes naturelles, dont les inondations, et les problèmes sociaux, plus particulièrement le brigandage au cœur du titre de la revue : «L'inondation : croquis», «Inondations dans le Süchow», «Une histoire de brigands», «Où le Brigand devient sérieux», «Compte-rendu d'un mois de brigandage», «Misères et misères», etc.

De plus, *Le Brigand* contient de nombreux dessins et des photos présentant des activités missionnaires, des églises et des écoles catholiques, des mœurs et des croyances, des personnages historiques, de grands événements sociopolitiques, etc. Toutes ces illustrations appuient les textes missionnaires et donnent aux lecteurs canadiens-français une image plus concrète et plus vivante de la Chine et, plus particulièrement, de la région de Xuzhou.

Durant la même période, d'autres ouvrages voient le jour au sujet de l'expérience en Chine de certains missionnaires, dont le récit d'Édouard Lafortune, *Canadiens en Chine : croquis du Siu-tcheou fou, mission des jésuites du Canada*, très représentatif du type d'écrits publiés. Arrivé en Chine en 1925, Lafortune occupe le poste de supérieur de la mission de Xuzhou de 1928 à 1931. Dans son récit rédigé sur place, puis publié à Montréal, il raconte son expérience en tant que missionnaire et observateur étranger et expose l'état de la Mission et différents aspects de la région de Xuzhou où il vivra jusqu'à son décès, en 1932. Dans le chapitre «La ville de Siu-tcheou», Lafortune présente sommairement l'histoire de la ville et sa situation géographique, ainsi que les sites historiques et culturels importants. Le chapitre «Fiançailles et mariages», au sujet des unions conjugales, présente l'âge des fiançailles, le rôle des entremetteurs, le processus des fiançailles et les rites concernés :

Il s'agit de fiancer deux enfants, le plus souvent en bas âge. Les deux plus intéressés dans l'affaire n'ont rien à y voir. C'est par entremetteurs et entremetteuses que les deux familles, après de longues tractations, en viennent à une entente. On écrit alors les «billets de fiançailles», dont un est remis au futur, l'autre à la future, toujours par intermédiaires. Que les fiancés aient dix ou douze ans, parfois moins, on voit s'ils peuvent bien tergiverser ; ils obéissent simplement aux «lao ti» aux vieux. Le renvoi des billets est chose assez rare ; cela risquerait d'amener un procès<sup>25</sup>.

Comme son titre l'indique, le chapitre «Politesses compliquées et complications polies» aborde la question de la bienséance qui fait souvent apparaître les missionnaires comme maladroits. Lafortune raconte quelques

25. Lafortune, *Canadiens en Chine, op.cit.*, p. 73-74.

anecdotes qu'il a vécues ou observées (repas, conversations, rencontres lors du Nouvel An chinois, etc.). Le dialogue suivant, qui illustre comment les présentations se déroulent entre deux personnes qui ne se connaissent pas encore, est l'occasion de souligner l'étrangeté des mœurs chinois d'un point de vue occidental :

Votre honorable nom ?

- Mon vil nom est Yang.
- Votre distingué petit nom ?
- Mon humble petit nom est tse-jen.
- Où est votre honorable domicile ?
- Mon obscur domicile est à T'ang-chan.
- Votre respectable âge ?
- Cette année est la trentième de ma stupide existence, etc.<sup>26</sup>.

Lafortune signale également d'autres situations qui exigent des formulations indirectes jugées élégantes : « Si c'est à son époux que vous parlez, vous ne direz pas : ton épouse ; il faudra prendre la tournure plus élégante : la mère des petits enfants, ou encore : celle qui garde la maison<sup>27</sup> ».

Comme la revue *Le Brigand*, l'ouvrage de Lafortune contient aussi plusieurs photos de la région de Xuzhou qui montrent des églises et des écoles catholiques, des bâtiments représentatifs (par exemple une pagode), des villages, « L'ancien Fleuve Jaune », des mariages, les remparts de la ville, le quai de la gare, le canal impérial, des inondations, des cimetières, des maçons, des manœuvres, des portiers, des paysans ou leurs moyens de transport (brouettes), des domestiques, des familles qui émigrent, des femmes chinoises (« Le métier à tisser »), des écoliers et séminaristes, la vie paysanne (la récolte du blé, « Repas en plein air », etc.), des civils et des militaires, des missionnaires, des religieuses indigènes et des catéchistes chinois, des baptêmes, etc. Ces photos sont particulièrement frappantes pour les lecteurs canadiens qui ne sont jamais allés à Xuzhou, puisqu'elles les aident à mieux se représenter l'environnement et la société de cette région lointaine.

Outre leurs récits, les missionnaires ont rapporté de Chine des milliers d'objets et les ont exposés à Québec dans un musée d'art chinois créé en 1931 par Joseph-Louis Lavoie. Avec le temps, ce musée a recueilli plus de 3000 objets qui contribuent à sensibiliser le public. Il permet de multiplier

26. *Ibid.*, p 202.

27. *Ibid.*, p. 203.

les aumônes servant à financer la mission de Xuzhou, tout comme le fait la revue *Le Brigand*. Dans ses collections, conservées actuellement au Musée de la civilisation de Québec, on trouve par exemple des outils ou des objets de la vie rurale de la région du Xuzhou, des objets religieux, des broderies, des sculptures, des meubles, dont des lits et des commodes, notamment un lit qui, selon les jésuites, aurait appartenu à l'impératrice Cixi (慈禧太后, 1835-1908), ainsi que des curiosités, des jeux, des bibelots et des objets touristiques, des vêtements, des dessins et des estampes, des livres et des photographies, etc.<sup>28</sup>. Les missionnaires organisent à différentes reprises des expositions à Québec, à Montréal, à Trois-Rivières et à Sherbrooke en attirant l'attention de nombreux visiteurs, comme l'a souligné dans son ouvrage *Le diocèse de Sūchow* l'historien jésuite Rosario Renaud, qui a vécu à Xuzhou pendant 14 ans : « Pour faire meilleure figure à l'Exposition missionnaire de Montréal en 1930, le P. Lavoie commanda à Shanghai des meubles et des bibelots qui ravirent les 200,000 visiteurs<sup>29</sup> ». Ces objets, explique Renaud, appuient les divers textes que les missionnaires écrivent sur la Chine et montrent aux visiteurs canadiens une autre facette de ce pays, celle de l'art et de l'artisanat :

Car cette exposition extrêmement soignée de bois sculptés, de broderies, de bronzes, de laques et de cloisonnés, de peintures sur soie, d'éblouissants costumes, montre une Chine que les missionnaires décrivent trop brièvement, la Chine des artistes au goût aussi sûr que le nôtre, des artisans à l'habileté manuelle insurpassée et des esprits raffinés que délectent leurs productions<sup>30</sup>.

L'avis de ce jésuite historien est confirmé par son confrère Joseph-Louis Lavoie, fondateur du musée d'art chinois. Selon lui, la création du musée chinois au Québec permet de voir la Chine de près et de découvrir « une civilisation supérieure » :

[...] lorsqu'on a vu la Chine chez elle, ou bien quand elle vient à nous presque entière, dans le ramassé compact d'un Musée qui tâche d'être complet, l'on découvre alors que le Chinois appartient à une civilisation supérieure et que, dans bien des domaines, l'on pourrait avec avantage, nous le fin-fin, nous mettre à son école<sup>31</sup>.

28. Vincent Giguère, conservateur responsable du secteur de collectionnement visé du Musée de la Civilisation de Québec, m'a envoyé une liste complète des objets des jésuites avec les photos concernées et je souhaite le remercier très sincèrement pour sa précieuse collaboration. Voir aussi France Lord, *La muette éloquence des choses : collections et expositions missionnaires de la Compagnie de Jésus au Québec, de 1843 à 1946*, thèse de doctorat, Université de Montréal, 1999.

29. Renaud, *Le diocèse de Sūchow*, op. cit., p. 29.

30. *Ibid.*, p. 30.

31. Joseph-Louis Lavoie, « Musée chinois », *Le Brigand*, février 1931, n° 6, p. 2.

Un autre missionnaire indique aussi que l'évangélisation et la découverte de la civilisation chinoise font partie des deux objectifs essentiels de la création du musée : c'est « pour le bien de la Mission et pour le public canadien qui a beaucoup à apprendre sur la civilisation chinoise »<sup>32</sup>.

## Conclusion

Durant une trentaine d'années, un groupe de jésuites du Canada français a œuvré dans la région de Xuzhou pour convertir ses habitants au catholicisme. Ce faisant, ces missionnaires ont joué un rôle d'intermédiaires culturels entre le Canada et la Chine. Bien que dispersées et fragmentaires, les informations diffusées par les missionnaires en Chine et à Xuzhou sur le Canada et surtout le Canada français ont permis aux habitants d'entendre parler de ce pays lointain. Dans le but d'attirer la sympathie et l'intérêt de donateurs canadiens potentiels, les missionnaires ont créé la revue *Le Brigand*, à la fois comme outil de promotion des œuvres jésuites et comme moyen de diffusion important des connaissances sur la Chine et surtout sur Xuzhou et sa région. À ce chœur sur la Chine se sont ajoutés les travaux de certains missionnaires, comme Édouard Lafortune, qui ont raconté dans des récits plus ou moins brefs leur expérience à Xuzhou. De plus, le Musée d'arts chinois et les expositions que les jésuites y ont organisées ont directement placé les visiteurs devant une riche collection d'objets en provenance de Chine. Toute cette activité a suscité un grand intérêt parmi les Canadiens français et leur a permis d'acquérir des connaissances multiples et diversifiées sur la société, les croyances, l'éducation, les arts, l'économie et la politique de la région de Xuzhou et, plus largement, de la Chine. En bref, les missionnaires jésuites du Canada français ne se sont pas contentés de consacrer leur séjour chinois à des travaux apostoliques : ils ont apporté une contribution importante au rapprochement et aux échanges culturels entre le Canada et la Chine de l'époque.

---

32. Jésuite anonyme, « La résistance de l'homme », *Le Brigand*, novembre 1934, n° 32, p. 8.

La littérature, les médias  
et les échanges entre  
la Chine et la France



# Le grand reportage français en Chine dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle

**GUILLAUME PINSON**

Université Laval (Canada)

## **Des lettres de missionnaires à la mondialisation médiatique**

Les historiens des médias sont unanimes à faire du XIX<sup>e</sup> siècle le moment de l'histoire où le journal entre profondément dans la vie politique, sociale et quotidienne des lecteurs occidentaux, modifiant leurs perspectives sur l'Europe et le monde. À partir des années 1820-1830 en particulier, le système médiatique français connaît une grande phase d'expansion, inédite par son ampleur, accompagnant le développement du commerce international et le processus de la mondialisation<sup>1</sup>. À ce titre, et sous la pression conjuguée de l'intensification des échanges internationaux et du développement des médias, le discours sur la Chine, longtemps pris en charge par les missions et les ambassades officielles, se transforme rapidement.

Il était jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle traditionnellement fondé sur la rhétorique catholique, depuis les missions des premiers Jésuites, notamment l'Espagnol François Xavier (1506-1552) ou encore l'Italien Matteo Ricci à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au tout début du siècle suivant<sup>2</sup>. Le prêche du christianisme constituait le mobile premier de la présence des missionnaires en Chine, et au XVIII<sup>e</sup> siècle cette présence française s'était intensifiée pour devenir prépondérante parmi les différentes nations européennes. En France, les Jésuites avaient une grande influence sur la perception des Chinois par les lecteurs des fameuses *Lettres édifiantes et curieuses de Chine*. Les

- 
1. Bruno Marnot, *La mondialisation au XIX<sup>e</sup> siècle (1850-1914)*, Paris, Armand Colin, 2013.
  2. Voir Shenwen Li, « Gagner la capitale de l'Empire Céleste : les deux voyages de Matteo Ricci à Pékin », dans Isabelle Landry-Deron (éd.), *La Chine des Ming et de Matteo Ricci (1552-1610). Le premier dialogue des savoirs avec l'Europe*, Paris, Cerf histoire/Institut Ricci, 2013, p. 43-58.

34 volumes de lettres publiés à Paris entre 1702 et 1776 ont connu un très grand succès, grâce au travail de leurs éditeurs successifs, les pères Charles Le Gobien, Jean-Baptiste du Halde et Patouillet. Il faut aussi compter sur le fait que les lettres de missionnaires étaient souvent insérées dans une logique commerciale et éditoriale : regroupées, elles étaient éditées en volumes et mises en vente, afin de conquérir un cercle élargi de lecteurs. Après la fin des missions jésuites, dans le dernier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle, ces volumes avaient été réédités ou recomposés par regroupements nouveaux de lettres provenant parfois de missions autres que chinoises (Amérique, Inde, etc.), passant ainsi de l'édition du père de Querbeuf, au début des années 1780 à l'édition lyonnaise plus tardive, datant de 1819 et en 14 volumes, qui constitue souvent le texte aujourd'hui encore édité. Ces rééditions sont bien la preuve du succès éditorial des lettres, qui allait annoncer la logique commerciale du système médiatique au siècle suivant. Ainsi, des lettres circulaient, des éditeurs les regroupaient et les mettaient en vente, et le produit ainsi constitué donnait à lire aux Français une Chine perçue à travers le prisme des regards des missionnaires. C'est par l'entremise d'un système épistolaire, mis tôt en place entre la Chine et la France par les autorités jésuites, que pouvaient circuler d'un pays à l'autre une certaine information, des descriptions et l'expression de la curiosité des missionnaires pour la Chine.

Or, la littérature épistolaire constitue les origines du discours médiatique qu'on jette désormais au XIX<sup>e</sup> siècle sur la Chine et sur le monde : les reporters sont essentiellement des « correspondants » qui mettent des lettres à la poste à destination de leurs journaux, lesquels les publient et les regroupent parfois afin de les rééditer en volume afin d'offrir une seconde vie à ces récits palpitants. L'essor du journalisme et des systèmes médiatiques à travers le monde conduit ainsi à modifier les modes de communication établis depuis plusieurs siècles entre l'Orient et l'Occident. Le canal de circulation catholique, entre la France et la Chine, n'est d'ailleurs pas éteint au sein de ce système ; il s'adapte rapidement au nouveau contexte médiatique. Certains journaux et certaines revues du XIX<sup>e</sup> siècle s'appuient encore sur l'action missionnaire et les lecteurs continuent d'avoir régulièrement accès à des représentations de la Chine, au travers d'une forme de « mondialisation catholique » dont le support de publication s'est transformé. Des revues spécialisées sont ainsi lancées dans les années 1820 : à Paris, *Les Annales pour la propagation de la foi*, à Lyon, *Les Missions catholiques*, comme l'a très bien montré Yvan Daniel<sup>3</sup>.

3. Voir Yvan Daniel, « Le « grand reportage » en Chine au XIX<sup>e</sup> siècle : un indice de la mondialisation des imaginaires littéraires et médiatiques », dans Guillaume Pinson et Marie-Ève Thérenty (dir.),

Ces périodiques mettent régulièrement en scène le voyage de proto-reporters catholiques qui parcourent l'Asie. La consultation des *Annales pour la propagation de la foi* montre que la revue organise sa matière en découpant le monde en grandes régions associées aux missions, la zone asiatique s'étendant de l'Inde à la Corée, en passant bien sûr par la Chine. Outre de nombreuses petites nouvelles de l'action missionnaire, s'y trouvent les lettres des voyageurs qui prolongeaient encore une fois la tradition des *Lettres édifiantes et curieuses* en contexte médiatique. Ce type de périodique aura une très longue vie, les *Annales* étant publiées jusqu'au début des années 1970. Le discours missionnaire et le discours médiatique viennent ainsi à fusionner au XIX<sup>e</sup> siècle pour faire des religieux certains des premiers artisans du grand reportage.

## La Chine dans le système mondial de la communication

Si les Occidentaux – Français, Allemands et Britanniques – avaient installés assez tôt des services postaux dans leurs légations chinoises, notamment à Shanghai dès les années 1860, il faudra attendre la toute fin du siècle (1896) pour que l'empereur de Chine promulgue un décret par lequel la poste chinoise se connecte au service postal mondial. L'événement s'insère de manière très nette dans le contexte de l'avènement de la presse d'information dans de nombreuses régions du monde, phénomène reposant sur une professionnalisation du journalisme et une accélération des systèmes de communication : densité des réseaux télégraphiques, extension des lignes de téléphone, rapidité et fiabilité de la navigation maritime internationale, entre autres. À la division du monde en zones d'exploitation par les grandes agences d'information, en 1871, c'est l'agence de presse anglaise Reuters qui prend le contrôle de la Chine<sup>4</sup> ; c'est dire que de nombreuses dépêches et nouvelles concernant la Chine passent alors par le système britannique de communication. Elle est reliée à l'Occident par un réseau développé en Asie du sud-est, lui-même relié à l'Inde et empruntant le grand axe de la mer Rouge et du canal de Suez.

Les réseaux télégraphiques mondiaux permettent une accélération du déplacement des nouvelles et ils modifient sans aucun doute la perception de la Chine par les lecteurs occidentaux, et notamment français. Mais les temporalités ne sont jamais linéaires et uniques ; elles sont surtout variées

---

*Les journalistes : identités et modernités, Médias 19* [En ligne], <http://www.medias19.org/index.php?id=23298>.

4. Frédéric Barbier et Catherine Bertho-Lavenir, *Histoire des médias, de Diderot à Internet*, Paris, Armand Colin, 2003, p. 145.

et complémentaires. Autour de 1900, les correspondants occidentaux utilisent les services télégraphiques, mais pour de brèves nouvelles seulement, car les coûts d'utilisation sont élevés. Les reportages proprement dits mettent encore au moins un mois à parvenir à Londres ou à Paris et à y être publiés<sup>5</sup>. Alors qu'il débarque en Chine le 24 septembre 1900, l'officier et écrivain-journaliste Pierre Loti ne commence à faire paraître ses « Lettres de Chine » dans *Le Figaro* que le 29 décembre de la même année – je vais revenir sur ce reportage. L'écart est grand et s'il tient au fait que ce récit n'entend pas répondre à l'actualité la plus brûlante, il n'est pas étonnant et hors norme. Autre élément à considérer, les journaux qui suivaient l'actualité chinoise ne le font pas en silo, isolés les uns des autres. Au contraire, les journaux se citent les uns les autres, reproduisent des dépêches qu'ils se relaient et qu'ils recopient, de journal en journal. Pour couvrir la guerre des Boxers, les grands journaux parisiens citent de nombreux journaux européens – surtout britanniques, comme *The Times* – afin de leur emprunter des nouvelles sur la Chine, parfois aussi des journaux américains comme le *New York Herald* et même des journaux publiés en anglais en Asie, comme le *North China Daily News*<sup>6</sup>. Le marché de l'information sur la Chine est désormais mondialisé.

Reculons un petit peu dans le temps. On peut déceler en France à partir des années 1860-1870 des transformations notables dans le discours médiatique sur la Chine, qui adopte progressivement les protocoles modernes du reportage dans de grands journaux parisiens d'information comme *Le Temps*, *Le Figaro*, *Le Matin* à partir de 1884. À partir des années 1860, des reporters visitent la Chine et couvrent certains grands événements qui connaissent alors des répercussions internationales. Il semble que l'un des véritables premiers grands reportages français en Chine soit celui d'Antoine Fauchery pour le compte du *Moniteur universel*, dont les « Lettres de Chine » (on voit ici encore que le genre du reportage repose sur l'acte de la correspondance épistolaire) commencent à paraître le 12 octobre 1860 à l'occasion de l'expédition franco-britannique de la seconde guerre de l'opium<sup>7</sup>. Elles constituent en tout quinze livraisons, la dernière étant publiée le 3 février 1861. Le récit est situé dans le bas de la page, dans l'espace du feuilleton, où l'on publiait aussi des romans et de la fiction, ce qui montre l'importance qu'on lui accorde dans cette volonté de l'isoler quelque peu du reste du journal. Autour de

5. Jing Zhou, « La ville de Pékin découverte par les Français dans le quotidien *Le Temps* en 1900 », dans Yvan Daniel et Marie-Astrid Charlier (dir.), *Journalisme et mondialisation, les ailleurs de l'Europe dans la presse et le reportage littéraires (XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016, p. 210.

6. *Ibid.*, p. 203-204. Voir aussi Henri Cordier, « La presse européenne en Chine », dans *La Revue de l'Extrême-Orient*, vol. 1, 1883, p. 121-128, qui résume bien l'activité de la presse étrangère.

7. *Ibid.*, paragraphe 59.

1900, on ne procédera plus ainsi, et les reportages seront insérés dans les flux de nouvelles et de dépêches, grâce à ce développement des communications que je viens de résumer.

D'autres événements suscitent la curiosité des journalistes occidentaux, tout particulièrement la première guerre sino-japonaise (1894-1895). Le *Monde illustré* reçoit alors des correspondances du journaliste George Bigot, et *Le Temps*, de son côté, est alimenté par Raoul Villetard de Laguerie, qui sera aussi sur place, à Pékin, en 1900 et 1901 lors de la révolte des Boxers. Ce dernier événement donne lieu à une couverture régulière des grands journaux parisiens. Des reportages sont, par exemple, acheminés à Paris par Maurice Gandolphe de *La Croix Illustrée* et par Gaston Donnet, « envoyé spécial » du journal *Le Temps*<sup>8</sup>. Le grand reportage international est un genre médiatique qui repose sur une volonté de couvrir des événements d'ampleur, secouant les relations internationales ou les équilibres stratégiques. Il se nourrit des capacités accrues du système de l'information, qu'il vient pour ainsi dire illustrer, mettre en récit. De façon générale, l'entrée de la Chine dans le réseau médiatique occidental – et français – fait en sorte que ce n'était plus tellement l'histoire de la Chine, ses traditions et sa philosophie qui occupaient les journaux désormais, mais bien l'actualité d'une Chine contemporaine, insérée dans les enjeux stratégiques et commerciaux à grande échelle.

Un écrivain-journaliste très connu en France et membre de l'Académie française, Pierre Loti, couvre lui aussi la révolte des Boxers en 1900 et 1901, pour le compte du journal *Le Figaro*. Il en produit non seulement un reportage, mais aussi une version en volume, *Les Derniers jours de Pékin*, qu'il publie en 1902 à Paris<sup>9</sup>. *Le Figaro* couvre depuis un moment les « Affaires de Chine » dans un conflit militairement et médiatiquement mondialisé : huit nations sont coalisées, et donc huit systèmes de l'information vont se connecter autour de l'expédition internationale militaire. Il s'agit probablement du conflit international qui inaugure l'entrée de la Chine dans le système mondial de l'information de masse, ce qui se répercute dans la couverture que l'on en fait. *Le Figaro* publie de nombreuses citations d'autres journaux français et étrangers, britanniques, autrichiens, allemands : au conflit lui-même se superpose une sorte de méta-récit des réseaux internationaux de l'information.

8. Voir sur ce cas Jing Zhou, « La ville de Pékin découverte par les Français » dans le quotidien *Le Temps* » en 1900, *op. cit.*

9. Yvan Daniel, « Les Derniers jours de Pékin (1902) de Pierre Loti, lecture à rebours », dans Yvan Daniel (dir.), *Pierre Loti, l'œuvre-monde ?*, Paris, Les Indes savantes, 2015, p. 173-186.

Les publications régulières, quotidiennes des «Affaires de Chine» et d'autres articles substantiels semblent préparer l'arrivée du reportage de Loti. Elles tiennent le public français informé de plusieurs façons par des dépêches que la rédaction parisienne compile, par certains témoignages de militaires engagés dans les opérations<sup>10</sup> ou dans de multiples citations des journaux des nations alliées. Le récit-reportage de Loti commence ainsi à paraître le 29 décembre 1900 et se poursuit durant toute l'année 1901, en retard avec les événements, mais en permettant une resaisie sous une forme plus littéraire et assez fascinante, située au point de vue de son auteur. Sa publication assez irrégulière et très étendue contribue à l'éloigner quelque peu du genre plus strict du grand reportage, souvent livré de façon soutenue; ici un effet de fictionnalisation se produit dans ce jeu temporel plus distendu. Alors que les opérations sont terminées depuis un moment, le lecteur retourne dans le temps de quelques semaines et entre dans Pékin avec l'écrivain-journaliste pour se rendre jusqu'au centre, dans le Palais investi par les puissances étrangères, qu'il visite à travers les yeux et les sensations de Pierre Loti. Au temps de l'événement raconté presque en direct par les dépêches télégraphiques succède le temps du récit, plus lent, plus immergé dans le quotidien de la capitale chinoise. Le lecteur peut ainsi accumuler les expériences chinoises par des lectures que le journal propose : les dépêches télégraphiques, les comptes rendus tirés d'autres journaux, des descriptions de la situation sur les plans militaires et politiques. La narration du récit de Loti s'insère dans un ensemble de discours et de temporalités qui se répètent les unes les autres.

À partir du tournant du siècle, les correspondants occidentaux sont donc plus habitués qu'auparavant aux voyages et aux reportages asiatiques et chinois, tout particulièrement alors que certains grands pays occidentaux imposent leur impérialisme sur la dynastie des Qing. Il en sera de même dès 1905 avec le conflit russo-japonais ou encore d'autres conflits importants qui impliquèrent la France dans les années 1880, notamment au Tonkin<sup>11</sup>.

## La presse francophone de Chine

La presse étrangère publiée en Chine est le dernier élément que je souhaiterais ici aborder brièvement. Elle joue un rôle important comme autre relai des nouvelles chinoises auprès des presses occidentales. En ce qui

10. Voir tout particulièrement dans *Le Figaro* du 11 novembre 1900, «Le siège de Pékin raconté par le chef du détachement français».

11. Véronique Juneau, «Les reportages de guerre au Tonkin de 1883 à 1885 : figurer un territoire "sans mémoire"», dans *Journalisme et mondialisation*, *op. cit.*, p. 183-197.

concerne les journaux rédigés en langue française publiés en Chine, ils se trouvaient principalement édités dans la concession française de Shanghai, sous l'impulsion d'un certain Émile Lemièrre dont il est difficile d'obtenir des éléments biographiques. Notons le cas du *Courrier de Chine*, publié brièvement en 1896, puis celui du *Messenger de Chine* (1896-1897) qui devient un journal quotidien, intitulé *L'Écho de Chine*, celui-là publié assez longuement entre 1897 et 1920. *L'Écho de Chine* est un journal qui se consacre aux intérêts consulaires et économiques français, beaucoup tourné sur les relations internationales, l'actualité chinoise et asiatique. La lecture de ce journal confirme la vitalité des réseaux médiatiques internationaux qui assuraient désormais, autour de 1900, la couverture francophone de l'actualité de Chine. Soulignons que *L'Écho de Chine* est aussi accompagné au tournant du siècle d'une édition hebdomadaire plus volumineuse comptant 32 pages, en 1903, et qui propose des articles de culture, de littérature, de description des mœurs de la Chine ou encore des synthèses de l'actualité économique. Bien intégré aux réseaux français d'Asie, *L'Écho de Chine* cite régulièrement d'autres journaux francophones de la région, tels que *L'Indo-Chine Française*, *L'Indépendance tonkinoise* et *L'Écho du Tonkin*, preuve qu'il existe alors un véritable système régional francophone de l'information imbriqué au plus large réseau international. La concurrence économique et diplomatique des Anglais se confirmait par ailleurs au travers des nombreuses citations, traduites en français, des journaux anglophones publiés aussi en Asie : le *North China Daily News*, que j'ai déjà mentionné, était le plus cité d'entre eux, mais aussi le *Shanghai Daily Press*, le *Pekin & Tientsin Times* ou encore le *Hong Kong Daily Press*.

C'est d'ailleurs dans *L'Écho de Chine* que l'écrivain et diplomate français Paul Claudel publie, à la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle, plusieurs reportages poétiques sur la Chine, qui allaient composer un recueil de poésie publiés à Paris en 1900, *Connaissance de l'Est*<sup>12</sup>. Malgré toutes ces activités, la présence des journalistes francophones en Chine ne sera pas assurée ni régulière au fil du temps<sup>13</sup>. Les grands reporters des années 1920-1930 et au-delà, dont Albert Londres et Joseph Kessel, qui sont des personnalités littéraires très connues en France, poursuivent la tradition d'un reportage franco-chinois plutôt occasionnel fondé sur les circonstances. Albert Londres, par exemple, sera en Chine une première fois en 1922 pour réaliser un reportage publié dans le journal parisien *Excelsior*, puis édité en volume en

12. Paul Claudel, *Connaissance de l'Est*, Paris, Mercure de France, 1900.

13. Et elle demeure encore aujourd'hui assez précaire : voir Jiangeng Sun, « Les pratiques des correspondants français en Chine : un journalisme d'immersion paradoxal », *Sur le journalisme, About journalism, Sobre jornalismo*, vol 5, n° 1 (2016), p. 44-57.

1925 sous le titre de *La Chine en folie* et sous forme d'un récit très littéraire. Kessel sera à Hong-Kong et Macao dans les années 1950. Ces deux grands reporters français prolongent ainsi des pratiques journalistiques qui prennent leur source dans l'essor de la culture médiatique du XIX<sup>e</sup> siècle.

# La Chine impériale dans le roman médiatique : le cas de Charles Pettit (1875-1948)

**YVAN DANIEL**

Université Clermont Auvergne (France)

Les romans européens ne sont, la plupart, que des aventures galantes ou des fictions ingénieuses propres à divertir les lecteurs, mais lesquelles, en même temps qu'elles divertissent par l'enchaînement des passions ménagées avec art, deviennent très dangereuses, surtout entre les mains de la jeunesse, au lieu que les petites histoires chinoises sont d'ordinaire très instructives, qu'elles renferment des maximes très propres à réformer les mœurs, et qu'elles portent presque toujours à la pratique de quelque vertu

J.-B. Du Halde, *Description de la Chine*, 1735, t. III, cité in Ch. Pettit, *Pétale de Rose et quelques Bonzes*, 1909.

Charles Pettit (1875-1948), issu d'une famille de notaires de Meudon installée à Paris peu de temps après sa naissance, se lança dans la presse pour devenir journaliste « grand reporter », et en même temps romancier feuilletoniste. Il put en vivre, mais fut oublié, de sorte qu'on le trouve généralement au mieux qualifié d'« homme de lettres » plutôt que d'écrivain quand il apparaît encore, ce qui est fort rare. La plupart de ses textes ont pourtant été publiés dans de grands tirages à Paris dans les pages des revues et des quotidiens populaires – *La Revue de Paris*, *Le Temps*, *Le Figaro*... –, puis édités en volumes – chez Calmann-Lévy d'abord, puis Ernest Flammarion –, entre le début des années 1900 et les années 1930. Aujourd'hui difficilement consultables, les articles et les récits de Charles Pettit ont pourtant bénéficié en leur temps d'une diffusion exceptionnelle dans la presse et les collections populaires – les petits volumes à un franc cinquante, mis en page en colonnes, pour les

«Romans d’aujourd’hui» de Flammarion par exemple. Plusieurs de ces textes sont traduits, parfois adaptés, et publiés en Grande-Bretagne et aux États-Unis. Mais c’est d’abord l’essor de la presse dans la vie culturelle française depuis le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle qui lui permet de toucher un large lectorat francophone : entre 1875 et les premières années du XX<sup>e</sup> siècle, les tirages de la presse parisienne sont passés de un million et demi d’exemplaires à plus de cinq millions. La demande de feuilletons croît en proportion en fonction de thématiques et d’univers spécifiques : on trouve principalement des romans ou des récits sociaux et sentimentaux, mais aussi policiers, historiques, exotiques ou encore relevant de ce qu’on appellera la science-fiction<sup>1</sup>. Si Charles Pettit pratique plusieurs de ces «genres», et notamment le roman social ou sentimental – parfois plutôt sous la forme de récit ou de conte –, ce sont les romans exotiques et historiques qui dominent largement sa production. La plume de Charles Pettit n’est pas avare : la plupart de ses textes «exotiques» sont consacrés à l’Asie, à ce qu’on appelle alors l’Indochine – Vietnam, Cambodge et Laos –, au Japon et spécialement à la Chine<sup>2</sup>. Souvent sous-titrés «roman chinois» et, plus tard, «roman de la vieille Chine», les récits qui mettent en scène ce pays sont en effet particulièrement nombreux : *Les Amours de Li Ta Tchou* (1904), *Le Chinois de Mademoiselle Bambou* (1907), *Pétale de Rose et quelques Bonzes* (1909), *Le Fils du Grand Eunuque* (1920) – dont l’adaptation américaine sous la forme d’une comédie musicale, *Chee-chee*, eut les honneurs d’un échec à New York en 1928... –, *L’Homme qui mangeait ses poux* (1922), *L’Impuissance d’un puissant général* (1926)... Ces éléments de bibliographie ne prétendent pas à l’exhaustivité et ne prennent en compte que les textes repris en volumes, en négligeant les «contes» chinois et autres récits brefs. Pour ces titres, il s’agit comme on le devine de «romans exotiques», mais qu’on doit aussi qualifier de satiriques et de comiques, et dans lesquels les procédés de l’ironie froide sont souvent préférés à ceux de la farce. Charles Pettit donnera aussi à lire des textes «sérieux» dans ses articles consacrés à la culture chinoise – notamment au théâtre<sup>3</sup> – ou en donnant, par exemple, une biographie de l’impératrice douairière Cixi, cette fois sur un mode historique plus sérieux et plus développé, *La Femme qui commanda à Cinq cents millions d’hommes, Tseu-Hi, impératrice de Chine (1835-1908)* (1928).

- 
1. V. Lise Queffelec-Dumasy, *Le Roman feuilleton au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, coll. «Que sais-je?», 1989.
  2. V. aussi Marie-Astrid Charlier et Yvan Daniel, *Journalisme et mondialisation, Les Ailleurs de l’Europe dans la presse et le reportage littéraires (XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. «Interférences», 2017.
  3. Charles Pettit, «Le Théâtre chinois», *Le Temps*, n° 16488, 13 août 1906 ; n° 16495, 20 août 1906.

### ***Les Amours de Li Ta Tchou et Pétale de Rose et quelques Bonzes***

Par son abondante production consacrée à la Chine, Charles Pettit a ainsi joué un rôle non négligeable dans la popularisation de certaines représentations originales de l'Empire du Milieu dans la France de la Belle Époque. Parce qu'elles font constamment écho aux événements de l'actualité – la révolte des Boxeurs ou la chute des Qing, par exemple –, tout en réutilisant un ensemble de tableaux et d'images du siècle précédent, ces représentations appartiennent encore au registre de la « Chine de convention » élaboré au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. L'étude présentée ici concentre son attention sur les deux « romans chinois » de Charles Pettit qui eurent le plus de succès dans les années 1900 : *Les Amours de Li Ta Tchou* et *Pétale de Rose et quelques Bonzes*.

*Les Amours de Li Ta Tchou*, d'abord publié en deux livraisons dans *La Revue de Paris*<sup>5</sup> en 1903, est repris intégralement dès l'année suivante par Calmann-Lévy. Qualifié dans *Le Temps* de « très curieux roman chinois<sup>6</sup> », le texte en volume remporte à sa sortie un vrai succès populaire dont la presse se fait l'écho<sup>7</sup>. Charles Pettit présente ce roman, dans son avant-propos, comme le résultat des « notes prises » pendant son « long séjour en Chine<sup>8</sup> ». Il prétend, en effet, avoir longuement séjourné dans la province du Hunan (湖南), plus particulièrement dans sa capitale, Changsha (长沙), pendant les révoltes des Boxeurs, c'est-à-dire en 1900. L'ouvrage met en scène la vie d'un lettré mandarin de haut rang appelé Li Ta Tchou (李大秋), « grand prunier d'automne », traduit le narrateur en présentant son personnage. Dans ce roman aux intentions comiques, entremêlant confusément sinophilie et sinophobie, le héros lettré est montré aux prises avec la passion amoureuse et dévastatrice qu'il se découvre pour Bouton d'Or pâle, courtisane et chanteuse d'origine misérable, mais qui se révélera redoutablement intrigante et cruelle. Les circonstances de l'actualité viennent contrarier davantage encore les aventures amoureuses du mandarin Li Ta Tchou, qui mêle et confond toujours ses amours personnelles et ses décisions « politiques » ; elles ont en effet lieu « au moment des massacres », précise Charles Pettit. Ces « massacres » sont une allusion à des événements récents et connus : au printemps et surtout à l'été 1900, la province du Hunan avait été bouleversée

- 
4. V. Yvan Daniel, *Littérature française et culture chinoise*, Paris, Les Indes savantes, 2011.
  5. Charles Pettit, *Les Amours de Li Ta Tchou*, in *La Revue de Paris*, 1<sup>er</sup> juillet 1903 (1<sup>ère</sup> livraison); 1<sup>er</sup> septembre 1903 (2<sup>ème</sup> livraison); repris en volume, Paris, Calmann-Lévy, 1904.
  6. *Le Temps*, n° 15417, 1<sup>er</sup> septembre 1903.
  7. *Le Temps* signale le succès des *Amours de Li Ta Tchou*, dont c'est déjà le cinquième tirage, n° 15571, 3 février 1904.
  8. Nous citons l'éd. Calmann-Lévy, 1904 (désormais abrégée *Amours...*), avant-propos, p. I-II.

par la révolte des Boxeurs, la ville de Changsha avait été le lieu de plusieurs émeutes et les épisodes les plus violents avaient abouti à la mort de plusieurs missionnaires catholiques et de nombreux Chinois convertis. Dans le roman, Bouton d'Or pâle est prise en otage par les émeutiers chrétiens qu'elle craint et déteste, puis apprend qu'elle doit cette agression au «petit poème» que son protecteur Li Ta Tchou a fait afficher sur les murs de la ville et qui «ne laisse aucun doute sur ses opinions anti-chrétiennes<sup>9</sup>». Il faudra bien des intrigues politiques et des compromissions au mandarin amoureux pour sauver l'objet de sa passion, Bouton d'Or pâle, qui le trahira peu après pour un officier et qu'il abandonnera, finalement dépité, au bourreau.

Charles Pettit était-il dans la province du Hunan en 1900, comme il l'affirme dans l'avant-propos des *Amours de Li Ta Tchou*? Il prétend avoir été «le seul Européen» présent pendant les événements, en dehors des missionnaires, et même connaître «parfaitement» la ville de Changsha. Si on est certain que Charles Pettit a séjourné au Japon en 1904 pendant la guerre russo-japonaise, où il est l'«envoyé spécial» du quotidien *Le Temps*<sup>10</sup>, il est permis de douter de sa présence en Chine quatre années auparavant. Le critique Marcel Ballot, qui rend compte de sa lecture des *Amours de Li Ta Tchou* dans la chronique littéraire du *Figaro* du 18 février 1904, a lui aussi bien des doutes. La parution de ce volume a sur le moment suscité des interrogations : on a d'abord pensé à une «mystification». Le nom de «Charles Pettit», inconnu, aurait alors servi de pseudonyme à quelque auteur reconnu désireux de rester anonyme – pourquoi pas Octave Mirbeau, suggérait-on alors. Si l'auteur dit qu'il revient de la Chine, «on doit l'en croire» écrit plaisamment Marcel Ballot, et il ajoute immédiatement :

Mais alors, je le soupçonne fort d'avoir emporté dans sa malle et promené avec lui jusqu'au Hou-nan *Le Jardin des supplices* d'Octave Mirbeau et les œuvres de Pierre Louÿs car – j'en dois prévenir les âmes sensibles ou timorées – voilà de quels scabreux parrains Li Ta Tchou peut se réclamer.

Si Charles Pettit n'est pas allé en Chine à la date de son premier roman, au moins connaît-il la documentation habituelle des auteurs français de «romans chinois» de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : la Chine des supplices d'Octave Mirbeau<sup>11</sup>, et le personnage de la cruelle Clara semblent, bien sûr, devoir apparaître dans les sources, de même que, plus largement, tous les auteurs

9. *Amours...*, p. 139.

10. Charles Pettit publie une importante série d'articles sur le Japon et la guerre russo-japonaise en 1904 (v. «Vers le Japon», n° 1569, 1<sup>er</sup> juin 1904; «Au Japon», n° 15726, 7 juillet 1904; n° 15854, 15 septembre 1904; etc.). V. aussi Marc Martin, «Les Grands reporters français durant la guerre russo-japonaise», dans *Le Temps des médias*, n° 5, printemps 2005.

11. Octave Mirbeau, *Le Jardin des supplices*, Paris, Fasquelle, 1894-1904.

populaires ayant repris l'imaginaire sanglant du « supplice oriental » de la fin-de-siècle<sup>12</sup>. Les scènes violentes ne manquent en effet pas dans les premiers feuilletons de Charles Pettit, dont les épisodes regorgent de scènes d'émeutes populaires, de châtiments publics, de torture « judiciaire » ou d'exécution capitale... souvent crûment décrites. L'auteur ne pratique guère l'autocensure et n'hésite pas à composer les tableaux dont la « bizarrerie », rendue dans un comique parfois glaçant, doit provoquer les réactions et souvent le rire du lecteur : les amours « bizarres », les complications jalouses de familles polygames qui multiplient les possibilités de rebondissements et d'infidélités, la mise en scène de jeunes prostituées, le proxénétisme familial ou l'opiomanie... « peut-être un peu osé », reconnaîtra-t-on dans *Le Figaro* en 1920, à propos des écrits de Charles Pettit.

Mais les lectures qu'on peut supposer ne sont pas que littéraires. Elles concernent aussi les récits de voyages, parfois même anciens, comme le fameux *Empire chinois*<sup>13</sup> (1850) du père Régis-Evariste Huc, ou beaucoup plus récemment, les récits de la presse, et notamment, dans le cas des émeutes du Hunan, de la presse missionnaire catholique. L'importance donnée à la révolte des Boxeurs et aux émeutes hostiles aux chrétiens explique les nombreux articles et « témoignages » de religieux missionnaires, qui auraient pu être d'excellentes sources – et presque les seules directes. On retrouve aussi la trace de la lecture des études et des traductions de l'orientalisme savant, d'ailleurs pas toujours le plus récent, comme c'est le cas pour la *Description de la Chine*<sup>14</sup> de Jean-Baptiste Du Halde, dont le texte fut longtemps repris et souvent cité, notamment par Voltaire<sup>15</sup>, et pour d'autres religieux du XVIII<sup>e</sup> ou XIX<sup>e</sup> siècle – comme le père Lacombe, pourtant plutôt connu pour avoir évangélisé l'Amérique du Nord... De nombreuses références aux événements récents, à propos de l'expédition internationale commandée par l'amiral britannique Edward H. Seymour ou du rôle très actif de l'armée japonaise dans la répression des émeutes, peuvent avoir été tirées des témoignages de religieux, de diplomates ou de militaires alors publiés dans la presse, à moins que Charles Pettit n'ait vraiment été sur place, ce que ses contemporains, nous l'avons dit, ne crurent pas. Dans *Les Amours*

12. V. à ce sujet Florence Fix, « La « constellation Mirbeau » : supplices chinois dans le roman populaire fin-de-siècle », in *Le Supplice oriental dans la littérature et les arts*, éd. de A. Dominguez Leiva et M. Détrie, Dijon, Marmure, 2005.

13. Régis-Evariste Huc, *Souvenirs d'un Voyage en Tartarie et au Thibet, suivis de L'Empire chinois*, Paris, rééd. Omnibus, 2001.

14. Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, Paris, Imprimerie Lemercier, 4 t., 1735.

15. V. Virgile Pinot, *La Chine et la formation philosophique en France*, Paris, Librairie Guethner, 1932.

de *Li Ta Tchou*, quelles que soient ses sources, Charles Pettit semble mélanger les personnalités et les faits des événements qui eurent lieu dans le Hunan avec ceux qui eurent lieu beaucoup plus au Nord dans le Hebei (河北), en 1900. Le roman de 1904 met en effet en scène un père jésuite d'origine alsacienne, qui trouve la mort à Changsha. Or, en 1900, c'est dans la province du Hebei que furent tués un groupe de cent vingt Chinois convertis et un jésuite missionnaire en effet originaire – comme dans le roman – du diocèse de Strasbourg. Le jésuite à l'origine de ce personnage, Modeste Andlauer, que Charles Pettit qualifie déjà de « saint », fut canonisé par l'Église catholique en octobre 2000. Dans le Hunan, plusieurs émeutes aboutirent effectivement à des « massacres », en particulier le 7 juillet 1900, mais ils n'eurent certainement pas lieu chez une courtisane de la capitale provinciale, comme on le lit dans le roman. De plus, la plupart des religieux impliqués étaient italiens : ils appartenaient tous à l'ordre franciscain, et non à la Compagnie de Jésus. Même si les indications historiques sont plus claires dans le roman de 1904, on retrouve des allusions à la période des Boxeurs dans les deux textes, et la parodie du « martyr » d'un missionnaire jésuite constitue un épisode central aussi bien dans *Les Amours de Li Ta Tchou* que dans *Pétale de Rose et quelques Bonzes*. Charles Pettit a-t-il traité ses sources avec la négligence qu'il n'est pas rare de rencontrer dans ce genre de textes ou a-t-il préféré tourner en ridicule un jésuite au lieu d'un franciscain ? Cette dernière lecture expliquerait les torsions qu'il fait subir à des événements récents et alors facilement vérifiables, et elle ne contrarie nullement la tendance volontiers anticléricales – on dira plutôt ici anti-« bonzes » – de ces textes.

*Pétale de Rose et quelques Bonzes*, publié en 1909, est présenté par son auteur comme la suite indirecte des *Amours de Li Ta Tchou*. Dans la conversation qui sert de préface à ce nouveau roman ironique, le narrateur s'entretient avec un « aimable visiteur » chinois venu à Paris lui remettre le manuscrit qui suit, et qu'il feindra de « traduire ». Ce Chinois n'est autre qu'« un des fils adultérin de Li Ta Tchou<sup>16</sup> », raison pour laquelle, explique-t-il, on peut « avoir confiance ». ... Pour justifier la publication de son manuscrit, le soi-disant fils de Li Ta Tchou se fait fort de citer une remarque édifiante du père Du Halde dans sa *Description de la Chine*, que nous avons reprise en exergue à cet article : elle doit bien sûr s'entendre par antiphrase, comme presque toute la prose de Charles Pettit. Le personnage principal de *Pétale de Rose et quelques Bonzes* est à nouveau un lettré mandarin, Ou Tsong Ling, qui rappelle Li Ta Tchou sur bien des points. Le récit est une chronique de sa

16. Charles Pettit, *Pétale de Rose et quelques Bonzes*, Paris, Calmann-Lévy, s. d. (1909) (désormais abrégé *Pétale...*), p. V.

vie mandarinale et personnelle, de la gestion difficile de sa maison, de ses épouses, et montre toute la peine qu'il a à accorder de l'intérêt à sa fille, Pétale de Rose. L'essentiel du roman est occupé par ses préoccupations « religieuses » ou superstitieuses, qui prennent la forme parodique d'une quête existentielle et spirituelle loufoque. Ardemment désireux d'échapper à une réincarnation déshonorante, le lettré devient tout au long des épisodes alternativement l'adepte ou la victime des prêtres taoïstes, des bonzes adeptes de Bouddha, des prêtres missionnaires catholiques, des philosophes confucéens et enfin des femmes et des médecins. Le rebondissement principal du roman est la mise en scène de la conversion du mandarin et de toute sa famille au christianisme et des bouleversements ainsi que des désordres que cela entraîne dans la vie de la famille et même dans toute la ville et au-delà. Où Tsong Ling, finalement déçu ou berné par tous les « bonzes » dans sa quête personnelle, finira par professer à l'égard de toutes les religions le plus parfait cynisme et par habilement marier Pétale de Rose, malgré le viol dont elle fut victime.

Sélectionné en 1909 pour le septième Prix Goncourt, *Pétale de Rose et quelques Bonzes* remporte trois voix au premier tour de scrutin, mais est éliminé ensuite en faveur d'*En France* des cousins Marius-Ary Leblond, le jury ayant à l'unanimité préféré le point de vue « exotique » des Réunionnais sur la France<sup>17</sup> plutôt que celui d'un lettré chinois dans l'Empire du Milieu. Le texte de Charles Pettit est rangé par la critique du moment dans une tendance populaire, appelée « nouvel Humorisme », dans laquelle elle croit pouvoir décerner l'influence du Dadaïsme. Le roman de 1909, aussi ironique que le présumé canular du roman de 1904, aussi inclassable, parfois loufoque ou choquant, voire obscène, n'aura donc pas eu les honneurs du jeune Prix. Mais en 1910, dans la rubrique « La Vie littéraire » du *Temps* – où le romancier grand reporter a ses entrées au moins depuis 1904 –, le critique Gaston Deschamps intègre Charles Pettit à une liste étonnante et hétéroclite de journalistes, d'artistes et d'auteurs « exotiques » à la mode avec quelques prestigieux co-listiers, parmi lesquels figurent Rudyard Kipling, Lafcadio Hearn, Paul Claudel – qui rentre de Chine en 1909 et dont le recueil *Connaissance de l'Est* vient d'être publié –, Félix Régamey – le dessinateur, pour ses *Promenades japonaises* avec Emile Guimet –, ou encore le grand reporter Ludovic Naudeau, qui avait lui aussi séjourné au Japon en 1904<sup>18</sup>. Charles Pettit publie par la suite très régulièrement des feuilletons et des contes, jusque dans les années 1930. Devenu un personnage de la scène

17. V. Norbert Dodille, « Goncourt colonial : Marius-Ary Leblond pour *En France*, prix Goncourt 1909 », in *Prix Goncourt, 1903-2003 : essais critiques*, Oxford et Berne, Peter Lang AG, 2003.

18. Gaston Deschamps, in *Le Temps*, n° 18019, 30 octobre 1910.

journalistique parisienne et internationale, il entra au jury du tout récent Prix Albert-Londres à partir de 1933. Ses écrits « chinois » restent aujourd’hui difficiles à classer : appartenant au genre populaire du feuilleton « exotique » aux allures encore fin-de-siècle, ils jouent sur bien d’autres procédés du feuilleton – roman d’aventures, mélodrame sentimental, roman noir –, sans dédaigner le style et les procédés de « couleur locale » du roman « historique ». Charles Pettit met en effet en place très rapidement un contexte historique et romanesque qu’il réutilise dans de nombreux textes et qui correspond à la période de la révolte des Boxeurs et à la déliquescence de la dynastie des Qing. Ces représentations d’un « Empire du Milieu » aussi insaisissable qu’effrayant fascinent la Belle Époque : peu de temps avant la publication des *Amours de Li Ta Tchou*, les décors finissants de l’Empire avaient été mis à la mode par Pierre Loti dans ses articles du *Figaro*, peu après réunis sous le titre *Les Derniers jours de Pékin* (1902).

Il reste que c’est l’intention satirique qui porte l’essentiel des deux romans, parce qu’elle est sans cesse mordante et repose le plus souvent sur le comique de l’ironie, par l’antiphrase de la situation ou du propos « retourné ». Cette satire apparaît d’abord comme une critique de la Chine de la fin des Qing et des mythes de la Chine impériale, qui servent à la même période de sujets aux fantasmagories littéraires de Pierre Loti ou de Victor Segalen, par exemple. Mais alors que ces prestigieux aînés concentraient toute leur attention sur les figures et les lieux emblématiques du pouvoir du « Fils du Ciel », dans le cadre somptueux de la Cité Interdite, Charles Pettit met en scène bien plus prosaïquement les notables provinciaux et les Chinois du peuple dans leur vie quotidienne – domestiques, nourrices, chanteuses, soldats, entremetteuses, bonzes, médecins, proxénètes, mendiants, etc.

Le système mandarinal de l’État impérial est implicitement dénoncé pour son incompetence et sa corruption en fonction de reproches connus, régulièrement repris dans la presse d’alors, et qui apparaissaient déjà dans le domaine littéraire. En 1879, dans *Les Tribulations d’un Chinois en Chine*, Jules Verne dénonce sans ménagement des responsables chinois conservateurs et arriérés, menant l’Empire à la gabegie. Cette atmosphère est encore plus caractéristique et marquée dans la Chine littéraire de Charles Pettit : corruption dans toutes les classes de la société, incompetence des gouvernants « lettrés » dans tous les domaines à l’exception des arts et lettres (encore s’en trouve-t-il souvent de médiocres...), règne de l’ignorance et des superstitions, en particulier en médecine, mise en œuvre d’une institution « judiciaire »

montrée absurde et cruelle, sort désespérant des plus misérables et des femmes sur fond d'injustice sociale criante et douloureuse. Si l'ironie et le sens de l'humour de l'auteur expliquent que les critiques de l'époque qualifient si souvent ses romans de « voltairiens », il faut remarquer que ce prestigieux parrainage ne concerne que la tonalité ironique et le style comique : nous sommes bien loin de l'éloge politique et philosophique de l'Empire chinois qui transparaissait dans les écrits de Voltaire.

Ces représentations relèveraient de la pure sinophobie si la présence et l'action des Occidentaux en Chine n'étaient pas elles aussi constamment ridiculisées dans les textes. Charles Pettit réserve en effet la même ironie et le même comique dévastateur aux rares personnages français, et plus généralement, à l'activité occidentale en Chine : dans *Pétale de Rose et quelques Bonzes*, le père jésuite missionnaire trouve la mort, assassiné sur « une broche à canard », dans une parodie des récits de martyr. À la suite de ce crime, la réplique occidentale prend la forme d'une opération militaire ; la « politique de la canonnière », lâchement confiée à l'armée japonaise, est montrée dans un ridicule grinçant. En représailles, et pour « moraliser » la Chine, l'armée japonaise est en effet autorisée par les puissances occidentales à incendier partiellement la ville, à massacrer les habitants et à violer les habitantes – dont la fille d'Ou Tsong Ling, Pétale de Rose. Le narrateur avait prévenu : « rien n'est plus dangereux en Chine que d'empaler tout vif un Père Jésuite sans son consentement.<sup>19</sup> »

Les romans de Charles Pettit jouent par ailleurs très consciemment sur tous les effets de symétrie possibles de la Chine à la France, la satire de l'Empire du Milieu des Qing glissant alors vers celle de la France de la Troisième République ou offrant, au moins, la possibilité d'une double lecture allusive. On ne peut que remarquer ici les rapprochements possibles qui apparaissaient sans doute plus vivement encore au lecteur de l'époque : les affaires de corruption, les questions liées à la présence et au rôle des « bonzes » dans la famille et la société, le statut des femmes ou les activités internationales et coloniales pointent autant la Chine que la France du moment. Les souvenirs de fraudes électorales, des scandales de corruption et des débats sur la séparation de l'Église et de l'État affleurent fréquemment les événements de la révolte des Boxeurs en plus des références directes, évidemment beaucoup explicites.

---

19. *Pétale...*, p. 203 ; et tout le ch. XXIX intitulé « Comment Pétale de Rose perdit sa virginité à la suite du débarquement des infidèles, chargés par le destin mystérieux de venger la mort d'un saint. »

## La satire des lettrés de l'Empire du « Bizarre »

Les procédés comiques de Charles Pettit supposent un point de vue unique et dominant qui se veut non seulement celui d'un « Chinois », Li Ta Tchou ou Ou Tsong Ling, mais plus spécialement d'un Chinois lettré mandarin appartenant à un assez haut rang. De ce point de vue, toutes les « bizarreries », même les plus choquantes, toutes les corruptions, toutes les cruautés sont « normales » : la Chine de Charles Pettit est sens dessus dessous pour le lecteur français des années 1900.

Depuis Théophile Gautier et les poètes du *Parnasse contemporain*, les mots « bizarre » ou « bizarrerie » sont fréquemment associés à ce pays pour qualifier sa production artistique, statuaire, architecturale ou poétique<sup>20</sup>. Dans ce contexte, le « bizarre » – que les parnassiens n'appliquent pas qu'à la Chine – suppose la créativité d'un raffinement étranger méconnu, donc étrange, mais dont la production relève de l'art et du « Beau ». La valeur et la portée de cette acception littéraire d'origine est fortement dévaluée dans les textes de Charles Pettit, qui utilise ces termes à propos de tout ce qu'il présente comme spécifiquement « chinois » – les personnages, leurs amours, leurs habitations, leurs modes de vie ne sont que « bizarreries ». Le tour de force de ces romans consiste alors à mettre très visiblement en valeur l'étrangeté de ce « bizarre » en donnant à découvrir des personnages qui le considèrent comme normal, habituel et même traditionnel ou moral.

La « bizarrerie » de la Chine est criante dans les romans de Charles Pettit : elle touche la représentation de toute la société et de toutes ses pratiques. Le cadre général, d'abord, est montré sens dessus dessous, la société n'étant séparée qu'en deux classes bien distinctes aux yeux des mandarins qu'imagine l'auteur. La première catégorie, au sommet de la « pyramide » sociale, est occupée par ces mandarins eux-mêmes, qui occupent les fonctions éminentes de juges, taotai ou vice-rois. Ils sont appelés « lettrés », autant dire poètes ou penseur, puisqu'officiellement recrutés sur leur connaissance des textes classiques traditionnels – mais chacun sait que les concours et les promotions sont corrompus. Cette classe dirigeante gouverne toutes les autres catégories sociales, qu'elle méprise très ostensiblement. Les commerçants, les militaires, les religieux, montre et explique Charles Pettit, sont aussi mal considérés et méprisés par les lettrés que les « brigands » ou les « mendiants<sup>21</sup> ». Dans l'Empire, le gouvernement politique est limité à l'opportunisme et aux conflits d'intérêts de ces personnages « bizarres » : Li Ta Tchou, chanceux,

20. V. Yvan Daniel, *op. cit.*, I, 3.

21. *Amours...*, p. 128.

profite de cette façon d'une heureuse coïncidence historique. Le récit des *Amours de Li Ta Tchou* présente, comme nous l'avons dit, les aventures de ce mandarin pendant les émeutes anti-chrétiennes du Hunan. Le lettré, en acceptant d'épargner les chrétiens contre la foule des émeutiers, des Boxeurs, et même des impériaux qui les soutiennent dans un premier temps, ne vise que son intérêt puisqu'il désire sauver Bouton d'Or pâle, détenue en otage. Il n'y parvient qu'en épargnant tous les chrétiens chinois convertis et en donnant en gage le cercueil de son propre père. S'il perd d'abord la face dans ce compromis, il apparaît quelque temps plus tard comme un habile politique, dès lors que, le contexte général ayant tourné, la cour impériale se désolidarise des révoltés et condamne les agressions hostiles aux chrétiens. Ainsi Li Ta Tchou, qui n'a agi que dans son propre intérêt et n'a tenu aucun compte de la situation politique ou des intérêts de sa province, est pour finir félicité et promu par l'Empire. Le même Li Ta Tchou se trouvera aussi félicité pour son bon sens dans la mise en œuvre d'une «excellente justice». Or, de son point de vue, la meilleure justice est «aveugle», explique-t-il, «et c'est bien heureux : si elle était seulement borgne, bien peu de têtes resteraient sur les épaules.<sup>22</sup>» Sur la base de cette opinion, le mandarin exerce une justice absurde qu'il utilise surtout dans le sens de ses intérêts ou de ses pulsions. Trahi et déçu dans sa passion, il livre finalement lui-même Bouton d'Or pâle au supplice des quatre couteaux.

Imprévisible, incompetent, mais très sourcilieux quant à ses prérogatives, souvent dangereux dans son rôle politique et dans son rôle de juge, le lettré est à lui seul la figure de la bizarrerie chinoise telle que l'imagine Charles Pettit. L'apparence physique et vestimentaire de Li Ta Tchou ou d'Ou Tsong Ling accentue d'emblée l'étrangeté du personnage : fort maigre au teint plus «vert» que «jaune», vêtu de la robe et du bonnet à bouton qui indique son rang, arborant la natte mandchoue, les ongles démesurément longs protégés par des étuis de soie, le lettré porte généralement une paire de lunettes à grosse monture d'écaille. Il est toujours décrit comme impénétrable : «sérénité», «impassibilité», «dédain», «calme sévère» et «geste noble» le caractérisent, permettant tous les comiques de situation par contraste avec l'agitation des événements ; mais ces apparences traditionnelles dissimulent en réalité des personnages aussi inquiétants que «bizarres». Au début du roman de 1904, Li Ta Tchou est opiomane. Le soir, il consomme de l'opium et rêve et, dans la journée, il rêve aux rêves qu'il fera le soir. Il passe ses nuits dans le «palais des Cormorans» qui donne à l'auteur l'occasion des descriptions typiques de la fumerie d'opium et de la

---

22. *Amours...*, p. 301-311.

maison de prostitution. C'est dans cette maison que le mandarin consomme l'opium et se livre à ses « amours bizarres » avec la très jeune Fleur de Pêcher ou la redoutable Bouton d'Or pâle, chanteuse séduisante et courtisane ambitieuse. C'est elle qui saura séduire Li Ta Tchou en flattant sa vanité : lors de leur première rencontre, au lieu de la chanson vulgaire à laquelle il s'attendait avec dédain, elle chante d'une voix suraiguë, les yeux baissés conformément aux traditions, « la gloire immortelle qui s'attache au culte divin des lettres.<sup>23</sup> »

Ou Tsong Ling, le héros du roman de 1909, n'est pas opiomane, ni obsédé par quelque passion érotique ou amoureuse. Sa monomanie est spirituelle ou intellectuelle : il passe d'une religion à une autre en fonction des circonstances, de ses projets, de ses craintes et c'est pour lui un « jeu aimable ». Déçu par les prêtres du Tao, qui lui ont vendu un aphrodisiaque inefficace, Ou Tsong Ling est amené à rencontrer un missionnaire jésuite à l'initiative de sa seconde épouse, appelée « Belle personne de Jade ». Le lettré écoute les exposés du jésuite, même s'il refuse d'abord ses idées et ses propositions : « Tout est hypothèse et illusion ; chacun est libre de déraisonner à sa guise », lui répond-il. Plus tard, menacé par les bonzes bouddhistes d'être réincarné en « cheval de poste » et surtout désireux de se séparer de sa première épouse âgée et malade, Ou Tsong Ling se convertit à la religion de l'Occident. Une fois devenu chrétien, il chasse sa première épouse pour ne garder auprès de lui que la jeune « Belle personne de Jade ». On voit toutes les scènes saugrenues que Charles Pettit put imaginer pour divertir ses lecteurs français à partir d'une situation narrative qui permet toutes sortes d'occasions et de personnages « bizarres » : scènes de ménage à trois protagonistes, visite du jésuite dans le gynécée, dialogues « théologiques » ou « philosophiques » comiques... Les textes n'hésitent pas à jouer aussi sur les ressorts de la farce, mais toujours en exploitant quelque « bizarrerie », par exemple en mettant en scène le personnage d'un eunuque converti au christianisme – le jeune homme, devenu féru de théologie, travaille fiévreusement la question de la résurrection des corps et de leur éventuelle intégrité.

C'est le premier fils d'Ou Tsong Ling avec sa première épouse, Pou, qui assassinera le père jésuite à l'aide d'une « broche à canard » pour venger sa mère et forcer son père à abandonner le christianisme. La conversion d'Ou Tsong Ling est ainsi la cause principale de tous les désordres que met en scène le roman : le départ de Madame Ou Tsong Ling, l'émeute anti-chrétienne, l'assassinat du missionnaire, le bombardement, l'incendie et le pillage de la ville par l'armée japonaise au nom des puissances occidentales. Mais finalement, comme il s'était converti à la religion des « Barbares » pour

---

23. *Amours...*, p. 48.

pouvoir se séparer de son épouse la plus âgée, Ou Tsong Ling en revient au bouddhisme lorsque les bonzes lui promettent qu'ils pourront marier sa fille au prix d'une « purification ». On peut s'interroger sur la « philosophie » ou la « moralité » de ces personnages, mais la « bizarrerie » d'Ou Tsong Ling n'est semble-t-il pas un effet du confucianisme qu'on pourrait d'abord penser être celui des lettrés dont ces romans font la satire. La pensée confucéenne a un autre représentant dans les deux textes, puisque Charles Pettit s'amuse à pratiquer le retour des personnages. Tcheng Ki Ping, ou Cheng Ki Ping, est la figure du « raisonneur » ou du « philosophe » néoconfucéen. Il professe une sorte de morale, encore assez vague, pratique et opportuniste qui aboutit dans *Les Amours de Li Ta Tchou* à une forme de fatalisme satisfait :

Heureux Tchen Ki Ping ! De quelle philosophie, de quelle profonde logique il était doué ! N'est-ce pas là la véritable science du bonheur parfait, que Confucius a si admirablement définie dans ses livres immortels : être fataliste, toujours et quand même, quoi qu'il arrive, car aucune volonté humaine ne peut changer ce qui est écrit là-haut !<sup>24</sup>

Dans *Pétale de Rose et quelques Bonzes*, c'est lui qui réussit à éloigner son ami Ou Tsong Ling de l'influence du jésuite. Ses opinions sont développées beaucoup plus explicitement que dans le roman de 1904 :

Nous ne pouvons rien comprendre, rien savoir, rien, juger ; ni le temps, ni l'espace, ni l'infini. [...] Ceci posé, mon opinion sur les religions est fort simple : ce sont des hypothèses plus ou moins élégantes ou barbares, ingénieuses ou stupides. Chacune d'elle pourrait contenir une part de vérité ; mais ce serait par pur hasard.

« Vous voulez dire que vous ne croyez à rien », dit alors Ou Tsong Ling. « Je vous demande pardon, je pense au contraire que tout est possible, mais que rien n'est certain.<sup>25</sup> », répond alors Tcheng Ki Ping. Ces échanges aboutiront à un échec : contrairement à son ami « philosophe », mais comme son ami le taoïtaï, Ou Tsong Ling croit à l'utilité des religions et des « bonzes » pour des raisons d'opportunisme et d'autorité sociale et politique. Du point de vue d'Ou Tsong Ling, comme de celui du taoïtaï (qui représente la hiérarchie de l'empire), elles permettent de maintenir l'« ordre établi » au sommet duquel ils se trouvent. Venant après d'autres conceptions présentées comme chinoises – le taoïsme, le bouddhisme, le confucianisme –, cette position renvoie peut-être à la découverte du « légisme » souvent décrit par l'orientalisme savant. Au moins, on peut remarquer qu'elle se justifie entièrement par rapport à l'État et à l'autorité du « bon gouvernement » :

24. *Amours...*, p. 84.

25. *Pétale...*, p. 232-233.

[...] le peuple a besoin de religion. Sans elle, il crierait à l'injustice et se plaindrait sans cesse de son sort, ce qui serait cause de bien des désordres. Grâce à elle, au contraire, il obtient aussitôt l'explication de tous ses malheurs, et il comprend que tout ce qu'il lui arrive de fâcheux est pleinement mérité. Les bonzes sont les plus fermes soutiens d'un gouvernement sage [...].<sup>26</sup>

Les convictions, les opinions et les arguments qui s'échangent sans cesse à propos des religions et des pratiques religieuses en société, sur le mode comique qui explique la référence voltairienne – à laquelle Charles Petit renvoie implicitement à plusieurs reprises –, font néanmoins bien sûr autant écho aux préoccupations françaises et aux débats liés à la loi de 1905 qu'aux « bizarreries » chinoises. On ne saurait dire, toutefois, que l'un des personnages de ces feuilletons soit le porte-parole de leur auteur : toutes les opinions apparaissent et se contredisent, parfois ironiquement, comme dans le chapitre intitulé « Où Ou Tsong Ling s'aperçoit que l'idée religieuse est fort différente chez les femmes, les eunuques, les jardiniers et les philosophes. » Ce qui est certain, c'est que les textes de Charles Petit remettent en question de façon aussi humoristique que radicale la représentation du « lettré » chinois. Les représentations positives héritées du XVIII<sup>e</sup> siècle, puis idéalisées dans la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle – notamment par Théophile Gautier – avaient figé le type du « lettré chinois » comme un homme mûr ou même âgé particulièrement doué pour les arts (poésie, calligraphie et peinture), figure de politesse, de modération et de « sagesse ». Avant même la guerre franco-chinoise qui opposa la Troisième République à la dynastie des Qing (1881-1885), les représentations du « lettré chinois » tendent à devenir négatives, comme chez Jules Verne. Les deux scènes d'ouverture des romans de Charles Petit sont en ce sens exemplaires : les protagonistes, s'ils font souvent rire, ne peuvent jamais emporter la sympathie. *Les Amours de Li Ta Tchou* s'ouvre sur un « grand malheur » : le mandarin a aperçu sur son ongle « une légère fêlure semblable à tout petit fil blanc ». Son intendant part immédiatement à la recherche des douze meilleurs manucures de la province, celui qui est choisi opère un « suprême polissage » et présente son travail à Li Ta Tchou : « Ce n'est ni bien ni mal », prononce alors Li Ta Tchou « avec majesté », aussi « tu n'auras pas la tête coupée, mais tu n'auras pas plus cent taëls : tu recevras simplement cinquante coups de bambou.<sup>27</sup> » Dans *Pétale de Rose et quelques Bonzes*, le premier chapitre s'ouvre sur l'accouchement de Madame Ou Tsong Ling qui hurle de douleur. Ces cris dérangent le mandarin qui vient la menacer de coups de bambou pour la faire taire,

26. *Id.*, p. 282.

27. *Amours...*, p. 5-6.

puis disserte longuement sur le peu de résistance des femmes à la douleur, la souffrance étant de son point de vue « simple affaire d'imagination ». Hélas, ayant achevé sa péroraison au moment de s'asseoir auprès de son épouse, Ou Tsong Ling se pose sur une épingle à nourrice et hurle de douleur. Abandonnant immédiatement sa femme qui accouchera seule avec la bonne, Ou Tsong Ling part convoquer son médecin particulier. À cette déconvenue s'en ajoutera bientôt une autre, le nouveau-né est une fille – on l'appellera « Pétale de Rose » sur une idée de la bonne, car Ou Tsong Ling se refuse à réfléchir à un sujet si futile et Madame est évanouie.

Dans l'Empire du Milieu de Charles Pettit, le lettré est montré comme une sorte d'aristocrate du bizarre, à la fois ridicule, risible et inquiétant, aux réactions imprévisibles et aux jugements arbitraires – il ne place rien au-dessus de son ongle fêlé ou de sa « fesse transpercée ». C'est sa main, aux « longs doigts presque doublés par des ongles interminables », qui est dans les romans comme l'emblème de cette « bizarrerie » ; pour les femmes, ce seront les pieds cassés.

### **La femme chinoise dans tous ses états**

Le despotisme capricieux et cruel des lettrés ne s'exerce sur personne autant que sur les femmes, et c'est par ce biais que Charles Pettit met tout particulièrement en valeur leur présence dans tous les épisodes de ses « romans chinois », où apparaissent de très nombreux personnages féminins. Épouses, concubines, prostituées, courtisanes, chanteuses, bonnes, nourrices, cuisinières, etc., tous les milieux et de nombreuses professions sont représentées, quand les épouses ne sont pas confinées dans le quartier des femmes du *yamen* des notables. Les personnages féminins ne sont pas secondaires : dans *Les Amours de Li Ta Tchou*, Bouton d'Or pâle et Fleur de Pêcher enflamment les passions confuses du lettré. Dans *Pétale de Rose et quelques Bonzes*, ce sont les femmes de la famille d'Ou Tsong Ling, Madame Ou Tsong Ling, la première épouse, Belle Personne de Jade, la première concubine, et Pétale de Rose, la première née, qui animent la plupart des chapitres. Charles Pettit place face à elles le personnage du lettré qui théorise fréquemment à partir de points de vue profondément misogynes. Bien des épisodes mettent en avant le statut inférieur et les conditions de vie difficiles de la femme chinoise : mariée sans son consentement, enfermée dans le gynécée, ses pieds sont brisés conformément à la tradition. Le roman exploite la particularité des « pieds bandés », image caractéristique, en mettant en scène tous les aspects : signes d'élégance aux intentions érotiques pour le lettré, synonymes d'intenses douleurs pour Pétale de Rose – qui sera sans

ménagements opérée plusieurs fois pendant son enfance et son adolescence, afin d'améliorer le résultat –, et surtout signes d'un procédé infallible de soumission. Bouton d'Or pâle, comme les autres héroïnes, ne peut jamais fuir ses agresseurs ou ses galants, puisque ses pieds ne peuvent la porter plus de quelques pas sans d'intenses souffrances. Dans ce cadre contraint, qui sera dénoncé par toutes les voyageuses occidentales qui se rendent en Chine au XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, les femmes n'ont aucune autonomie ni légale, ni sociale, ni physique, ni même « philosophique », puisque les doctrines traditionnelles, et en particulier le confucianisme, confirment l'infériorité de ce statut. Nous retrouvons alors la mise en scène comique d'un empire sens dessus dessous : à la Chine, ce sont les femmes qui doivent être « galantes » avec les hommes, la tradition la plus sévère leur impose le port du pantalon quand la « majesté » de la robe est réservée aux hommes. C'est Pou, le frère de Pétale de Rose, qui « s'abaisse » à l'expliquer à sa jeune sœur : « [...] les hommes doivent porter la robe et les femmes les pantalons. Il en est ainsi dans presque tout l'univers. Chez les Barbares d'Occident, pourtant, c'est l'inverse; et c'est une preuve d'où l'on conclut à leur barbarie.<sup>28</sup> » Ou Tsong Ling remarquera que seuls les « bonzes » d'Occident ont eu le bon goût et l'ingéniosité de rester en robe... Ici encore, les anecdotes qu'invente plaisamment Charles Pettit à propos de la concurrence entre la robe et les pantalons, et du souhait des femmes chinoises de pouvoir porter librement des robes, renvoient directement aux débats et aux polémiques de la politique intérieure française. L'année de la parution de *Pétale de Rose et quelques Bonzes*, les Français se préoccupent en effet du port du pantalon pour les femmes : interdit depuis la Révolution, au moins à Paris et dans les départements de la région parisienne, le port des pantalons vient récemment d'être autorisé aux femmes par un arrêté préfectoral qui limite toutefois cette tolérance par des conditions très restrictives – avec un avis médical favorable et seulement au motif de déplacements à cheval ou à bicyclette<sup>29</sup>. Sans doute doit-on comprendre, comme nous y invite Charles Pettit, que la situation est aussi comique en France qu'en Chine.

Les difficultés des femmes ne se limitent pas à des questions de tenue vestimentaire dans l'Empire du Milieu de Charles Pettit. Les feuilletons, qui doivent bien sûr piquer le lecteur, tirent volontiers de cette situation des effets érotiques – parfois même obscènes ou débouchant sur la censure sans doute imaginaire d'une ligne de points –, d'un érotisme « bizarre » que l'auteur met en scène en référence explicite à Sade et au « sadisme » c'est-à-dire sans

28. *Pétale...*, p. 70-71.

29. V. Christine Bard, *Une Histoire politique du pantalon*, Paris, Le Seuil, 2010.

en faire strictement une particularité chinoise. Dans l'Empire, la cruauté semble s'exercer tout naturellement sur les femmes : elles sont « torturées » dans leur enfance par les « pieds bandés » et les châtiments corporels, puis régulièrement battues et maltraitées. Quel que soit leur statut social d'origine, les héroïnes de ces romans finissent généralement très mal : Bouton d'Or pâle et Fleur de Pêcher sont suppliciées jusqu'à la mort, alors que Pétale de Rose est livrée à un viol collectif de « purification » dans un monastère bouddhiste. Après ce « miracle<sup>30</sup> », dû aux « excès de zèle » des moines, elle sera mariée avec un homme dont elle ignore tout.

Les romans de Charles Pettit excellent à conduire le récit des tentatives des héroïnes pour se libérer du joug des hommes et conserver leur intégrité et leur vie sauve ; ces tentatives constituent l'un des principaux ressorts du comique des situations. Mais, dans l'univers « bizarre » de la fin des Qing que présentent ces romans, l'autonomie ou même l'ascension sociale des femmes ne sont possibles que très rarement. Dans *Les Amours de Li Ta Tchou*, Bouton d'Or pâle s'élève dans l'ombre, en devenant la maîtresse du mandarin, jusqu'à influencer les événements politiques et les décisions militaires pendant la révolte des Boxeurs. Son triomphe, « derrière le rideau », ne dure qu'un feu de paille, le temps que Li Ta Tchou soit lassé de sa passion. Dans *Pétale de Rose et quelques Bonzes*, la fille d'Ou Tsong Ling intrigue pour faciliter la rencontre de son père avec le missionnaire jésuite et fait tout pour sa « conversion » au christianisme. Ce changement de religion, qui touche bien sûr toute la famille avec le lettré, entraîne le départ de la première épouse, qui est la mère de Pétale de Rose ; la première concubine, Belle Personne de Jade, qui est son amie, devient alors sa « mère ». Dans la famille devenue chrétienne, les femmes peuvent sortir du gynécée, aller à l'église, prendre la parole et s'exprimer en confession, etc. Elles considèrent donc la religion des « Barbares » comme une libération, et, lorsqu'Ou Tsong Ling en reviendra au bouddhisme, elles regretteront amèrement « une si belle religion » qui avait permis à la concubine de devenir enfin l'unique « épouse chrétienne » du mandarin et à Pétale de Rose d'envisager une existence de jeune fille « libre » – au moins l'entremetteuse du monastère des bonzes du lama ne choisirait-elle pas son futur époux en fonction du « Fong Shui » et de l'intérêt des familles ! Pour finir, on ne saurait dire s'il existe une intention « féministe » ou au contraire misogyne dans ces romans. Charles Pettit utilise les effets comiques que peuvent provoquer des propos outrageusement misogynes qui se réalisent aussi dans des violences ou des crimes dont les femmes sont les victimes. Mais les héroïnes sont elles aussi criminelles :

---

30. *Pétale...*, p. 304-305.

Bouton d'Or pâle souffle sur les braises de l'émeute et sollicite à son profit des criminels. Plus tard, elle envoie sa rivale aux plus atroces supplices. Pétale de Rose, emportée par son désir de liberté, croit les avoir toutes, et lorsqu'elle retrouve sa mère, Madame Ou Tsong Ling, elle l'assassine en lui brisant le crâne avec une marmite. Plus expressives, mais aussi violentes et cruelles que les lettrés dès qu'elles le peuvent, les femmes chinoises ne sont guère épargnées dans les premiers romans de Charles Pettit. Tout bien considéré, rien ni personne n'échappe d'ailleurs à la verve satirique du journaliste romancier : les hommes comme les femmes, les lettrés comme les servantes, les Chinois comme les Français.

\*

Ces deux « romans chinois » de Charles Pettit apparaissent comme une étonnante synthèse des représentations littéraires de l'Empire du Milieu dans la France de la Belle Époque, parce qu'ils sont composés et publiés au croisement de différents lectorats et de différents milieux à partir de sources variées. S'ils utilisent toutes les libertés du comique permises par le feuilleton de la presse populaire, ils semblent aussi relever de l'information, parce qu'ils vulgarisent certaines représentations et certaines informations qui sont tirées de l'orientalisme savant. Même si ces informations sont traitées avec légèreté, elles sont si rares dans la France du moment qu'elles sont parfois prises au sérieux. Dans *Le Figaro* en 1904, un journaliste compare le roman de Charles Pettit aux travaux des sinologues qui étudient la Chine et les traits de cette civilisation qu'il juge caractéristiques (structure patriarcale, traditions rituelles, superstitions...). Le romancier, remarque alors le journaliste, est aussi utile que le savant, puisque tous deux « aident à comprendre comment l'esprit des ténèbres a peu à peu étendu l'ombre engourdissante de ses ailes sur cette caduque humanité. » Cette lecture, partielle, laisse de côté les nombreuses scènes satiriques dont la cible est occidentale ou les « clins d'œil » à l'actualité de la situation française, qui sont si importants pour comprendre les sujets « chinois » choisis par Charles Pettit. Aussi les textes de Charles Pettit ne furent-ils peut-être pas toujours lus avec le même esprit satirique que celui qui avait présidé à leur composition – les énoncés ironiques, s'ils ne sont pas entendus comme tels, pouvant même aboutir à d'effrayants contresens.

La synthèse des représentations s'opère aussi dans les rapports constants entre la créativité littéraire et l'imagination romanesque, d'une part, et le ton, l'écriture ou l'activité journalistique, d'autre part. Ainsi le présent de l'actualité est-il convoqué sous la forme d'allusions plus ou moins explicites

qui donnent parfois au roman le ton de la satire de presse quand l'atmosphère proprement littéraire, à la fois «exotique» et fin-de-siècle, se déploie avec fantaisie. L'imagination du feuilletoniste n'est jamais en reste, et l'auteur, qui se montre très conscient des procédés qu'il utilise, n'hésite pas à interrompre quelquefois la fiction pour signaler qu'il écrit «le pire des romans» ! Mais les passages consacrés aux événements, aux débats et aux polémiques du moment, ne laissent jamais clairement apparaître les opinions de Charles Pettit : le ton satirique qu'il choisit est qualifié de «voltairien» par tous les commentateurs et les «réclames» des libraires qui font la promotion de ses volumes. Dans les deux romans, en effet, on découvre la satire des superstitions, des injustices et des institutions conservatrices qui les portent parfois, de même que les différentes «églises» des «bonzes», l'État impérial et son fonctionnement féodal et inhumain, la justice civile, les concours et les institutions lettrées, etc. À travers des sujets qui semblent «exotiques», Charles Pettit, esprit libre, évoque souvent très directement des sujets graves qui sembleraient fort brutaux si les tensions et les contradictions qu'ils supposent n'étaient constamment désamorçés par le comique, l'ironie ou la farce : la place et le rôle à accorder à la religion et aux religieux dans la famille ; la vie personnelle et la société ; les conditions de vie de la femme ; le despotisme des potentats locaux ou impériaux ; les interrogations sur la «moralité» des interventions occidentales en Chine ; la question de la «Justice» en tant qu'institution ; la question des peines – et notamment de la «décapitation», pratiquée alors dans les deux pays – ; la notion de «Barbarie» (dans les rapports Chinois-Français, mais aussi homme-femme, ou puissants-misérables), dont les frontières sont toujours interrogées ou remises en cause – chacun se qualifiant de «barbare».

Les romans de Charles Pettit parodient ainsi les représentations de la Chine héritées du XVIII<sup>e</sup> siècle qui constituent les images caractéristiques de ce qu'on a parfois pu appeler les «mythes» de la Chine impériale parmi lesquels, notamment, se trouvent la figure idéalisée du lettré ou du Fils du Ciel, la perfection du système de gouvernement politique, des concours mandarinaux, la place et le rôle de la «philosophie» ou de la «sagesse». Mais si ces «romans chinois» regardent d'abord la Chine de la fin des Qing, tragiquement remise à la mode par les événements de 1900, on doit rapidement reconnaître que l'ironie romanesque de ces textes recouvre tous les personnages, quelle que soit leur nationalité d'origine. L'univers chinois traditionnel qu'évoquent *Les Amours de Li Ta Tchou* et *Pétale de Rose et quelques Bonzes* disparaîtra bientôt, avec la fin de la dynastie en 1911 et les mouvements de modernisation qui suivirent, en particulier à partir de 1919. Dès 1920, dans sa préface au «roman de la vieille Chine», *Le Fils du Grand*

*Eunuque*<sup>31</sup>, Charles Pettit prend soin de signaler que la Chine des Qing qui forme le contexte de son récit date « d'une trentaine d'années en arrière », les « détails » et la « philosophie » de son roman apparaissent déjà comme des « vieilleries ». Comment ne pas songer, à la lecture de ces textes, aux récits du *Julin waishi* de Wu Jingzi, traduit en français *Chronique indiscrete des mandarins*<sup>32</sup>? Le ton satirique et la farce, comme leurs cibles, sont les mêmes que dans le roman du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui fut tardivement remis au goût du jour par la République populaire et traduit en français par les éditions des Langues étrangères de Pékin en 1957. Charles Pettit eut-il connaissance des passages traduits partiellement en français avant cette date ou de l'un des textes inspirés par la même veine satirique dans la Chine de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle? Il est impossible de l'affirmer, mais les échos sont étonnants : ils montrent la permanence du genre satirique et sa vitalité, d'une civilisation à l'autre, d'une période à l'autre.

---

31. Charles Pettit, *Le Fils du Grand Eunuque*, Paris, E. Flammarion, coll. « Le roman d'aujourd'hui », 1920.

32. Wou King-tseu, *Chronique indiscrete des mandarins*, trad. d'André Lévy, Paris, Gallimard / UNESCO, coll. « Connaissance de l'Orient », 2 vol., 1976.

# Sartre's Encounter with China: Discovery and Reconstruction of the Human Paradigm in Neo-era Chinese Literature

吴格非

中国矿业大学

**GEFEI WU**

China University of Mining and Technology

From the 1980s onwards, with the advent of China's reform and opening-up to the outside world, Chinese ideological, theoretical, and literary spheres began to enjoy revival and gradual prosperity. In the sphere of literature, the central government considerably amended its policies on literary production, freeing literature from the yoke of political restrictions<sup>1</sup>. European and American "capitalist" cultural trends and currents, which had been criticized and expelled since the establishment of the People's Republic of China in 1949, began to be translated and introduced into China. From 1980 to 1989 almost all types of Western "modernist" thought in politics, literature, and philosophy stepped onto the Chinese ideological stage, stirring up an upsurge of interest in Western modernism, Jean-Paul Sartre-centered "existentialism" being the most noticeable one<sup>2</sup>. Generally speaking, Sartrean existentialism, among other Western currents of thought, has made a remarkable impact on the methodology and ideology of Chinese literary production since the early

- 
1. On July 26, 1980, a *People's Daily* editorial advocated that "Art serves people and socialism," thus throwing away the old left-wing slogan "Art serves politics."
  2. According to my study (Wu 2004, p. 76), from 1978-2002, Sartre's works have been translated into Chinese in more than forty types or versions by 23 publishing houses, and more than 200 hundred academic articles about Sartre have been published in Chinese journals and magazines, far exceeding translations and publications concerning other existentialists.

1980s. It has promoted the discovery, deepening, and reconstruction of the human paradigm<sup>3</sup>, and generated a new form of humanism in Neo-era Chinese literature<sup>4</sup>.

In Europe, existentialism is a philosophical and aesthetic trend with complex constituents. Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Franz Kafka, Martin Heidegger, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, and Simone De Beauvoir, Sartre's life companion, are all regarded by Westerners as representatives of existentialism. Almost all the works of the above-mentioned philosophers have been introduced into China and translated there since the beginning of the Neo-era. During this process, Sartre's literary and philosophical works imposed an overwhelming influence on Chinese literature in the new epoch. Although some scholars hold that the influences of existentialism can be divided into "Sartrean" and "Heideggerian" currents<sup>5</sup>. I prefer to think that the greatest influence came from Sartre. It is even safe to say that the influence of existentialism is overwhelmingly that of Sartre in Neo-era literature<sup>6</sup> because Sartrean existentialism in China has long been considered a mix of all the schools of existentialism that have ever been produced in the past several decades, while at the same time he developed an existentialist notion of his own.<sup>7</sup> He was a great philosopher, and literary master, as well as a famous social activist: he not only produced a number of novels, dramas, and critical literary works advocating his existentialist thought and theory but also actively participated in various social and political struggles for national freedom and independence. He was a committed writer in a real

- 
3. The discovery of the "human paradigm" was unique at that time, since Chinese literature had been lacking in presenting the independence and individuality of human beings. The individual and independent existence of humans either melts away or is ignored in collectivism. Socialist realist literature from 1949 to the late 1970s especially focused upon the revolutionary efforts of the mass.
  4. The years 1978-2000 are generally considered the Neo-era, both literarily and politically in China, as 1978 officially marked the end of the Chinese Cultural Revolution.
  5. Mao Chongjie divided the influences of existentialism in China into "Sartrean" and "Heideggerian" currents in "The Existentialist Signs in the New-era Literature" (*Existential Literature and the Existence in Literature*. Social Science and Literature Press, 1997, p. 286).
  6. According to an article from the journal *Reading* published in January 1990, "Among the western philosophical trends that are recently prevalent in China, existentialism is the most eye-catching one, and its influence is so extensive that Sartre has become a routine word for Chinese people" (Yang Guolong: "The Divergence of Existentialist Philosophy"). We can therefore infer that readers at that time considered existentialism and Sartre to be one and the same.
  7. According to *From Socrates to Sartre: The Philosophical Quest* by American scholar T. Z. Lavind, Sartrean philosophy was based on the subjectivism of the Cogito from Descartes, the analysis of consciousness from Husserl, the concept of the death of God from Nietzsche, the individual conscious existence from Kierkegaard, and the concept of conscious existence as being-in-the-world from Heidegger.

sense. All of the above-mentioned attributes raised Sartre's theoretical and social reputation over that of any other existentialist introduced to China.

Since the 1980s, especially during the "Sartrean Craze" period<sup>8</sup>, a great deal of work has been done in translating and researching Sartrean existentialism in both philosophical and literary circles of China. Yet seldom can we find in-depth theoretical exploration concerning the influences of Sartre on Chinese literary writings in the Neo-era. In my opinion, this is quite regretful because the achievements of Chinese literature of the past twenty years have much to do with its encounter with Western cultural thoughts brought into China immediately after the Cultural Revolution ended. "No writer can be exempted from being influenced by others or influencing others" (Brunel 1989, p. 34). If we cannot reveal the process by which a literature of a certain period experiences the influence of foreign cultures, then we would lose a precious opportunity to understand the development, evolution, and birth of a new literature. The process of influence is a complicated mechanism, during which the nutrition of foreign cultures has been assimilated into the literary body and consciousness of China, promoting changes in its structure, style, texture, constituents, and spirituality, thus bringing about the birth of a brand-new literary form. Thus, research on foreign cultural influence is the revelation and exploration of how a foreign culture is received, accepted, utilized, referred to, and absorbed by Chinese culture, as well as the mechanism that makes the culture evolve in its modes and paradigms.

As a new kind of humanism, Sartre's existential philosophy and his literary works greatly contributed to the discovery and deepening of the human paradigm in Neo-era Chinese literature. Shen Rong is one of the female writers who resorted to Sartre in her writings in the early 1980s, and she is the only writer who directly discussed Sartrean thoughts and principles in her novels. For example, in 1984, she published a novelette entitled *Yang Yueyue and the Study of Sartre*, giving an account of an ordinary but unusual woman's marital experience that is full of frustrations and upset. The eye-catching aspect of the novel is that many paragraphs deal with the author's attitudes toward Sartrean philosophy and its social influences through the narrator's mouth. In the novelette Shen Rong, via the narrator, says that Sartre was a unique writer in the world with an extraordinary talent. He was also a political activist and fighter enjoying worldwide popularity; he

---

8. According to *The Waves of Modern Chinese Humanism Study* (edited by Wei Jinsheng, Renmin University of China Press, 1996), the "Sartrean Craze, started from the end of 1970s, and reached its climax in the middle 1980s... lasting as long as a decade" (p. 220).

possessed a friendly attitude toward China and Chinese revolutions. She then says that Sartre proposed such notions as “the precedence of existence over essence”, “freedom of choice”, and “bearing responsibilities”, which are right at least in two aspects. First, this philosophy is against theism. That is, it is not God who has created man according to His own will; rather, it is man who has made himself by making free choices. Second, it is against fatalism. A human being is not a slave of destiny; he is entitled to project and create his own future according to his own purpose. Take, for instance, the concept of “what is it like to be a writer”. The title of writer itself is a given one, but “the definition of *what is it like to be a writer* is not the result of the God’s will and destiny’s arrangement. In effect, it is derived from your personal dedication to and involvement in the world and life according to your own will” (Shen 1984). Although Sartre is not a proletarian revolutionary philosopher, we cannot denounce Sartre’s philosophy simply and rudely as a “capitalist instrument”. All in all, we can say that Shen Rong provided a generally affirmative evaluation of Sartre, which can be said to be a fairly just attitude. Such an affirmative evaluation indeed required great courage in the historical context of the mid-1980s, when the political left was still affecting literary policies. Moreover, Shen Rong grasped the key points of Sartrean ideology and gave them a simplified and easily understandable explanation. It shows that she had an in-depth and meticulous reading and thinking about Sartrean works. In the novel, she proclaims again and again, via the narrator’s voice: “I have read Sartre’s *Being and Nothingness* and the later published articles defending his own philosophy”, and “I am still studying Sartre” (Shen Rong 1984, p. 87). The Sartrean influence and enlightenment on the theme of *Yang Yueyue and the Study of Sartre* can be discerned in two aspects: first, it advocates the breaking of bondage and the oppression of feudal consciousness, the liberation of personality, the improvement of individual dignity, and the promotion of personal independence; second, it calls on us to fight life’s difficulties, to perform actions from our self-consciousness, and to endeavor to be the master of our own destiny. In this novel, the author also puts some of Sartre’s rational and progressive humanist notions into the characterizations and plot, making a relentless attack on the remains of Chinese feudal culture, rectifying those obsolete and rotten moral principles and values embedded in the traditional culture that oppress and negate the existence of the subjectivity of human beings. So it is reasonable to say, taking Sartrean philosophy as a weapon, that Shen Rong, in the early 1980s, successfully paved the way for the discovery of the human paradigm in Neo-era Chinese literature.

Starting from the early 1980s, a group of young writers came to be known in literary circles. Liu Suola, Zhang Xinxin, Xu Xing, Ma Yuan, Can Xue, and Chen Ran were the outstanding ones; they became the mainstream recipients of Sartrean existentialism due to the particular era they lived in. These young writers, born in the 1950s or 1960s, spent their childhood in radical political movements such as “Against Rightists”, “Go to rural and mountain regions,” and “The Great Cultural Revolution,” which were considered quite a long period of rupture from traditional Chinese culture. The literary youths, who had grown up in such a cultural desert, soon became trapped in a sense of loss after the revolutionary movements came to an end, their previous beliefs and pride having disappeared, their ideals no longer making them passionate and exciting. Furthermore, after experiencing the difficulties and hardships of life, they had developed a deep sense of absurdity, isolation, and anguish toward the world. It was just at that particular time, with the implementation of reform and the opening-up policy by the central government, that many modern, irrational Western cultural trends burst into China. Many university students, young writers, and scholars, after their initial amazement, immediately recognized and accepted them, as their minds then were simply a wasteland in great need of fertilization and irrigation. Having discovered that the foreign ideas corresponded to what they had experienced, contemplated, and intended to express, they instinctively accepted them as naturally as water being wholly absorbed by a desert. Sartrean existentialism was one of the modern Western philosophical and aesthetic ways of thinking that seized the minds of Chinese intellectual youth at that time.

During the mid-1980s, there was an upsurge in reading, learning, and studying Sartre in Chinese academic fields, especially in literature, mainly by youth from the intellectual class. Being active in ideas, the young intellectuals not only accepted new ideas quickly but also expressed them enthusiastically, thus disseminating the new ideas rapidly to striking effect. It is just as Han Shaogong, a famous contemporary writer, said at that time, “no matter introduce Sartre, Hemingway, or Antmatov, it will definitely generate a shock” (Han 1980, p. 35). The reasons for the “Sartrean craze” are not complex. First, the essential concept of Sartrean existentialism is “freedom” based on the idea of pure antitheism. It advocates the individual’s escape from the dungeon of traditional values and the realization of the self’s essence by means of making free choices. Such an idea easily produced a resonance among the youth, especially young intellectuals. Second, Sartre’s description of isolation, absurdity, and self-consciousness was in accordance with those young writers’ own experiences of reality and life. Since there is

no God in the world and the world is so absurd, the self is the only thing that can be trusted and relied upon. Therefore, exploring, understanding, expressing, and realizing the self became the behavioral ligament that linked them to the real world, just as Liu Suola said in 1985: “at that time I have nothing to rely on, and no hope at all; I have nothing but my *self*. Therefore, by relying on the self, I hope to manifest it thoroughly in my survival’s struggle” (Zhao 1985, p. 89). Actually, to recast an absent self via freedom of options was one of the prevailing themes in literary works by young people at that time. Given their particular lives and conditions, it is no accident that those writers resorted to and became enlightened by Sartrean existentialism.

Sartre’s existentialist philosophy and writings have constantly enlightened and deepened the descriptions of life and self in Chinese literature since the early 1980s. In the late 1970s, when the “Great Cultural Revolution” was just over, “scarred novels” and “reflective novels” by Lu Xinhua, Liu Xinwu, and others began to appear as a reflection of the “Great Cultural Revolution”. A trend toward depicting “humanism” became popular in Chinese literary circles. “Humanism”, “the capitalized MAN”, “literature is humanism”, and “the subjectivity of literature” were focuses of literary production and criticism. Literary humanism in that period was a reaction to the great tragedies that had just passed. It soon evolved into reflection on and criticism of the feudalist values that had existed for five thousand years and were considered the source of cultural and political disasters in China. Therefore, the life and self-consciousness manifested in literary works were heavily loaded with social, historical, and ethical content<sup>9</sup>. The prevalence of “scar” and “reflection” in literature was closely and directly related to the debate and discussion of humanism among intellectuals in the early 1980s, which were obviously triggered by Sartre’s views on committed literature and existentialist humanism<sup>10</sup>.

---

9. More typical and influential works are, for example, *Oh, Humanity! Scar, Headmaster, Women Captive, Engraved Pipe, As One Wishes*, and so on.

10. The fourth issue of *Reading* in 1980 carried out a national survey on Sartre regarding his literary identity and status from a Chinese perspective. The people who were interviewed considered him to be successively an intellectual, a novelist, a philosopher, an essayist, and a dramatist. It can be seen that Chinese readers then already had a general knowledge of Sartre’s “Commitment literature.” According to *The Waves of Modern Chinese Human Paradigms* edited by Wei Jinsheng, “it has to be said that the unprecedented prosperity of 1980s’ Chinese literature was closely related to the prevalence and influences of Sartre’s *Commitment literature* vision, such as *Scarred literature* that exposed *scars* left by the Great Cultural Revolution” (Page 217). The early 1980s’ debate over humanism was so heated that even the Chinese authorities intervened. In 1984, Hu Qiaomu, then vice minister of propaganda, published a well-known white paper entitled *Some Issues about Humanism and Alienation*, in which some of Sartre’s existentialist concepts were denounced as extreme individualism and as violating Marxism and historical materialism.

From the mid and late 1980s to the late 1980s, the literary expression of self had undergone a transformation, mainly in the following areas: the individual's confusion about or suspicion and negation of the existence of self; the description of a human being's "alienation of survival"; and the personal experience of the absurdity of the world. The self lost its essence, no longer having historical, rational, and ethical connotations. In novels by Zhang Xinxin, Liu Suola, Xu Xing, Zong Pu, Zhang Chengzhi, Chen Cun, Deng Gang, Han Shaogong, Wang Anyi, Zheng Yi, and Mo Yan, a sense of lost self, emptiness, absurdity, and redundancy became extremely prominent. This transformation of self can be said to be a one-hundred-and-eighty-degree reversal. Seen from the historical viewpoint of world literary development, no literary transformation will occur without intervention from and collision with foreign cultures. The literary transformation of self gave voice to an intensified influence of the Sartrean "human paradigm" in Neo-era literature. Chinese writers in the mid and late 1980s, triggered by Sartrean philosophy and literature, were engaging in a more profound search and exploration of self.

The first group of writers to achieve a breakthrough in depicting the new mode of self were the Avant-Garde – so called by Chinese critics in general. The Avant-Garde included such well-known authors as Liu Suola and Zhang Xinxin. Liu Suola's novels *You Have No Option*, *The Blue Sky and the Green Sea*, *Searching for the King of Songs*, and *The Racecourse* were considered works "representative of the starting point of Chinese modernism" and "the embodiment of the existentialist influence on Chinese literary spheres". She was also regarded as one of the most important representatives of Avant-Garde writing in the mid-1980s. One of the important features of existentialist consciousness was the profound sense of nothingness expressed in her works. The nothingness was characterized by its sheer absence of value, and the essence and identity of self. Nothingness is a feature not only of characterization but also of aesthetic expression, which signified the aesthetic implementation of Sartre's philosophical notion of "the precedence of essence over existence" in her novels. As a female writer greatly influenced by Sartre, Zhang Xinxin's literary production bears a direct relationship with Sartre's philosophical and aesthetic influence<sup>11</sup>. Zhang Xinxin's novels focused on the pursuit and loss of women's identity of self, which represented her complex and ambivalent psychology in a particular social environment. The beginning of China's reform and opening-up in the

---

11. Zhang Xinxin stated clearly in an e-mail to me in early 2003 that to be a real existentialist is her unswerving pursuit. She said: "so far, I have been thinking, at least for me, that to be a conscious and integral existentialist is my persistent pursuit of life."

early 1980s was an age when people admired free social competition blindly, and women, motivated by their budding consciousness of self, also participated in the struggle for their independent social statuses and discourses. However, the struggle was bound to be extremely tough. In Zhang Xinxin's works, we can see that the traditional gender stereotype about women was being broken, but the male world's discourse power was still strong, dominant, and central; meanwhile, women's materialistic and spiritual dependence on men underwent no essential alterations; therefore, Chinese women in the 1980s cut their connection with history but could not discover their ideal future. "She" was suspended in the vacuum of history. Be it the regretful love in *Where Do I Miss You* or the bitter, anxious, and nauseous experiences in *On the Same Horizon* and *The Dream of Our Age*, they all revealed women's inexpressible sense of void and perplexity in life and self. Zhang Xinxin saw both the urgent need for women to realize their selves and the pitiful helplessness in their failures. Women were just as haunted by the fear of failure and could do nothing about that fear, to say nothing of bravely building up confidence in their long-term future. That was the very imprint left on her works by that particular time in which she lived.

It can be said that Liu Suola, Zhang Xinxin, and other writers of that time separated a human being's self from the whole context of civilization, making it go beyond all the classical texts, historical doctrines, and authoritative truth. The self, which transcended reality and truth, eventually turned into another form of reality and truth – an authentic and immediate experience of the subjective value of self's existence, just as Sartre said,

before there can be any truth whatever, then, there must be an absolute truth, and there is such a truth which is simple, easily attained and within the reach of everybody; it consists in one's immediate sense of one's self... The theory alone is compatible with the dignity of man, it is the only one which does not turn man into an object (Sartre 1998, p. 21).

Being existent means one can directly sense and feel one's true self; such sense and feeling were attained through the self's endless choices, suspicions, negations, and transcendences. To pursue all, while simultaneously suspecting all, to negate all, while simultaneously desiring all, only in this way can one be always in a central position, making progress and development in the process of creating one's self. Some critics disagreed with such an extreme indulgence in self, saying that, "one serious mistake made by these young writers is that they had broken up the unification of self and social reality". They should "let self take responsibility for the national destiny". I would prefer to say it might be one of the typical misunderstandings of those young writers. As a matter of fact, one's freedom is in

good conformity with taking responsibility for the destiny of a nation, the former is an adequate and necessary condition of the latter. If one has lost one's subjective consciousness, it is nothing but a walking dead body thrown here and there by wind and tide, never thinking of shouldering any responsibilities. Imagine if Chinese women today were still living within the dogmatized and obsolete morals and ethics created thousands of years ago. How could they have opportunities to bring their potential and wisdom into full play in society? Sartre emphasized repeatedly that while making a free choice one should consider others' freedom as well: "when you make a choice, you also make a choice for all the others... Therefore, you are responsible for both yourself and others" (Sartre 1998, p. 9). From that perspective, national loyalty and human destiny should be taken into account when a free man makes personal decisions.

Young Chinese writers in the 1980s learned a lot from Sartre and many other Western philosophers and writers, but they never adopted simple and childish mimicking of the literary techniques of those Western modernist writers, the significance of which was affirmed in the sphere of literary criticism. As one critic said, these young writers

succeeded in borrowing ideological content from modernism, rather than peel off its techniques alone and apply to their writings. It indicates that a group of young Chinese writers have risen and become mature in the circle of elite literature. They learned from Sartre, Nietzsche, Bergson, Freud and Camus for spiritual nutrition, and they were concerned about one question: "who am I?" "Where do I come from, and where shall I go?" "What should I do and what can I do in this world?" It was the issue that western modernism was bitterly obsessed with (Wu 1999, p. 83).

From the late 1980s to the 1990s, the so-called "New Realism", "New Generation" and "Late Generation" writers stepped onto the literary stage. During that period, although Western philosophies and literary works were still being brought into China, their impact was declining, while at the same time the sound and fury of Western cultural trends that had prevailed in the 1980s were calming down. The "Sartrean Craze" had passed away, the influence of Sartre having transformed into a kind of cultural spirit in Neo-era literature. Sartrean existentialism had assimilated and infiltrated into Chinese systematic thought. The most obvious legacies were, for instance, "existence" and "nothingness", "self" and "choice", etc., which became the most commonly known and applied concepts of Chinese literary production and criticism in the mid and late 1980s. Though different literary schools and different writers within a school differed on the understanding and interpretation of these paradigms, they all expounded those concepts from

Chinese cultural perspectives. Generally speaking, much difference can be discerned between the Avant-Garde and the “New Realism” or “New Generation” in terms of their receptions of existentialism. First of all, with regard to degree of influence, writers of the Avant-Garde in the mid-1980s were thrown onto the historical stage by Western cultural waves, especially existentialism. Owing to the need for rapid expansion and the spreading of their long-oppressed personalities, they radically betrayed and deconstructed the old cultural modes by means of existentialism. Whereas the Avant-Garde relentlessly imitated existentialist ideas and transplanted them into their own writings, the “New Realism”, “New Generation”, and “Late Generation” writers in the late 1980s and 1990s, though also deeply influenced by Western existentialism, attached greater importance to discussion and narration of individual “existence” in Chinese native discourses, which enabled them to truly grasp the living conditions of Chinese people, and move closer to the fundamental requirements of individual life. Second, as to the content they expressed, Avant-Garde writers “lived at the turning of an old age into a new one. With the horrific memory of the Cultural Revolution lingering in their minds, they were plunged into a great vacuum of belief and conviction after their original revolutionary cult collapsed” (Kangkang 1982, p. 112). Therefore, they took a tragic look at individual existence from the perspective of self and world relationship. They attempted to discover self by negating the world that oppressed self. The “New Realism”, “New Generation”, and “Late Generation” writers, born in the latter years of the Cultural Revolution “without being interrupted by the disastrous historical conditions” (Xu & Fan 2002, p. 102) and unrestricted by open social conditions, became even more preoccupied with expansion of self by deliberately severing themselves from the last connections with history, logic, and culture. The purpose behind the extreme “anti-society, anti-role, anti-regulation, anti-morality, anti-...” was nothing more than “the extremist self-expression” (Xu & Fan 2002, p. 632). In a sense, extremist self-expression vividly mirrored the writers’ profound meditation and anxiety on the self-existence of people in post-modern and post-industrial times. In the age of post-modern civilization, literature, which alone takes human beings as the main object of expression and gives voice to humanity and freedom, has been greatly marginalized, and the problem of self has become even more salient, so much so that it seems as if it were totally shadowed, controlled, and alienated by electronics and networks. The result is that people have gradually become the instruments of instrument. Consequently, in today’s developing world, how to express subjective status and instinct of human self on a much higher level remains a very important and urgent issue. Seen from the history and development of world civilization, industrialization occurred much earlier in the West

than in China, and Western countries became industrialized prior to China; what is more, Western society has been in a state of self-reflection on its industrialization during its whole period of historical development. Understanding and developing the self from the perspective of human beings' relationship with industrial civilization has been the eternal theme of Western thinkers. The results of their thinking – philosophies concerning human existence – have become guidelines for modern Chinese society facing the same industrial problems.

The great disparity between the Avant-Garde of the 1980s and the “New Realism”, “New Generation”, and “Late Generation” of the late 1980s to the 1990s means that the human paradigm of Neo-era literature, under the influence of Sartrean existentialism, has gone through a reconstruction, mainly in the sense that the ever-increasing submergence of self-identity made writers in the mid and late 1990s pay more attention to the excavation of existential significance from historical, moral, and cultural emptiness. Although the Avant-Garde in the 1980s were full of imagination of nothingness, they failed to become aware of the significance of the nothingness, whereas during the mid and late 1990s writers discussed nothingness in order to pursue existence. Therefore, nothingness in the Avant-Garde was only a kind of discourse, behind which lurked extremely abundant significances to be revealed; while in the eyes of the writers of the mid and late 1990s, “the attempt to express nothingness was actually an effort to pursue a thorough freedom of individual sentimentality and spirituality in personal life, or more directly speaking, they advocated a more intuitive and instinctive expansion of desire” (Xu & Fan 2002, p. 705). Some critics considered “nothingness as a proposition of the *Late Generation* writing: the nothingness of desire came from the nothingness of existence” (Xu & Fan 2002, p. 694). Desire is the real manifestation of human self. It is the best way to realize one's lifelong project to be God, as Sartre said, “to be man means to reach toward being God. Or if you prefer, man fundamentally is the desire to be God” (Xu & Fan 2002, p. 566). When a man is preoccupied with desire, he becomes desire itself. According to Freudian theory, desire is the essential motivation for personal choice and action. In that sense, Sartre's notion that a person was an entity made entirely of his/her series of actions can be safely replaced with the notion that a human being is nothing more than his/her desires. The writing in the 1990s tended to treat desire as a human essence rather than as a human property. Just as Han Dong, a well-known contemporary young writer, said, “as a writer, I have only one real way to choose, that is, point to nothingness” (Lin 1995, p. 127). In Pan Jun's novels, desire was colored by beautiful dreams. He said, “Existence is nothingness, human life is a

dream. However, the dreaming process is beautiful, and life itself is beautiful”. The heroes and heroines in his novels live in dreamed desires in which they have felt the existing value of self. Without desire, they are out of place, and life becomes as pale as death. In Qiu Huadong’s novels, such as *Fashion Men*, *Public Relation Men*, *Door-to-door Salesmen*, *Chemical Men*, *Flat Men*, *Advertising Men*, *TV Men*, and *Environmental Drama Men*, nothingness is represented by the constant mobility, job-hopping, and indefinite life targets of the heroes and heroines, who are motivated by ambitions and who indulge in an unrestrained lifestyle. What Qiu Huadong is actually attempting to depict are the projections of modern urban life’s grotesqueness, bizarreness, and changeability onto the souls and behaviors of his literary characters, and “the ideals dominating the depiction of the characters are clearly that of Kafka, Sartre and Heidegger” (Huang 1999, p. 79). Ge Fei persisted in reflecting on existence, and the constantly pursued and discussed theme in his novels is “being or nothingness.” The reality in his novels is a dream-like existence, very unclear, accidental, suspicious, and uncertain, which, according to Ge Fei, is intended to stimulate people’s utmost concern about human existence. As he said,

we must distinguish the existence from the reality, they are two definitely different concepts... the only advantage for novels to win back the reader is to focus upon the existence having been ignored by mainstream social reality via particular contemplation of the individual existence itself (Zhang 1997, p. 215).

Xu Kun also expressed her artistic vision of the modern arts from the perspective of “being and nothingness”; she once described in her novel a portrait entitled “Existence” as “a metal frame propped up by a pile of bricks”, which is literally “a giant and hollow square frame” next to the inscribed words: “Every existence is nothingness and every nothingness is existence”. Those words reflected the author’s painful feelings for modern cultural ruins. Dong Xi’s novel *Life Without Language* gave a fresh new image of what life is: life without language is a life of silence and isolation, which, as a typical theme of existentialism, “can be easily found out in the works of Kafka, Sartre and Camus” (Xu 1998, p. 156). All in all, whereas Avant-Garde writers in the 1980s tried to recover an absent self by choosing through revolt and perplexity to restore the subjectivity of self, for the writers expressing existence in the 1990s, who had already established a firm consciousness of subjective self, their problem was how to perceive, release, and expand their self to the maximum degree, how to establish self’s utmost dignity and value, and how to make self really become the universal reason and starting point of individual action.

In today's China, Sartre is no longer a cult figure. Actually, as a process of recognizing Sartre, the "Sartrean Craze" has passed into history, but Sartre's thought will not and will never be out of date, for it has deeply infiltrated into Chinese Neo-era literature. Liu Mingjiu said:

the greatest success for Sartre is that he has chosen as objects the "existence" and "self", which everybody has to inevitably confront, consciously and unconsciously think about, and he has literally "worked out a philosophy" from them. Sartre's spiritual writing is a prodigy in that the main rhythms of "existence" and "self" found a rich and splendid expression in his versatile literary creations, playing an amplified harmonic, constituting a unified and grand symphony (Liu 1998, p. 188).

In 2000, a young literary critic and writer named Ge Hongbing in Shanghai wrote a lament in *Fu Rong* magazine for twentieth-century Chinese literature. He suspiciously viewed all the literary masters in the twentieth century, including Lu Xun, Qian Zhongshu, Shen Congwen, and Ding Ling. It was he who proclaimed in his publications that Sartre and Nietzsche were his lifelong pursuits. His book *My N Kinds of Lives* was an exercise in "studying myself". He regarded self as the goal of pursuing truth. He said,

for the truth in heaven, how can I see it and get access to it with my own thinking...sometimes I cannot even reach the territory of "self". But, despite that, I eventually realized there exists the truth; it is there, not without it – that is freedom and self-consciousness. They support my life<sup>12</sup>.

For Ge Hongbing, to pursue Sartre meant to live freely and self-consciously. Though his negative attitude toward twentieth-century Chinese literature in its entirety is subject to debate, we can easily discern the restless passion in the minds of young Chinese writers in the late twentieth century. It was a passion characterized by an unconstrained desire to expand and express their true selves. The implication of true self for them was freedom, sincere emotions, and conscience, which went beyond vulgar social conventions and customs. A corresponding response can also be found in the works of Zhan Wei and Pan Jun in the 1990s. Apart from self-thinking and self-conscious behaviors, other factors such as conscience and emotion are also contained in their writings: Zhang Wei's representative work *Bai Hui* attaches importance to heartfelt emotional and conscientious expression, affirming that the only things that may combine an individual's subjective options with one's personal moral responsibility toward the world and others are his inner authentic feelings and conscience. Pan Jun's series of novels *Monologues*

---

12. Zhang Shumei. "Territory of Self: An Interview with Ge Hongbing", <http://www.nanjingpin-glun.com>.

*and Gestures*, from the angle of recovering self and preserving personal dignity, promotes human desires to the high level of psychological experience and emotional communication, a level so purely individualistic and intensely spiritual as to transcend worldly ethics and morals. Sartre pointed out that choices should be made in accordance with sincere emotions when there are no criteria to refer to. It can be said that Chinese existentialist literature of the 1990s and Sartre's aesthetic philosophy went together spiritually at a deep ideological level.

Sartrean influence on Neo-era Chinese literature was mainly an ideological one. It was a miracle that Sartrean ideology co-existed with Chinese Marxism. The reason was that Chinese writers and critics succeeded in reconciling the two different ideologies and unified them in literature. It is generally considered that Sartrean existentialism is not in contradiction with the Marxism that dominated Chinese literary writing for more than half a century, for Marxism considers a human being to be the summation of all his/her social relationships, while Sartre held that human existence consists of a series of actions that cannot do without others. That is to say, Sartre also believed a human existence is one that exists as a set of social relationships. As a matter of fact, existentialism is literally a philosophy of interpersonal relationships to a large extent. Moreover, we cannot equate the influence of Sartrean existentialist philosophy on literature with that of Friedrich Nietzsche, Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, Franz Kafka, and Albert Camus. Their philosophies in China are generally considered to be pessimistic and advocating isolation, desperation, and death. Sartre was considered quite the opposite, as he believed his existentialist philosophy "is not in the least that of plunging men into despair... it is not a kind of description of human pessimism, because it has entrusted human being's destiny into one's own hands, therefore no theory was more optimistic than it" (Sartre 1998, p. 20). He repeatedly emphasized in his speeches: "I believe hope is part of human life; human being's actions are always transcending... and hope does exist in the process of actions" (Sartre 1998 p. 21). In that sense alone, Neo-era literature's choice of Sartre signifies an enthusiastic, rational, and progressive attitude.

To conclude, Sartrean existentialist philosophy and literature encouraged the discovery, deepening, and reconstruction of human paradigms that gave birth to a new kind of humanism in Neo-era Chinese literature – mainly represented by modern intellectuals in their suspicion and negation of existing moral principles, and in their pursuit and transcendence of existential essence, situation, and values, with a cult of nothingness as its core. In a world of nothingness, where everything had been broken down, they sought to

establish a real and meaningful self, an independent and individual value orientation of high spirituality that constantly transcends self, as well as a moral goal helping to realize one's particular expectations.

#### WORKS CITED

- Brunel, Pierre. Trans. Ge Lei & Zhang Liankui. *What is Comparative Literature*. Beijing: Beijing University Press, 1989.
- Han, Shaogong. "The *Roots* of Literature". *Writers* 9 (1980): 33-38.
- Huang, Weilin. "On Late Generation Writers", *Literature and Art Contentions* 5 (1999): 75-81.
- Kangkang, Zhang. "How I wrote *North Pole Light*". *Wen Hui* 4 (1982): 110-112.
- Liu, Mingjiu. "Where does Sartre's everlasting value lie?" *Book House* 2 (1998): 188-189.
- Lin, Zhou. "The Conscious Dream of Literature". *Hua Cheng* 6 (1995): 126-131.
- Pan, Jun. *Monologues and Gestures-white*. Beijing: Culture and Art Press, 2001.
- Sartre, Jean-Paul. *Existentialism is Humanism*. Shanghai: Shanghai Yiwen Publishing House, 1998.
- Shen, Rong. *Yang Yueyue and the Study of Sartre*. Beijing: Writer's Press, 1984.
- Wu, Gefei. *Sartre and Human Existence Inquiry in Neo-era Chinese Literature*. Xuzhou: China University of Mining and Technology Press, 2004.
- Wu, Xiuming. "Three *-isms* and their fundamental development and changes in the literary transformation". *Journal of Hainan Teachers' College* 2 (1999): 82-87.
- Xu, Xiaonan. "The Late born realism: Thinking of Dong Xi's *Life Without Language* from the perspective of language", *Chinese Modern and Contemporary Literature Study* 3 (1998): 152-158.
- Xu, Zhiying. & Ding Fan. *Mainstreams of Neo-era Chinese novels*. People's Literature Press. 2002.
- Zhao, Mei. "Do not lose your self". *Free Symposium of Literature* 1 (1985): 87-91.
- Zhang, Qinghua. *The Contemporary Avant Garde Currents in China*. Nanjing: Jiangsu Literature and Art Press, 1997.



# Réécriture de la structure spatiale : enjeux des actions et des intérêts dans *The Orphan of China* d'Arthur Murphy<sup>1</sup>

唐果

中国四川外国语大学

GUO TANG

Université des Études Internationales du Sichuan (Chine)

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, la découverte de la Chine par les écrivains européens fournit à la littérature occidentale des sujets frais, des germes de renouvellement. Au théâtre, la Chine a d'abord été connue par *L'Orphelin de la maison de Tchao*, une pièce de l'écrivain de la dynastie des Yuan (XIII<sup>e</sup> siècle), Ji Junxiang, traduite par le Père Prémare, et diffusée en Europe en 1735. La traduction du Père Prémare ouvre une voie qui rend plus aisé le passage de la frontière littéraire entre ce pays d'Orient et les écrivains européens. En 1755, le génie de *L'Orphelin de la maison de Tchao* a eu un écho retentissant en France. Voltaire, qui a déjà présenté des images de la Chine dans différents genres littéraires, s'en est inspiré pour donner naissance à sa tragédie *L'Orphelin de la Chine* en 1755. Le succès de Voltaire ne s'est pas limité à la France, puisque des critiques littéraires variés se sont faits les échos de son succès jusqu'en Angleterre, comme le décrit un critique anglais au nom de M.B. qui commente cette pièce voltairienne en 1755 dans *The Monthly Review, or, Literature Journal* : «the author is the celebrated Mons. Voltaire, who is certainly a great genius, and a delightful poet<sup>2</sup>». Cela encouragea

- 
1. Cet article fait partie des résultats du projet de recherche intitulé «Le théâtre chinois dans l'évolution du genre tragique dans le siècle des Lumières» soutenu par le Comité de l'éducation de la municipalité de Chongqing (N° de projet 20SKGH127) et aussi par l'Université des études internationales du Sichuan (N° du projet SISUWYJY201913).
  2. M. B., «Letter to the authors of the Monthly Review, about *L'Orphelin de la Chine*», dans *The Monthly Review, or, Literature Journal*, n° 13 (1755), p. 494.

Arthur Murphy, dramaturge anglais réputé pour ses créations comiques, à ouvrir la voie de sa carrière tragique en composant *The Orphan of China* en 1756, tragédie mise en scène trois ans plus tard en 1759.

Les structures différentes de ces trois pièces fournissent des éléments pour apprécier des dynamiques et des tendances esthétiques qui rythmaient les processus de la réécriture. L'action de *l'Orphelin* chinois s'inscrit dans une longue durée et dans des lieux divers. Cette variété spatio-temporelle encadre une action complexe dans *l'Orphelin* chinois. Voltaire ne supporte pas ce cadre spatio-temporel chinois. Il développe sa pièce en obéissant à la règle des trois unités : qu'en un lieu, en un jour, un seul fait accompli tienne le théâtre rempli jusqu'à la fin. Donc, l'action de *l'Orphelin* français n'excède pas une nuit et un lieu unique. Contrairement à Voltaire, la pièce de Murphy ne retrouve ni la forme ni l'esprit de la tragédie racinienne. *Le Journal étranger* de 1760 indique l'absence de l'unité de lieu dans *The Orphan* anglais : « Il ne faut pas chercher dans sa tragédie l'observation de l'unité de lieu ; cette règle n'est pas connue des auteurs anglais<sup>3</sup> ». En revanche, la tragédie chinoise, dont la caractéristique est la tendance à la démesure et à l'irrégularité comme le théâtre élisabéthain, l'attire fortement. Yen Kwang précise dans son article intitulé « David Garick's Chinese Drama », publié dans *The Asiatic Journal and Monthly Miscellany* en 1818, « Murphy's grand and pathetic tragedy of *The Orphan of China*, an improvement of Voltaire's fable, has strongly recommended this interesting Chinese tragedy to English lovers of the drama<sup>4</sup> ». Il est à noter que ces observations ne sont que des aperçus très rapides sans réfléchir aux démarches ni aux enjeux de ces changements structurels. Pourquoi Murphy trouve-t-il l'action de *l'Orphelin* français stérile ? Comment Murphy a modifié la structure spatiale pour enrichir les actions de la pièce ? Quelles sont les conséquences sur l'intérêt dramatique de la pièce ?

## Restructuration spatiale et ses effets

Dans la composition théâtrale, la disposition du lieu ne résulte pas d'un choix libre. Le lieu est d'abord lié au choix du temps historique, puis à une tradition historique. En déterminant un mode d'occupation propice aux

3. Anonyme, « Tchao chi cou eulh, c'est-à-dire le petit orphelin de la maison de Tchao : tragédie chinoise », *Journal étranger*, 1760, p. 44.

4. « La tragédie grandiose et pathétique de *The Orphan of China* de Murphy, qui est une amélioration de la pièce de Voltaire, a fortement recommandé cette intéressante tragédie chinoise aux amateurs anglais du drame » (traduction de l'auteur), Yen Kwang, « David Garick's Chinese Drama », dans *The Asiatic Journal and Monthly Miscellany*, Jan., 1818, vol. 5, p. 35.

mouvements des personnages, elle invite, comme le dit Alain Couprie, à «s'interroger en permanence sur les rapports de l'espace et du tragique<sup>5</sup>». Nous comptons de nombreux changements de lieux dans le texte de *L'Orphelin de la maison de Tchao*. Le missionnaire Sorel-Desflottes souligne dans *l'Essai sur le théâtre des Chinois* : «On verra même par l'Orphelin de Tchao que la scène chez eux doit changer presque à chaque instant<sup>6</sup>». Dans la pièce chinoise, le courant de l'action dramatique se disperse dans des espaces différents. En conséquence, le traitement des actions fait preuve d'une grande liberté. Contrairement à Ji Junxiang, Voltaire veut que toute l'action se produise dans un même endroit, car un lieu immobile peut favoriser l'intensité de la crise tragique et permet de concentrer l'attention des spectateurs. Pour lui, «l'unité de lieu est essentielle, une seule action ne peut se passer en plusieurs endroits<sup>7</sup>». En ce qui concerne l'unité de lieu, Voltaire donne cette définition : «L'unité de lieu est tout le spectacle que l'œil peut embrasser sans peine». Dans sa réécriture de *L'Orphelin de la Chine*, le lieu, qui est soumis à des règles strictes et qui est destiné à satisfaire le goût du spectateur français, se limite à un espace unique. Dans une didascalie précédant la pièce française, Voltaire situe dès l'abord le cadre dans lequel l'action a lieu : «La scène est dans un palais des Mandarins qui tient au palais impérial, dans la ville de Cambalu, aujourd'hui Pékin.<sup>8</sup>» Ainsi, dans *L'Orphelin de la Chine*, comme dans tout texte théâtral classique français, nous retrouvons au début de la pièce la mention : «La scène représente...». En effet, dans la tragédie française, le palais est un lieu classique.

Pourtant, l'unité de lieu, qui révèle le caractère logique du raisonnement de Voltaire, semble créer une contrainte pour la réécriture de Murphy. Dans sa réécriture de *The Orphan of China*, l'unité de lieu n'est pas respectée. En fait, lorsque Voltaire signale la barbarie de la pièce chinoise, il en profite pour faire référence au théâtre anglais. Dans sa lettre dédicatoire au Duc de Richelieu, Voltaire compare la violation de l'unité de lieu de *L'Orphelin* chinois à celle qui se trouve dans les pièces anglaises et espagnoles : «On ne peut comparer *L'Orphelin de la maison de Tchao* qu'aux tragédies anglaises et espagnoles du XVII<sup>e</sup> siècle, qui ne laissent pas encore de plaire au-delà des Pyrénées et de la Mer<sup>9</sup>».

5. Alain Couprie, *Lire la tragédie*, Paris, Dunod, 1994, p. 25.

6. Sorel-Desflottes, «Essai sur le théâtre des Chinois», dans *L'Orphelin de la maison de Tchao*, traduit par Joseph Henri Pémare, Pékin, S.N, 1755, p. 13.

7. Voltaire, *Des trois unités (1730)*, Œuvres complètes de Voltaire II, Théâtre, Ed. Louis Moland, 1877, p. 49.

8. Voltaire, *L'Orphelin de la Chine*, tragédie représentée pour la première fois à Paris, le 20 août 1755, Ed. Basil Guy, Œuvres complètes de Voltaire, 45A, Voltaire Foundation Oxford, 2009, p. 24.

9. Voltaire, *Lettre au maréchal duc de Richelieu*, dans *L'Orphelin de la Chine*, op.cit., p. 112.

Pour Voltaire, il faut bien respecter cette règle de l'unité de lieu, sinon il y aura des abus dans peu de temps comme dans les pièces anglaises : « Si l'on ne réduisait pas le lieu de la scène à un espace limité, nous verrions en peu de temps des pièces telles que l'ancien Jules César des Anglais, où Cassius et Brutus sont à Rome au premier acte, et en Thessalie dans le cinquième<sup>10</sup> ». Murphy, dont la conception du théâtre est encore dominée par les idées de Shakespeare, n'est pas du tout ravi de cette comparaison de Voltaire. Si pour Voltaire, un défaut grave de la pièce chinoise est le manque d'unité du lieu, pour Murphy, cela devient d'une grande beauté.

Dans *The Orphan* anglais, la même liberté de lieu existe comme dans le texte source de *l'Orphelin* chinois. Les actions du premier acte et du deuxième acte se déroulent dans le palais impérial. Murphy fournit dès le début de sa pièce des indications précises sur le lieu en présentant un cadre traditionnel de la scène de théâtre – le palais. Dès le troisième acte, l'action se déplace vers un temple dans lequel se situe une tombe. Murphy indique d'abord l'espace scénique dans son ensemble – l'action se déroule dans la tombe. Puis il en détaille l'organisation interne « *within the tomb* » (à l'intérieur de la tombe), « *out of the tomb* » (à l'extérieur de la tombe), « *by the tomb* » (à côté de la tombe)... Ces précisions donnent une impression que le lieu de l'action est représenté d'une façon réaliste. Dès le quatrième acte, les personnages se déplacent dans une prison. Murphy annonce clairement au début de l'acte IV quel endroit va encadrer l'action au cours de celle-ci – « A prison ». Plus tard avec le cinquième acte, Murphy invite son spectateur à se diriger dans un nouvel endroit qui est précisément le lieu d'origine de la pièce – le palais impérial. Pourtant, contrairement à l'unité de lieu de *l'Orphelin* de Voltaire où les personnages restent dans le palais impérial, cet espace tragique est considéré dans *The Orphan* de Murphy comme le lieu de départ et d'arrivée, mais avec différents chemins détournés.

### **La multiplication des actions de *The Orphan of China* et la cohérence de son intérêt**

La structuration spatiale donne des impacts évidents sur des événements et des actions qui constituent une pièce de théâtre. Du point de vue de l'action théâtrale, Murphy se trouve donc à l'opposé de Voltaire. Selon lui, *l'Orphelin* français avec l'unité de lieu est caractérisé par un appauvrissement de l'action. Comme il le déclare dans sa lettre destinée à Voltaire : « A scantiness of

10. *Préface d'Œdipe (1730)*, Œuvres complètes de Voltaire, *Théâtre*, Paris, Garnier Frères, édition Louis Moland, 1877, p. 50.

interesting business seemed to me a primary defect in the construction of the France Orphan of China<sup>11</sup> ». En ce qui concerne le sens de « interesting business », Harold Lawton Bruce l'explique en détail dans son *Voltaire on the English Stage* :

« Interesting business » was the stuff of which the scenes were made. So the stage was crowded, often with spectacle and tableau, always with oratorical sufferers. The action was full of embracing, fainting, kneeling, tears: it knew the sound of groans, trumpets, dead marches, and shrieks of the tortured. The setting was in keeping. In figures of speech, the thunder rolled and the lightning struck in imagined concert with the deeds of these violent handed men, and the flames flared to illumine their bad acts<sup>12</sup>.

Harold L. Bruce observe la caractéristique des actions de *The Orphan* anglais sans poser cette question : comment Murphy maintient-il l'intérêt de la pièce au milieu de ces événements qui embrassent tant de lieux et tant de situations ?

Avant tout, l'irrégularité de *l'Orphelin* chinois, qui a été considérée par les Français comme un défaut, possède pourtant aux yeux de Murphy quelques similitudes avec les grands modèles de l'antiquité, dont la caractéristique essentielle a tendance à la démesure et à l'irrégularité. John Francis Davis, en citant quelques tragédies grecques, montre la ressemblance qu'il y a entre la tragédie classique en Chine et la tragédie antique en Occident :

The occasional though not very frequent or outrageous, violation of the *unities* in the Chinese drama may easily matched in most other languages, and the examples of the same occur even in some of the thirty-three Greek Tragedies that remains to us, for the unity of actions is not observed in the *Hercules furens* of Euripides, nor that of *time* in the *Agamemnon* of

---

11. Murphy, *Letter to M. de Voltaire, The Orphan of China, a tragedy, as it is performed at the Theatre-Royal*, London, P. Vaillant, 1759, p. 102. « Le premier défaut que j'ai cru percevoir dans le plan de votre *Orphelin*, c'est qu'il y a peu d'évènements intéressants ». Traduction française de Baculard d'Arnaud, *François-Thomas-Marie de Baculard d'Arnaud (1718-1805), « Lettre adressée à M. de Voltaire par Murphy, auteur d'une tragédie de L'Orphelin de la Chine », Variétés littéraires ou Recueil de pièces tant originales que traduites, concernant la philosophie, la littérature & les arts*, A Paris, chez Lacombe, libraire, Quai de Conti. M. DCC. LXVIII. Avec approbation & privilège du Roi., 1768., p. 291.

12. « Évènements intéressants » désigne la façon dont les scènes sont élaborées. Ainsi, la scène était bondée, souvent avec spectacles et tableaux, toujours avec des personnages déclamant et qui souffrent. L'action était pleine d'embrassades, d'évanouissements, d'agenouillements, de larmes : « il y avait le bruit des gémissements, des trompettes, des marches macabres, et des cris de torture. La salle était tenue en haleine. Dans les figures de style, le tonnerre grondait et la foudre frappait en concert imaginaire, avec les actes de ces hommes violents, et les flammes insolentes pour éclairer leurs mauvaises actions ». Bruce Harold Lawton, *Voltaire on the English Stage*, University of California Press, Berkeley, 1918, p. 77.

Aeschylus, the *Trachynians* of Sophocles, and the *Suppliants* of Euripides, nor that the *place* in the *Eumenides* of Aeschylus<sup>13</sup>.

Et en Angleterre, le grand nom qui domine l'ensemble de la production tragique est celui de Shakespeare, dont l'écriture abonde souvent en irrégularités sauvages, comme le signale l'Encyclopédie de Diderot : « Les Anglais n'ont point connu cette règle de l'unité d'action<sup>14</sup> ». Ainsi, la multiplicité de l'action dans la tragédie de l'Orphelin chinois, qui se rattachait au théâtre antique, a eu une forte influence sur le goût de Murphy. Reste à voir, comment Murphy multiplie les actions dans son *The Orphan* et comment il maintient leur cohérence.

D'abord, il est important de reconstituer le plan général de *The Orphan* anglais. Bien que l'exotisme du sujet de l'*Orphelin* chinois offre à Murphy des situations intéressantes dont il a su tirer parti, il est plus aisé de comparer l'*Orphelin* français à *The Orphan* anglais pour le plan général. Car les auteurs Voltaire et Murphy ont suivi à peu près la même intrigue. Harold Lawton Bruce signale dans *Voltaire on the English Stage* « the continuous parallelisme of action and motive<sup>15</sup> » entre l'*Orphelin* de Voltaire et celui de Murphy. Néanmoins, André Michel Rousseau soulève une objection dans son « Angleterre et Voltaire » : « Dès la deuxième scène, actions et personnages s'éloignent de *L'Orphelin de la Chine* du tout au tout et l'on ne comprend pas comment Bruce a pu parler de “continuous parallelism of action and motive”<sup>16</sup> ».

En effet, les deux auteurs offrent à leur action principale un enchaînement semblable. Cependant, quant à l'agencement de l'action, il est difficile de méconnaître les différences essentielles entre eux. Avant tout, les cadres spatio-temporels de *The Orphan* anglais relativement ouverts, permettent à Murphy l'élargissement de ses actions. Alors, quels nouveaux événements Murphy introduit-il et de quelle manière ? Le passage ci-dessous tiré de sa lettre à Voltaire jointe à *The Orphan of China* manifeste son intention :

- 
13. « L'idée occasionnelle peu fréquente et peu scandaleuse de la violation des unités dans le drame chinois peut facilement être observée dans la plupart des autres langues, et les mêmes exemples se produisent même dans trente-trois tragédies grecques qui nous restent, pour l'unité des actions qui n'est pas observée dans l'*Hercule furens* d'Euripide, ni celle du temps dans l'*Agamemnon* d'Eschyle, dans l'*Trachynians* de Sophocle, et les *Suppliantes* d'Euripide, ni celle du lieu dans les *Euménides* d'Eschyle ». John Francis Davis, *The Chinese, the general description of China and its Inhabitants*. Tome II, London, Charles Knight and Co, 22, Ludgate Street, 1836, p. 261.
  14. Denis Diderot, D'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 17, Neufchâstel, Chez Samuel Faulche, 1765, p. 404.
  15. « Le parallèle continu de l'action et du thème ». Bruce Harold Lawton, *Voltaire on the English Stage*, University of California Press, Berkeley, 1918, p. 75.
  16. André Michel Rousseau, « L'Angleterre et Voltaire », dans *Studies on Voltaire and The Eighteenth Century*, Volume 146, Voltaire Foundation at the Taylor Institution, 1976, p. 429.

It therefore occurred to me, that if a fable could be framed, in which the father and the two young men might be interwoven with probability and perspicuity, without being embarrassed with all the perplexities of a riddles, as, you know, in the case of Heraclius of Corneille, many situations might rise, in which some of the nearest affections of the heart might be awakened<sup>17</sup>.

Dans sa lettre à Voltaire, Murphy signale une inconvenance dans la création du personnage de l'orphelin par Voltaire. À son âge de moins d'un mois, cet enfant ne peut susciter que le détachement, voire l'indifférence, chez le spectateur, « I ask your own feeling, (for nobody knows the human heart better) whether an audience is likely to take any considerable interest in the destiny of a babe, who, when your Zamti has saved him, cannot produce any change, any revolution in the affairs of China<sup>18</sup> ». Voulant remettre l'accent de la pièce sur le personnage de l'orphelin, Murphy transforme les deux nourrissons en deux jeunes hommes courageux et héroïques. Harold Lawton Bruce remarque cette entreprise de Murphy en indiquant que « *Interesting business* to be added, the infants were to be grown men<sup>19</sup> ». La croissance des orphelins permet donc la « croissance » des événements. Autour de ces deux orphelins s'organisent plus de situations, comme l'écrit Murphy lui-même : « Many situations might arise, in which some of the nearest affections of the heart might be awakened<sup>20</sup> ».

Par contre, Murphy n'a pas hésité à faire disparaître l'intrigue de l'amour qui a plané sur toute la pièce de *l'Orphelin* français. Selon le texte d'origine de *l'Orphelin* chinois, Tching-ing, le personnage correspondant à Zamti, doit être le centre de l'action et il l'est en effet dans la réécriture de Murphy. Cependant, dans la réécriture de Voltaire, l'amour du Tyran semble destiné à remplacer la fatalité du héros pour devenir le point fixe d'intérêt autour

- 
17. Murphy, *Letter to M. de Voltaire*, *op.cit.*, p. 100. « Il me parut donc que, si l'on pouvait engager dans l'intrigue le père et les deux jeunes gens d'une manière naturelle et vraisemblable, non enveloppée d'un nuage impénétrable, comme l'énigme de *l'Héraclius* de Corneille, il en résulterait plusieurs situations, où l'on pourrait émouvoir les affections du cœur les plus tendres et les plus sensibles. » Traduction de Baculard d'Arnaud, *op.cit.*, p. 287.
  18. Murphy, *Letter to M. de Voltaire*, in *The Orphan of China, The Works of Arthur Murphy*, *op.cit.*, p. 103. « J'en appelle à votre propre sentiment (car personne ne connaît mieux que vous le cœur humain), est-il vraisemblable qu'on s'intéresse beaucoup au sort d'un orphelin, dont le salut ne peut produire aucun changement, causer aucune révolution dans les affaires de la Chine, quand même on serait parvenu à le sauver? ». Traduction de Baculard d'Arnaud (1718-1805), *op.cit.*, p. 293.
  19. « D'intéressants événements avaient être ajoutés, les enfants étaient devenus des adultes », Harold Lawton Bruce, *Voltaire on the English Stage*, p. 75.
  20. Murphy, *Letter to M. de Voltaire*, *op.cit.*, p. 100. « Il en résulterait plusieurs situations, où l'on pourrait émouvoir les affections du cœur les plus tendres et les plus sensibles ». Traduction de Baculard d'Arnaud (1718-1805), *op.cit.*, p. 287.

duquel tournent les actions accessoires. Au contraire, dans la réécriture de Murphy, ce dernier voudrait attirer les émotions des spectateurs vers un seul point plus net et plus naturel. De ce fait, il accentue le rôle de Zamti ainsi que celui des orphelins qu'il a sauvés. Zamti, Hamet et Zaphimri, les trois personnages qui font avancer la tragédie, sont aussi ceux qui portent l'agitation morale du spectateur. Nous avons donc vu que le père Zamti est plus actif pour sauver les deux «orphelins» en ramenant toujours sur eux une attention que Voltaire a trop souvent détournée, car ce dernier puise souvent les événements dans l'amour douloureux de Gengis-Kan et l'amour maternel d'Idamé<sup>21</sup>. En ce sens, Murphy a fait de Hamet et Zaphimri, les deux orphelins de la Chine, à la fois le centre de l'action et de l'intérêt.

Nous voyons donc nettement la démarche de Murphy pour ajouter les actions dans son *Orphan* : en changeant l'identité des orphelins qui développent tout au long de la pièce leur courage avec leur force, leur crainte et leur souffrance, en abandonnant la tendresse de Gengis-Kan, qui tient de la tyrannie contre la raison et l'humanité, Murphy multiplie les péripéties, les coups de théâtre, enfin les actions.

Néanmoins, il faut aussi noter que ces situations s'accroissent rapidement dans *The Orphan* anglais, comme cela se passe dans *l'Orphelin* chinois. Il faut dire que *The Orphan* anglais disperse plus l'attention du spectateur avec des détails que *l'Orphelin* français. Comme Ji Junxiang, Murphy greffe plus d'incidents et d'épisodes, mais qui se développent avec plus d'aisance et de force. Si Ji Junxiang suspend l'action de sa pièce souvent brusquement avec des intervalles de lieux, Murphy lie toujours son action d'un acte à l'autre, d'une scène à la suivante. En renonçant à une foule de détails et d'accessoires partout éparpillés, Murphy veut que ces actions subordonnées gravitent sans cesse autour d'un point central et que les divers plans de la tragédie se regroupent autour de lui. Enfin, pour qu'une multiplicité d'actions puisse être représentée, les actions de *The Orphan* anglais s'articulent autour d'un axe directeur suffisamment solide. Murphy en a saisi la condition fondamentale.

---

21. Emery John Pike observe également dans son *Arthur Murphy, an Eminent English Dramatist of the Eighteenth Century* la concentration de l'intrigue de *The Orphan of China* sur les personnages des orphelins et le relâchement d'autres événements comme la faiblesse de l'amour maternel de Mandane : «Murphy did not develop the tragic weakness in the character of Mandane, who desired to preserve both the orphan and her son; her action endangered the two youths only temporarily; they were the ones who survived». (Murphy n'a pas développé la faiblesse tragique dans le personnage de Mandane, qui voulait préserver à la fois l'orphelin et son fils, son action ne met les deux jeunes gens en danger que temporairement, ceux-ci ont survécu), University of Pennsylvania Press for Temple University Publications, 1946, p. 51.

Le dernier point est donc cet axe directeur. Nous pouvons supposer qu'à la manière de Ji Junxiang, Murphy indique la direction de ses actions. Dans *The Orphan of China*, l'action, pour être vaste, ne cesse pas d'être rapide et complète. Comme *L'Orphelin chinois*, l'unité requise dans *The Orphan* anglais est celle de l'intérêt. La pièce comporte un seul intérêt principal sur lequel se greffent plusieurs actions. Autrement dit, le désir, l'espérance et la peur se réunissent en un seul point. Comme nous l'avons déjà analysé, la multiplicité d'actions est si évidente dans *L'Orphelin chinois* que les critiques occidentaux ont été obligés de chercher l'unité dans une même idée morale, c'est-à-dire l'unité d'intérêt, que les intrigues de la pièce doivent prouver. Il en va de même pour la réécriture de Murphy, cet auteur anglais intègre une succession d'événements, d'actions dans l'unité d'un même intérêt – la loyauté et le sacrifice.

## Conclusion

Avant tout, l'œuvre dramatique ne peut se construire sans évoquer l'espace. Dans les trois tragédies des *Orphelins*, l'indication du lieu se manifeste de manière différente, *L'Orphelin de la maison de Tchao* laisse une impression de mélange des lieux. En sautant du cabinet de Tou-gnan-cou, à la prison de la Princesse et au village de Tai-ping, les lieux de l'action sont marqués par un changement rapide, continu et capricieux. Voltaire a décidé de regrouper les lieux de *L'Orphelin chinois* dans un seul et même endroit : le palais impérial. Dans la tragédie française, le palais est le lieu classique par excellence. Autrement dit, Voltaire considère les lieux de Ji Junxiang comme une pierre d'achoppement à la vraisemblance de l'action. Cependant, dans *The Orphan* anglais, Murphy veut se débarrasser de l'unité de lieu de *L'Orphelin* de Voltaire. Murphy a dû trouver que le lieu de Voltaire était trop restrictif. En expérimentant de nouvelles combinaisons spatiales, Murphy s'emploie de nouveau à augmenter le nombre des lieux tragiques pour donner une vue plus étendue. Cette démarche est liée au fait que Murphy identifie l'unité de lieu comme un obstacle dont le but est de donner aux spectateurs le plus de plaisir possible. Dans cette mesure, les lieux divers de *L'Orphelin chinois*, au moins tels qu'ils sont vus par Murphy, sont des installations spatiales par excellence. C'est ici que nous rejoignons le problème du rapport potentiel du théâtre classique chinois à la question de la tradition élisabéthaine anglaise. Au nom de la liberté de l'art dramatique, l'irrégularité marque souvent la tragédie anglaise à l'époque élisabéthaine. Pour Murphy qui est un grand admirateur de Shakespeare, toute action possède son lieu particulier et il est ridicule de vouloir l'encadrer de force dans un seul lieu.

En conséquence, du point de vue de la structure interne de la pièce, *The Orphan* anglais se rapproche beaucoup plus de *l'Orphelin* chinois. Murphy considère la simplicité de l'intrigue dans la réécriture de Voltaire comme une action stérile dans sa nature. Si Voltaire est classique du fait de son attachement aux anciennes règles, alors Murphy manifesterait plutôt sa modernité en raison de sa volonté de renoncer au respect des règles. Dans les faits, les Anglais sont beaucoup plus tolérants que les Français face à la violation des trois unités dans le théâtre chinois, comme le souligne à juste titre Sieber Patricia dans *Theaters of Desire* : « In keeping with their less formalist approach to drama in general, English critics tended to be more generous with regard to Chinese drama<sup>22</sup> ». Bien qu'admirateur de Shakespeare, Murphy évoque plutôt son intérêt pour la structure spatio-temporelle de *l'Orphelin* chinois pour légitimer son irrégularité. En ce sens, Murphy multiplie les événements dans sa réécriture comme le conflit entre les deux orphelins, mais en supprimant l'intrigue d'amour de Timurkan afin de centrer l'intérêt de sa pièce sur un seul point.

En conclusion, si un dramaturge anglais comme Murphy imite un dramaturge chinois comme Ji Junxiang, c'est à cause de son rapport avec sa propre tradition théâtrale. Murphy, qui connaissait très bien la rigidité de la théorie classique française, ne s'en est pas soucié outre mesure.

## BIBLIOGRAPHIE

- ANONYME, « Tchao chi cou eulh, c'est-à-dire le petit orphelin de la maison de Tchao : tragédie chinoise », *Journal étranger*, 1760, p. 44.
- COUPRIE, Alain, *Lire la tragédie*, Paris, Dunod, 1994.
- DAVIS, John Francis, *The Chinese, The General Description of China and its Inhabitants*. Tome II, London, Charles Knight and Co, 22, Ludgate Street, 1836.
- DIDEROT, Denis, D'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 17, Neufchastel, Chez Samuel Faulche, 1765.
- EMERY, John Pike, *Arthur Murphy: An Eminent English Dramatist of the Eighteenth Century*, University of Pennsylvania press for Temple university publications, 1946.

---

22. « En accord avec leur approche moins formaliste du drame en général, les critiques anglais ont tendance à être plus généreux à l'égard au théâtre chinois ». Sieber, Patricia. *Theaters of Desire : Authors, Readers, and the Reproduction of Early Chinese Song-Drama, 1300-2000*. New York, Palgrave Macmillan, 2003, p. 17.

- Ji, Junxiang 纪君祥, *L'Orphelin de la maison de Tchao*(aux alentours de l'an 1274) 赵氏孤儿 *Tchaoshi Guer*, traduit par Joseph Henri Pémare, Pékin, S.N, 1755. La première édition est parue en 1735 dans *La description de la Chine de P. Du Halde*, Paris, Mercier, 1735.
- KWANG, Yen, «David Garick's Chinese Drama», dans *The Asiatic Journal and Monthly Miscellany*, Jan., 1818, vol. 5, p. 35-40.
- LAWTON, Bruce Harold, *Voltaire on the English Stage*, University of California Press, Berkeley, 1918.
- M. B., «Letter to the authors of the Monthly Review, about *L'Orphelin de la Chine*», *The Monthly Review, or, Literature Journal*, 1755, vol. XIII, p. 493-505.
- MURPHY, Arthur, *Letter to M. de Voltaire, The Orphan of China, A Tragedy, as it is Performed at the Theatre-Royal*, London, P. Vaillant, 1759.
- ROUSSEAU, André Michel, «L'Angleterre et Voltaire», dans *Studies on Voltaire and The Eighteenth Century*, vol. 146, Voltaire Foundation at the Taylor Institution, 1976.
- SIEBER, Patricia. *Theaters of Desire : Authors, Readers, and the Reproduction of Early Chinese Song-Drama, 1300-2000*. New York, Palgrave Macmillan, 2003.
- SOREL-DESFLOTTES, «Essai sur le théâtre des Chinois», in *L'Orphelin de la maison de Tchao*, traduit par Joseph Henri Pémare, Pékin, S.N, 1755, p. 13-18.
- VOLTAIRE, *Des trois unités (1730)*, Œuvres complètes de Voltaire II, Théâtre, Ed. Louis Moland, 1877.
- VOLTAIRE, *L'Orphelin de la Chine*, tragédie représentée pour la première fois à Paris, le 20 août 1755, Ed. Basil Guy, *Œuvres complètes de Voltaire*, 45A, Voltaire Foundation Oxford, 2009.
- VOLTAIRE, *Préface d'Œdipe (1730)*, Œuvres complètes de Voltaire, Théâtre, Paris, Garnier Frères, édition Louis Moland, 1877.



# Le tournant esthétique et la réflexion sur l'existence : Milan Kundera et Shi Tiesheng vis-à-vis de leur temps

靳婉

WAN JIN

Nantes Université (France)

L'année 1968 est une année mouvementée, un tournant historique, un point de repère à l'échelle mondiale : en France, les événements de « Mai 1968 » ; en Tchécoslovaquie, le Printemps de Prague est suivi de l'invasion de la Tchécoslovaquie par les troupes russes en août<sup>1</sup> ; en Chine, c'est le début du « Mouvement de l'envoi des jeunes instruits » en rééducation à la campagne ou dans les régions éloignées. Personne n'échappe à l'empreinte de son temps, les événements changent profondément le parcours de vie et exercent une influence marquée sur la vision du monde pour une génération. Les écrivains tâtent le pouls de leur temps par leur sensibilité et par leur perspicacité. Leur tournant esthétique personnel et leurs réflexions sont les sismographe des métamorphoses de l'état d'esprit de leur temps.

Milan Kundera, témoin du Printemps de Prague, de l'invasion soviétique et de la terreur politique de l'occupation russe dès 1968, s'exila en France sept ans plus tard à cause de la persécution et de la censure de ses œuvres. Cette même année, dans le cadre du Mouvement de l'envoi des jeunes instruits à la campagne en Chine, le jeune Shi Tiesheng<sup>2</sup> fut envoyé à la

- 
1. Le Printemps de Prague commença au début de 1968 par une série de réformes économiques et sociales. La Tchécoslovaquie rêve alors d'inventer une troisième voie, un idéal appelé le « socialisme à visage humain ». Cette réforme provoqua des mécontentements de la part de l'Union Soviétique. L'écrasement de la révolte par les chars du Pacte de Varsovie a eu lieu dans la nuit du 20 au 21 août, sous la houlette de l'Union Soviétique. Voir *Printemps de Prague* (le), Pavel TIGRID, Seuil, 1968 ; *Du printemps à l'hiver de Prague*, Alexander DUBCEK, Fayard, 1970. *Printemps tchécoslovaque 1968* (le), François FEJTO, Jacques RUPNIK, Vaclav HAVEL, Préfacier, Complexe 1999.
  2. Shi Tiesheng 史铁生 (1951-2010), écrivain handicapé pékinois, devenu paraplégique après le Mouvement de l'envoi des « jeunes instruits » à la campagne. Tourmenté par sa paralysie doublée

campagne pour y être rééduqué. À son retour, il devint paralysé définitivement et il se lança alors dans l'écriture.

Ces deux écrivains ont traversé chacun une période historique particulière. Leur parcours respectif fut marqué par une rupture liée aux bouleversements politiques qui provoqua chez eux des réflexions sur le déraisonnement politique et les mystères de l'existence dans des situations extrêmes. Nous nous proposons d'effectuer une analyse comparative des œuvres de Kundera et Shi Tiesheng pour mieux comprendre les rapports entre la création littéraire et leur époque, leur tournant esthétique et leur réflexion sur l'existence. Nous découvrirons chez eux une lucidité désabusée issue du désenchantement politique et de l'absurdité de l'existence. Cela se traduit dans diverses dimensions, en particulier sur le plan esthétique : le rejet de la poésie associé à l'anti-lyrisme envers la jeunesse et la révolution chez Kundera, la démythification de l'idylle, la désillusion du « complexe du jeune instruit »<sup>3</sup> chez Shi Tiesheng, et enfin une remise en cause du dolorisme dans l'attitude esthétique envers la misère<sup>4</sup> et la prise de conscience de ce paradoxe existentiel.

### **Kundera : d'un poète à un romancier anti-lyrique**

Avant de devenir un romancier, Kundera avait publié des recueils de poèmes lyriques durant sa jeunesse, à savoir *L'Homme vaste jardin* (1953), *Le Dernier Mai* (1955), *Monologues* (1957). Parmi ces œuvres, *Le Dernier Mai* est un long poème qui visait à rendre hommage à Julius Fučík, un héros de la résistance communiste<sup>5</sup>. C'est la période lyrique de Kundera comme

---

d'urémie, il a pris la plume pour sortir du dilemme de son handicap et de ses angoisses existentielles. Un des thèmes importants de ses premiers écrits est la vie « idyllique » des jeunes instruits, et puis ses romans et essais s'orientent vers l'écriture expérimentale d'avant-garde et empreinte de réflexions philosophiques. Les œuvres en version française : *La fatalité*, recueil de nouvelles, trad. par Annie Curien, Paris, Gallimard, 2004. et « La vie comme cordes de luth » dans *Anthologie de nouvelles chinoises contemporaines*, Annie Curien (dir.), Paris, Gallimard, 1994. Nous nous référons aux Œuvres complètes de Shi Tiesheng 史铁生作品全编 en 10 volumes publiées en 2016 par Renmin wenxue chubanshe (Éditions Littérature du peuple), Beijing. Nous traduisons en français les textes en chinois de Shi Tiesheng cités dans cet article.

3. Une mentalité paradoxale et particulière de « jeunes instruits » qui parlent de ce parcours positivement avec mélancolie.
4. La misère signifie la condition pénible de nature physique, matérielle ou morale susceptible d'inspirer la pitié. La misère n'est pas seulement la pauvreté, la souffrance physique, la marginalité sociale, la dérégulation, les déshérités, elle peut atteindre le sens métaphysique que donne Blaise Pascal quand il considère que « l'homme est à la fois grandeur et misère ».
5. Julius Fučík (1903–1943) écrivain, journaliste tchécoslovaque, critique de théâtre, membre actif du Parti communiste tchécoslovaque et l'un des principaux résistants au nazisme. Il fut emprisonné, torturé et tué. Le reportage écrit sous la potence (publié posthume en 1947) fut écrit de sa prison. Il est devenu héros et symbole de résistance au nazisme en Tchécoslovaquie. En

poète et communiste, alors que dans son premier roman *La Plaisanterie* (1968), le même Julius Fučík éprouve le besoin de spectateurs pour endurer la torture en écrivant les *Écrits sous la potence*<sup>6</sup>. Milan Kundera connaît une rupture avec sa jeunesse en tant que poète et patriote passionné. Après avoir subi la persécution, le renvoi de son travail, la mise à l'index de ses œuvres, Kundera gardera alors une distance face à la politique.

De son patriotisme au désengagement politique, de sa passion pour la poésie à l'anti-lyrisme, il a enfin trouvé le roman comme la meilleure forme d'expression artistique. Selon Kundera, « la seule chose que je désirais alors profondément, avidement, c'était un regard lucide et désabusé. Je l'ai trouvé enfin dans l'art du roman »<sup>7</sup>. Loin d'être un simple choix esthétique, ce changement implique un séisme axiologique dans sa vision : en effet, le désenchantement lyrique et le désengagement politique traduisent la déconstruction et la reconstruction des valeurs chez lui, comme dans son œuvre.

C'est dans *La Vie est ailleurs* que Kundera règle ses comptes avec le lyrisme de sa jeunesse. Le protagoniste Jaromil, un poète doué, grandit sous la tutelle de sa mère. Il cherche la liberté à travers la relation amoureuse entretenue avec une fille, mais il commet une délation envers le frère de son amie au nom d'un « patriotisme » sublime, ce qui les conduit tous au drame. Par la mise en scène de la trajectoire spirituelle de Jaromil, Kundera démystifie l'entrelacs du lyrisme romantique et de la passion révolutionnaire, de l'irrationalité de l'idéalisme et ses percussions tragiques éventuelles. L'anti-lyrisme est une rupture de sa jeunesse lyrique, un adieu à Kundera-poète, il est également une révolte contre un temps où « le poète régnait avec le bourreau »<sup>8</sup>.

*La Vie est ailleurs* est un roman subversif dans sa dénonciation totale du lyrisme. L'abandon de la poésie et sa conversion au roman ne relèvent pas d'un simple choix en matière de genre littéraire, mais ces changements sont d'ordre métaphysique et existentiel. Selon Milan Kundera,

La poésie est un territoire où toute affirmation devient vérité. La poésie n'a besoin de rien prouver ; la seule preuve réside dans l'intensité de son émotion. Le génie du lyrisme est le génie de l'inexpérience. Le poète sait peu de choses du monde, mais les mots qui jaillissent de lui forment de

---

effet, Kundera lui avait rendu hommage dans son œuvre *Le dernier mai* en 1955, le changement d'attitude de Kundera envers lui est le signe d'un nouveau regard porté par l'écrivain sur le communisme.

6. Milan Kundera, *La Plaisanterie*, Paris, Gallimard, 1968, p. 237.

7. Milan Kundera, *Les Testaments trahis*, Paris, Gallimard, 1993, p. 185.

8. Milan Kundera, *La Vie est ailleurs*, Paris, Gallimard, 1973, p. 401.

beaux assemblages qui sont définitifs comme le cristal, le poète n'est pas un homme mûr et pourtant ses vers ont la maturité d'une prophétie devant laquelle il reste lui-même interdit<sup>9</sup>.

*La Vie est ailleurs* constitue une ironie caustique contre le lyrisme et la poésie dans son ensemble. Cet ouvrage témoigne de la désacralisation d'une série de valeurs intouchables : la maternité, un amour maternel gonflé et manipulateur, la jeunesse marquée par l'innocence et l'inexpérience et l'idéalisme abusé par la politique. Le lyrisme devient un outil trompeur qui construit soigneusement le mensonge d'un monde embelli pour s'émouvoir. La vérité de la vie s'esquisse par une succession de désillusions. Par cette remise en cause du lyrisme, le romancier souligne l'aveuglement de la sentimentalité, d'où la nécessité de prendre du recul avec soi-même et de mettre en alerte face à la démesure du sentiment. D'après Kundera,

L'attitude anti-lyrique ; c'est la conviction qu'il y a une distance infinie entre ce qu'on pense de soi-même et ce qu'on est en réalité ; une distance infinie entre ce que les choses veulent être ou pensent être et ce qu'elles sont. Saisir ce décalage, c'est briser l'illusion lyrique<sup>10</sup>.

L'anti-lyrisme s'affirme également dans d'autres romans et essais de Kundera. Dans *La Valse aux adieux*, Jakub, victime des purges, déclare que « si quelque chose m'a toujours profondément écœuré chez l'homme, c'est bien de voir comment sa cruauté, sa bassesse et sa bêtise parviennent à revêtir le masque du lyrisme ». <sup>11</sup> Le refus du lyrisme est issu plutôt du traumatisme du totalitarisme, d'une méfiance à l'égard de la manipulation politique de la passion juvénile et d'un dégoût de l'hypocrisie masquée sous de grands mots. C'est la raison pour laquelle Milan Kundera disait que « plus que la Terreur, la lyrisation de la Terreur fut pour moi un traumatisme. À jamais, j'ai été vacciné contre toutes les tentations lyriques ». <sup>12</sup>

La lucidité désabusée du romancier le conduit à un refus du lyrisme jusqu'à un rejet total de poésie où le sentiment est exagéré. Dans son essai *Le Rideau*, Kundera écrivait que « le romancier naît sur les ruines de son monde lyrique ». <sup>13</sup> Le monde romanesque de Milan Kundera est un monde où la raison remplace la passion, la lucidité remplace l'illusion. Comme l'homme absurde refuse le faux espoir, l'anti-lyrisme est un réveil et aussi une révolte.

9. *Ibid.*, p. 320.

10. Milan Kundera, *Œuvre*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, vol. I. 2017, p. 1400.

11. Milan Kundera, *La Valse aux adieux*, Paris, Gallimard, 1976, p. 137.

12. Milan Kundera, *Les Testaments trahis*, *op.cit.*, p. 189.

13. Milan Kundera, *Le Rideau*, Paris, Gallimard, 2005, p. 112.

En effet, la poésie représente souvent une valeur suprême dans la hiérarchie des genres littéraires, gardant une connotation sacrée malgré son détronement en matière de popularité. Kundera s'oppose vivement à la poésie de son lyrisme et bouleverse cet ordre par une négation de ses valeurs intrinsèques. En quelque sorte, dans ce tournant esthétique de Kundera, la poésie tombe victime de sa politisation et de son mariage avec la révolution. Elle représente l'absolu, à l'inverse de la relativisation des valeurs du roman qui est si chère à Kundera. Pourtant, Kundera s'oppose davantage à l'attitude lyrique incarnée par la poésie, cette attitude radicale envers la poésie elle-même se modifie et se traduit par la définition donnée au roman comme « méditation poétique sur l'existence »<sup>14</sup> ou « poésie anti-lyrique »<sup>15</sup>.

Pour conclure, Kundera renonce à sa jeunesse de poète pour devenir un romancier, de patriote qu'il était, il se découvre cosmopolite. Son anti-lyrisme est au-delà d'un choix esthétique personnel. Son œuvre, miroir d'une époque où le destin personnel et les mutations politiques sont étroitement liés, propose une réflexion qui va au-delà du politique pour s'interroger sur son temps et sur l'existence humaine.

Ce qui est cher aux écrivains, l'esprit critique et la pensée libre, se trouvent souvent en tension avec le régime politique. Leur propre parcours au milieu des bouleversements politiques sert de point de départ de leur réflexion en vue de déchiffrer les mystères de l'existence dans un monde hautement politisé jusqu'à l'absurde, mais celle-ci ne se limite au seul domaine politique. Si les circonstances historiques servent naturellement de toile de fond à leur création, et même si leur écriture ne relève pas d'une littérature engagée, leur œuvre en dit long sur la politique et son emprise sur l'existence.

### **Shi Tiesheng : la démythification de l'idylle**

Si le désenchantement politique se traduit par le désengagement politique et l'anti-lyrisme chez Kundera, pour Shi Tiesheng, la rupture avec ses premiers écrits idylliques de jeunes instruits est une sorte de désillusion envers l'idéalisme d'une « génération perdue »<sup>16</sup> de jeunes instruits. Shi Tiesheng fait partie de cette « génération perdue » à une époque tourmentée du maoïsme. Il est ancien élève du lycée annexé à l'Université

14. Milan Kundera, *L'Art du roman*, Paris, Gallimard, 1984, p. 49.

15. *Ibid.*, p. 172.

16. Emprunt de termes de Michel Bonnin, *Génération perdue. Le mouvement d'envoi des jeunes instruits à la campagne en Chine, 1968-1980*, Paris, EHESS, 2004.

Tsinghua, le berceau du mouvement de Gardes Rouges, jeune instruit envoyé dans la campagne de Shann'xi et témoin de la Révolution Culturelle. Parmi ces mouvements, le mouvement de l'envoi de jeunes instruits laissa une trace ineffaçable chez Shi Tiesheng.

Entre 1968 et 1980, ce sont près de 17 millions de jeunes Chinois qui sont expédiés de force à la campagne pour y subir une «rééducation auprès des paysans pauvres». Ce mouvement est mis en œuvre de force par les autorités sous les apparences du volontariat pour l'«édification du socialisme» et le «renforcement des régions frontalières»<sup>17</sup>. Il s'agit d'une manipulation politique et d'un abus de l'enthousiasme de la jeunesse éduquée qui ambitionnait d'apporter ses connaissances et de s'engager totalement dans la cause de l'édification des régions arriérées de la nation. Cet exil intérieur a modifié le destin de la jeunesse de cette époque-là, produisant une génération perdue à cause des études interrompues précocement, des trajectoires de vie troublée et d'une vie dure à la campagne tant matériellement que spirituellement – la solitude et le dépaysement. Marqués par les misères et les frustrations, les jeunes instruits sont devenus une génération sacrifiée.

Dans des récits ironiques, Shi Tiesheng porte un regard lucide sur les luttes idéologiques, la tension entre la liberté d'expression et les enjeux politiques, ainsi que le culte de la personnalité qui domine l'époque du maoïsme. Pourtant, les écrits de jeunes instruits par Shi Tiesheng décrivent une sorte de vie idyllique à la campagne<sup>18</sup>. Sous la plume de Shi Tiesheng, ses expériences de jeunes instruits sont transformées en souvenirs nostalgiques et idylliques de sa jeunesse, notamment dans ses deux nouvelles «Mon lointain Qingpingwan» (我遥远的清平湾) et «L'histoire de jeunes installés à la campagne» (插队的故事).

Kundera définit l'«idylle» comme «un état du monde d'avant le premier conflit; ou en dehors des conflits; ou avec des conflits qui ne sont que malentendus, donc faux conflits».<sup>19</sup> François Ricard, dans «L'Idylle et l'idylle: relecture de Milan Kundera»<sup>20</sup>, distingue deux genres d'idylles, l'un en majuscule et l'autre en minuscule pour indiquer un idéalisme dans

17. Tous les trois sont des mots d'ordre pour la mobilisation du mouvement à cette l'époque-là.

18. La notion d'idylle est employée par les milieux critiques littéraires, mais aussi par Shi Tiesheng lui-même. Par exemple, dans l'interview avec Wang Yao, il admet que son écriture est idyllique et se défend que la vie des jeunes instruits est différente aux yeux de diverses personnes. L'idylle fait également partie de la vie des jeunes instruits. Voir cette interview dans vol. 10, p. 277-301. Sa première publication est dans *La critique des écrivains contemporains*, 2003, n° 1.

19. Milan Kundera, *L'art du roman*, *op.cit.*, p. 161.

20. François Ricard, postface dans *L'insoutenable légèreté de l'être* de Kundera, Paris, Gallimard, 1989, coll. folio, p. 457-476.

le domaine public et privé sous le voile lyrique. Shi Tiesheng, en s'éloignant de Pékin, s'éloigne de la cruauté des luttes politiques au sein des cliques de Gardes Rouges pékinois et se sent soulagé. Ce village reculé est pour lui un havre sans conflits. Cela constitue une des raisons de cette écriture idyllique.

Son écriture se distingue par son style unique et sa langue simple alors expressive. Sous sa plume, il présente les qualités respectables des paysans locaux, les mœurs simples et honnêtes de la région de Shaanxi, la culture locale très riche avec une longue histoire, dont leurs chants folkloriques et leur langue férue d'archaïsmes, ainsi que leur simplicité dans la vie quotidienne. Tout contribue à dessiner un tableau idyllique de sa vie de jeune instruit malgré la dureté des conditions de vie. Sa maladie se lie partiellement avec le travail à forte densité et les conditions de travail difficiles. Entre les lignes, Shi Tiesheng émet quelque réserves et soucis face à l'avenir du mouvement politique et à l'incertitude du destin individuel. La naïveté, l'aveuglement et l'inexpérience de la jeunesse les rendent incapables de saisir leur propre destin et de prendre la conscience qu'un malheur se prépare à leur insu. Dans l'ensemble, le ton est nostalgique et positif, la solidarité entre les jeunes instruits et les paysans est mise en relief avec des embellissements de cette période de vie dure.

Puis vient la désillusion de l'idylle de jeunesse, reflet d'un séisme en son for intérieur. Il ne se contente plus de garder un souvenir embelli, mais engage une vraie réflexion lucide. Il lui faut cesser de regarder cette expérience à travers le prisme sentimental. De plus, l'éloge de cette tranche de vie risque de fabriquer une fausse mémoire collective sur cette histoire et de se réduire à une servitude volontaire. Pressentant ce danger, Shi Tiesheng se sent obligé de réfléchir à son expérience de jeune instruit et de réviser son attitude.

### **La démystification du « complexe du jeune instruit »**

Il y a des gens qui disent [en s'étonnant] que nous parlons toujours positivement de nos souvenirs des jours passés à travailler à la campagne, [...] c'est simplement parce que ce furent les meilleurs moments de notre existence.<sup>21</sup>

Il est paradoxal que l'auteur parle de son parcours de jeune instruit aussi positivement. Il s'agit d'un phénomène culturel curieux pour cette génération

21. Shi Tiesheng, « Chadui de gushi, 插队的故事 » [L'histoire de l'envoi à la campagne des jeunes instruits] (1985), vol. 4, p. 44.

exceptionnelle, dont Shi Tiesheng fait partie, et qui en constitue un exemple typique. En effet, l'attitude vis-à-vis du mouvement de l'envoi des jeunes instruits est compliquée, cette mentalité paradoxale d'embellir cette expérience est si caractéristique qu'on peut l'appeler «le complexe du jeune instruit». Or, nous constatons la démythification de ce «complexe du jeune instruit» dans la trajectoire intellectuelle de Shi Tiesheng. Elle correspond à la négation des écrits idylliques antérieurs, ainsi qu'à l'anti-lyrisme de Kundera.

Shi Tiesheng repère cette attitude paradoxale d'une génération perdue qui ne veut pas admettre que leur passion de jeunesse fut abusée par la politique et que leur jeunesse fut sacrifiée au nom de cette rééducation absurde. Au prisme de ce sentiment complexe, la nature essentielle du mouvement reste dans le brouillard. C'est pourquoi Shi Tiesheng affirme qu'«il vaut mieux regarder l'histoire en prenant du recul, tant temporel que spatial, pour aller en profondeur et enfin sortir réellement du complexe du jeune instruit».<sup>22</sup> Sa réflexion sur le mouvement de l'envoi de jeunes instruits tient donc de l'autocritique et de la prise de conscience que, sous l'emprise sentimentale, le souvenir est trompeur.

En effet, l'œuvre nostalgique sur la période de sa vie de jeune instruit résulte, d'un côté, d'un embellissement inconscient de la jeunesse, et de l'autre, d'une sorte d'autocensure invisible pour être politiquement correct. Précisément, puisqu'il s'agit d'un souvenir de jeunesse hors norme, d'une jeunesse passionnante à la fleur de l'âge, l'homme préfère garder un souvenir embelli. Pour Shi Tiesheng, ce fut aussi une jeunesse innocente avant qu'il ne soit paralytique. Le complexe de jeune instruit est, dans le fond, une propension de l'attitude lyrique incorrigible de jeunesse que Kundera critique dans *La vie est ailleurs*. Mais, c'est surtout l'autre côté du complexe de jeune instruit qui est plus périlleux. Il s'agit de l'autocensure qu'il pratique pour avoir des idées politiquement correctes et d'une tentative de se convaincre qu'il a bénéficié de cette rééducation en s'éloignant d'une connaissance purement livresque et, plus grave encore, que les conditions difficiles avaient contribué à forger son caractère et sa capacité à endurer la souffrance. Mais, ne s'agissait-il pas d'une souffrance sans raison, causée par des fautes artificiellement échafaudées par le maoïsme ?

L'histoire se répète et ce problème reste d'actualité. Les jeunes servent d'avant-garde dans l'expérimentation sociale et tombent souvent victimes des mouvements politiques auxquels ils participent par une sorte de passion aveugle. Dans une certaine mesure, l'adieu à l'idylle et à l'attitude lyrique

22. Shi Tiesheng, «Lettre à Xie Yuanhong» («给谢渊泓», 2001), vol. 7, p. 269.

traduit cette vision lucide et désabusée. Sorti du souvenir mensonger, Shi Tiesheng se débarrasse de ce complexe de jeune instruit et montre sa lucidité sur la nature du mouvement politique.

Le mouvement d'envoi des jeunes instruits à la campagne est une exigence imposée sous les étendards du « nous » (collectivisme) au lieu d'un choix individuel... Au fur et à mesure que ce mouvement s'éloigne dans la trame historique et que de plus en plus de détails s'éclipsent avec le temps, l'essentiel est mis en relief: ce fut un désastre de la foi.<sup>23</sup>

Il est à noter que le pronom « nous » est employé au sens du collectivisme par l'écrivain. Dans la fièvre révolutionnaire, le collectivisme impose à tout homme de choisir un camp, de prendre position. Le refus de prendre position pourrait être considéré comme le corollaire des luttes politiques. Shi Tiesheng s'explique, « j'ai très peur du mot "nous", du sortilège qu'il émet, semblable aux incantations qui enchantent les gens qui finissent par être engloutis par ce mot... "Nous" et la prise de position se transforment facilement en une sorte de sortilège qui manipule le sentiment et qui juggle la pensée individuelle. »<sup>24</sup> Ici, il ne s'agit pas d'un jeu de mot pronominal, mais de donner aux mots quotidiens une connotation spéciale. Il révèle un lien inextricable entre l'existence de l'homme et le langage qu'il emploie, car cette peur du « nous » pourrait être considérée comme le reflet d'un traumatisme sur le plan du langage pour les gens qui ont traversé la folie politique. Le rejet du « nous » est également constaté chez Gao Xingjian systématiquement. Par exemple, dans son roman *La Montagne d'âme*, un laboratoire du récit marqué par l'emploi de variations des mots pronominaux, « nous » est complètement exclu du jeu dans sa création du fait de sa signification du collectivisme. Selon lui, « je ne parle jamais de "nous", je pense que ce "nous", étrange et hypocrite, est vraiment superflu. [...] Rien n'est plus trompeur que ce "nous" »<sup>25</sup>.

### L'attitude esthétique envers la misère chez les Chinois

Nous avons analysé les deux dimensions du complexe du jeune instruit, à savoir, l'attitude lyrique de jeunesse et l'autocensure. Il revêt une troisième dimension, l'attitude esthétique envers la misère. En partant de l'œuvre de Shi Tiesheng, nous effectuerons une analyse de l'attitude esthétique envers

23. Shi Tiesheng, *Bingxi suibi* 病隙碎笔 [Notes fragmentaires écrites dans les interstices de la maladie], vol. 7, p. 16.

24. *Ibid.*, p. 16.

25. Gao Xingjian, *La Montagne de l'âme* (1990), trad. par Noël et Liliane Dutrait, éditions de l'Aube, 1995, p. 423.

la misère et la philosophie de vivre en particulier dans la mentalité chinoise. Nous nous appuyons également sur les œuvres d'écrivains chinois tels que Wang Zengqi 汪曾祺<sup>26</sup> et Yu Hua 余华 afin de disséquer ce mécanisme psychologique.

Il faut admettre que la mentalité de se faire plaisir même dans la misère s'inscrit dans la tradition chinoise. Selon Yan Lianke 阎连科, «je peux trouver joie et bonheur dans cette vie chaotique menée au jour le jour ; c'est aujourd'hui en Chine une sorte de culture et de disposition naturelle qui est pour les Chinois à la fois un héritage et une qualité propre.»<sup>27</sup> Alors, quel serait le genre de culture et d'héritage qui formerait la propension de trouver de la joie et du bonheur dans la misère ? On peut retracer cet héritage, sans aller jusqu'à Lu Xun 鲁迅, à travers les œuvres de Shi Tiesheng et de son prédécesseur Wang Zengqi, mais aussi de Yu Hua.

Shi Tiesheng reconnaît l'influence de «La maison de thé à sept li»<sup>28</sup> écrit par Wang Zengqi, sur sa création de «Mon lointain Qingpingwan».<sup>29</sup> La nouvelle de Wang Zengqi fut écrite en 1981, à la première personne, où il relata son expérience d'être déporté au travail forcé en tant qu'intellectuel «droitier». Shi Tiesheng hérite de ce style et on trouve cette propension dans ses écrits sur la vie de jeune instruit. D'abord, c'est l'enjolivement des noms de lieu. Les deux écrivains emploient un nom poétique comme titre pour désigner la région rurale de leur rééducation et du travail forcé. «La maison du thé à sept li» ne donne-t-elle pas l'illusion d'un lieu de divertissement et de loisir ? De même, Qingpingwan désigne le coude d'une rivière claire ; le titre «Mon lointain Qingpingwan» ajoute une touche nostalgique et révèle une affection personnelle profonde à ce lieu.

Et plus, Shi Tiesheng écrit beaucoup sur les mœurs pures et simples des paysans, notamment sur l'amitié touchante nouée avec un vieux paysan dans leur travail, malgré les conditions de vie difficiles et la nature tragique du mouvement. De même, Wang Zengqi écrit des choses graves par touches

26. Wang Zengqi 汪曾祺 (1920- 1997), essayiste et nouvelliste chinois. Il fut l'élève et le disciple de Shen Congwen. Il est le père de la littérature de «recherche des racines» des années 1980, il fait également figure de descendant des lettrés d'antan, dont les chefs d'œuvres en version française sont *L'initiation d'un jeune bonze*, *Chronique de Danao* et *Les trois amis de l'hiver*.

27. Yan Lianke : «Le drame de la littérature chinoise, c'est que beaucoup s'en sont fait les bourreaux» (2020). Dans cet article tout récent, l'écrivain s'interroge sur le sens de cette littérature vis-à-vis le désastre commun, par exemple l'épidémie. Nous nous référons à la traduction de Brigitte Duzan, voir cette version française dans [http://www.chinese-shortstories.com/Textes\\_divers\\_Yan\\_Lianke\\_article\\_litterature.htm](http://www.chinese-shortstories.com/Textes_divers_Yan_Lianke_article_litterature.htm) (consultée le 5 mai 2020).

28. Wang Zengqi, «Qili chafang, 七里茶坊» [La maison de thé à sept li], dans *Recueils de nouvelles de Wang zengqi*, Beijing chubanshe, 1982. Li, unité de longueur chinoise, un li est équivalent à 0,5 kilomètre.

29. Shi Tiesheng, «Lettre à Wang anyi» («给王安忆», 1983), vol. 7, p. 165.

légères sur un ton réaliste, et il se concentre plutôt sur l'art de vivre dans l'adversité et la solidarité entre les gens de divers milieux sociaux. Cela révèle une acceptation cynique de l'autosuffisance et une adaptation ambivalente à un sort contraire. À titre d'exemple,

Je ne comprenais pas très bien pourquoi (l'envoi d'un intellectuel comme moi à la campagne pour un travail forcé). Mais j'ai volontiers accepté cette tâche. J'ai fait ma valise. En plus des objets de toilette, dans mon sac à bandoulière, j'ai mis une grande pipe de taille 3B, un sachet de tabac mélangé à moitié de feuilles d'orme, deux recueils de poèmes de Du Fu choisis et commentés, et puis j'ai pris une charrette à cheval, et je suis parti<sup>30</sup>.

Le héros, un intellectuel droitier, accepte son envoi à la base pour accomplir une tâche imposée sans contester. Mais une grande pipe et un sachet de tabac de qualité médiocre trahissent sa maussaderie. De plus, il est à noter que le héros apporte deux recueils de poèmes de Du Fu 杜甫<sup>31</sup> comme livre de chevet pendant son «exil», une sorte de Bible pour un lettré chinois en exil, puisque Du Fu est admiré tant pour son art poétique que pour son attitude fataliste dans l'infortune et son art de découvrir des joies simples et de menus plaisirs dans la vie frustrée d'un exilé. En effet, il est devenu une icône pour les lettrés dégradés et exilés dans la tradition chinoise. Sans doute, c'est de là que Yan Lianke parle de l'héritage culturel qui est de vivre au jour le jour.

Par ailleurs, les protagonistes du roman de Yu Hua *Vivre!* sont des exemples parfaits de ce genre de mentalité. Pour élucider sa motivation d'écrire, Yu Hua déclare que «mon écrit porte sur la capacité de l'homme à endurer la misère et sur l'attitude optimiste envers le monde. Le processus d'écriture m'a fait comprendre que les gens vivent pour vivre, non pas pour autre chose que la vie elle-même<sup>32</sup>». Connu mondialement grâce au succès de l'adaptation cinématographique par Zhang Yimou, l'intérêt du roman réside plutôt dans sa fidèle description de cette mentalité au cours d'une époque mouvementée, révélatrice de l'univers spirituel de ses protagonistes Fugui et sa femme Jiazhen. À titre d'exemple, «à mon avis, mieux vaut vivre simplement. À se battre pour obtenir ceci ou cela, on perd la vie. Voilà

30. Wang Zengqi, *op.cit.*, p. 292. Traduit par l'auteure.

31. Du Fu 杜甫, (712—770) est le plus célèbre poète de la dynastie des Tang avec Li Bai 李白. Ses autres pseudonymes sont Du Shaoling ou encore Du Gongbu. Du Fu mena une vie d'errance et de pauvreté. En plus de la misère et de la faim, il connut également la captivité et l'exode. Il nous a laissé quelque 1400 poèmes. Il est reconnu pour son humanisme à l'égard du malheur des masses populaires et son pacifisme contre les guerres civiles.

32. Yu Hua, la préface à l'édition chinoise du roman *Vivre*, Changjiang wenyi chubanshe, 1993. Traduit par l'auteure.

pourquoi je suis toujours en vie, moi qui ne suis bon à rien, alors que les autres ne cessent de mourir autour de moi.»<sup>33</sup> Cette vision de Fugui est empreinte du taoïsme, elle s'inscrit dans l'esprit de «l'utilité de l'inutile» de Tchouang-tseu (Zhuangzi).<sup>34</sup> Voici d'autres exemples de ce fatalisme : «Cependant, j'ai compris que j'avais tort de me tourmenter, que c'était tout simplement le destin.»<sup>35</sup> «Jiazhen était courageuse. Même en ces instants si durs, elle refusait de se plaindre.»<sup>36</sup> Cette attitude transmet une philosophie de la vie marquée par l'attachement au processus de la vie. Vivre son existence est une fin en soi, sans doute inspirée du «non-agir» du taoïsme. Comme sourire dans les larmes, tout cela constitue une qualité particulière inscrite dans le gène culturel chinois. Le reflet de cette mentalité varie avec le temps, mais l'essentiel reste le même.<sup>37</sup> Il s'agit plutôt d'une manière de vivre basée sur ses expériences personnelles, qui intériorise la sagesse antique au lieu de «la philosophie rabougrie du pauvre, la religion commode de celui qui se lave les mains des malheurs du monde»<sup>38</sup> que Philippe Sollers critique dans les préjugés occidentaux.

Il est intéressant de voir que le bœuf<sup>39</sup> apparaît comme le symbole de celui qui supporte la souffrance et endure les épreuves, en particulier dans *Vivre!* et «Mon lointain Qingpingwan». Le héros de *Vivre!*, Fugui donne son propre nom à un vieux bœuf qu'il a acheté sur le marché. Il lui parle comme à un ami ou plutôt comme avec un autre moi. Pour amadouer son bœuf à accepter de travailler dur, il a même inventé d'autres bœufs auxquels il donne les noms des membres défunts de sa famille.<sup>40</sup> Par ce jeu, Fugui confond toute sa famille avec l'image d'un bœuf qui supporte en silence

33. Yu Hua, *Vivre!* (1993), trad. par Ping Yang, Actes sud, 2008, p. 240-241.

34. Cf. Zhuangzi, Œuvre complète de *Tchouang-tseu*, trad. par Liou Kia-hway, Connaissance de l'Orient, Gallimard/Unesco, 1969. La proposition de l'utilité de l'inutile de Tchouang-tseu est dans le chapitre IV «Le monde des hommes» : «C'est un arbre inutile.... C'est grâce à son inutilité qu'il a pu parvenir à un tel âge.» p. 56. Ou bien «Les arbres de la montagne s'attirent les attaques; la graisse combustible se voit brûler; le cannelier comestible est écorcé; l'arbre dont la laque est utilisable subit l'incision. Tout le monde connaît l'utilité de l'utile, mais personne ne sait l'utilité de l'inutile», p. 58.

35. Yu Hua, *op.cit.*, p. 95.

36. *Ibid.*, p. 156.

37. Par exemple, un néologisme en vogue pour décrire ce genre de mentalité est 小确幸(xiao quexing), qui signifie un attachement au petit bonheur et au plaisir menu facile à saisir dans sa vie quotidienne face aux aléas de la vie. Ce mot provient de l'écrivain japonais Haruki Murakami, sa popularité montre les résonances et la généralité de ce genre de l'état d'esprit dans la nouvelle génération.

38. Philippe Sollers, «la voie chinoise» dans *L'éloge de l'infini*, Gallimard, coll. Folio, 2003, p. 596.

39. Pour les bovidés, on dit le bœuf au Nord et le buffle au Sud, comme tous les deux sont des bœufs de labour, on emploie plutôt le bœuf.

40. Ce genre de dialogue de Fugui avec son bœuf apparaît plusieurs fois dans le roman *Vivre!*, voir p. 12, p. 96 et p. 244.

les peines les plus lourdes sans broncher. Quant à Shi Tiesheng, le protagoniste « je » de « Mon lointain Qingpingwan » se charge d'élever les bœufs, il fait pâturer la troupe et s'occupe d'eux à l'étable. Il parle du bœuf en connaisseur avec une émotion profonde. Il y a sans doute là une identification entre l'homme et cet animal, puisque tous endurent la misère sans raison comme Job.

On peut se demander, avec ces auteurs, si la capacité à endurer la misère et à se nourrir du faux optimisme indiquerait en quelque sorte un palliatif pour traverser les difficultés ou au contraire, un opium de l'existence pour les gens qui se refusent à voir la réalité cruelle, qui renoncent à se révolter, voire à se plaindre. Vivre pour vivre, est-ce plutôt une perspicacité, une prise de conscience magistrale, une illumination pour la vie ou n'est-ce qu'un *modus vivendi* dans les conditions extrêmes ? Pour traverser les affres de vie et les vicissitudes d'une époque, faut-il continuer à chercher une raison d'être ou abandonner cet effort de la quête dans un monde dévasté ? Entre l'interrogation du sens de la vie et le refus de cette interrogation, entre la revalorisation de la souffrance et la remise en cause du dolorisme, quelle est la frontière dans le choix de vivre pleinement sa qualité d'homme ? Poussant ce dernier problème à l'extrême, il s'agira également de réfléchir à partir de la célèbre proposition de Theodor Adorno pour qui « écrire un poème après Auschwitz est barbare », <sup>41</sup> et de mener une interrogation sur les frontières esthétiques et éthiques de la création littéraire sur la misère.

### **Un paradoxe entre l'attitude esthétique envers la misère et sa négation**

On constate le changement d'attitude chez Shi Tiesheng, qui s'oriente plutôt vers une écriture méditative et d'avant-garde après le succès de « Mon lointain Qingpingwan ». Dans une interview sur sa rupture avec l'écriture idyllique des jeunes instruits, Shi Tiesheng explique qu'il lui faut dépasser « un faux optimisme » <sup>42</sup>. Il importe de sauvegarder l'autonomie de la littérature. Aussi met-il en garde le danger « d'être un serviteur ou un collaborateur de la vie (même d'une vie de misère) ». <sup>43</sup>

Avec la démystification du complexe du jeune instruit, le désenchantement de l'idylle et la lucidité désabusée prolongée en réflexion, pouvons-nous

41. Theodor Adorno, *Prisme de la culture et la société*, Paris, Payot, 2018, p. 30.

42. Shi Tiesheng, « Yige zuojia de shengming tiyan 一个作家的生命体验 » [L'expérience de vie d'un écrivain] (interview), vol. 10, p. 174.

43. Shi Tiesheng, *Notes fragmentaires écrites dans les interstices de la maladie*, vol. 7, p. 11.

dire que Shi Tiesheng s'oppose à l'attitude lyrique et à la poésie comme le fait Kundera ? Il n'en est rien. D'un côté, il se trouve face à une longue tradition lyrique dans ce pays de poésie qu'est la Chine. Cette attitude lyrique s'enracine profondément dans la littérature chinoise avec son innombrable pléiade de lettrés. On peut citer Tao Yuanming 陶淵明, Su Shi 苏轼 et les sept Sages de la Forêt de Bambou 竹林七賢. Au lieu de dire qu'il s'agit d'un embellissement de la misère, c'est plutôt y voir une esthétisation de la misère. D'autre part, cette attitude esthétique est presque de la même nature que ces efforts de valoriser la souffrance dans la maladie et le handicap, puisque l'attitude lyrique envers ces misères aide à traverser les temps difficiles.

Sous la plume de Kundera, la mentalité similaire face à son temps se concrétisent par le personnage Maman, qui fait preuve de l'indifférence aux vicissitudes du temps et de la passion invariable pour le menu plaisir dans la vie. Dans le contexte de l'invasion russe en 1968, maman s'occupa de la récolte de poires comme si de rien n'était, lorsque son entourage se plongea dans les angoisses et lui reprocha la mesquinerie. D'où vient cette interrogation : « seulement, les chars sont-ils vraiment plus importants que les poires ? »<sup>44</sup> Au fur et à mesure, on arrive à comprendre maman, puisque pour elle, la récolte de poires se situe au premier plan dans sa vie, tandis que l'invasion russe sert de décor de fond du temps où elle se trouve, avec une sorte d'indifférence réciproque. En ce sens, « le tank est périssable et la poire est éternelle<sup>45</sup> ». Ce renversement montre que le jugement de valeur est suspendu face à la misère, chacun a sa manière de sauvegarder son autonomie et de traverser sa misère.

Blaise Pascal montre que l'homme est un être déguisé par ses propos radicaux : « nous ne sommes que mensonge, duplicité, contrariété, et nous cachons et nous déguisons à nous-mêmes. »<sup>46</sup> En fait, l'attitude lyrique envers la jeunesse, envers l'idéal politique et la valorisation de la misère relèvent de ce genre de déguisement. Pourtant, il vaut mieux l'examiner dialectiquement, comme Pascal le montre aussi : l'homme est à la fois grandeur et misère.<sup>47</sup> Par l'intermédiaire de ses personnages, Kundera transmet cette pensée pascalienne : « nous sommes les maquilleurs de la misère [...] En vivant votre misère, vous pouvez être malheureuse ou heureuse. C'est dans ce choix que consiste votre liberté »<sup>48</sup>.

44. Milan Kundera, *Le livre du rire et de l'oubli*, Paris, Gallimard, 1978, p. 55.

45. *Ibid.*

46. Blaise Pascal, *Pensées*, Dominique Descotes (éd.), Paris, GF Flammarion, 2015, fragments 377.

47. *Ibid.*, fragments 416. Grandeur et misère. « En un mot, l'homme connaît qu'il est misérable : il est donc misérable, puisqu'il l'est ; mais il est bien grand, puisqu'il le connaît ».

48. *Ibid.*

Cela explique pourquoi Shi Tiesheng adopte une attitude extrêmement compliquée et ambiguë : il fait l'autocritique du « complexe du jeune instruit » et remet en cause le dolorisme derrière ce mouvement, sans pour autant parvenir à une négation radicale de la valorisation de la misère. C'est aussi pourquoi il s'oriente vers un art du roman qui lui permet d'élaborer sa pensée dans la fiction sans avoir à prendre de position, c'est-à-dire sans tomber dans le piège de deux côtés, puisque le roman est un champ idéal pour présenter l'hétérogénéité de la pensée par des personnages de toutes sortes où chacun a sa propre vérité. Son refus de la prise de position en tant qu'écrivain équivaut au refus de la pensée systématique et dogmatique, au refus d'ériger la pensée en idéologie, au refus d'une instrumentalisation politique de la pensée.

Lorsque Kundera explique pourquoi l'identité du romancier lui est chère, il souligne que « ce fut une attitude, une sagesse, une position ; une position excluant toute identification à une politique, à une religion, à une idéologie, à une morale, à une collectivité ; une non-identification consciente, opiniâtre, enragée, conçue non pas comme évasion ou passivité, mais comme résistance, défi, révolte. »<sup>49</sup> Il s'accorde parfaitement à l'image d'un homme révolté camusien qui dit non, ou encore, ce refus se rapproche de ce que déclare Gao Xingjian dans son recueil d'essais intitulé *Sans doctrine* 没有主义<sup>50</sup>.

## Conclusion

En somme, le tournant esthétique de la poésie au roman renferme la réflexion de Kundera sur l'aveuglement politique et sur l'exagération sentimentale que véhicule le lyrisme. Kundera désacralise les valeurs de la jeunesse, de la maternité, du lyrisme, de la révolution pour accéder à une lucidité désenchantée à même de déchiffrer les mystères humains. En prenant du recul, Shi Tiesheng, lui aussi, se débarrasse de l'illusion de l'idylle et du « complexe du jeune instruit », une sorte de lyrisme envers la jeunesse et la misère qui peut servir d'embellissement et qui jette un voile sentimental afin de cacher la vérité cruelle. Le tournant esthétique de ces deux écrivains renferme des réflexions existentielles sur leur époque. Le refus du lyrisme et le désengagement politique convergent dans leurs écrits, même si leurs formes d'expression varient, à cause de la diversité culturelle et du contexte historique.

49. Milan Kundera, *Les Testaments trahis*, *op.cit.*, p. 185-186.

50. Gao Xingjian 高行健, *Meiyou Zhuyi* 没有主义 [*Sans doctrine*], Hongkong, Tiandi chuban gongsi, 1996.

Pour ces deux écrivains, le désenchantement et la désillusion servent d'étape indispensable dans leur recherche des vérités. Aux antipodes d'une idéalisation de la réalité, la prise de conscience de la misère leur permet de mieux comprendre la condition humaine. Or, l'esthétisation de la misère et sa critique montrent le paradoxe entre l'impossibilité et la nécessité de l'art dans la misère, puisque la grandeur de l'homme consiste en sa conscience lucide de la misère et aussi en sa capacité de surmonter la misère à sa manière dans un monde dévasté.

Les échanges des connaissances  
scientifiques et les emprunts  
culturels réciproques



# Les progrès de la connaissance géographique de l'Asie orientale à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle

ISABELLE LANDRY-DERON

École des Hautes études en sciences sociales (France)

Dans les années 1650-1660, l'ouvrage de référence de l'Europe sur la géographie de la Chine était le *Novus Atlas Sinensis*, du père jésuite italien Martino Martini 衛匡國 (1614-1661), publié en 1655 chez l'éditeur Ioannes Blaeu d'Amsterdam. Outre des cartes générales, on y trouvait des cartes des quinze provinces qui constituaient alors l'empire sino-mandchou<sup>1</sup> avec leurs découpages administratifs. Les informations de Martini sont reprises par le géographe du Roi Nicolas Samson (1600-1667) dans *L'Asie en plusieurs cartes nouvelles et exactes en divers traités de géographie et d'histoire* édité à Paris en 1658. En plus de Martini, Samson dit avoir consulté deux cartes manuscrites dressées par deux autres jésuites ayant vécu en Chine, l'une par l'Italien Michele Ruggieri 羅明堅 (1543-1607), dont un exemplaire était alors dans la bibliothèque du duc d'Orléans<sup>2</sup>, l'autre ramenée en Europe en novembre 1652 par le Polonais Michael Boym 卜彌格 (1612-1659)<sup>3</sup>. Samson s'irrite des disparités des cartes sur lesquelles il a travaillé : « J'ai trouvé tant

- 
1. Dans cet ordre : Peking ou Petcheli (Beizheli), Xansi (Shanxi), Xensi (Shaanxi), Xantung (Shandong), (Honan (Henan), Suchuen (Sichuan), (Huguang Wuchang), Kiangsi (Jiangxi), Nanking ou Kiangnan (Jiangnan), Chekiang (Zhejiang), Fokien (Fujian), Kuangtung (Guangdong), Kuangsi (Guangxi), Queicheu (Guizhou), Iunnan (Yunnan).
  2. Le palais de Philippe d'Orléans (1640-1701), frère cadet de Louis XIV, était l'actuel palais du Luxembourg à Paris. Un « abrégé » de cette carte dressé par Samson a été publié chez l'éditeur parisien Pierre Mariette en 1670. Voir Jin Guoping 金國平 (dir.), *Da Ming guo tu zhi : Luo Mingjian Zhongguo di tu ji* « 大明國圖志 : 羅明堅中國地圖集 », *Atlas of China by Michele Ruggieri*, Macau, Aomen tebei xingzhengqu zhengfu wenhua ju, 2013.
  3. Szczesniak, Boleslaw « *An Atlas and geographic description of China: A manuscript of Michael Boym (1612-1659)* », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 73, n° 2 (avril-juin 1953), p. 65-77.

de différences que des trois très rarement deux se trouvèrent d'accord»<sup>4</sup>, ce qui nous montre à quel point la connaissance européenne de la géographie de la Chine et de l'Asie orientale était alors incertaine.

Les progrès vraiment significatifs interviennent à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle dans le cadre d'un programme scientifique de mesures géodésiques initié par l'Académie royale. Cet article examine la contribution qu'y a apporté la publication dans l'*Histoire de l'Académie royale des sciences* de calculs de latitudes et longitudes de treize villes réparties dans huit provinces de l'empire sino-mandchou des Qing relevés sur place par des jésuites français partis de France en 1685<sup>5</sup>.

L'Académie royale des sciences 自然科學院 et l'Observatoire astronomique 觀像台 de Paris étaient engagés, depuis leur fondation respectivement en 1666 et 1669, dans un programme géographique d'observations menées sur le territoire de la France, le nord de l'Europe, ainsi que les côtes occidentales de l'Afrique et des Antilles. L'Académie avait rendue publique une carte de France corrigée en 1682<sup>6</sup> dressée sur la base de relevés effectués avec des instruments de mesure scientifiques qui étaient les plus performants disponibles à l'époque. Le même volume de l'Académie publie, à la suite du document analysé dans cet article, des données géodésiques sur des villes de Turquie et d'Arménie.

## Aller chercher dans le ciel les mesures de la terre

Aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, le Portugal et l'Espagne avaient été les pionniers des grandes découvertes. En Asie orientale, le premier avait atteint en 1510 le port de Goa, devenu capitale des Indes portugaises, puis l'archipel japonais en 1543. En 1557, les autorités locales de la province de Canton avaient autorisé un ancrage permanent à Macao, premier point d'appui portugais en terre chinoise. De leur côté, en vertu du Traité de Tordesillas arbitré par la Papauté en 1492 découpant le monde en deux sphères d'influence, les Espagnols s'étaient emparés des Philippines en 1565. Dans ce contexte de courses outre-mer, les exigences nouvelles des expéditions lointaines nécessitaient l'élaboration de méthodes toujours plus perfectionnées pour le tracé de la morphologie du globe. Des cartes géographiques de

- 
4. Samson d'Abbeville, Nicolas, *L'Asie en plusieurs cartes nouvelles et exactes en divers traités de géographie et d'histoire*, Paris, chez l'auteur, 1658, p. 65-72 et 73-78.
  5. «Observations sur les positions de quelques villes de la Chine, Canton et Si-ngan-fu», *Histoire de l'Académie Royale des Sciences*, 1699, p. 82-85.
  6. «Voyage au Cap Verd en Afrique et aux Isles de l'Amérique» dans *Histoire de l'Académie Royale des Sciences*, 7 (1729), p. 432-435.

plus en plus précises étaient un enjeu scientifique majeur pour assurer les progrès de la navigation et évaluer les temps de trajet, doublé d'un intérêt commercial évident.

Longtemps tenue à part des expéditions maritimes en Asie orientale à cause de l'instabilité civile des guerres de religion de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, la France du jeune roi Louis XIV 路易十四 (1638-1715) qui comptait environ vingt millions d'habitants quand le Portugal n'en comptait qu'un, voulait affirmer son dynamisme et supplanter le Portugal en Extrême-Orient. Le Roi-Soleil, une fois son autorité affermie après une minorité difficile, entendait rayonner sur toute la terre. C'est dans ce contexte que le mécénat scientifique et le protectorat des arts et des sciences furent organisés pour participer au rayonnement du règne sous l'égide du puissant ministre Jean-Baptiste Colbert 柯爾貝爾 (1619-1683). Les institutions savantes patronnées par l'Académie des sciences attirèrent à Paris des savants recrutés dans plusieurs pays européens. Le célèbre tableau du peintre Henri Testelin (1616-1695), «Colbert présentant les membres de l'Académie des sciences à Louis XIV en 1667», fait figurer les grands noms de l'astronomie et des mathématiques de l'époque : l'astronome d'origine italienne Giovanni-Domenico Cassini 多米尼克·卡西尼 (1625-1712) nommé directeur de l'Observatoire de Paris en 1672, le hollandais Christiaan Huygens 惠更斯 (1629-1695), le danois Ole Römer 奧爾·羅麥 (1644-1710) avec l'abbé Jean Picard 比卡爾 (1620-1682), Adrien Auzout 亞德里安·奧祖 (1622-1691) et Philippe de la Hire 菲利普·德·拉伊爾 (1640-1719). La géographie, promue au rang d'œuvre universelle, concrétisait la vision où le simple observateur, autant que le souverain qui contemple ses domaines, peut embrasser la forme de la Terre d'un seul coup d'œil. L'établissement de planisphères ou de cartes géographiques dépendait traditionnellement de l'observation des astres<sup>7</sup>. La détermination des latitudes était un calcul simple de la position par rapport à la hauteur du soleil, mais celui des longitudes en mer reposait encore sur l'estime, une méthode empirique de mesures laborieuses des distances parcourues et très variables selon la vitesse, les courants, les changements de cap, etc. À l'époque, le méridien zéro de référence était situé sur l'île de Fer (El Hierro), la plus occidentale des îles Canaries. Parmi tous les calculs de position nécessaires à une représentation scientifique, l'un d'eux revêtait une importance particulière, celui du cap de Ningbo au Zhejiang, qui, mis en rapport avec le méridien de référence, permettait de fixer l'étendue Ouest-Est du continent eurasiatique. Pour le calcul de longitude, les éclipses de soleil ou de lune servaient de repère au temps déterminé d'avance par la

---

7. *Histoire de l'Académie Royale des Sciences, op. cit.*, 1699, p. 82.

position des astres où deux observateurs postés dans deux points différents relevaient leurs positions respectives. Cassini élaborait des méthodes innovantes qui supposaient des calculs comparatifs nécessitant la synchronisation d'observateurs postés en des lieux éloignés, formés à des techniques communes et capables de comparer leurs résultats. Les éclipses du soleil ou de la lune étaient des repères commodes, mais comme elles étaient rares, Cassini proposait d'observer les éclipses beaucoup plus fréquentes des satellites de Jupiter. Il avait dressé des tables de calcul à cet effet<sup>8</sup>.

### Donner un nouveau visage à la Terre

Les vaisseaux en partance pour l'Extrême-Orient sous le patronage du Portugal (*padroado*) quittaient Lisbonne avec à leur bord des missionnaires en charge du prosélytisme chrétien. Depuis sa création en 1534 par le Basque Ignace de Loyola 依纳爵·罗耀拉 (1491-1556), la Compagnie de Jésus, ordre traditionnellement sous la protection du Portugal, envoyait des jésuites de toutes nationalités évangéliser en Asie. François-Xavier 沙勿略 (1506-1552), « l'apôtre des Indes », avait d'abord abordé au Japon, avant de mourir en 1552 « aux portes de la Chine », sur un îlot isolé des côtes de la province méridionale du Guangdong (Shangchuan 上川島)<sup>9</sup>. Dans l'établissement portugais de Macao, de nombreuses fondations catholiques s'établirent, mais l'installation durable de missionnaires à l'intérieur de la Chine ne se fit qu'à partir de 1583 avec les deux jésuites italiens Michele Ruggieri 羅明堅 (1543-1607) et Matteo Ricci 利瑪竇 (1552-1610). À leur suite, jusqu'à la chute de la dynastie des Ming en 1644, une soixantaine de missionnaires européens de diverses nationalités vécurent à l'intérieur de l'empire<sup>10</sup>, mais durant ce temps, un seul Français, Étienne Le Fèvre 方德望 (1598-1659), y était arrivé en 1630. Quand, après avoir conquis le Mexique, l'Espagne aborda aux Philippines, la ligne de démarcation orientale entre les sphères

- 
8. *Ephemerides Bononienses Mediceorum sydervm ex hypothesibvs, et tabylis Io. Dominici Cassini almi Bononiensis Archigymnasij astronomi ad obseruationum opportunitates præmonstrandas deductæ*, Bologne, 1668 ; « Méthode pour déterminer les longitudes des lieux de la Terre par les observations des satellites de Jupiter, vérifiée & expliquée par M.Cassini » dans *Observations* (1688), p. 91-99 et *Mémoires*, 7 (1729) p. 715-740. *Histoire de l'Académie royale des Sciences*, vol. 1 (1733), p. 312-313. Frédéric Bretar, « Histoire de la détermination des longitudes de Ptolémée à Borda : Développements théoriques et mise en pratique. Application à la navigation ». Mémoire de DEA Epistémologie, Histoire des Sciences et des Techniques, Paris, 2004.
  9. Bernard-Maitre, Henri, *Aux portes de la Chine : les missionnaires du XVI<sup>e</sup> siècle, 1514-1588*. Tientsin, Ecole des Hautes Études, 1933.
  10. Pfister, Louis, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*, Chang-haï (« Variétés sinologiques 59-60 »), 1932-1934, 2 vol. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k61546234>

d'influence lusitanienne et espagnole devint l'objet de nouvelles rivalités bientôt répercutées au niveau du patronage religieux. Les ordres missionnaires traditionnellement sous la protection de l'Espagne, comme les dominicains ou les franciscains, cherchèrent à s'installer en Chine à partir des Philippines ou de Taiwan et exercèrent des pressions de plus en plus fortes sur la Papauté pour restreindre les avantages octroyés au XV<sup>e</sup> siècle au Portugal. Dans une situation géo-stratégique évolutive, le Portugal perdit son indépendance et fut réuni à l'Espagne entre 1580 et 1630. Puissance tutélaire, l'Espagne laissa au Portugal la jouissance et la gestion de ses implantations en Asie, mais lorsque le Portugal reconquit son indépendance, la donne changea, et la Compagnie de Jésus patronnée par le Portugal perdit l'exclusivité de l'évangélisation de la Chine au profit de nouveaux venus dépendant directement de la Sacrée Congrégation de la Propagande de la Foi fondée à Rome en 1622.

### **Les mesures de l'Asie et le programme Chine de l'Académie des sciences**

L'envoi en Chine en 1685 des jésuites correspondants de l'Académie royale des sciences, que l'on surnomme les « Mathématiciens du roi », est le fruit d'une volonté politique d'étendre l'influence française, d'un mouvement dynamique d'évangélisation catholique dans les nouveaux mondes et d'une nécessité scientifique largement partagée, en tout cas très au-delà des cercles d'obédience religieuse. Le groupe était composé de Jean de Fontaney 洪若瀚 (1643-1710), professeur de mathématique au Collège jésuite de Paris (Collège de Clermont rebaptisé Louis le Grand en 1684), Joachim Bouvet 白晉 (1656-1730), Jean-François Gerbillon 張誠 (1654-1707), Louis Le Comte 李明 (1655-1728), Claude de Visdelou 劉應 (1656-1737) plus le père Guy Tachard 吉·塔夏爾 (1651-1712) qui se sépara de ses confrères avant d'atteindre la Chine. Fontaney, Bouvet, Gerbillon et Visdelou avaient été nommés membres correspondants de l'Académie des sciences le 20 décembre 1684, quelques jours avant de quitter Paris. Ils partirent du port de Brest le 3 mars 1685 à bord du vaisseau emportant une ambassade au Siam (Thaïlande actuelle), première ambassade française en Orient conduite par un diplomate de carrière, le chevalier de Chaumont 壽蒙騎士 (1640-1710). Après une longue escale au Siam, Fontaney et ses recrues arrivèrent à Pékin le 7 février 1688<sup>11</sup>. Le groupe constitue le noyau fondateur de la

11. Landry-Deron, Isabelle, « Les Mathématiciens envoyés en Chine par Louis XIV en 1685 », *Archive for History of Exact Sciences*, 55 (2001), p. 423-463.

mission jésuite française en Chine, détachée de la Vice-Province jésuite portugaise en 1700 et qui perdurera après la décision de proscription de la Compagnie de Jésus en France en 1762 et la suppression de la Compagnie dix ans plus tard par décision romaine, le bref *Dominus ac redemptor* du Pape Clément XIV du 21 juillet 1773.

Avant son départ de France, Fontaney avait été formé aux méthodes nouvelles de l'Observatoire de Paris mises au point par Cassini et les astronomes de l'Académie des sciences et avait effectué plusieurs observations astronomiques avec ce milieu scientifique. Les publications de l'Académie conservent la trace de ses activités savantes à partir de 1678 : l'observation à l'Observatoire de Paris d'une occultation de Saturne par la lune le 27 février 1678 avec Cassini, Picard, Römer et la Hire<sup>12</sup>, et l'observation d'une éclipse de lune du 29 octobre 1678 avec Cassini, Römer, Huygens, La Hire et Auzout<sup>13</sup>. Dans les mêmes années, l'Académie recevait des observations astronomiques du visiteur jésuite, le flamand Antoine Thomas 安多 (1644-1709)<sup>14</sup>. Le 22 février 1682, il avait observé à Ayuttaya, la capitale du Siam, une éclipse de lune de manière synchronisée avec l'Observatoire de Paris<sup>15</sup>. Cependant Antoine Thomas ne disposait pas d'instruments de mesure construits à Paris et n'avait pas été initié à la nouvelle méthode de calcul des longitudes mise au point par Cassini avec les éphémérides des satellites de Jupiter. Embarqué avec l'ambassade Chaumont, le groupe emmené par Fontaney put emporter un important bagage d'instruments nécessaires à leurs calculs et construits sur les modèles utilisés par l'Académie<sup>16</sup>. En route, il releva la position du Cap de Bonne-Espérance et fit des relevés au Siam auxquels le roi Narai assista<sup>17</sup>.

L'envoi de Fontaney et de ses recrues en Chine, une destination où aucun laïc étranger ne pouvait pénétrer et résider durablement, était unanimement souhaité dans les cercles scientifiques de l'Observatoire de Paris. Les

12. *Journal des Sçavans* (année 1678), 7 mars 1678, p. 90.

13. *Ibid.*, 21 novembre 1678, p. 289-392.

14. Madame Thomaz de Bossierre, *Un Belge mandarin à la cour de Chine aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Les Belles-Lettres, 1977, p. 10.

15. Thomas, Antoine, *Observations faites aux Indes et à la Chine par le Père Antoine Thomas, de la Compagnie de Jésus*, Paris, chez la veuve d'Edme Martin, 1688. Repris dans Cassini 1729b, p. 694. Cf. Hennequin Laurent, «Les premières observations astronomiques occidentales par le père Thomas de la Société de Jésus au Siam à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle», *Aséanie* 13 (2004), p. 63-101.

16. Picolet, Guy, (dir.), *Jean Picard et les débuts de l'astronomie de précision au XVII<sup>e</sup> siècle*, Actes du tricentenaire de Picard, Paris, 12-13 octobre 1982, Centre national de la Recherche scientifique, Paris, 1987.

17. Voir Tachard, Guy, *Voyage de Siam des Pères jésuites envoyez par le Roy*, Paris, Seneuze-Horthemels, 1686 et Hsia, Florence, *Sojourners in a Strange Land: Jesuits and Their Scientific Missions in Late Imperial China*. Chicago, The University of Chicago Press, 2009.

missionnaires catholiques étaient alors les seuls Européens autorisés légalement à effectuer des séjours de longue durée dans l'Empire sino-mandchou. La présidence du Bureau impérial d'astronomie et la fonction très symbolique de supervision du calendrier officiel, occupées par des astronomes musulmans depuis la dynastie mongole des Yuan (1271-1367), avaient été confiées à des jésuites à la fin de la dynastie des Ming, en 1639.

Fontaney et ses recrues répondaient à un appel lancé en 1678 par le vice-provincial jésuite de la mission de Chine, le flamand Ferdinand Verbiest 南懷仁 (1623-1688) arrivé à Pékin vingt ans plus tôt. Verbiest appelait les jésuites de France à venir étoffer les rangs de la mission de Chine qui s'étiolaient faute de renouvellement des effectifs. Le Portugal envoyait de moins en moins de bateaux en Asie, à un moment où la protection de l'empereur Kangxi (règne 1661-1722) laissait espérer une embellie favorable pour le christianisme. La lettre imprimée à Pékin en latin par xylographie s'ouvrait par une formule restée célèbre : «*Imo ipsa sacra religio stelliferam astronomiae passim induta*» (Sous le manteau étoilé de l'astronomie, notre sainte Religion s'introduit facilement). Verbiest expliquait que le profil souhaité des volontaires pour la mission de Chine était une solide formation mathématique, car il considérait que l'exactitude des prévisions des phénomènes astronomiques des jésuites du Bureau impérial d'astronomie avait sauvé la mission en 1665 lors du mouvement anti-chrétien survenu pendant la minorité de Kangxi et mené par l'astronome musulman Yang Guangxian 楊光先 (1597-1669)<sup>18</sup>. À sa majorité, l'empereur Kangxi avait écarté du pouvoir les quatre régents qui avaient dirigé l'empire pendant sa minorité et avait réinvesti Verbiest à la tête du Bureau d'astronomie en 1669.

Quand la lettre de Verbiest était arrivée à Paris en 1681, elle avait trouvé un soutien gouvernemental immédiat. Fontaney avait été reçu par Colbert en présence de Cassini et chargé de sélectionner des recrues possédant les qualifications indiquées par Verbiest<sup>19</sup>. Le 29 novembre 1681, Cassini lut en séance de l'Académie des sciences un «*Projet pour les observations géographiques*» évoquant l'envoi «*d'habiles mathématiciens pour missionnaires en Chine*»<sup>20</sup>. Le père flamand Philippe Couplet 柏應理 (1622-1693), venu en Europe, avait relayé la demande de Verbiest d'envoi de jésuites

18. «*Epistola R. P. Ferdinandi Verbiest, vice provincialis Missionis Sinensis, Societatis Iesu, anno 1678, 15 Augusti, ex curia Pekinensis in Europam ad socios missa*». Réimprimée in-4° sans nom d'imprimeur ni lieu ; traduite et imprimée en français en 1682, in-12.

19. «*Lettre du père de Fontaney, Missionnaire de la Compagnie de Jésus à la Chine, au Révérend père de la Chaise, de la même Compagnie*» 15 février 1703 dans *Lettres édifiantes et curieuses*, ed. *princeps*, Paris, chez Nicolas Le Clerc, VII (1707) p. 61-366.

20. Académie des Sciences, Procès-Verbaux, 29 novembre 1681, 9 bis, f° 125.

«mathématiciens» quand il avait été reçu en audience par Louis XIV le 15 septembre 1684.

L'une des données les plus importantes que le groupe était chargé d'effectuer était la vérification sur place des dimensions orientales de l'Asie dont l'Académie soupçonnait qu'elles étaient inexactes :

[Fontaney] s'est aperçu à la faveur des satellites de Jupiter [les tables dressées par Cassini] que tous les anciens géographes faisaient la Chine plus orientale d'environ six cents lieues qu'elle ne l'est en effet; puisqu'en comptant le premier méridien à l'Isle de Fer, ils ont mis Pékin à 175° de longitude, quoiqu'il doit être de 132° seulement (cette bévue se trouve un peu corrigée dans le grand planisphère de l'Observatoire de Paris)<sup>21</sup>.

Le «grand planisphère de l'Observatoire de Paris» auquel il est fait allusion ici est une projection polaire qui fut d'abord dessinée sur le sol de l'une des tours de l'Observatoire, puis gravée et publiée en 1696 chez Jean-Baptiste Nolin par Jacques Cassini (1677-1756), le fils de Giovanni-Domenico. Les lieux dont la position avait été vérifiée sur place y étaient marqués par une étoile (\*). En 1700, Guillaume Delisle (1675-1726) dressera une mappemonde en deux hémisphères ajoutant plusieurs nouvelles positions.

La publication de 1699, qui rend compte dans l'*Histoire de l'Académie royale des sciences* des relevés de positions géographiques effectués par les «Mathématiciens du roi» dans treize villes de l'empire des Qing, cite les travaux de deux cartographes italiens qui faisaient autorité dans les années 1680, le jésuite Giovanni Battista Riccioli (1598-1671) et le franciscain vénitien Vincenzo Coronelli (1650-1718), pour mieux mettre en relief la valeur et la nouveauté du travail de ses correspondants. Le document affirme que les calculs géodésiques de Fontaney et les siens améliorent de beaucoup ceux de Riccioli et de Coronelli, qui n'avaient jamais quitté l'Europe. Coronelli est le constructeur de très grands globes, aujourd'hui exposés à la Bibliothèque nationale de France<sup>22</sup>, terminés en 1683 peu de temps avant le départ du groupe choisi par Cassini. Il avait été invité à Paris pour construire ces globes (terrestre et céleste) de quatre mètres de diamètre après que l'ambassadeur de France à Rome, le cardinal d'Estrées, ait vu chez le duc de Parme des globes semblables, mais plus petits construits par Coronelli. Ces globes spectaculaires avaient essentiellement un but pédagogique pour un large public, mais au moment où ils furent dévoilés et exposés à Marly,

21. Avril, Philippe, s. j. *Voyage en Divers États d'Europe et d'Asie entrepris pour découvrir un nouveau chemin à la Chine*, Paris, Claude Barbin, 1692, p. 157.

22. Richard, Hélène, *Les Globes de Coronelli*, Paris, Bibliothèque nationale de France/Seuil, 2006.

Cassini et le milieu savant soupçonnaient des inexactitudes de position, surtout en Asie orientale. Le document de l'Académie précise bien spécifiquement que la longitude admise par Coronelli pour le cap de Ningbo est rectifiée de 25°. Ningbo est le port d'arrivée en Chine du groupe de Fontaney en juillet 1687 à bord d'une jonque chinoise affrétée au Siam.

Avant le départ des correspondants de Cassini, une autre carte de Chine était répandue dans le public : celle insérée dans le volume des premières traductions dans une langue occidentale des Classiques confucéens, le *Confucius Sinarum Philosophus* imprimé en France par le père jésuite belge Philippe Couplet 柏應理 (1622-1693) en 1687. Cette carte avait surtout pour but de marquer les lieux où des églises catholiques avaient été implantées, mais comme elle pouvait être achetée séparément du volume imprimé, elle connut une diffusion plus large que celle concernée par les progrès de l'évangélisation. C'est ce qu'indique une correspondance familiale du 24 novembre 1701 à propos de Nanchang au Jiangxi :

Pour avoir une idée de ces pays-ci, faites-vous acheter une carte de la Chine que le père Couplet fit imprimer il y a seize ou dix-sept ans pour la mettre dans la traduction de Confucius (elle se vend chez Nolin rue Saint-Jacques à l'enseigne de la Place des Victoires)<sup>23</sup>. Si l'on en avait fait depuis une meilleure il faudra la prendre, mais je ne sache pas qu'il y en ait d'autres. Celle du père Couplet a des fautes, car où n'en trouve-t-on pas, mais elle suffit pour vous donner une idée générale de tout l'empire et vous en marquera les plus belles villes, qui est ce que vous voulez. Vous verrez que Nantchang est à peu près située comme je le dis<sup>24</sup>.

Sur la carte du *Confucius Sinarum Philosophus*, Nanchang est situé à 29° de latitude nord. Le relevé l'*Histoire de l'Académie royale des sciences* de 1699 la rectifie à 28°40', ce qui souligne le souci constant apporté à l'amélioration de la précision des données. Même dans les milieux provinciaux, on se plaisait à suivre en pensée sur des cartes les pérégrinations lointaines des voyageurs.

## Les relevés géodésiques publiés en 1699

Le document de *Histoire de l'Académie royale des sciences* fournit les positions des villes de Pekim (Beijing 北京), Ning-po ou Liampo (Ningbo 寧波), Kiam cheu (Jiangzhou 絳州, aujourd'hui Xinjiang 新絳 au Shanxi),

23. Carte de Chine du *Confucius Sinarum Philosophus*, Paris, 1687 (fin de volume, non paginée).

24. Fouquet, Jean-François, *Lettres de Chine à sa famille, 1698-1721*, Paris, Mercure de France («Le temps retrouvé»), 2019, p. 78.

Nan kim (Nanjing 南京), Xamhay (Shanghai 上海), Si-ngan-fu (Xi'an 西安府), Nam-cham fu (Nanchang 南昌府), Kam-cheu-fu (Ganzhou 贛州府), Nan-ghan fu (Nan'an 南岸府), Xoacheu (Huazhou 化州), Canton 廣州, Su-cheu-fu (Suzhou 蘇州府), Chao-cheu (Shaozhou 韶州 aujourd'hui Shaoguan 韶關). Indirectement, cette liste donne l'indication des lieux où les correspondants ont déployé leurs instruments d'observations astronomiques. Au départ de France, le groupe semble avoir espéré entrer en Chine par Macao malgré le fait qu'ils ne s'étaient pas embarqués pour l'Asie sur des vaisseaux portugais de Lisbonne. Dès l'escale au Siam, il apparut que l'opposition des autorités portugaises obligeait à changer le plan pour prendre Ningbo, port ouvert au commerce étranger depuis 1684, comme entrée en Chine. Le décès prématuré de Verbiest fut un revers pour le groupe français, car les jésuites portugais de la mission de Pékin, en pleine guerre de la Ligue d'Ausbourg, étaient hostiles à sa venue. Cependant, juste avant sa mort, Verbiest avait obtenu l'autorisation pour le groupe de venir à la capitale et il avait été admis en audience impériale le 21 mars 1688. Kangxi décida de garder à la Cour les pères Bouvet et Gerbillon tandis que Fontaney, Le Comte et Visdelou furent autorisés à aller dans les provinces intérieures. D'après Fontaney, l'empereur leur laissa le choix de leurs destinations. En tout état de cause, il semble difficile d'imaginer que les instruments purent être déployés au vu de tous dans huit provinces différentes sans l'autorisation ou l'approbation des autorités locales, sur recommandation impériale. De Pékin, le groupe prit la direction du Shanxi, puis de Jiangzhou, Xi'an, Nankin avant de descendre vers le sud par la rivière Gan 贛. Le 18 septembre 1689, Fontaney et Le Comte sont à Canton où ils observent une éclipse de lune, dont le compte rendu sera imprimé par l'Académie. Le 10 novembre de la même année, ils font une observation de Mercure dans le soleil sur laquelle Cassini publiera des réflexions<sup>25</sup>. La lettre du père de Fontaney du 15 février 1703 publiée dans les *Lettres édifiantes et curieuses*<sup>26</sup> confirme spécialement les relevés effectués au Jiangxi : « Nous [Fontaney et Le Comte] prîmes en passant par *Nantchan-fou* [Nanchang], *Nan-gan-fou* [Nan'an 南岸府] & *Cant-cheou-fou* [Ganzhou] la hauteur du pôle de ces villes ».

\*\*\*

- 
25. « Comparaison des observations de la comète de 1699 faites à la Chine par le R.P. Fontaney rapportées à l'Académie par le R.P. Gouye le 12 mars 1701 avec celles qui furent faites à l'Observatoire Royal de Paris par MM. Cassini et Maraldi », *Histoire de l'Académie Royale des Sciences*, année 1701, p. 50-58.
26. *Lettres édifiantes et curieuses*, Paris, éd. Aimé-Martin, III, 1843, p. 105.

## Annexe 1

### Transcription partielle du document (orthographe et ponctuation modernisées)

«Géographie», *Histoire de l'Académie royale des sciences*, 1699, p. 82-85, suivie d'un tableau récapitulatif des mesures données dans le document comparées aux données modernes relevées par GPS. Les mesures du groupe jésuite sont données en premier et séparées par une barre oblique des mesures modernes marquées en plus petites lettres. Les longitudes ont été calculées sur le premier méridien de l'Ile de Fer qui plaçait la longitude de Paris à 22°3'.

On sait assez qu'il faut aller chercher dans le ciel les mesures de la terre et que la Géographie dépend des observations astronomiques. Les pères jésuites en ont fait un grand nombre dans les différents climats où ils sont répandus pour la propagation de la foi et où souvent les mathématiques donnent une entrée plus facile au christianisme. Le père Gouye ayant ramassé ces observations en a fait tous les calculs et en a tiré les positions de plusieurs villes. Il a choisi les opérations les moins douteuses, il a eu égard à l'erreur qu'il a pû soupçonner dans les instruments, il a pris des nombres moyens entre les plus grandes différences qui résultent de différentes observations faites à même fin.

On ne donnera ici ni les observations des pères jésuites ni les calculs du père Gouye, mais seulement les résultats. Les longitudes ont été prises sur des immersions ou émergences des satellites de Jupiter que le père Gouye a réduites au méridien de Paris par les tables de Monsieur Cassini et par les observations les plus proches qu'il a trouvé avoir été faites à l'Observatoire (p. 82-83).

## Annexe 2

### Positions de quelques villes de la Chine

	Latitude 1699/GPS	Longitude 1699/GPS
Pékin	39°54'N / 39°55'44"N	136°46'30' / 116°23'18"E
<b>Zhejiang</b>		
Ningbo	29°56' N / 29°52'41"N	141°18' / 121°32'58"E
<b>Shanxi</b>		
Jiangzhou	35°37'N / 35°36'59 N	131°39'15" / 111°13'30"E
Nankin	32°4'N / 23°20'23"N	139°/116°17'49"E
<b>Jiangsu</b>		
Shanghai	31°16'N / 31°13'19"N	141°41'45" / 121°27'29"E
Suzhou	31°17'50"N / 33°38'09"N	140°16'15" / 116°58'44"E
<b>Shaanxi</b>		
Xi'an	34°16'45"N / 34°20'29"N	129°6'45" / 108°56'24"E
<b>Jiangxi</b>		
Nanchang	28°40'N / 28°40'58"N	- / 115°51'29"E
Nan'an	25°27'31"N / 24°57'44"N	- / 118°23'00"E
Ganzhou	28°49'54"N / 25°56'60"N	- / 114°55'48"E
<b>Guangdong</b>		
Huazhou	24°44'10" / 21°38'N	- / 110°35'E
Guangzhou	25°7'46"N / 25°7'00"N	133°13'15"N / 113°15'00"E
Shaozhou	/ 23°40'00"	137°5'30" / 116°38'00"E

L'éditeur du document transmis à l'Académie des sciences est le père jésuite Thomas Gouye (1650-1725), relais parisien des Mathématiciens du Roi à partir du 4 mars 1699<sup>27</sup>. Ultérieurement, Fontaney et Visdelou seront en contact avec le secrétaire de la *Royal Academy* de Londres par l'intermédiaire de l'académicien Hans Sloane (1660-1753).

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans le cadre du travail cartographique de l'empire mené par des missionnaires entre 1708 et 1718 sur ordre de l'empereur Kangxi qui aboutira à la publication en 1720 à Pékin de l'Atlas dit «de Kangxi» 康熙皇輿全覽圖, les informations seront envoyées en France et reportées par le géographe Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville 当维尔 (1697-1782) sur les cartes des provinces de Chine publiées dans le tome 1 de la *Description de la Chine et de la Tartarie chinoise* 《中華帝國和中華韃靼地區概述》 de Jean-Baptiste Du Halde 杜赫德 (1674-1743) paru à Paris en 1735.

La collecte des positions déterminées par les méthodes astronomiques de Cassini, et suivant ses instructions par des jésuites qualifiés après une formation à l'Observatoire, a contribué aux progrès de la cartographie, même si beaucoup d'autres techniques rigoureuses interviendront tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle pour parvenir à mesurer les dimensions de la Terre avec toujours plus d'exactitude. L'envoi de ces observateurs missionnaires s'est inscrit dans un programme scientifique collectif qui a produit des résultats significatifs très attendus par l'Académie des sciences, eu égard aux obstacles à l'envoi sur place d'étrangers dans les provinces intérieures de l'empire sino-mandchou.

---

27. *Observations physiques & mathématiques envoyées des Indes & de la Chine à l'Académie royale des sciences à Paris par les pères jésuites, avec les notes & les réflexions du P. Gouÿe de la Compagnie de Jésus*, Paris, Imprimerie royale, 1692, in 4°.

## BIBLIOGRAPHIE

- Avril, Philippe, s. j. *Voyage en Divers États d'Europe et d'Asie entrepris pour découvrir un nouveau chemin à la Chine*, Paris, Claude Barbin, 1692.
- Bernard-Maître, Henri, *Aux portes de la Chine: les missionnaires du seizième siècle, 1514-1588*, Tientsin, Ecole des Hautes Études, 1933.
- Bretar, Frédéric, «Histoire de la détermination des longitudes de Ptolémée à Borda: Développements théoriques et mise en pratique. Application à la navigation», mémoire de DEA Epistémologie, Histoire des Sciences et des Techniques, Université Paris 7, Paris, 2004.
- Cams, Mario, *Companions in Geography: East-West Collaboration in the Mapping of Qing China (c. 1685-1735)*, Leiden, Brill, 2017.
- Cassini, Giovanni-Domingo, *Ephemerides Bononienses Mediceorum siderum ex hypothesisibus, et tabulis Io. Dominici Cassini*, Bologne, 1668.
- Couplet, Philippe et al, *Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis latine exposita*, Paris, Daniel Horthemels, 1687, In-fol. 5 parties.
- [DU HALDE], *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes générales et particulières de ces pays, de la carte générale et des cartes particulières du Thibet, & de la Corée; & ornée d'un grand nombre de figures & de vignettes gravées en taille douce*, Paris, Le Mercier, 1735. Éd. pirate, La Haye, Henri Scheuleer, 1736.
- Fouquet, Jean-François, *Lettres de Chine à sa famille, 1698-1721*, Paris, Mercure de France («Le temps retrouvé»), 2019.
- Hennequin Laurent, «Les premières observations astronomiques occidentales par le père Thomas de la Société de Jésus au Siam à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle», *Aséanie* 13 (2004), p. 63-101.
- Histoire de l'Académie Royale des Sciences*, Paris, chez Gabriel Martin, années 1666-1699.
- Hsia, Florence, *Sojourners in a Strange Land: Jesuits and Their Scientific Missions in Late*
- Imperial China. Chicago, The University of Chicago Press, 2009.
- Journal des Sçavans*, Paris, chez Jean Cusson, 1677-1690.
- Landry-Deron, Isabelle, «Les Mathématiciens envoyés en Chine par Louis XIV en 1685», *Archive for History of Exact Sciences*, 55 (2001) [Springer Verlag] p. 423-463 (traduction chinoise: 藍莉, «路易十四 1685年派往中国的数学家» in «國際漢學» [International Sinology], 张放译, 2016-3, 26-48).
- , «Pour la perfection des sciences et des arts. La mission jésuite française en Chine sous le patronage de l'Académie royale», dans Pierre-Sylvain Filliozat, Jean-Pierre Mahé et Jean Leclant (dir.), *L'œuvre scientifique des missionnaires en Asie*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres/De Boccard, 2012, p. 77-96.

*Lettres édifiantes et curieuses des Missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, Paris, chez Nicolas Le Clerc, 1702-1776, 34 vol. in-12 (I-XXXIV), éd. Paris, Aimé-Martin, vol. III, 1843.

Martini, Martino, *Novus Atlas Sinensis*, Amsterdam, Ioannes Blaeu, 1655.

*Mémoires de l'Académie royale des Sciences, avec les Mémoires de mathématiques et de physique*, Paris, chez Gabriel Martin, Jean-Baptiste Coignard fils, H. Louis Guérin, 1699-1790.

*Observations physiques & mathématiques envoyées des Indes & de la Chine à l'Académie royale des sciences à Paris par les Pères jésuites, avec les notes & les réflexions du P. Gouÿe de la Compagnie de Jésus*, Paris, Imprimerie royale, 1692, in 4°.

Pfister, Louis, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*, Chang-haï («Variétés sinologiques»), 1932-1934, 2 vol.

Picolet, Guy (éd.), *Jean Picard et les débuts de l'astronomie de précision au XVII<sup>e</sup> siècle*, Actes du tricentenaire de Picard, Paris, 12-13 octobre 1982, Paris, Centre national de la Recherche scientifique, 1987.

Purchas, Samuel, *Purchas His Pilgrimage, or Relations of the World and the Religions observed in all ages ans places discovered from the Creation unto the Present*, London, 1613.

Richard, Hélène, *Les Globes de Coronelli*, Paris, Bibliothèque nationale de France/Seuil, 2006.

Ruggieri, Michele, *Atlante della Cina*, Napoli, Istituto poligrafico e zecca dello stato, 1993.

—, Jin Guoping 金國平 (dir.), *Da Ming guo tu zhi : Luo Mingjian Zhongguo di tu ji* «大明國圖志：羅明堅中國地圖集», *Atlas of China by Michele Ruggieri*, Macau, Aomen tebei xingzhengqu zhengfu wenhua ju, 2013.

Samson d'Abbeville, Nicolas, *L'Asie en plusieurs cartes nouvelles et exactes en divers traités de géographie et d'histoire*, Paris, chez l'auteur, 1658.

Szczesniak, Boleslaw, «An Atlas and geographic description of China: A manuscript of Michael Boym (1612-1659)», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 73/2 (Apr. Jun. 1953), p. 65-77.

Tachard, Guy, *Voyage de Siam des Pères jésuites envoyez par le Roy*, Paris, Seneuze Horthemels, 1686.

Thomas, Antoine, *Observations faites aux Indes et à la Chine par le Père Antoine Thomas, de la Compagnie de Jésus*, Paris, chez la veuve d'Edme Martin, 1688.

Thomaz de Bossierre, *Un Belge mandarin à la cour de Chine aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Les Belles-Lettres, 1977.



# Chinese Agriculture as Recorded in Early American Journals (1757-1842)

孟庆波

中国矿业大学

**QINGBO MENG**

China University of Mining and Technology

The early journals studied in this paper are from the Historical Periodicals Collection, published by the American Antiquarian Society. This society was founded in October 1812 by Isaiah Thomas in Worcester, Massachusetts in order to preserve the record of the American nation. It was the first academic organization in United States history. The database contains a total of 6,500 full-text journals from the North American colonies. These journals were published between 1691 and 1877 and divided into five sub-databases: 1691-1820, 1821-1837, 1838-1852, 1853-1865, and 1866-1877. There are more than 9 million pages of full text. The content studied in this paper covers all of the first and second sub-databases and part of the third.

One journal needs to be mentioned in particular, the *Chinese Repository*, founded by the US missionary E. C. Bridgman (1801-1861) in Guangzhou in 1832 with a lot of content on Chinese agriculture. It was included in the database, but, considering that all 20 volumes of the *Chinese Repository* were published by Guangxi Normal University Press in 2008 in China, and that the *List of Articles and Subject Index of Chinese Repository* edited by Xiping Zhang, Jun Gu, and Huiling Yang has been published by the same press and thus Chinese scholars can easily retrieve and utilize historical data from it, this paper does not contain related content from the *Chinese Repository*.

This paper sets the starting year of study as 1757 because we find that the first article describing Chinese agriculture was published in that year<sup>1</sup>. The final year is 1842 because the American Oriental Society, the first Sinological organization in the United States, was founded in 1842 and first brought out the *Journal of the American Oriental Society* in 1843. Sinology is the study of Chinese language, literature and art, thought and religion, history and geography, and society by Western academia. The study of agricultural history is also a branch of Sinology. According to John K. Fairbank (1907-1991), American research on China entered the “phase of organized research” with the founding of the American Oriental Society. Publication of a specialized Sinological journal marked the beginning of a new era of professionalization in Sinology in the United States<sup>2</sup>. In addition, in 1843, US President John Tyler (1790-1862) appointed Caleb Cushing (1800-1879) the first US ambassador to China, authorizing him to sign treaties with China, a move that marked the commencement of formal diplomatic relations between the two countries. Since then, the door of direct exchanges between China and the United States has been officially open<sup>3</sup>,

- 
1. “Of the Art of Laying out Gardens among the Chinese”. *Gentleman’s Magazine*, May 1757, Vol. 27, p. 216-219.
  2. From the second half of the eighteenth century to the first half of the nineteenth century, knowledge of Chinese agriculture in the United States went from indirect understanding to direct observation, thus making possible a regularization of research, owing to the great efforts made by missionaries in China. American missionaries played a significant role in the early history of Sino-US relations through their attempts at observing the society, promoting communication between the two countries, and disseminating knowledge by writing after their arrival in China. About the missionaries’ studies on Chinese agriculture, here are two examples. Samuel W. Williams, an American missionary, made a detailed description of China’s agriculture and rural areas in terms of various aspects in the first six chapters of his book *The Middle Kingdom*, which was published in 1847 and revised in 1883. The same is true of the first two chapters in the book *China and the Chinese*, by John L. Nevius, a Presbyterian missionary, and published in 1869. The American Oriental Society was the basis for American missionaries studying China and focused on topics such as language, literature, history, and also Chinese agriculture. The most obvious example was in 1929, when John H. Reinsner, an American agricultural missionary who had been the dean of the College of Agriculture at the University of Nanking, read a paper entitled “Making Available Old Chinese Literature Relating to Agriculture” at the annual meeting of the American Oriental Society. Details of studies about Chinese agriculture conducted by American missionaries and agronomists may be found in the work *The Stubborn Earth: American Agriculturalists on Chinese Soil, 1898-1937*, by Randall E. Stross and published in 1986 by the University of California Press. The book review entitled “Shi Landao: The Stubborn Earth: American Agriculturalists on Chinese Soil, 1898-1937”, by Yixin Chen, a scholar in the Department of History at the University of North Carolina in the United States, was published in the second issue of the journal *Chinese Academic World*.
  3. In 1868, the USDA sent Charles Poston to China, presenting grain seeds, vegetable seeds, and scientific books to the Qing government. In exchange, the next year, the Qing government presented the seeds of a total of 106 flowers, grains, and vegetables, and 130 sets of books covering 10 fields (including 24 copies of *Comprehensive Treatise on Agricultural Administration* published in Guizhou Province in the 17<sup>th</sup> year in the reign of the Daoguang Emperor).

the United States no longer relying on Europe to acquire knowledge about China<sup>4</sup>. With a direct observation and information channel for the study of China, the United States finally removed obscurity and uncertainty caused by second-hand information, thus inaugurating an era of first-hand research.

The bibliographic research method is a kind of macroscopic research. It is focused not on specific texts, purposes, methods, or conclusions but rather on period of publication, frequency, titles of journals and other publications, changes in topics, etc. Because of its broad historical perspective, bibliographic research can show the progress of academic development more clearly and reveal the overall characteristics of different periods and subjects of research more easily; related literature in the paper can also provide rich academic clues for further monographic studies.

### **Part One. Publication Period of Literature on Chinese Agriculture**

According to the author's statistics, from 1757 to 1842, there were 417 articles about Chinese agriculture in early American journals. Articles published between 1757 and 1824 were infrequent, and some years had none. Most of the journals had only one article per year. After 1789, articles on Chinese agriculture were published steadily, with two articles almost every year. In 1826 (3 articles), articles on Chinese agriculture began to show a rising trend. From 1827 to 1842, more than 5 articles were published every year. The years with the most articles were 1836 (64 articles), 1839 (48 articles), 1835 (47 articles), and 1834 (36 articles).

The following are the quantitative statistics (every ten years is the time period).

There was 1 article before 1760, on horticulture in China.

From 1760 to 1769, there were 6 articles, including 1 on horticulture, 1 on Chinese fisheries, 2 on Chinese tallow trees, and 2 on Chinese ginseng.

---

4. The first direct contact between China and the United States happened in 1784 when the American merchant ship *Queen of China* arrived in Guangzhou. Afterwards, trade between China and the United States gradually developed. American businessmen and sailors used to introduce their experiences in China to the United States in the form of oral accounts and writings, among which the most famous one was by Samuel Shaw, the cargo warden of "Queen of China," also the first American consul in Guangzhou, and author of *The Journals of Major Samuel Shaw*, which was published in 1847. E. C. Bridgman, the first American missionary in China, arrived in Guangzhou in 1830 and was followed by a large number of American missionaries and officials, an event that marked the beginning of a new stage in the history of Sino-US relations. Before the *Queen of China* and E. C. Bridgman's arrival in China, almost all American knowledge of China came from Europe.

From 1770 to 1779, there were 5 articles, including 3 on agriculture in general, 1 on tea trees, and 1 on horticulture.

From 1780 to 1789, there were 7 articles, including 1 on fisheries, 3 on ginseng, 1 on tea trees, and 2 on hemp.

From 1790 to 1799, there were 21 articles, including 3 on fisheries, 5 on agriculture in general, 4 on agricultural machinery, 1 on agricultural festivals, 3 on tea trees, 1 on silk, 1 on varnish oil trees, 2 on horticulture, and 1 on tallow trees.

From 1800 to 1809, there were 8 articles, including 3 on agriculture, 1 on tea trees, 2 on horticulture, 1 on silkworms, and 1 on fruit tree techniques.

From 1810 to 1819, there were 6 articles, including 2 on agriculture, 2 on fisheries, 1 on ginseng, and 1 on fruit tree techniques.

From 1820 to 1829, there were 27 articles, including 7 on agriculture, 3 on horticulture, 3 on fisheries, 1 on legumes, 1 on medical herbs, 1 on rice, 1 on duck raising techniques, 1 on agricultural festivals, 2 on tallow trees, 1 on flat peaches, 2 on tea trees, 2 on pearl cultivation, 1 on fruit tree techniques, and 1 on pests.

From 1830 to 1839, there were 293 articles, including 143 on mulberries, 12 on horticulture, 8 on agriculture in general, 40 on corn, 6 on wheat, 18 on silkworms, 5 on vegetables, 14 on fruit trees, 3 on fisheries, 12 on hogs, 6 on ducks, 6 on rice, 18 on silkworms, 7 on tea trees, and 6 on indigo plants. In addition, there was also 1 article each on sugar cane, bamboo, flat peaches, cotton, varnish oil trees, ginseng, and tobacco.

From 1840 to 1842, there were 43 articles, including 3 on vegetables, 2 on hogs, 19 on maize, 4 on tea trees, 1 on bamboo, 1 on silk, 3 on duck raising techniques, 1 on mulberries, 1 on cotton, 6 on fruit tree techniques, and 2 on horticulture.

## **Part Two. Journals on Chinese Agriculture**

Between 1757 and 1842, 105 early American journals published on Chinese agriculture, 34 of which published three or more articles. *The New England Farmer* (68 articles), *The Genesee Farmer* (44 articles), and *The Cultivator* (28 articles) published the most.

Of all journals relevant to Chinese agriculture, the most outstanding one was *The New England Farmer* series edited by Thomas Green Fessenden (1771-1837). The first of the series was *The New England Farmer* magazine,

whose full title was *The New England Farmer, Containing Essays, Original and Selected, Relating to Agriculture and Domestic Economy; with Engravings, and the Prices of Country Produce*. This weekly magazine was published every Saturday and established in Boston in 1822. Each issue had eight pages, and its catalogue was arranged in alphabetical order, with each entry followed by page numbers. Its serial articles were not listed separately. Its first issue was published on August 3 of that year, and the issues were brought together as a bound volume at the end of the year. The first volume, published by Thomas W. Shepard in 1823, was 416 pages long. This *New England Farmer* was one of the first agricultural publications in the United States. The second of the series was *The New England Farmer & Horticultural Journal*, whose full title was *The New England Farmer & Horticultural Journal; Containing Essays, Original and Selected, Relating to Agriculture and Domestic Economy; with Engravings, and the Prices of Country Produce*, edited also by Thomas Green Fessenden but published by Geo. C. Barrett every Wednesday, with 8 pages per issue and a final year-end collection. The editorial style and content category of this publication were the same as those of *The New England Farmer*. Another *New England Farmer & Gardener's Journal*, also edited by Thomas Green Fessenden but published by Joseph Breck & CO, was a weekly journal issued on Wednesday, with 8 pages per issue and a final year-end collection. The editorial style and content category of this publication were also the same as those of *The New England Farmer*, except that this one had no catalogue. The *New England Farmer* series published a total of 68 articles on Chinese agriculture, 39 of which were on mulberry trees, 5 on silkworms, 3 on tea, 3 on horticulture, and 2 on corn. In addition, there were articles concerning agriculture in general, duck raising, vegetables, and beans.

*The Genesee Farmer* series included two distinct publications: *The Genesee Farmer & Gardener's Journal*<sup>5</sup>, a weekly publication, edited and published by Luther Tucker, with 8 pages per issue and a year-end collection. The catalogue was arranged in alphabetical order, with each entry followed by page numbers, and serial articles were not listed separately; *The Monthly Genesee Farmer & Horticulture*, a monthly publication, also edited and published by Luther Tucker, had 16 pages per issue. The series had 44 articles

---

5. One thing to be pointed out in particular is that the early American journals examined in this paper included a monthly journal entitled *The New Genesee Farmer & Gardener's Journal*, whose editor-in-chief was Henry Colman. It was published by M. B. Bateham, New York. This monthly journal, with each issue having 16 pages, was bound together at the end of a year with exquisite illustrations and an alphabetical catalogue, each entry of which was followed by page numbers on the front page, without a separate listing of serials. This paper does not classify it as a Genesee Farmer publication.

on Chinese agriculture, including 27 on mulberries, 10 on maize, 3 on fruit tree techniques, and others on Chinese hogs and horticulture.

*The Cultivator* was founded in 1834 by Judge Jesse Buel and was issued as a monthly magazine. It was bought by Luther Tucker in 1840 and published by the New York State Agricultural Society. There were about 20 pages in each issue with a final year-end collection. It mainly contained reports on agricultural institutions, exploration of new agriculture, introduction of new publications, opinions and comments, newsletters, questions and answers, and other items. There were 44 articles about Chinese agriculture, including 14 on corn, 5 on Chinese hogs, 3 on mulberry trees, 3 on agriculture in general, and 3 on indigo plants.

These journals recorded early agricultural and social development in the North American colonies and provide indispensable authoritative data for the study of American agricultural history. Their publication of a large number of articles on Chinese agriculture also provides an important window for us to understand early American studies on Chinese agriculture.

### Part Three. Subjects of Literature on Chinese Agriculture

Early American journals wrote widely on Chinese agriculture, including introductions to Chinese agriculture, crops, fruit growing techniques, fisheries, horticulture, livestock breeding, and other subjects<sup>6</sup>. We will illustrate these subjects respectively, introducing and reviewing typical articles where necessary. By examining points in time and trends, we can better understand American research on Chinese agriculture.

#### *Introductions to Chinese Agriculture*

There are 23 articles<sup>7</sup> giving overviews of Chinese agriculture. The first article, by John Reinhold Forster, was published in *The Monthly Review* in

---

6. This paper also has an early overview of Chinese crops and livestock in the United States. One reason to emphasize this point is that such articles can indirectly reflect the level of agricultural development in China; another is that they recorded agricultural exchanges between China and the United States, as well as knowledge of Chinese agriculture held by Americans.

7. Apart from the two mentioned here, there are some others of great significance: Abbé Raynal. "The Rural Industry and Economy of the Chinese, proposed as an Example to all the other Nations of the Universe". *Universal Magazine of Knowledge & Pleasure*, Oct. 1779, Vol. 65, Issue 453, p. 202-204; "Rural Economy of the Chinese". *Massachusetts Magazine, or, Monthly Museum of Knowledge & Rational Entertainment*, Nov. 1793, Vol. 5, Issue 11, p. 679-680; "Chinese Husbandry". *Literary Visitor*, 3/4/1814, Vol. 1, Issue 34, p. 270; "Agriculture in China". *New England Farmer*, 3/30/1827, Vol. 5, Issue 36, p. 283; "Chinese Agriculture Fete". *North American or, Weekly Journal of Politics, Science & Literature*, 11/17/1827, Vol. 1, Issue 26, p. 214;

1771<sup>8</sup>. After offering an introduction to city architectures and population in Canton, this article described the situation of land and trade in China. It said that Chinese farmlands usually were not far from ditches. Located in low-lying regions, these farmlands could be planted with various crops, largely tubers and cereals. Chinese people planted crops on any ground in good condition. In addition, they used bald mountains for graveyards and rangeland. Chinese people seldom transported agricultural produce by carriages. Instead, they always preferred to carry produce on foot by means of shoulder poles, not only hogs, ducks, frogs, and snails but also crop produce. When they sold fish, they usually kept them in wooden buckets. To keep fish fresh, they would put the bucket against a wall and use a pipe to pour water on the fish slowly.

In 1881, “Sketch of Commercial, Agricultural and Manufacturing Economy of China”<sup>9</sup>, an article in *The Connecticut Magazine*, best exemplified the same type of article to some degree. It introduced the most important aspects of Chinese agriculture. When talking about the category of crops, it said that rice, wheat, Chinese yam, sweet potato, onions, carrots, Chinese cabbage, lettuce, and radish were the most common vegetables and crops in China. In terms of farming techniques, it recorded that before sowing, in case that seeds might be infected with black shack or bitten by bugs<sup>10</sup>, farmers usually dipped all seeds in urine. In addition, they used manure as the best fertilizer.

It also recorded that Chinese people dug ponds to store fertilizer, these being also an effective way to avoid water loss or overflowing. Then, depending on the terrain, terraces would be scooped out of the mountain slope step-by-step to the top, and covered with mellow soil and manure. In this way, even in adverse climatic conditions, it was possible to get a good harvest. After a brief introduction to some crops, for example, millet, sugarcane, tobacco, lotus seed pods, cotton, mulberry, and grapes, this article also specifically introduced tea trees and claimed that there was no difference between tea trees and tea bushes in that both of them were planted on dry sloping fields, but tea trees required extra care and attention. First, tea trees were planted in rows and ridges, at four-inch intervals. Tea trees branched

---

“Husbandmen, and the Honor Paid to Agriculture in China”. *Delaware Register & Farmers’ Magazine*, May 1838, Vol. 1, Issue 4, p. 262-268.

8. John Reinhold Forster. “A Voyage to China and the East Indies, by Peter Osbeck; Together with a Voyage to Suratte, by Olof Toreen; and an Account of the Chinese Husbandry, by Captain Charles Gustavus Eckerberg”. *Monthly Review*, May 1771, Vol. 44, p. 396-404.
9. A. S. “Sketch of Commercial, Agricultural, and Manufacturing Economy of China”. *Connecticut Magazine* (1801), Jan. 1801, Vol. 1, Issue 1, p. 17-23.
10. This method of soaking seeds is not recorded in Chinese agricultural books.

out from their roots, the stalk being surrounded by branches sprouting upward. When a tea tree blossomed, its flowers looked like roses. The quality of tea leaves depended on the local soil and picking time to a great extent. Tea leaves must be picked when tender. This article also described rice in detail. Rice was sowed intensively at first. Growing fast, it would just take a few days for the seedlings to emerge. Then it was pulled up at a height of six or seven inches. Next, it was transplanted to other paddy fields in the following days. The first rice would ripen in late May and early June<sup>11</sup>. Later, it was ready to thresh by flailing, flapping, and cow treading. Some farmers also sent rice to processing mills, as we do for wheat. In addition, when the first rice was harvested, the second rice would be planted as soon as possible. As for livestock breeding, this article pointed out that Chinese people attached less importance to it than to crop growing, this being one of the overall characteristics of Chinese agriculture. In addition, Chinese people usually bred hogs, horses, cows, and poultry. Sometimes donkeys and mules were also popular. Chinese people bred sheep that belonged to some rare species, which wagged their tails sharply and were extremely fat. The number of poultry was not too large, far less than that of English livestock breeding. With regard to agricultural technology and tools, Chinese farmers regularly made use of some farming implements, including ploughs and hoes, which were handy for women and children as well. Because of the climate, peasants paid special attention to irrigation. Though having taken this factor into consideration, they still irrigated from rivers and ditches in a very simple and primitive way. From this article, we also know that the main transport device in China was the wheelbarrow. Land could be leased for three years, five years, or seven years, and the harvest would be shared between the landlord and the tenants half-and-half. In China, landlords were required to pay tax to the government, but not the tenants. According to the lease, if land use rights had expired, the tenants and the landlord were free to decide together whether or not to sign a second contract. In conclusion, this article praised the development of Chinese agriculture, while pointing out its deficiencies, for example, the low rate of land reclamation, the lack of opportunity for peasants, and the absence of fallowing and crop rotation in China<sup>12</sup>.

- 
11. Generally, early rice matures in June or July, and late rice in September or October. Rice rarely matures in May, but this is the original American text.
  12. By 1801, the rate of reclamation in China was already quite high; the problem was not that Chinese farmers had no awareness of fallowing but rather that the population and land situation in most parts of China made it impossible, unlike the situation with Western agriculture at that time. As for crop rotation, it played an important role in the traditional Chinese method of intensive and meticulous farming. Such inaccuracies in reporting showed incomprehension and superficiality in early American articles.

## Chinese Crop Growing

Early American journals contained many articles about crop growing with extensive content on corn, wheat<sup>13</sup>, sugarcane<sup>14</sup>, vegetables<sup>15</sup>, ginseng<sup>16</sup>, hemp<sup>17</sup>, tobacco<sup>18</sup>, beans<sup>19</sup>, cotton<sup>20</sup> and plenty of commercial crops. Among these articles are 59<sup>21</sup> about corn. Compared with the others, these ones are

- 
13. Representative literature includes: "China Leaves, Vs. Weevels in Wheat". *New York Farmer & American Gardener's Magazine*, Sep. 1833, Vol. 6, Issue 9, p. 276; D. L. Dodge, "Potatoes-Spring Wheat-Muck for Rye-China Corn". *Cultivator (Albany)*, Apr. 1840, Vol. 7, Issue 4, p. 64.
  14. "The Sugar Cane". *Southern Literary Journal (American Antiquarian Society Historical Periodicals)*, Jan. 1836, Vol. 1, Issue 5, p. 362; "The Sugar Cane". *Family Magazine, or Monthly Abstract of General Knowledge*, 1837-1838, Vol. 5, p. 113.
  15. Representative literature includes: "On the Introduction of the Vegetable Productions of China". *Horticultural Register & Gardener's Magazine*, Jan. 1836, Vol. 2, p. 3-9; "Sundry Vegetable Products". *Penny Magazine of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, 2/13/1836, p. 60; "Remarks on Vegetables". *New England Farmer & Horticultural Journal: Containing Essays, Original & Selected, Relating to Agriculture & Domestic Economy: With Engravings & the Prices of Country Produce*, 7/23/1830, Vol. 9, Issue 1, p. 2-3; "Vegetable, Products and Arts of China". *American Repertory of Arts, Sciences & Manufactures*, Apr. 1841, Vol. 3, Issue 3, p. 217-218; "Some Notice of the Vegetable Productions of the Valley of Columbia River, and China". *Magazine of Horticulture, Botany & All Useful Discoveries & Improvements in Rural Affairs*, Mar. 1841, Vol. 7, Issue 3, p. 81-89.
  16. Representative literature includes: "Manner of Preparing the CINSENG ROOT in China: Communicated by Doctor Heberden to the College of Physicians in London". *Columbian Magazine (Philadelphia)*, Mar. 1789, Vol. 3, Issue 3, p. 193; "An Accurate Account of the Famous GINSENG Root: With a Copper-plate, Representing Different Figures of the Plant, as it Appears in the Chinese Herbs". *Universal Magazine of Knowledge & Pleasure*, Jul. 1762, Vol. 31, Issue 212, p. 40-42; "Description of GINSEM". *Christian's, Scholar's, & Farmer's Magazine*, Dec. 1789/Jan. 1790, Vol. 1, Issue 5, p. 629-630; "GINSENG". *American Magazine (1815)*, Oct. 1815, Vol. 1, Issue 5, p. 201-202; "Chinese Manner of Curing Ginseng". *American Museum or Repository*, Nov. 1787, Vol. 2, Issue 5, p. 448; James Mease. "Chinese Medical Opinions of the Virtues of GINSENG". *Eclectic Journal of Medicine*, Nov. 1838, Vol. 3, Issue 1, p. 27-28.
  17. "Culture of Chinese Hempseed Recommended". *Gentleman's Magazine*, Apr. 1783, Vol. 53, p. 315; "Experiments with Chinese Hemp Seed". *Universal Magazine of Knowledge & Pleasure*, Jan. 1783, Vol. 72, Issue 499, p. 11-12.
  18. "The Cultivation of Tobacco". *Sailor's Magazine, & Naval Journal*, Aug. 1839, Vol. 11, Issue 12, p. 382.
  19. "An Account of the Luk Taw; or Chinese Vetches, introduced into Georgia from China". *Gentleman's Magazine by Sylvanus Urban, Gent*, May 1767, Vol. 37, p. 253; "Green Peas &c. in China". *New England Farmer & Horticultural Journal: Containing Essays, Original & Selected, Relating to Agriculture & Domestic Economy: With Engravings & the Prices of Country Produce*, 8/21/1829, Vol. 8, Issue 5, p. 37; "Method of Cultivating the China Bean". *Genesee Farmer (1831-1839)*, 2/25/1837, Vol. 7, Issue 8, p. 64.
  20. "New Description of Cotton". *American Farmer & Spirit of the Agricultural Journals of the Day*, 10/7/1840, Vol. 2, Issue 20, p. 154.
  21. For such articles about Chinese maize, the rate of multiple publication among early periodicals is rather high. In addition to the articles covered here, other relative representatives include: "White Maize". *New-York Mirror & Ladies' Literary Gazette*, 1/9/1830, Vol. 7, Issue 27, p. 214; "China Corn". *Yankee Farmer & New England Cultivator*, 9/14/1839, Vol. 5, Issue 37, p. 290-291; Grant Thorburn. "China Corn-Again". *Yankee Farmer & New England Cultivator*, 9/28/1839, Vol. 5, Issue 39, p. 306; Grant Thorburn. "China Corn Again. ASTORIA, L. I. (late Hallet's Cover), June 26, 1839". *Yankee Farmer & New England Cultivator*, 7/6/1839, Vol. 5, Issue 27, p. 211;

the most numerous. Here are some typical articles. In “China Tree Corn, Baden Corn and Others”<sup>22</sup>, a farmer reported his experience with trying to grow Chinese corn. A congressman bought a corncob from China for 25¢. Then one of his friends in Philadelphia gave him one quarter of it. He chose a plot of land in good condition to plant, which measured 159 feet in length, 16 feet in breadth, 4 feet in row space and 3 feet in ridge height. Approximately one fifth of the corn sprouts were killed by bugs and frost. When the corn sprouts grew into seedlings, the farmer loosened the soil three times and weeded twice, thus helping the corn grow healthily. Some plants produced six young ears, but in most cases only those young ears near the main stalk could survive. Chinese corn did not grow tall or branch out like trees. It just grew in the common way, with ears and tassels. The farmer got 460 corncobs from this plot of land, big and small. The length of the corncob was between 3 and 12 inches, but the average length was about 6 inches. Finally, he came to the conclusion that Chinese corn should be harvested later than Dutton corn, and had lower economic benefit. An article, “China Tree Corn”<sup>23</sup>, published in *Yankee Farmer & New England Cultivator* in July 22, 1839, gave positive coverage. In New England, Chinese corn had sales of 50,000, while in America as a whole the overall sales were 150,000. Every single corncob was priced at 20¢ initially, and the profit was 10¢. Compared with the former article, the latter one showed that Chinese corn was popular in America at that time and made huge profits.<sup>24</sup>

Early literature about crop growing showed a distinct interest in Chinese rice<sup>25</sup>. “The Cultivation of Rice in China”<sup>26</sup> had a comprehensive description.

- 
- W. Thorbrun; Ed. P. Roberts. “China Tree Corn. Albany, Oct. 31, 1839”. *Cultivator (Albany)*, 11/20/1839, Vol. 6, Issue 11, p. 184-185; “China Tree Corn; and the Rochester Seed Store”. *Genesee Farmer (1831-1839)*, 11/23/1839, Vol. 9, Issue 49, p. 392; George Hezlep. “Rohan Potatoes-China Tree Corn. Gustavus, Trumbull co. O. Nov. 13, 1839”. *Cultivator (Albany)*, Dec. 1839, Vol. 6, Issue 12, p. 199; H. B. “China Tree Corn-Once More”. *New Genesee Farmer & Gardener’s Journal*, Feb. 1840, Vol. 1, Issue 2, p. 27; “Salathiel. China Corn and Rohan Potatoes, down East”. *New Genesee Farmer & Gardener’s Journal*, Mar. 1840, Vol. 1, Issue 3, p. 38.
22. Robert W. Scott. “China Tree Corn, Baden Corn”, &c. *Franklin Farmer*, 8/31/1839, Vol. 3, Issue 2, p. 9.
  23. “China Tree Corn”. *Yankee Farmer & New England Cultivator*, 6/22/1839, Vol. 5, Issue 25, p. 194.
  24. Here the evaluations of Chinese maize in the two articles are quite different, but neither of them indicates the specific variety. It might be that different varieties of Chinese maize were introduced into the United States at that time, and their characteristics further differed according to the type of American agricultural cultivation and market operation.
  25. Apart from what is mentioned here, there are some other representative articles: “Upland Rice”. *New England Farmer*, 3/27/1824, Vol. 2, Issue 35, p. 275; “The Chinese Mode of Preserving Rice after it Has Been Pounded”. *Southern Agriculturist (Charleston, SC)*, Dec. 1828, Vol. 1, Issue 12, p. 568; “Chinese Method of Grinding Rice”. *Parley’s Magazine, for 1834: Illustrated with One Hundred & Fifty Engravings*, 1/17/1835, Vol. 2, Issue 23, p. 59; “Rice”. *Youth’s Cabinet*, 6/22/1838, Vol. 2, Issue 8, p. 29.
  26. “The Cultivation of Rice in China”. *People’s Magazine*, 1/1/1836, p. 95-96.

It reflected American knowledge about planting Chinese rice. This article said that Chinese rice was a kind of therophyte and single plants were to be densely planted. Each plant was one to six inches tall, with pointed, big, and tough leaves. Its stalk was wrapped with a cylindrical leaf sheath of stripes. Farther up, rice flowers grew in the young ears, and were big and similar to oats. Rice was white and oval, with different species differing in color and size. The known rice species in China included red rice, small rice, large rice, dry rice, glutinous rice, and so on. Mountain rice was smaller than the others, so Chinese people thought that it was different from aquatic rice. Even Chinese people were confused over these rice names. Each rice paddy was normally four to six acres in size. Each family's paddy was separated from the others by irrigation ditches. In order to reinforce the embankment, fruit trees were planted on both sides. About the process of planting, there were some specific details. First, by early March, the priority was to clear lands and prepare seeds for planting. Next, deep ploughing should be done. Second, farmers gathered rice roots and rocks buried in the soil with a rake and made the soil smooth. After they repeated the process three times, the soil was in a state of slurry. Second, at the time of planting, Chinese peasants put liquid fertilizer into the water in advance, and in this way seedlings could sprout above ground three days later. Third, transplantation was on the agenda. Chinese peasants were good at this process, using a division of labor. One pulled up the seedlings that were about six inches tall; one sent these seedlings to new paddies. In the meantime, one dug a hole in the new paddy with a stick. Next, one transplanted the rice seedlings, and another banked the earth up around each of them. During this process, farmers also needed to ensure that rice clusters were six to eight inches apart. In addition, it was necessary to weed once or twice during the mature period. Finally, it was time to harvest. The degree of yellowing of the rice stem was an important criterion to judge whether the rice was ripe and when the water in the paddy should be let out. Normally, rice would ripen in the first half of July and be harvested by using sickles and cutting from the root base. Later, rice would be sent to a threshing ground, being piled up carefully to avoid unnecessary damage caused by threshing. The writer of this article also said that there was no evidence to show Chinese farmers used domestic animals during threshing<sup>27</sup>.

---

27. There are many problems with the description in this article, which therefore may not reflect the real situation of rice planting in China at that time. For example, it seems to be exaggerated to write that the area of each paddy field in China was twenty or thirty mu (1 mu≈666.67m<sup>2</sup>). It is doubtful whether the planting method or procedure existed or whether it was universal that, in the process of rice cultivation, one person prepared holes, one transplanted seedlings, and another one banked the earth up. Whether the Chinese used toothless machetes (sickles) when harvesting rice

## Chinese Livestock Breeding

There were some descriptions about Chinese livestock and poultry in early American journals, such as silkworms, Chinese hogs, ducks<sup>28</sup>, Chinese cows<sup>29</sup> and even artificial pearl cultivation<sup>30</sup>. Light and beautiful silk had always been China's major export. The study of Chinese silkworms<sup>31</sup> in early American journals occupied a large proportion of the accounts on animal breeding. In 1794, "Discovery Relating to Silk"<sup>32</sup> reported Mr. Baume's findings that most of the white silk produced in China had been bleached with chemical materials, and he successfully bleached yellow silk. The apparently uncomplicated process was just to wash the silk in a mixture of alcohol and hydrochloric acid repeatedly. He claimed confidently that the silver dollars that used to flow to China would now flow to Europe, thus stimulating the advancement of European agriculture and chemical technology. "The Silkworm"<sup>33</sup>, published in 1806, had some specific descriptions about silkworms: they were native to China and oriental countries where

---

is also worth discussing, but it is quite sure that livestock were used for threshing. The differences between American knowledge and Chinese historical facts are clearly reflected here.

28. The representative literature includes: "Chinese Method of Rearing Ducks". *New England Farmer*, 3/31/1826, Vol. 4, Issue 36, p. 283; "The Chinese Duck". *Monthly Traveller*, Aug. 1836, Vol. 7, Issue 8, p. 309-310; "Chinese Method of Rearing Ducks". *Yankee Farmer & New England Cultivator*, 7/4/1840, Vol. 6, Issue 27, p. 213; "Chinese Method of Retiring Ducks". *Maine Farmer & Journal of the Arts*, 10/17/1840, Vol. 8, Issue 40, p. 323; "The Chinese Duck". *American Railroad Journal & Advocate of Internal Improvements*, 9/24/1836, Vol. 5, Issue 38, p. 607, etc.
29. "Chinese Cow". *New England Farmer & Horticultural Journal: Containing Essays, Original & Selected, Relating to Agriculture & Domestic Economy: With Engraving & the Prices of Country Produce*, 2/4/1831, Vol. 9, Issue 29, p. 230.
30. "On the Chinese Manner of Forming Artificial Pearls". *Museum of Foreign Literature & Science*, Apr. 1826, Vol. 8, Issue 46, p. 382; "On the Structure of Pearls, and on the Chinese Mode of Producing them of a Large Size, and Regular Form". *Franklin Journal & American Mechanics' Magazine*, Apr. 1826, Vol. 1, Issue 4, p. 242-244.
31. In addition to what is mentioned here, there were also the following: "Manufacturer of Silk in China". *Maine Farmer & Journal of the Useful Arts*, 6/26/1835, Vol. 3, Issue 21, p. 164; "Silk-Worms and Silk". *Penny Magazine of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, 2/27/1836, p. 77-79; "Silk-Worms and Silk". *Penny Magazine of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, 3/26/1836, p. 120; "Silkworms in China". *Scientific & Literary Journal for the Diffusion of Useful Knowledge*, Jan. 1837, p. 41-44; "Vegetable Origin of Silk". *New England Farmer & Horticultural Journal: Containing Essays, Original & Selected, Relating to Agriculture & Domestic Economy: With Engravings & the Prices of Country Produce*, 5/21/1830, Vol. 8, Issue 44, p. 349; "Silk Worms". *New England Farmer & Horticultural Journal: Containing Essays, Original & Selected, Relating to Agriculture & Domestic Economy: With Engravings & the Prices of Country Produce*, 7/2/1830, Vol. 8, Issue 50, p. 397; James Mease. "Experiments with Chinese Silkworms. Philadelphia, July 20, 1832". *New England Farmer & Horticultural Journal: Containing Essays, Original & Selected, Relating to Agriculture & Domestic Economy: With Engravings & the Prices of Country Produce*, 12/26/1832, Vol. 11, Issue 23, p. 188, etc.
32. "Discovery relating to Silk". *Critical Review by a Society of Gentlemen*, Dec. 1794 Appendix Vol. 9, p. 522-524.
33. "The Silkworm". *Companion & Weekly Miscellany*, 7/5/1806, Vol. 2, Issue 36, p. 285-286.

the climate was warm, and other countries with a cold, wet climate had to build special houses to make a micro-climate similar to that of eastern countries; the egg was straw-yellow and about the same size as a pinhead; and silkworms were born black and would not change for the first eight or nine days, being as big as ants. To rear a baby silkworm, people needed to lay some paper on the silkworm boards, stacked in layers 1.5 feet apart, put in young mulberry leaves, and then put the baby silkworms inside. The silkworms could grow up to a quarter of an inch long in 8 days and then enter a three-day dormancy, when they would molt. Fed for fifteen days and after another two molts, they would grow to a length of more than one inch. In the next five days, the silkworms' appetite would increase, but afterwards they would no longer eat, their bodies becoming transparent with a yellowish color; the filaments they left as they crawled on mulberry leaves indicated that they were ready to cocoon. It took about five days for silkworms to spin silk cocoons on the branches placed on the silkworm board. As for the cocoon, the article said that it was made of tangled silk, a substance similar to cotton thread, while the silk inside the cocoon, not spun in circles but twisted in parallel and turned between the two ends, was clear and neat. Five or six days after picking, Chinese people would put the cocoon in a steaming cage for about an hour to prevent the moth from coming out and destroying the cocoon.

In the eyes of foreigners, Chinese people did not prefer meat; when they did, pork would be their first choice. We found twelve articles<sup>34</sup> describing Chinese hogs in early American journals, and "Original China Hogs"<sup>35</sup> was, relatively speaking, a more typical one. It said that Chinese hogs were different from others in appearance, the forelegs being almost hairless, the belly close to the ground, all four legs thick and short, and the tail disproportionately short. Chinese pork was delicious and white, compared with other, dark gray kinds of pork. In addition to China and South-East Asian countries, this kind of hog was also bred in the New Hebrides, the Marquesas, the Tongan Islands, and the Society Islands. The feeding process and economic benefits of Chinese hogs were recorded in "Improved China Hogs"<sup>36</sup> in much detail, and published

---

34. In addition to what is mentioned here, there were also C. N. Bement, "Improved China Hogs". *American Railroad Journal & Advocate of Internal Improvements*, 10/3/1835, Vol. 4, Issue 39, p. 617; "China Hogs—Improved Breed". *Farmers' Cabinet*, 1/15/1837, Vol. 1, Issue 13, p. 206; "Tonawanta and Tuscarora Hogs". *Cultivator (Albany)*, Jun. 1838, Vol. 5, Issue 4, p. 78; A. B. Allen, "Chinese and Berkshire Hogs. Buffalo, N. Y. Aug. 21, 1840". *American Farmer & Spirit of the Agricultural Journals of the Day*, 10/14/1840, Vol. 2, Issue 21, p. 165.

35. C. N. Bement. "Original China Hogs", *Cultivator (Albany)*, Mar. 1835 Variant, Vol. 2, Issue 21, p. 165.

36. "Improved China Hog". *New England Farmer, & Gardener's Journal*, 3/16/1836, Vol. 14, Issue 36, p. 282.

in 1836. It said that in the first two months the hog needed feeding three times a day; the hogwash, which should be fermented slightly before feeding, was mainly boiled potatoes mixed with some corn flour, chicken, or whey. Over the next four weeks, the mixture of corn flour and kitchen waste would be its hogwash, for a total of three months, and at this time its legs could no longer support its own weight. The hog was finally slaughtered at the age of eight months and six days, weighing 345 pounds and selling for 7.5¢ per pound, for a total of \$25.875<sup>37</sup>.

### **Chinese Forest Industry**

There were also plenty of articles about the Chinese forest industry in early American journals, 21 of which were related to cultivation of fruit trees, the main ones being “On the Chinese Methods of Propagating Fruit-trees by Abscission”<sup>38</sup>, “On the Effects of Terrestrial Radiation on the Processes of Vegetation; and some account of the Chinese Method of Propagating Fruit Trees”<sup>39</sup>, “Chinese Method of Dwarfing Trees”<sup>40</sup>, “Chinese Propagating of Fruit”<sup>41</sup>, etc. The first article described the steps of fruit tree cultivation by the method of layering<sup>42</sup> in detail. The first step was to select a branch from a suitable tree and wind around it a rope made of cow-dung-stained straw until a ball was formed five to six times the diameter of the branch. Then, under the ball, the bark was cut down to the wood for 2/3 of the branch circumference, and a container with dripping water hung over the ball to keep the straw moist. Three weeks later, the remaining 1/3 of the bark would be cut off and the original incision deepened, at which time new roots would be growing into the straw. This step would be repeated three weeks later. Within two months, the new roots should have covered the straw ball, indicating that the branch could be cut off from the trunk and planted as a new tree. It was pointed out in this article that by cultivating new trees

---

37. Samuel Wells Williams mentioned in his 1847 book *The Middle Kingdom* that Chinese hogs helped improve European breeds after they were introduced to the West. For the influence of Chinese hogs on the West, we can refer to Zhongge Zhang, Xiaolan Zhang, and Jinyu Li: “The Excellent Breed of Chinese Pig and Its Contribution to the World Pig Industry”. *Journal of Natural Resources*, 1994, Issue 1, p. 1-8.

38. James Howison. “On the Chinese Method of Propagating Fruit-trees by Abscission”. *Philadelphia Medical Museum*, Aug. 1809, Vol. 6, p. 165-167.

39. J. Mulberry. “On the Effects of Terrestrial Radiation on the Processes of Vegetation; and some Account of the Chinese Method of Propagating Fruit Trees”. *Plough-Boy (New York, NY 1833-1834)*, 9/25/1833, Vol. 2, Issue 10, p. 74-75.

40. “Chinese Method of Dwarfing Trees”. *Genesee Farmer (1831-1839)*, 2/18/1837, Vol. 7, Issue 7, p. 54.

41. “Chinese Propagating of Fruit”. *Cultivator (Albany)*, Oct. 1842, Vol. 9, Issue 10, p. 155.

42. The original text speaks of “abscission.”

in this way, the growth cycle could be shortened from eight to ten years to three to four years. However, it was also said that a longer period would be required for Europe with the same approach, due to the climate difference. In addition, there were 4 forestry reports on tallow trees<sup>43</sup>, 2 on varnish trees<sup>44</sup>, and 2 on bamboo<sup>45</sup>, while there were as many as 144 on mulberry trees<sup>46</sup>. Given the prevalence of Chinese silk around the world, it was definitely related to silkworm-raising that the accounts on mulberry trees in early American journals were so prominent. Of the 144 articles, three are the most characteristic. The author of “Cultivation of the Chinese Mulberry”<sup>47</sup> described his experience in cultivating Shandong mulberry trees. He would first choose the trunk of a white mulberry to cut and graft, whose age was young enough to ensure it could grow quickly within a year. If, however, the trunk were stout, a branch would be selected for grafting. The next step was budding, to be done in August with the branch no more than half an inch in diameter. The third step was abscission. He would bend the branches

- 
43. “The Tallow Tree”. *London Magazine: or, Gentleman’s Monthly Intelligencer*, May 1769, Vol. 38, p. 256; “The Chinese Tallow Tree”. *Massachusetts Magazine, or, Monthly Museum of Knowledge & Rational Entertainment*, Jul. 1792, Vol. 4, Issue 7, p. 416; “The Tallow-Tree of China”. *Penny Magazine of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge (New York, NY 1832-1834)*, 1/2/1836, p. 708; “The Tallow Tree”. *Cabinet of Literature, Introduction, & Amusement*, 10/1/1828, Vol. 1, Issue 2, p. 39.
  44. “A Description of the Varnish Tree”. *Literary Museum, or, Monthly Magazine*, Mar. 1797, p. 140-143; “The Varnish Tree”. *Penny Magazine of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, 1/9/1836, p. 11.
  45. “The Bamboo, Camphor Tree, and Oil Plant”. *Penny Magazine of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, 12/12/1835, p. 486-487; “Bamboo”. *Sailor’s Magazine, & Naval Journal*, Feb. 1840, Vol. 12, Issue 6, p. 178.
  46. Such articles would be republished by one journal after another at a very high rate. In addition to the articles discussed, other highly representative ones include “Importation of the China Mulberry”. *Silk Culturist & Farmer’s Manual*, May, 1836, Vol. 1, Issue 14, p. 107; “The Chinese Mulberry Tree”. *New England Farmer & Horticultural Journal: Containing Essays, Original & Selected, Relating to Agriculture & Domestic Economy: With Engravings & the Prices of Country Produce*, 7/16/1830, Vol. 8, Issue 52, p. 414; Wm. Robert Prince. “Chinese Mulberry Tree”. *New England Farmer*, 7/30/1830, Vol. 9, Issue 2, p. 11; “Chinese Mulberry”. *Genesee Farmer (1831-1839)*, 7/4/1835, Vol. 5, Issue 27, p. 213-214; “Neglect of the Mulberry”. *New England Farmer, & Gardener’s Journal*, 9/23/1835, Vol. 14, Issue 11, p. 85; “Propagation of the Chinese Mulberry Tree in the South of France”. *New England Farmer & Horticultural Journal: Containing Essays, Original & Selected, Relating to Agriculture & Domestic Economy: With Engravings & the Prices of Country Produce*, 8/6/1830, Vol. 9, Issue 3, p. 24; “New Chinese Mulberry. Charles Country, Md. June 5<sup>th</sup>, 1832”. *American Railroad Journal (444871)*, 9/1/1832, Vol. 1, Issue 34, p. 568; “New Chinese Mulberry — *Morus Multicaulis*”. *New-York Farmer & Horticultural Repository*, Sep. 1831, Vol. 4, Issue 9, p. 217; John H. Cocke Senr. “Chinese Mulberry Propagated by Cutting”. *Farmers’ Register*, Jan. 1834, Vol. 1, Issue 8, p. 503-504; “Chinese Method of Cultivating the Mulberry”. *Silk Culturist & Farmer’s Manual*, Apr. 1835, Vol. 1, Issue 1, p. 4; “Scraps of Information with Regard to the Culture of the Chinese Mulberry”. *American Silk Grower & Farmers’ Manual*, Mar. 1839, Vol. 2, Issue 3, p. 200-202, etc.
  47. S. W. Brown and Thos. J. Bestor, “Cultivation of the Chinese Mulberry”. *Silk Culturist & Farmer’s Manual*, May 1835, Vol. 1, Issue 2, p. 11.

close to the root horizontally, fasten them with utensils, and break off the buds at the end of the branch. He would then bury the strips in the soil when the middle and root buds were up to one inch long, and leave enough room for new shoots. The fourth step was pruning. Each new branch would have three to four new buds and be planted in the soil<sup>48</sup>. The article also advised not to prune the mulberry trees until mid-July because otherwise the mulberry trees would continue to grow new branches until the frost, causing the trees to become hollow. “Superiority of the Chinese Mulberry”<sup>49</sup> focused on the fine qualities of the Chinese mulberry, such as fast growth, easy cultivation, excellent quality, and high yield of mulberry leaves; Chinese mulberry trees could grow six to seven feet tall in a year. According to seeding experiments in the United States, five thousand Chinese mulberry trees could yield as many leaves as one hundred thousand white mulberry trees. Moreover, Chinese mulberry leaves were large, about 10 to 12 inches long and 8 to 10 inches wide, and easy to pick; silkworms fed with Chinese mulberry leaves also had greater weight and better quality. “Profit of the Chinese Mulberry”<sup>50</sup> likewise used statistics to illustrate the amazing profits brought by planting Chinese mulberry trees in the United States. In a large-scale operation, 100 Chinese mulberry cuttings worth \$6.00 could bring huge profits to farmers selling mulberry leaves and silkworms: a net profit of \$14.50 the first year, \$476.00 the second year, and \$6000.00 the third year, after deducting 25% for overestimation and other factors. This article also cited the experience of another farmer who tried planting 300 Chinese mulberry trees on a 1/16 acre of land on May 12 and expanded the number of saplings to 3,700 by mulching and branching. Since June 26, the leaves of the 3,700 Chinese mulberry trees were used to feed 6,000 six-week-old silkworms, and by August 1, the 6,000 silkworms had successfully cocooned and filled three bushels, each estimated to yield 1.25 pounds of silk, while the saplings grew to 2.5 inches tall. The number of mulberry leaves was enough to feed 10,000 silkworms by September 15; and the cocoons amounted to three to four bushels at the same time. All in all, the original 300 mulberry trees, which had cost 37.5¢ each, increased to 3,700 mulberry trees with a market value of 25¢ each for a total of \$925.00, and three bushels

---

48. This is the original text. But according to general knowledge of Chinese fruit tree cultivation, the text should refer to four different methods of reproduction here, namely scion grafting, budding, layering, and cuttage, instead of four successive steps.

49. “Superiority of the Chinese Mulberry”. *Silk Culturist & Farmer’s Manual*, Jul. 1835, Vol. 1, Issue 4, p. 28-29.

50. Ward Cheney. “Profit of the Chinese Mulberry”. *Silk Culturist & Farmer’s Manual*, Sep. 1836, Vol. 1, Issue 18, p. 142-143.

of cocoons worth \$15.00. Subtracting the original costs and labor costs of \$124.50, the first year's net profit for the 300 mulberry trees was \$815.50<sup>51</sup>.

## Conclusion

China is an ancient agricultural country and has a rich experience in farming and breeding. Until the 1840s, the United States was still an agriculture-centered country. As a result, China's agricultural experience became a treasure in the eyes of Americans who needed to make an effort in learning, which was recorded in early journals of the United States in different forms. A study of the accounts of Chinese agriculture in early American journals through bibliographic research, supplemented with introduction and review of the most typical articles, can show us how Chinese agriculture was understood in the United States at a certain time. After gaining a macro grasp of this early literature, it is not difficult for us to summarize the following characteristics:

First, chronological analysis shows that the earlier published articles were a lot fewer in number than the later ones: prior to 1826, the publications were scattered without any increase for over 69 years from 1757 to 1825, when only 56 relevant articles were published; after 1826, there was an obvious growth, with 361 articles published in just 17 years from 1826 to 1842. This analysis shows that before the mid-1820s, American contact with Chinese agriculture was intermittent and did not arouse popular concern in the United States. This discontinuity and lack of sustained interest would in turn result in relatively shallow knowledge. With gradual promotion of in-depth contact and interaction between China and the United States, Americans became increasingly interested in Chinese agriculture. Under those circumstances, articles published by Americans about Chinese agriculture and experiences with planting experiments could be found in a large number of publications.

Second, even in the 1830s and 1840s, when a large number of articles were published in early American journals, we find that the phenomenon of multiple publication was almost ubiquitous – an article would often be published in several journals. In addition, we know that Chinese agriculture

---

51. Silk has long been a staple of China's foreign trade, earning the country a lot of foreign capital. The mulberry is also found in the United States, but that tree species is less suitable because of its rough leaves and the difficulties it poses for silkworm farming. Western countries have tried to transplant and cultivate Chinese mulberry trees to develop their own silkworm industry. These two articles reflect the basic situation of the United States, which was at an early stage in exploring the cultivation of mulberry trees and their economic benefits.

could be studied from various perspectives, but the literature in that age was always limited in certain ways. American academic publication of the time still needed further standardization, and the sources and channels available to early American journals for Chinese knowledge were still rather limited.

Third, articles in this early literature were mostly descriptive and empirical, and some were controversial. With no support from a theoretical framework and no rigorous norms of scientific writing, they cannot be viewed as completely academic, in sharp contrast to the in-depth study of Chinese agriculture in the United States during the period of professional Sinology<sup>52</sup>.

---

52. In the mid and late nineteenth century, with the promotion of professional Sinological research in language, literature, history, and other fields, research (little of which covered Sino-US agricultural exchanges) by the United States on Chinese agriculture began to move toward standardization; in the early twentieth century, there was an acceleration of research, and many summary articles and monographs appeared. According to the materials available to me, apart from the two works written by the missionaries in China mentioned earlier, there are mainly the following ones: John R. Peters, Jr. *Miscellaneous Remarks Upon the Government, History, Religions, Literature, Agriculture, Arts, Trades, Manners, and Customs of the Chinese*. Boston: Eastburn's Press, 1845, p. 99-106; Francis Bonyngue. *The Future Wealth of America: Being A Glance at the Resources of the United States and the Commercial and Agricultural Advantages of Cultivating Tea, Coffee, and Indigo, the Date, Mango, Jack, Leechee, Guava, and Orange Trees, etc. With A Review of the China Trade*. New York, 1852, p. 1-242; C. L. Marlatt. *San Jose or Chinese Scale*. Washington: Government Printing Office, 1906, p. 1-89; G. N. Collins. *A New Type of Indian Corn from China*. Washington: Government Printing Office, 1909, p. 1-30; George W. Groff. *Agricultural Reciprocity between America and China*. Lebanon, Pa.: Press of Sowers Printing Company, 1911, p. 1-40; Frank N. Meyer. *Agricultural Explorations in the Fruit and Nut Orchards of China*. Washington: Government Printing Office, 1911, p. 1-62; Frank N. Meyer. *Chinese Plant Names*. New York: Chinese & Japanese Publishing Company, 1911, p. 1-40; F. H. King. *Farmers of Forty Centuries, Or Permanent Agriculture in China, Korea, and Japan*. Emmaus, Pa.: Organic Gardening Press, 1911, p. 1-379; David Fairchild. *The Chinese Wood Oil Tree*. Washington: Government Printing Office, 1913, p. 1-7; David Fairchild, Frank N. Meyer. *South China Explorations*. Bureau of Plant Industry, 1916, p. 1-44; Carl O. Levine, William W. Cadbury. *A Study of Milk Produced in Kwangtung*. Canton Christian College, 1918, p. 1-9; Clarence W. Moomaw, Marjorie L. Franklin. *Markets for American Fruits in China, with Recommendations for American Ships*. Washington: Government Printing Office, 1920, p. 1-27; Kenyon L. Butterfield. *Education and Chinese Agriculture*. Shanghai: The China Christian Educational Association, 1922, p. 1-62; C. C. Thomas. *The Chinese Jujube*. Department Bulletin 1215. Washington D. C.: United States Department of Agriculture, 1924, p. 1-31; James E. Kraus. *Chinese Cabbage Varieties, Their Classification, Description, and Culture in the Central Great Plains*. Washington D. C.: United States Department of Agriculture, 1940, p. 1-20. In addition, *Publications on Chinese Culture Prior to 1949*, co-edited by William J. C. Logan and Peter B. Schroeder, was published in 1966 by the National Agricultural Library of the United States and the U.S. Department of Agriculture. This book, with high historical value, is a compilation of books and periodicals that were published by China and other countries before 1949 in Chinese, English, Japanese, French, German, and Italian about research on Chinese agriculture. To be specific, I think that the following works along with relevant studies by Philip C. C. Huang and Roy Bin Wang can be treated as representative of American study on Chinese agriculture in recent years. Those works include *Agriculture: A Key to the Understanding of Chinese Society Past and Present*, by K. A. Wittfogel and published in 1970; *Agricultural Development in China, 1368-1968*, by Dwight Perkins and published in 1969; *The Economic History of China: with Special Reference to Agriculture*, by Binghua Li and published in 1921; *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*,

Finally, this early literature accords with the importance of agriculture at the beginning of American history. China's long history of agriculture further played a key role in shaping a positive image of the country. Influenced by the Enlightenment in Europe, the United States once regarded China as a model country for a long time. Even Thomas Jefferson (1743-1826), third president of the United States, once said that he would not want his country to develop trade or maritime industry like Europe, preferring it to imitate China and develop agriculture to ensure that all Americans live as peaceful farmers<sup>53</sup>. Objectively speaking, it is quite difficult to say whether China in the nineteenth century was worth following by the United States and whether early US knowledge of China was always correct. To be specific, American accounts of Chinese agriculture with the most influence on that continent always had their own problems, purposes, and methods; people showed a strong desire to learn about the world, looking for newness and freshness, and the "truth of the fact" might not have been the top priority. To paraphrase Zhaoguang Ge, such accounts belonged to "foreign knowledge<sup>54</sup>", which did not necessarily and truly reflect the reality of Chinese agriculture. Consciously or unconsciously, Americans made inaccurate or even false statements in their articles. In any case, these journals and this literature have become part of the history of knowledge in the United States, thus exerting influence on its understanding of China.

---

by Kung-chuan Hsiao and published in 1960; *Han Agriculture: The Formation of Early Chinese Agrarian Economy, 206 B.C.-A.D. 220*, by Cho-yun Hsu and published in 1980. After the twentieth century, for the specific study of Chinese agriculture in American academic circles we can refer to "American Scholars' Study of Agricultural Economy in Modern China", by Yixin Chen and published in the first issue of *Study of Chinese Economic History* in 2001, on pages 118-124.

53. Kenneth Latourette. *The History of Early Relations between the United States and China*. New Haven: Yale University Press, 1917, p. 96. This quote also appears in the book *American Images of China* on page 12, by Zhiqin Jiang and published in 2010 by (Beijing) People's Press. This aspiration of early American leaders toward China was deeply influenced by Europe. Voltaire, a chief figure of the Enlightenment in seventeenth to eighteenth century Europe and a great thinker, admired Chinese culture, saying that China was the most beautiful, oldest, largest, most populous, and best governed country in the world; François Quesnay is known as the "Confucius of Europe," who highly valued the Chinese government system and "emphasis on farming." Europe set off a wave of "Chinoiserie" in the eighteenth century, which was recorded in Minglong Xu's book *Chinoiserie in Europe in the Eighteenth Century*, published in 2007 by (Beijing) Foreign Language Teaching and Research Press. The wave of Chinoiserie then spread to the United States. Apart from the above-mentioned work of Zhiqin Jiang, *Emerson and China*, by Mansu Qian and published by Sanlian Bookstore Press in 1996, elaborated Americans' early understanding of China from the perspectives of R. W. Emerson, who was a thinker as well as a litterateur. From Mansu Qian's research, it is not difficult to find that Emerson's knowledge of China also, to a large extent, came from Europe.
54. Zhaoguang Ge and Yun Sheng. "The Essence of Overseas Chinese Studies is *Foreign Studies*", *The Shanghai Mercury*, 5<sup>th</sup> October, 2008.



# Le Musée britannique de Macao (1829-1834) : un nœud important du réseau de circulation des informations concernant l’histoire naturelle entre l’Angleterre, l’Inde et la Chine

戴丽娟

台湾中央研究院

LI-CHUAN TAI

Academia Sinica (Taiwan)

Jusqu’à une date récente, l’histoire des musées chinois, telle qu’elle est connue en Chine, a toujours considéré le Musée de Nantong, fondé en 1905, comme étant le premier musée de Chine<sup>1</sup>. Pourtant, dans les années 1930, une première génération de muséologues chinois avait identifié, après une enquête généralisée, le Musée de Zikawei (1868-1952) comme étant le premier musée chinois, suivi par le Musée de la Branche chinoise du Nord de la Société asiatique royale (1874-1952)<sup>2</sup>. Le Musée de Zikawei fut fondé par les jésuites français en 1868 à Shanghai, alors que le Musée de la Branche chinoise du Nord de la Société asiatique royale fut créé par des expatriés britanniques à partir de l’année 1874<sup>3</sup>. Après eux, il y eut encore quelques

- 
1. Voir par exemple Zhongguo Buowuguan Xuehui (dir.), *Huigu yu zhanwang: Zhongguo Buowuguan fazhan bai nian* (Beijing: Zijincheng chubanshe, 2005). Certains chercheurs étrangers ont suivi ce point de vue sans s’interroger sur la pertinence de ce propos ; voir par exemple, Lisa Claypool, « Zhang Jian and China’s First Museum », *The Journal of Asian Studies*, vol. 64, n° 3, 2005, p. 567-604.
  2. Le résultat de cette enquête a été publié dans *Zhongguo bowuguan yilan*, Beijing, Zhongguo Bowuguan Xiehui, 1936.
  3. Pour le Musée de Zikawei, voir Li-Chuan Tai, « Shanghai’s Zikawei Museum (1868-1952) : Jesuit Contributions to the Study of Natural History in China », *Asia Major*, vol. 30, n° 1, 2017, p. 109-

musées établis par les missionnaires occidentaux, mais on connaît très peu de choses les concernant. L'assertion des muséologues des années 1930 a d'ailleurs été peu à peu oubliée après les années 1950, parce qu'à cette époque tous les musées créés par des étrangers étaient considérés comme «impérialistes». Les professionnels des musées chinois préféraient alors souligner l'importance du Musée de Nantong parce qu'il fut le premier musée fondé non pas par des étrangers, mais par un Chinois. Ce bref rappel permet de mesurer combien il est important de repenser l'histoire des musées chinois telle qu'on la connaît aujourd'hui.

Plus récemment, un article écrit par un chercheur portugais a proposé une autre version de cette histoire, en considérant un musée fondé à Macao en 1829 par des expatriés britanniques comme le premier musée en Chine, sa date de création étant bien antérieure à celle du Musée de Zikawei<sup>4</sup>. Ce Musée de Macao n'a cependant eu qu'une très courte durée de vie, car il était géré essentiellement par des personnes liées à la Compagnie britannique des Indes orientales et qu'au moment où cette compagnie a perdu son privilège de monopole et cessé ses activités commerciales à Canton et Macao en 1834, ce musée n'a pas survécu. Il s'agit donc d'un musée qui fut actif pendant à peine cinq ans, et c'est sans doute la raison pour laquelle son existence est restée ignorée jusqu'à tout récemment. Étant donné sa date de création et en l'état actuel des connaissances, il semble qu'on puisse le reconnaître comme le premier musée de Chine. Cela nous amène à nous demander pourquoi un tel musée fut créé en ce lieu et à ce moment de l'histoire. Quelle était sa nature ? A-t-il laissé des traces sur la société locale ? L'article mentionné ci-dessus soulignait surtout la contribution de certains expatriés britanniques à la connaissance de l'histoire naturelle chinoise en Grande-Bretagne à travers ce musée (ils ont en effet envoyé des spécimens vers leur pays), sans pour autant expliquer pourquoi une telle entreprise a pris place à ce moment-là. Bien que peu d'archives directes aient été laissées par ce musée, les documents le concernant que nous avons pu analyser révèlent pourtant une référence explicite à un musée indien à Calcutta, un aspect important que la précédente étude avait totalement ignoré. Pour bien répondre à notre questionnement et mieux comprendre la référence indienne

---

141. Pour le Musée de la Branche chinoise du Nord de la Société asiatique royale, voir Li-Chuan Tai, «Zhanshi ziran : Shanghai Yazhou Wenhui Bowuyuan ji qi kepu huodong (1874-1952)», *La Sinologie Française*, vol. 18, 2019, p. 72-116 ; Li-Chuan Tai, «The Shanghai Museum and the introduction of taxidermy and habitat dioramas into China, 1874-1952», *Archives of Natural History*, vol. 48, n° 1, avril 2021, p. 111-130.

4. Rogério Miguel Puga, «The First Museum in China: The British Museum of Macao (1829-1834) and its Contribution to Nineteenth-Century British Natural Science», *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 22, n° 3-4, 2012, p. 575-586.

dans cette histoire, la présente étude propose de replacer le Musée de Macao dans un contexte reliant l'Angleterre, l'Inde et la Chine.

## La création du Musée de Macao

Il faut, dans un premier temps, préciser quelle est la situation de Macao à cette époque. Depuis 1757, le commerce mené par les Occidentaux en Chine est limité à Canton par le gouvernement chinois, et les étrangers ne sont pas autorisés à circuler en dehors de cette ville. Et même à Canton, ils n'ont pas le droit de séjourner en dehors de la saison du commerce, qui commence autour du mois d'octobre pour se terminer en mars de l'année suivante. Le reste de l'année, les étrangers sont obligés de retourner dans leurs pays d'origine ou de trouver un endroit à proximité pour attendre l'ouverture de la nouvelle saison du commerce<sup>5</sup>. C'est ainsi que Macao est peu à peu devenu un lieu de résidence privilégié pour les étrangers faisant des affaires à Canton, et ce, dès les années 1770. En dehors des Portugais, la communauté britannique était la plus grande communauté occidentale de Macao en raison de l'importance accrue du commerce entre l'Angleterre et la Chine<sup>6</sup>. À son apogée, elle comptait autour de 120 âmes, mais avec le va-et-vient, il y avait en moyenne environ 70 personnes résidentes. Sur ce nombre, il faut encore déduire les 30 à 40 personnes qui allaient s'installer à Canton pendant la saison du commerce<sup>7</sup>. Ces individus ont peu à peu développé des activités culturelles et des loisirs à Macao. Le musée qui nous concerne ici est apparu dans ces circonstances.

Comme nous l'avons déjà évoqué, ce petit musée est né d'une initiative privée d'employés de la Compagnie britannique des Indes orientales et non pas de la compagnie elle-même ; il existe donc très peu de traces le concernant dans les archives de la compagnie. Cependant, deux documents relatifs respectivement à sa création et à sa fermeture font référence à un musée indien. Le premier document est un article publié dans l'un des premiers journaux en Chine, *The Canton Register*, en date du 2 mars 1829. Cet article annonce la création d'un certain «British Museum in China» et utilise en

- 
5. Pour plus de détails sur Canton aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, voir par exemple Louis Dermigny, *La Chine et l'Occident : le commerce à Canton au XVIII<sup>e</sup> siècle, 1719-1833*, Paris, École Pratique des Hautes Études, 1964 ; Paul A. Van Dyke, *The Canton Trade, Life and Enterprise on the China Coast, 1700-1845*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2005.
  6. Sur les Britanniques à Macao, voir par exemple Austin Coates, *Macao and the British, 1637-1842 : Prelude to Hong Kong*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2009 (la première édition est de 1966).
  7. Arthur W. Hummel, «The Journal of Harriet Low», *The Library of Congress Quarterly Journal of Current Acquisitions*, vol. 2, n° 3-4, 1945, p. 45-60.

fait le contenu d'un prospectus préparé par les personnes à l'initiative de ce musée pour en expliquer les objectifs principaux et présenter la liste des objets pouvant être collectés afin d'y être exposés<sup>8</sup>.

Trois points intéressants méritent d'être mis en évidence concernant ce prospectus : 1. Les initiateurs ont d'abord pensé mettre sur pied une société savante afin d'assurer la fondation et le maintien de ce musée qui se voulait un cabinet d'histoire naturelle et de curiosités artistiques de style européen. 2. Le prospectus souligne un élément contextuel important à considérer concernant la création de ce musée, à savoir le climat local humide dans lequel il est difficile de préserver durablement des spécimens d'animaux. Mais selon ses auteurs, une recette chimique déjà connue à l'époque pouvait aider à résoudre ce problème. Toujours selon ces auteurs, si le musée à Calcutta, soutenu par la Société asiatique du Bengale (*Asiatic Society of Bengal*), pouvait fonctionner depuis plusieurs années, ce musée embryonnaire à Macao devait pouvoir survivre également. On voit ici clairement que pour les Britanniques à l'origine de la création du Musée de Macao, le musée à Calcutta et la Société asiatique qui le soutenait constituaient une référence bien connue. 3. Enfin, ce prospectus a été traduit en chinois par Robert Morrison (1782-1834) afin de le diffuser et de le faire circuler parmi les marchands chinois à Canton, avec l'intention de les inciter à donner plus de spécimens au musée. Morrison, qui fut le premier missionnaire protestant en Chine, était aussi un traducteur professionnel employé par la Compagnie britannique des Indes orientales à Canton. D'après les auteurs du dit prospectus, l'un des objectifs de ce musée était justement de montrer aux visiteurs chinois comment des spécimens pouvaient être bien préservés et exposés dans le but de faire avancer les connaissances générales sur les productions naturelles et artisanales locales méconnues des étrangers.

Quant au deuxième document, qui nous montre le lien direct entre le Musée de Macao et le musée à Calcutta, il est extrait de la revue tenue par la Société asiatique du Bengale à Calcutta<sup>9</sup>. Après la dissolution du Musée de Macao, Robert Inglis a envoyé une collection de 148 spécimens d'oiseaux et de mammifères de petite taille issue du musée chinois dont il était membre, afin que celle-ci soit donnée au musée à Calcutta. Ce don fut mentionné dans le numéro de mai 1836 du *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. Il est intéressant de souligner ici que cette collection n'a pas été offerte au British

8. «British Museum in China», *The Canton Register*, 2 mars 1829.

9. «Proceedings of the Asiatic Society. Wednesday Evening, the 4th May, 1836», *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, n° 52, 1836, p. 249.

Museum de Londres, ni au Musée d'histoire naturelle de Cambridge, mais bien à Calcutta, pour le musée de la société savante locale.

Cela nous amène à retracer plus en amont la relation établie entre les Britanniques résidant à Canton et Macao et ceux de Calcutta dans le cadre d'échanges, mais aussi de circulation des informations et des spécimens relevant de l'histoire naturelle. Avant cela, arrêtons-nous un moment sur un troisième document qui nous indique le nom des personnes impliquées très concrètement dans les activités du Musée de Macao. Il s'agit d'une lettre datée du 24 février 1829 envoyée par Robert Morrison à George Thomas Staunton (1781-1859)<sup>10</sup>. Morrison y annonce la création d'un musée à Macao et indique qu'il fut difficile de trouver un nom pour ce musée. C'est ainsi que les participants à la réunion mentionnée dans la lettre décidèrent de l'appeler provisoirement «British Museum in China». Étant donné le fait que Morrison évoque dès le début de sa lettre ce musée à Macao, on peut en déduire qu'il était personnellement impliqué dans cette affaire et que Staunton était sans doute l'une des personnes qui soutenaient cette idée depuis un certain temps. Toujours d'après Morrison dans cette même lettre, George Harvey Vachell (1799-1839) tenait la place de conservateur du musée, ou «curator», John Russell Reeves (1804-1877) celle de secrétaire, alors que Henry Matthew Clarke assumait le rôle de trésorier. Vachell, diplômé de l'Université de Cambridge, était alors aumônier pour la Compagnie britannique. Il était très impliqué dans la collecte de spécimens et en a envoyé un certain nombre d'entre eux à l'un de ses anciens professeurs de Cambridge. John Russell Reeves était, comme son père John Reeves (1774-1856), inspecteur du thé pour la Compagnie. Enfin, Clarke n'était alors qu'un simple «writer» pour la Compagnie, mais il avait acquis un assez bon niveau en langue chinoise auprès de Morrison, qui enseignait le chinois aux agents de la Compagnie depuis l'année 1810<sup>11</sup>.

Les lettres échangées entre Robert Morrison et George Thomas Staunton, conservées dans les mémoires de Morrison, ont également révélé que le modèle de la société asiatique, institution qui s'accompagne souvent d'une bibliothèque et d'un musée, était à l'un comme à l'autre familier. George Thomas Staunton, aussi connu comme Staunton Junior, était alors considéré comme le premier sinologue d'Angleterre. Il a participé à la première mission diplomatique anglaise en Chine à l'âge de 11 ans, en raison du lien qui existait entre son père George Leonard Staunton

10. Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, London, Longman, Orme, Brown, Green, and Longmans, 1889, vol. 2, p. 424.

11. Susan Reed Stifler, «The Language Students of the East India Company's Canton Factory», *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, n° 69, 1938, p. 64, 67.

(1737-1801), secrétaire de Lord George Macartney (1737-1806), et ce dernier, ambassadeur extraordinaire qui conduisit cette même mission en 1792. Staunton Junior était alors l'une des rares personnes qui pouvaient communiquer directement en chinois, ayant appris cette langue peu avant le départ et pendant le voyage. Bien que cette mission fut un échec, l'empereur Qianlong remarqua le talent de ce petit garçon et lui offrit un cadeau, geste qui rendit George Staunton célèbre. Devenu adulte, il devint en 1798 employé de la Compagnie britannique des Indes orientales à Canton. Ayant gagné de bons revenus et las de sa vie en Chine, il décida de rentrer en Angleterre en 1817 pour se consacrer à la vie politique de sa nation, tout en continuant ses activités de savant orientaliste.

C'est ainsi qu'inspirés par l'exemple de la Société asiatique du Bengale et avec l'idée d'égaliser la Société asiatique créée à Paris en 1822 (la première de ce genre en Europe), Staunton et d'autres fondèrent en 1823 la Société asiatique de Londres, qui obtiendra peu après la charte royale et deviendra la *Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. Staunton était dans ce projet essentiellement accompagné par Henry Thomas Colebrooke (1765-1837), un spécialiste du sanskrit qui fut pendant huit ans le président de la Société asiatique du Bengale, et Alexander Johnston (1775-1849), un expert de l'histoire de Ceylan où il occupa la charge de juge en chef pendant huit ans avant de retourner en Angleterre. La *Royal Asiatic Society* se voulait l'équivalent britannique de la Société asiatique de Calcutta. La nouvelle société se dota immédiatement, comme son modèle de Calcutta, d'une bibliothèque et d'un musée. Dans sa lettre datée du 13 avril 1823 annonçant cette nouvelle à Morrison, qui résidait encore à Canton, Staunton demande l'accord de ce dernier pour l'inscrire comme membre de cette nouvelle société savante londonienne<sup>12</sup>. Il apparaît donc clairement que tous deux connaissent bien le modèle des sociétés savantes et il est possible que Morrison espérait promouvoir l'idée de la création d'une société asiatique à Macao, avec une bibliothèque et un musée, mais qu'étant donné la taille insuffisante de la communauté britannique sur place pour maintenir les activités d'une telle société savante, un musée rassemblant les objets ayant été collectés individuellement fut d'abord créé.

---

12. Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 2, *op. cit.*, p. 229-233.

### Trois institutions à Calcutta en lien avec le Musée de Macao

Pour bien comprendre le lien entre les Britanniques de Macao et ceux de Calcutta, il faut d'abord connaître la situation de l'Inde britannique à cette époque. Nous savons que la Compagnie britannique des Indes orientales a obtenu sa charte spéciale le 31 décembre 1600 et qu'elle est après cela entrée en concurrence avec d'autres pays occidentaux en Asie. En Inde, elle a successivement constitué trois entités administratives territoriales pour consolider son contrôle dans le pays : la présidence de Bombay (établie en 1662), la présidence de Madras (1684) et enfin la présidence du Bengale (1765). Cette dernière, tardivement établie, est devenue le centre politique, économique et culturel de l'Inde britannique avant que Calcutta ne devienne la capitale de l'Inde britannique en 1772, ce qu'elle restera jusqu'en 1911.

Les institutions indiennes en lien avec notre sujet, telles que la Société asiatique du Bengale, son musée, ainsi que le Jardin botanique de Calcutta, sont toutes apparues au cours de cette période marquée par la prospérité du Bengale, et qui sera considérée plus tard par certains savants indiens comme le début de la « Renaissance bengalie ».

La société asiatique du Bengale a été fondée en 1784. Il semble qu'il s'agisse là de la première société savante entièrement consacrée à l'étude des langues et civilisations asiatiques. D'après son fondateur William Jones (1746-1794), la recherche menée au sein de cette société savante portait sur toutes les activités humaines et tous les objets naturels disponibles en Asie<sup>13</sup>. Cet exemple de Calcutta sera suivi à Bombay (1804), à Madras (1812) et à Londres (1823) où, comme cela a été évoqué plus tôt, les Britanniques de retour d'Asie ont créé une société savante en obtenant plus tard le soutien du roi d'Angleterre. Cette société londonienne ayant eu l'agrément d'une charte royale, elle porta donc le titre de Royal Asiatic Society<sup>14</sup>. Les autres sociétés présentes dans les colonies, malgré le fait qu'elles avaient été établies plus tôt, sont peu à peu devenues des branches de cette maison mère. En plus des trois sociétés présentes en Inde, les Britanniques résidant dans des villes comme Hong Kong (1845), Colombo (1845), Shanghai (1857), Yokohama (1872), Singapour (1877), Pékin (1885), Séoul (1900), Bangalore (1909), Rangoon (1910) ou Bankipur (1915) ont tous établi une branche de

13. "The bounds of investigations will be the geographical limits of Asia, and within these limits its enquiries will be extended to whatever is performed by man or produced by nature", In William Jones, «A Discourse on the Institution of a Society, for Inquiring into the History, Civil and Natural, the Antiquities, Arts, Sciences and Literature, of Asia», *Asiatick Researches*, n° 1, 1788, p. ix-xvi.

14. Eden Frederick Pargiter (dir.), *Century Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823-1923*, London, The Society, 1923, p. ix.

la Société asiatique, et certaines d'entre elles subsistent encore aujourd'hui. La seule branche qui fut créée en dehors de l'Asie est la McGill University Oriental Society située à Montréal, mais elle n'a existé que pendant cinq années, de 1911 à 1916.

Le musée de la Société asiatique du Bengale, connu alors sous le nom de «Indian Museum of Calcutta», a été créé en 1814 sur la proposition de Nathaniel Wallich (1786-1854), qui était alors un membre actif de ladite société savante et également surintendant du Jardin botanique de Calcutta (Botanical Garden of Calcutta). L'objectif de ce musée était de rassembler les objets susceptibles d'illustrer les particularités artistiques et naturelles de l'Orient. D'après la résolution de la Société, les objets suivants sont les bienvenus dans les collections du musée :

des gravures sur pierre ou plaques de laiton, des anciens monuments hindous ou mahométans, des représentations de divinités hindoues, des monnaies et des manuscrits anciens, des armes de guerre propres à l'Orient, des outils de fabrication et d'art autochtone, des animaux propres à l'Inde, séchés ou préservés, des squelettes ou des os spécifiques de ces animaux, des oiseaux empaillés ou préservés, des plantes et des fruits séchés, des préparations minérales ou végétales propres à la pharmacopée orientale, des minerais de métaux, des alliages de métaux, des minéraux de tout acabit, etc.<sup>15</sup>.

Si l'on compare cette liste avec celle mentionnée dans le prospectus concernant le Musée de Macao, on remarque une similitude entre les deux musées.

La troisième institution indienne ayant un certain lien avec les expatriés britanniques résidant à Canton et à Macao est le Jardin botanique de Calcutta. Celui-ci a été fondé en 1787 sur la proposition du colonel-ingénieur de l'armée britannique des Indes, Robert Kyd (1746-1793), avec l'objectif de rassembler et de cultiver des arbres et des plantes, et plus particulièrement, les plantes qui pouvaient servir d'aliments en cas de famine, ainsi que les plantes ayant une valeur économique ou médicinale<sup>16</sup>. De par sa dimension et son importance, il était considéré comme le deuxième jardin botanique le plus important de l'empire britannique après les Jardins de Kew à Londres<sup>17</sup>. Dès le début, les directeurs successifs de ce jardin ont contacté les résidents

---

15. Trustees of the Indian Museum, *The Indian Museum, 1814-1914*, Calcutta, Baptist Mission Press, 1914, p. 2.

16. Ray Desmond, *The European Discovery of the Indian Flora*, Oxford and New York, Clarendon Press, 1992.

17. Adrian P. Thomas, «The Establishment of Calcutta Botanic Garden: Plant Transfer, Science and the East India Company, 1786-1806», *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 16, n° 2, 2006, p. 177.

britanniques à Canton, à Macao et en Asie du Sud-Est pour collecter des plantes utiles et essayer de les cultiver. Si le transfert et la culture réussissaient, les plantes étaient ensuite distribuées à l'ensemble des jardins botaniques de l'empire britannique, qui ne cessait alors de s'étendre à travers le monde, et ce, depuis la victoire sur Napoléon jusqu'au partage de l'Afrique vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Évidemment, toutes les colonies ne se sont pas dotées d'un jardin botanique ou d'un jardin expérimental et l'initiative de créer un tel établissement émanait finalement plus souvent des personnes résidant dans les colonies que d'une décision du pouvoir royal. Cependant, pour avoir une idée approximative de la dimension de ce réseau des jardins botaniques, on peut s'appuyer sur les chiffres relatifs au règne de la reine Victoria. En 1837, année où elle est montée sur le trône, il existait environ 10 jardins botaniques d'outre-mer dans l'empire britannique, alors qu'en 1901, année de son décès, on en comptait 126<sup>18</sup>.

Les deux derniers tiers du XIX<sup>e</sup> siècle représentent donc une période bien marquée du développement de ces jardins. Dans ce réseau des jardins d'outre-mer, les Jardins de Kew ont bien sûr joué un rôle important, mais ce n'était pas systématique. Joseph Banks (1743-1820), qui avait été inspiré par l'entreprise de Pierre Poivre (1719-1786) sur l'île Maurice, fut le plus actif pour développer la transplantation des plantes utiles dans ce réseau des jardins de l'empire, et ce, bien qu'il ne soit pas le superintendant officiel des Jardins de Kew. Après son décès en 1820 et en raison du manque de soutien royal, le jardin londonien connut une chute d'activité, voire même un risque de fermeture<sup>19</sup>. De son côté, le jardin de Calcutta, sous la direction de William Roxburgh (de 1793 à 1813) et surtout de Nathaniel Wallich (de 1817 à 1846), a joué un rôle de leader dans la distribution des plantes utiles à travers le réseau des jardins britanniques.

Pour ce qui est des plantes chinoises envoyées de Canton vers l'Inde, on peut remonter jusqu'en 1790, date du premier envoi depuis la Chine effectué par le capitaine Cumming<sup>20</sup>. Figurent ainsi sur la liste d'envoi : de la cannelle, diverses espèces de pêches et d'oranges, des poires, des litchis, des mangues, des mangoustans, des ramboutans, des bambous, des roses, des plantes à fleurs vivaces, des aïrelles rouges et surtout des plants de thé.

18. Eugenia W. Herbert, *Flora's Empire*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011, p. 143.

19. Ray Desmond, *The History of the Royal Botanic Gardens Kew*, London, Royal Botanic Gardens, Kew, 2007, chapitre 9.

20. Dawson Turner Copies, Joseph Banks Correspondence, Department of Botany, Natural History Museum of London, vol. VII f. 64, List of plants brought from China to the Company's Botanic Garden at Calcutta by Capt. Cumming, 12 Feb 1790.

Au total, 5 621 plantes ont été transportées par bateau de Canton à Calcutta, mais à l'arrivée, 2 584 d'entre elles étaient déjà mortes et seulement 3 037 ont finalement survécu au transport. Parmi celles-ci se trouvaient 272 plants de thé, contre 2 000 morts. Cependant, la tentative de culture à partir de ces 272 plants de thé n'a pas apporté de résultats concluants. C'est pourquoi en 1793, alors que Lord Macartney avait été envoyé en tant qu'ambassadeur auprès de l'empereur de Chine, l'astronome de l'équipe, James Dinwiddie (1746-1815), a été chargé de transporter des plants de thé chinois jusqu'à Calcutta pour un autre essai<sup>21</sup>. Malheureusement, la majorité des plants arrivèrent en mauvais état, si bien que le résultat des transplantations fut encore une fois décevant. Il fallut attendre l'invention et surtout la mise en usage généralisée des caisses vitrées de Nathaniel Bagshaw Ward (Wardian Cases) à partir du milieu des années 1830 pour voir augmenter le taux de survie des plantes. C'est ainsi qu'un chasseur de plantes (*plant hunter*) aussi expérimenté que Robert Fortune (1812-1880) réussit à transporter les meilleurs plants de thé entre 1848 et 1851, d'abord vers Calcutta et ensuite vers des régions plus tempérées comme l'Assam et le Darjeeling<sup>22</sup>. À partir de là, les cultures de thé d'origine chinoise se sont développées et répandues en Inde. Elles se sont même intensifiées à partir des années 1880 grâce à un processus industriel qui a provoqué l'accélération de la production de thé en Inde, permettant ainsi à l'Angleterre de ne plus être dépendante des importations de thé produit en Chine. Le thé indien a alors supplanté le thé chinois sur le marché mondial.

À l'occasion de son premier voyage en Chine de 1843 à 1846, Robert Fortune a été sélectionné par John Reeves et des membres du comité chinois de la Société d'horticulture de Londres pour collecter et transporter des fleurs encore inconnues en Europe<sup>23</sup>. Pour ce voyage, il a également reçu un soutien financier de la part de Reeves fils, qui fut pendant un temps le secrétaire du Musée de Macao et devint un partenaire de la compagnie Dent après que la Compagnie britannique des Indes orientales eut cessé ses activités à Canton et à Macao. Afin de faciliter son séjour en Chine, Reeves fils a également aidé Fortune à trouver des logements à Hong Kong et à Shanghai<sup>24</sup>. Pour son deuxième voyage en Chine de 1848 à 1851, Fortune est cette fois-ci envoyé par la Cour des directeurs de la Compagnie des Indes orientales pour

---

21. Tim Robinson, *William Roxburgh: The Founding Father of Indian Botany*, Chichester, Phillimore & Co. Ltd., 2008, p. 133.

22. La région d'Assam est devenue anglaise en 1826, Darjeeling en 1835.

23. Jane Kilpatrick, *Gifts from the Gardens of China: The Introduction of Traditional Chinese Garden Plants to Britain 1698-1862*, London, Frances Lincoln Ltd., 2007, p. 217.

24. Jane Kilpatrick, *Gifts from the Gardens of China*, *op. cit.*, p. 219.

y trouver les meilleurs plants de thé. À Shanghai, il bénéficie de l'aide de Thomas Chaye Beale (c. 1805-1857), fils de Thomas Beale (1775-1841), l'un des plus anciens expatriés britanniques de Macao qui avait en outre fait des dons de spécimens au Musée de Macao. Thomas Chaye Beale procure alors à Robert Fortune des compradores et des serviteurs et lui offre tout le soutien logistique nécessaire pour que ses chasses et ses transports de plants de thé chinois se passent dans les meilleures conditions possibles<sup>25</sup>. On voit bien que plusieurs Britanniques ayant vécu à Macao ont ainsi eu l'occasion de contribuer aux transferts de plantes utiles de la Chine vers l'Inde ou l'Angleterre.

À travers divers documents, on peut maintenant identifier les correspondants principaux des jardins botaniques indiens à Canton et à Macao. Il y a par exemple William Kerr (c. 1782-1814), le premier jardinier professionnel envoyé par les Jardins Kew en Chine en 1803 sur la recommandation de Joseph Banks<sup>26</sup>. Il faut aussi mentionner John Reeves père, un inspecteur de thé employé par la Compagnie britannique des Indes orientales à Canton de 1812 à 1831, qui a non seulement introduit beaucoup de plantes chinoises en Angleterre, mais a en outre laissé à la postérité un ensemble de dessins de plantes et d'animaux chinois qu'il avait fait réaliser par des dessinateurs chinois à Canton. Ces dessins font maintenant partie des collections du Muséum d'histoire naturelle de Londres, de la Société royale d'horticulture et de la Société zoologique de Londres<sup>27</sup>.

Dans le cas de Kerr, mises à part les plantes chinoises qu'il introduit en Angleterre, avec parmi elles 238 nouvelles espèces, il faut aussi mentionner les 58 nouvelles plantes chinoises arrivées à Calcutta grâce à lui<sup>28</sup>. Après le départ de Kerr pour Colombo, à Ceylan, où il occupe une place de superintendant d'un jardin botanique, John Reeves devient à Canton le correspondant principal pour communiquer avec Calcutta, mais aussi avec d'autres jardins botaniques britanniques. Par exemple, dans une lettre datée du 12 janvier 1815, Banks demande à Johnston, l'un de ses correspondants à Ceylan, d'envoyer un citronnier du pays à Reeves. Et dans une lettre datée du 14 novembre 1820, Reeves mentionne à Banks un envoi de litchis de la Chine vers Calcutta. Malheureusement, Banks était alors décédé depuis juin,

---

25. *Ibid.*, p. 240.

26. Euan H. M. Cox, *Plant Hunting in China: A History of Botanical Exploration in China and the Tibetan Marches*, New York, Oxford University Press, 1986 (première édition : London, William Collins Sons, 1945), p. 49.

27. Peter James Palmer Whitehead and Phyllis Irene Edwards, *Chinese Natural History Drawings: Selected from the Reeves Collection in the British Museum (Natural History)*, London, Trustees of the British Museum (Natural History), 1974, p. 17.

28. Tim Robinson, *William Roxburgh: The Founding Father of Indian Botany*, *op. cit.*, p. 230-231.

une nouvelle qui n'était pas encore parvenue jusqu'à Reeves, très certainement en raison de la distance qui séparait les deux pays.

Un dernier point mérite d'être souligné : lorsque les plantes chinoises envoyées au jardin botanique de Calcutta pour y être cultivées montraient des résultats satisfaisants, elles étaient alors reproduites afin d'être envoyées à différents jardins d'essai botanique des colonies britanniques comme Saint Vincent, Penang, Ceylan, l'Île Maurice, l'Île de Sainte-Hélène, etc., suivant la création de jardins d'essais botaniques dans ces lieux. Il ne s'agit donc pas d'un envoi à sens unique depuis la Chine vers l'Angleterre, mais d'un réseau multidirectionnel par le biais duquel les plantes de différentes régions ont circulé, au nombre desquelles se trouvaient des plantes chinoises.

## Conclusion

À travers divers documents, on voit bien qu'il existait un réseau qui était alors en construction, reliant les sociétés asiatiques et les jardins botaniques, et qui visait à faire circuler des informations, des connaissances, des spécimens, ainsi que des plantes vivantes entre Londres, Canton, Calcutta et de nombreuses autres colonies britanniques. La création du Musée de Macao s'est sans doute réalisée avec l'idée de s'appuyer sur ce réseau en construction afin d'acquérir de plus nombreux spécimens émanant des différentes régions du monde et de contribuer à l'enrichissement de ce même réseau en collectant plus de spécimens venus de Chine. Le cas du Musée de Macao va donc bien au-delà du simple envoi de spécimens chinois d'histoire naturelle vers l'Angleterre par des expatriés britanniques résidant alors en Chine. Si la courte existence de ce musée ne lui permit pas d'atteindre son objectif, il faut souligner que les Britanniques de Hong Kong et plus tard de Shanghai ont également essayé par différents moyens de réaliser des projets du même ordre.

En ce qui concerne Hong Kong, l'idée de construire un jardin botanique a ainsi été introduite peu après son acquisition au profit de l'Angleterre par des personnes ayant vécu à Macao, comme John Francis Davis (1795-1890) et Karl Gützlaff (1803-1851), et le projet a finalement été réalisé en 1864<sup>29</sup>. Une Société asiatique y a d'ailleurs été établie dès 1845 et elle est devenue la Branche chinoise de la Société asiatique royale de Londres dès 1847. Elle

---

29. «Preliminary Address», *Transactions of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, n° 1, 1847, p. xiv-xvi; D. A. Griffiths and S. P. Lau, «The Hong Kong Botanical Gardens, A Historical Overview», *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 26, 1986, p. 55-77.

a eu comme premier président John Francis Davis, qui avait commencé à vivre à Canton et à Macao à partir de 1818 (à l'âge de 18 ans) pour ne quitter la région qu'en 1835 avant de revenir en Asie comme gouverneur général de Hong Kong en 1844<sup>30</sup>.

À Shanghai, la Branche chinoise du Nord de la Société asiatique a été établie en 1857 et le projet de fonder un musée relevant de cette société fut envisagé dès le début avant d'être finalement mis en œuvre en 1874. Ce musée, qui a existé pendant 78 ans, a eu beaucoup de succès dans cette ville et jusque dans la Chine tout entière. Il n'a clos ses portes qu'en 1952. L'initiateur principal de ces activités scientifiques et culturelles à Shanghai fut Elijah Bridgman, qui était aussi un missionnaire proche de Robert Morrison depuis le début des années 1830<sup>31</sup>. On peut ainsi voir ces exemples de Hong Kong et de Shanghai comme un héritage implicite du Musée de Macao<sup>32</sup>.

---

30. George Beer Endacott, *A Biographical Sketch-Book of Early Hong Kong*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2005, p. 23-29.

31. Michael C. Lazich, *E. C. Bridgman (1801-1861), America's first missionary to China*, Lewiston: Edwin Mellen Press, 2000.

32. Cet article est issu des projets de recherche subventionnés par l'Academia Sinica (AS-CDA-105-H01) et le Ministère des Sciences et Technologies (MOST-103-2410-H-001-035-MY2) à Taiwan que je remercie pour leur soutiens. Je tiens également à remercier le professeur Shenwen Li pour sa chaleureuse invitation à présenter les résultats de cette recherche au colloque *Rencontres et interculturalité entre l'Orient et l'Occident*.



# 域外视野下的中医知识史研究刍议

## Pour une histoire critique des connaissances médicales chinoises dans une perspective interdisciplinaire

余新忠

中国南开大学

XINZHONG YU

Université Nankai (Chine)

### Résumé

Depuis l'essor de l'anthropologie médicale et des études sociologiques et culturelles dans le domaine de l'histoire de la médecine, les facteurs sociaux et culturels de la médecine ont attiré de plus en plus l'attention des chercheurs. Or, il est inévitable pour les historiens de la médecine de revenir à ses origines. Cette contribution ne vise pas à faire revivre les écrits traditionnels de la médecine, mais plutôt à relier ses facteurs socioculturels externes et internes propres à la médecine. Pour atteindre cet objectif, l'approche historique des connaissances médicales s'avère pertinente, car elle ne considère pas la médecine tout simplement comme une technologie scientifique. D'une part, elle accorde une grande attention aux facteurs socioculturels dans la construction des connaissances médicales, tout en explorant la question de savoir comment ces connaissances ont façonné la société et témoignent de son évolution. D'autre part, des études historiques sur les connaissances médicales ouvriraient à une meilleure compréhension du développement de la médecine chinoise actuelle et de ses enjeux. L'étude interdisciplinaire du savoir médical chinois non seulement briserait les barrières entre l'histoire dite interne et l'histoire externe de la médecine

chinoise, mais elle contribuerait aussi à ébranler la tendance, largement répandue, à essentialiser la médecine chinoise et à la considérer comme autosuffisante. Une telle approche critique des connaissances médicales aiderait également à comprendre la relation entre tradition et modernité dans la médecine chinoise moderne.

**内容提要：**随着医学人类学和医疗社会文化史等研究的兴起和发展，医学的社会文化属性日渐受到关注，然而，对于医史的研究来说，如何回到医学本身，依然是个不容回避的问题的。回到医学本身，显然并不是要回归传统的技术史研究，而需要将医学外部的社会文化因素与内在的知识理论很好地结合起来。要做到这点，知识史可谓是非常恰当的研究路径，知识史研究并不仅仅将医学视为纯粹的科学技术，不但会充分关注医学知识建构机制中社会文化因素，也会思考知识建构所反映的社会文化变迁和建构的知识对社会文化的型塑作用。而另一方面，对医学知识的探讨，必然会指向对现实中医学问题及其发展的思考和理解。在跨学科视野下探究中医知识史，不仅可以实现中国医史研究中内外史之间的融通，而且也可以藉此打破国内普遍存在的对中医本质化和自足性的认识，理清现代中医传统与现代的关系。

近二十年来，笔者在开展中国医疗史的实证性研究之余，也一直在思考这一研究的发展理路、问题和可能。时至今日，医疗史，或者说医疗社会史，在史学界已不再是令人感到陌生的研究领域，无论是中国史还是世界史，这方面的研究都呈现出日渐兴盛之势。就笔者的体会，该研究的合法性和正当性问题，似乎正渐趋淡化。但作为一种新兴前沿研究，其在发展过程中，存在着种种困难和问题，也是显而易见：内外史之间的壁垒依然森严，对欧美成熟的医学史研究的理念、方法的了解和借鉴还十分不足，很多成果“新瓶装旧酒”现象严重，宏大叙事的影响依然强烈，相对独立的“医史”学科建设还遥遥无期，如此等等，不一而足<sup>1</sup>。特别是随着时间的推移，世人特别是年轻人趋新心理所带来的“新”的红利必将日渐消失，如果我们不能及时地针对其存在的问题，探明可行的发展方向，不断提出适切而有方向性意义新议题，并相应地拿出有分量的新成果，那么这一研究的发展态势必然难以维系，不仅无法持续吸引更多的年轻学人加入其中，也更难以推动这一尚为边缘的研究不断壮大。

有鉴于此，笔者力主当今中国的医疗史研究，应该更进一步融入国际主流学术之中，立足中国，转换视角，在国际学术的脉络中来提出问题，探究问题。为此，笔者曾撰文主张从以下两个方面发力，来

---

1. 参阅拙稿：《当今中国医疗史研究的问题与前景》，《历史研究》2015年第2期；《序言：在对生命的关注中彰显历史的意义》，载余新忠主编：《新史学》第九卷《医疗史的新探索》，中华书局，2018年，第1-15页。

推动新兴的医疗史研究的持续发展。一是更新理念，在尽可能地避免将对物质进步和整体社会经济的发展的追求和重视凌驾于对人自身的发展和个体生命的幸福的关注之上，将人自身的发展和个体生命的幸福化约为物质进步和整体社会经济的发展的前提下，以人为本，积极构建和践行立足生命，聚焦健康，将个人角色、具象生命以及历史多元性和复杂性放入历史学大厦的“生命史学”；二是要在跨学科和跨文化的语境下，通过内引外联，尽可能地消解内外史之间的壁垒，实现相互融通。对于前者，笔者已有专门讨论，而关于后者，只是提出基本的思路，并表示对中医知识的探究，将是一个可行的研究方向<sup>2</sup>，但对于如何通过怎样的具体研究来实现这一目标，尚未能较好地展开，故于此做一申论。

## 一、何为知识史

笔者曾依据自己多年的学术积累和思考在一篇论文结尾提出：

文史等学科出身的研究介入到向被医学界的医史研究者视为“核心地带”的中医知识史研究，特别是包括清代医学知识史在内的明清以降中医知识的演变和建构，不仅是可能的，而且完全有可能从自身的角度对于当今中医知识的认识和省思提供有益的思想资源，不仅如此，还以藉此打破内外史的学科壁垒，展现跨学科的意趣和价值，并为推动未来创立相对独立医史学找到一个可能的发展路径<sup>3</sup>。

这可谓是一种颇具针对性但过于笼统的说法，何为知识史？这一研究的意义何在？怎样打破内外史的学科壁垒，融通内外？具体探究什么？又如何探究？如此等等，都是问题，要想让人真正理解我们可以藉此强化跨学科研究，推动融通内外的医史研究深入开展，就有必要对此作出进一步的论述。而在论述其为何展开、如何展开之前，首先需要回答的可能还是何为知识史。

知识(knowledge)是一个大家都非常耳熟能详的词汇，一般意义上，知识是指“人们在改造世界的实践中所获得的认识和经验的总和”<sup>4</sup>。这实际上是个非常笼统而缺乏确定性的说明，细究起来，知识其实是一个及其纷繁复杂而至今也难有公认定义的词汇，他不仅是一个多域境现象，有多种形态和多种过程，渗透了人类的一切活动，涵盖了人类行为的几乎所有范畴，而且也拥有不同视角的现象学诠释<sup>5</sup>。不过从哲学的角度，传统一般认为，“知识构成的三个条件分别是

2. 参阅拙稿：《当今中国医疗史研究的问题与前景》；《序言：在对生命的关注中彰显历史的意义》；余新忠、陈思言：《医学和社会文化之间——百年来清代医疗史研究述评》，《华中师范大学学报》2017年第3期。

3. 余新忠、陈思言：《医学和社会文化之间——百年来清代医疗史研究述评》。

4. 汉辞网，[http://www.hyded.com/cd/htm\\_a/42012.htm](http://www.hyded.com/cd/htm_a/42012.htm)，2018年8月10日采集。

5. 张新华、张飞：《“知识”概念及其涵义研究》，《图书情报工作》2013年第6期。

信念、真和证实”<sup>6</sup>，或者说“知识就是得到辩护的真信念”<sup>7</sup>。从中可以看出，根本上，知识往往具有较强的真理性和科学性的意蕴。长期以来，探究知识本质的知识论一直是西方哲学关注的重点问题，近代之前对于知识的探讨，往往被称为认识论，而在当代知识理论中，它的研究内容从有关认识的发生学的研究，转变为有关知识本身之所以为真的条件的研究，特别是有关知识的确证问题的研究<sup>8</sup>。虽然当代的一些哲学家也对知识的真和可证实的本质，提出了激烈的质疑<sup>9</sup>，但这些纯哲学性的探究，对于其他学科影响并不大，反而是本世纪兴起的知识社会学及其当代转向，对当代学术潮流产生了重要影响。

20世纪以来，随着知识的爆炸性增长和学术研究的不断深入，学术界对知识的关注开始从其本质性的论述以及社会中的知识因素，转向知识中的社会因素，开始将知识作为反思和批评的对象，知识社会学应运而生。自1924年马克斯·舍勒创建“知识社会学”（Wissenssoziologie）开始，经过卡尔·曼海姆的发展和彼得·伯格和托马斯·卢克曼的完善，知识社会学的研究日趋成熟。1970年代以后，随着范式转移，知识社会学问题再次成为西方社会科学研究中的焦点。大体说来，知识社会学在上个世纪经历了决定论、互动论到建构论的演变历程。在建构主义的观点中，“社会现实被理解为个人和集体行动者的历史的和日常的建构，它更强调社会结构及其表征以及个体间关系的相互作用，其中心概念不是‘决定’而是‘互动’。……他们把出发点定在日常生活中的知识及其在面对面的环境中的激活，在面对面的相遇中，知识构成了人们据以进行理解和对待他人的典型化图式，由此建构出社会的客观实在和主观实在。”<sup>10</sup>以建构论为核心元素的知识社会学的复兴，其主要刺激来自于克洛德·列维-斯特劳斯、托马斯·库恩和福柯等人的研究。根据英国著名历史学家彼得·伯克的概括，新的建构论知识社会学特点主要有四：一是关注的重心已经从知识获取和传播转移到知识的“建构”、“生产”乃至“制造”上；二是知识的范围更扩大和多元化，实用的、地方性的或“日常”的知识，也同样被研究者严肃对待；三是更加关注小群体、小圈子、关系网或“认知论共同体”的日常知识生活，把这些小群体看作

6. 胡军：《关于知识定义的分析》，《华中科技大学学报》2008年第4期。

7. 潘磊：《知识概念与认知实践——从盖梯尔问题谈起》，《自然辩证法研究》2011年第8期。

8. 陈嘉明：《当代知识论：概念、背景与现状》，《哲学研究》2003年第5期。

9. 参阅潘磊：《知识概念与认知实践——从盖梯尔问题谈起》，《自然辩证法研究》2011年第8期。

10. 刘文旋：《知识的社会性：知识社会学概要》，《哲学动态》2002年第1期。并参阅郭强：《知识社会学范式的发展历程》，《江海学刊》1999年第5期；黄晓慧、黄雨全：《从决定论到建构论——知识社会学理论发展轨迹考略》，《学术研究》，2008年第1期。

是建构知识和通过特定渠道引导知识传播的最基本单位；四是主张知识是具有社会情境的，现阶段，人们更关注的是性别和地理研究<sup>11</sup>。

这些特色显然都与现代西方学术潮流相匹配。其中，福柯的研究，更明确将知识和权力关联起来，推动人们从建构论的角度思考知识背后的权力关系。他以“话语实践”作为核心的分析工具，对知识进行了探索，他说：

我们所谓的知识是由某种话语实践按其规则构成的并为某门科学的建立所不可缺少的成分整体。知识是在详述的话语实践中可以谈论的东西：这是不同的对象构成的范围，它们将获得或者不能获得科学的地位；知识，也是一个空间，在这个空间里主体可以占一席之地，以便谈论它在自己的话语中所涉及的对象；知识，还是一个陈述的并列和从属的范围，概念在这个范围中产生、消失、被使用和转换；最后，知识是由话语所提供的使用和适应的可能性确定的。有一些知识是独立于科学的，但是，不具有确定的话语实践的知识是不存在的，而每一个话语实践都可以由它所形成的知识来确定。<sup>12</sup>

由此可见，知识的形成经历了话语实践按其规则构成的这一过程，并非凭空产生，亦非生来就具备权威性和科学性。显而易见，知识的产生是一个历史的过程，福柯的知识社会学的研究，其实围绕着知识史而展开的，其目的，“是要解释西方文化借助于话语论述模式的不断变化、而形构历史发展和一切社会行动的主题”<sup>13</sup>。也就是要揭示知识的权力。不过福柯虽然关注历史，但不同于一般的历史研究，他有意摒弃传统的科学的历史学，而独树一帜地采用谱系学和考古学的方法，旨在以历史感性对抗历史理性，以着重对历史上的“断裂性”和“差异性”的关注来反叛传统思想史的“连续性”和“一致性”的论述<sup>14</sup>。他说：

人们看到这样的分析并不属于观念史或科学史：还不如说它是一种探究，旨在重新发现诸认识（connaissances）和理论在何种基础上才是可能的；知识（savoir）依据哪个秩序空间被建构起来；在何种历史先天性（priorihistorique）基础上，在何种实证性要素中，观念得以呈现，科学得以确立，经验得以在哲学中被反思，合理性得以塑成并且以便也许以后不久就消失。因此，我将并不涉及今日的科学最终在其中得以确认的向客观性迈进的那些被描述的认识；我设法阐明的是认识论领域，是知识型（l' épistémè），那些撇开了任何参照其理性价值或客观形式的标准而被思考的认识都在该知识型中奠定了自己的实证性，并由此宣明了一种历史，这并不是这

- 
11. 彼得·伯克：《知识社会史》上卷《从古登堡到狄德罗》，陈志宏、王婉旒译，杭州：浙江大学出版社，2016年，第6-10页。
  12. 米歇尔·福柯：《知识考古学》，谢强、马月译，北京：三联书店，2007年，第203页。
  13. 高宣扬：《当代法国哲学导论》（上），上海：同济大学出版社，2004年，第429页。
  14. 参阅徐浩、侯建新：《当代西方史学流派》（第二版），北京：中国人民大学出版社，2009年，第430-436页。

**些知识日益完善的历史，而是其可能性状况的历史；**在此叙事中，应该显现的是在知识空间 (espace du savoir) 内那些产生了经验认识之各种形式的构型 (configurations)。这个叙事与其说是一种传统意义上的历史，还不如说是一种“考古学” (une archéologie)<sup>15</sup>。

但不管怎样，福柯的研究昭示了知识史研究的可能性，知识史逐渐成为史学界日渐关注的议题。在本世纪之前，西方史学界对知识史的关注并不多，但随着彼得·伯克《知识社会史》(上下卷)的出版，知识史的研究日趋增多，就此，从目前西方中国医史的研究中，知识史已经成为其中最重要的问题意识之一(详见下文)，便不难看出这一趋向。而国内，目前具有知识史理论自觉的研究还十分有限，潘晟在其历史地理知识史研究的基础上，对知识史有一个简短的回顾和展望。他对当前较少的先行性研究，比如葛兆光、杨念群、程美宝、孙英刚及其他本人的研究做了介绍，认为这些研究都具从不同的视角关注到了知识史的问题，但基本都还不够专门和系统。并进一步主张从将知识史作为探讨社会变迁的一种手段或分析工具<sup>16</sup>。这是目前国内极少的对知识史进行专门介绍和总结的论文，具有重要的创新意义。不过该文对知识史研究路径和意义的研究似乎并不全面，关注点似乎主要集中在知识与社会变迁一隅，而且遗漏了桑兵等人深具开创性的研究《近代中国知识和制度的转型》<sup>17</sup>这一重要著作。该著希望通过近代中国知识系统及相关制度的根本性变化，来更好地理解中国社会近代转型的轨迹和内在机理，获得理解传统、认识变异、了解现在和把握未来的“钥匙”。该著虽然并未在明确揭橥知识史的研究理念，但从其具体的研究来看，无疑可谓是当今中国学术界有关知识史研究的先行性的重量级研究。此外，新近出版的傅荣贤的《中国近代知识观念和知识结构的演进》一书，梳理了在历史研究中，知识与文化、学术、思想等概念的关系，认为，总体上，文化、知识和学术(思想)概念的外延递减而内涵递增。“作为语境背景的社会文化和作为认识焦点的学术思想之间的博弈，存在着一个作为中间层面的‘知识’”<sup>18</sup>。该著旨在通过对近代中国知识观念和结构的演进来探究古代知识在当代的重建问题，可谓是当今中国史领域具有自觉知识史理论意识的开创性著作。不过在具体的论述中，作者似乎并没有展现出对知识的建构性的自觉以及较强对知识的反思和批判性意识。而最

15. 米歇尔·福柯：《词与物——人文科学的考古学》(修订本)，莫伟民译，北京：三联书店，2016年，第37页。

16. 潘晟：《知识史：一个简短的回顾与展望》，《史志研究》，2015年第2期。

17. 桑兵等：《近代中国知识和制度的转型》，北京：经济科学出版社，2013年。

18. 傅荣贤：《中国近代知识观念和知识结构的演进》，北京：知识产权出版社，2016年，特别是第3-11页。

新出版的张寿安主编的《晚清民初的知识转型与知识传播》<sup>19</sup>则是其主持台湾“中研院”支持的大型主题研究计划“近代中国知识转型与知识传统，1600-1949”的先导性研究成果，该研究的基本问题与桑兵的著作颇为一致，不过相对更具有知识史的意蕴。其希望通过各种不同知识在近代的建构和传播来更好地认识和理解中国的近代转型，诠释中国的近代性。该计划集合了两岸三地和美国、日本的9位著名前卫学者展开协同研究，展现了知识史研究在当前中国史特别是中国近现代史研究中强烈的蓄势待发意味。

综上所述，知识史是当今在后现代思潮影响下兴起的新兴史学研究，虽然目前的成果还不算丰硕，不过得益于知识社会学研究深厚的学术底蕴，知识史正趋成为西方史学界重点关注的热点议题，国内史学界也开始逐渐兴起。虽然我们一时还难以对知识史做出比较确定的界说，不过从知识论、知识社会学到知识史学术脉络的梳理，大体上可以概括出知识史基本内涵和特点，知识史不仅关注介于社会文化和学术思想的知识的渊源、演进脉络，同时也注重探究知识的生产过程和建构、流传机制，考察知识的社会情境性，以及省思知识对社会文化的型塑作用，并通过将当今习以为常或视为经典的知识过程化，来重新认识和思考这些知识及其未来发展的可能性。除此之外，应避免将知识仅仅理解真理和科学，或者将其局限为精英的、系统化的观念和认识，而应尽可能在大众的、日常生活的语境中来理解多元化的知识。同时也需注意，我们对知识的认知不能局限于形而上的概念层面，而必须更多地置于社会实践的层面来展开。

## 二、域外视野下的中医知识史研究刍议

随着医学与社会文化的诸多关联以及医学本身的社会文化属性被更多地意识到，医学或者医疗社会文化史在上个时期后半叶以来，取得了长足的发展，然而，到本世纪初，著名的医学社会史家罗杰·库特却写下了《“界定”医学社会史的终结》一文，在该文中，作者鉴于在后现代思潮的冲击下，“医学”、“社会”甚至“历史”等概念的内涵已变得大有问题，以往过于简单肤浅的医学社会史在学理上业已终结，不过“医学社会史的终结时的前景并不是回归到，‘社会’在重新理论化和‘界定’时所错失的，而是回到对于下面这种现象各种不同的后结构主义的、‘政治性的’理解，即在历史学的框架内，医学更加批判性地意识到自己的价值、前景和目标。”<sup>20</sup>这一论述提

19. 张寿安主编：《晚清民初的只是转型与知识传播》，北京：北京师范大学出版社，2018年。

20. Roger Cooter, “‘Framing’ the End of Social History of Medicine”, in Frank Huisman and John Harley Warner eds., *Locating Medicine History: the Stories and Their Meanings*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2006, p.309-337.

示我们，当今医史的研究，应该更多地回到医学本身的议题，尽管我们需要从更多元的视角来加以认识和理解。显然仅仅局限于技术史的方法和议题肯定是远远不够的，但若忘记了医学本身，而只是关注医学外围的社会文化因素，也不当是未来医史研究的根本所在。

而要将这两者很好的结合起来，知识史可谓是非常恰当的研究路径，因为前面的论述已经表明，知识史研究并不仅仅将医学视为纯粹的科学技术，不但会充分关注医学知识建构机制中社会文化因素，也会思考知识建构所反映的社会文化变迁和建构的知识对社会文化的型塑作用，也就是说，这一研究中，社会文化史完全不会缺席。而另一方面，对医学知识的探讨，必然会指向对现实中医学问题及其发展的思考和理解。事实上，张大庆先生已经颇具开创性对此作出了论述，他在《理解当下医学的悖论：思想史的路径》一文中，提出当今社会，医学在取得巨大的进步的同时，也引来人们更多的不满和抱怨，针对这一悖论，就有待于我们从思想史的角度，联系过去和现在，来认识医学的复杂性，审视我们的健康观、疾病观和生死观，思考医学职业的价值和责任<sup>21</sup>。该文虽然使用的是传统思想史的概念，但从其医学思想史概念的内涵的解说来看，谓之为医学知识史，可能是更为确切的表述。显然，对此的探讨，需要我们以现实问题为导向，通过跨学科的整合方法来解决。可见，从知识史的路径入手探究医学，不仅可以很好地践行跨学的理念和方法，而且也非常切合于当代国际医史研究的前沿态势。

相较于现代医学或者说西医，中医所面临的问题无疑更为复杂而严重，故而从知识史的角度来探究中医，更显必要。近代以来，有关中医的讨论相当热门，而且异见纷呈，稍作考察便不难发现，人们对中医的认识其实颇为混乱乃至矛盾，比如一方面今人往往会自然而然地将中医视为传统，并名之为“中国传统医学”（TCM）；另一方面，国家的定位和学科体系则又将其归入现代科技。这一混论不仅让世人有关中医的认知异常分歧，而且还使得国家对中医的定位及其发展策略也往往曲折反复。之所以如此，一方面固然缘于世人对科学与文化的认知和情感多有差异，另一方面也直接与人们对中医究竟是传统还是“现代”认识混乱密不可分。实际上，以西医为参照对象而被视为传统的当下中医，若从中国医学自身的演进脉络来说，实乃“现代”，乃是近代以来，随着中国传统文化的日渐被质疑乃至否定以及西方医学的强势进入和日益迅猛的发展，一代代中医学人为了自身的生存和发展，努力用现代的科学和学科思维，通过医学史钩沉和传统医学知识筛选，逐渐建构起来的一套现代知识体系。也就是说，中医并不是一种作为传统象征的本质性存在，而是随着中国历史文化的变迁而不断演进的知识体系。

---

21. 张大庆：《理解当下医学的悖论：思想史的路径》，《历史研究》2015年第2期。

然而，在当前国内中医学界乃至学术界的主流认识，却仍没有将中医看做是在中国具体的历史脉络中出现并不断发展变化及重构的知识，基本未意识到其显著的现代性和历史性。在很多人的认识中，中国医学是从中国这片土地源起和发展起来的治疗疾病的知识体系，从古到今是一脉相承、不断发展的，早在秦汉时期甚至更早，《黄帝内经》、《难经》和《伤寒论》等经典著作就已成形，并在当今的中医教育体系中仍为“活着的经典”，而且阴阳五行、虚实寒热、针刺艾灸甚至“辨证论治”等旧有的概念和方法也似乎古今一脉，故尽管中医知识古往今来时有发展，但又何来现代“中医”的形成？细究起来，这样的认识，很大程度上，是在将中国医学看做是中国传统文化的精华和瑰宝的认识基础上，将“中医”本质化而形成的。也就是说，将中医看做一种本质性的存在，其本质是早在先秦秦汉时代就已经确定，后代的变化不过在其根本体系上做些修修补补而已。这在当今中国医学史和中医学论著中甚为流行，甚至几为定论。

之所以造成这一现状，很大程度与中医将其作为当作一个自足而封闭的知识体系有直接的关系。而要打破这一认识，就必须引入域外的视野。这里所谓的域外视野，主要有两层含义：一是我们对中医知识的探讨必须跳脱纯粹中医的立场，从整体的现代医学的角度来看待中医，立足中国整体的社会文化体系来理解中医。显而易见，中医不可能是脱离中国历史文化而独立演进的“孤岛”，也不可能自外于现在医学乃至科学的整体发展进程。实际上，现代“中医”知识演进往往是“西医化”或者“科学化”的结果。二是转换视角，引入异域文化的眼光来认识中医知识。站在异域文化的角度，其实很容易发现，我们所谓的传统中国医学（TCM）完全是一种现代。实际上，当国内学术界对现代中医知识本身的历史性和现代性，甚少给予注意，甚或还较少有人意识到这一问题时，海外接受了系统人类学和历史学等现代学术训练且关注中医的研究者，很早注意到这一点。文树德（Paul U. Unschuld）曾指出，作为一个整体的、界限明晰的、古今相传的医学体系的“中国医学”是在1920-1930年代中医存废之争中被创造出来的。<sup>22</sup> 1990年代相继出版的两位医学人类学的作品也指出了，“中医”（Traditional Chinese Medicine）这个概念实际上是在1950年代特殊的政治和社会环境中被创造出来的。现代的“中医”一方面宣扬其传统的根基和两千余年的历史，另一方面又强调其规范化、现代化以及科学化特征。实际上，不仅仅“中医”这个名词的出现是很晚近的事情，当代中医的理论和实践有很多方面实际上是在近代以来被创造或重新发现的。<sup>23</sup>稍后英国学者蒋熙德（Volker Scheid）出

22. Paul Unschuld, *Medicine in China: A History of Ideas*, Berkeley: University of California Press, 1985.

23. Judith Farquhar, *Knowing Practice: The Clinical Encounter of Chinese Medicine*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1994; Elisabeth Hsu, *The Transmission of Chinese Medicine*, Cambridge:

版了《中医在当代中国：多元和综合》一书，关注机构、政治、历史，以及“非人的媒介”（nonhuman agents）在塑造和重塑中医过程中的角色，为纠正把中医当作铁板一块及简化论的观点，他强调中医实践的被建构性，是多元的、不断变化的实践行为<sup>24</sup>。而最近出版的两部历史学者的著作则以这一认识为出发点，从历史的视角探究了现代中医的形成过程。吴章的著作综合性研究考察了从19世纪中期至20世纪中期，中国医学由多元的私人活动转变为标准化的、由国家支持的双轨系统，解释了西医和中医如何相遇及现代化的问题，认为现代中医领域形成了一种在很大程度上屈从于民族主义政治策略的新医疗方式（TCM）。<sup>25</sup>雷祥麟则试图在回答中医是如何从现代性的对立面转变成中国探索自身现代性的标志，其立足于对中医现代性的把握，探究了近代以来，在复杂历史背景中以及国人对待现代化和传统矛盾纠结的心态作用下，现代中医样貌的复杂性和多元性，并用“非驴非马”来加以概括。<sup>26</sup>类似的研究还有不少，这些只是其中的荦荦著者，似乎可以说，现代中医知识的形成，已渐趋成为西方中国医史和中医人类学界的热点议题。姜学豪（Howard Chiang）最近编纂出版的论文集可谓是这一趋向的体现<sup>27</sup>。这些研究对我们理解现代中医，无疑提供了诸多非常有启发性的视角和议题，但他们的异域背景和立场，势必使其真正的关注点往往在对中国文化和历史现代性和非西方性的把握和思考，难以从中国自身的立场出发去关心中医乃至中国社会文化的发展，也不太可能深入中医学术内部。而且受学科背景等因素的影响，对于包括古代特别是宋元以来的传统时期医学知识演进对现代中医的形成的影响，还甚少论及。而国内的研究者，受学术训练和研究视角等诸多因素的影响，虽然已有少数研究者已注意到当代中医的现代特质<sup>28</sup>，但整体上对该问题的研究的还基本是点到为止，学术性和系统性严重不足。

值得指出的是，“中医”本身也是一个具有历史性的概念，不同的时代有不尽一致内涵，大体上，其外延是比较确定的，就是主体上在中国产生、发展并实践的医学知识体系。在历史的语境中，其名称各不相同，在近代以前，即为医或医学；近代以来，则多名之为中

---

Cambridge University Press, 1999.

24. Volker Scheid, *Chinese Medicine in Contemporary China: Plurality and Synthesis*, Durham: Duke University Press, 2002.
25. Bridie J. Andrews, *The Making of Modern Chinese Medicine, 1850-1960* (Vancouver: University of British Columbia Press, 2013).
26. Sean Hsiang-lin Lei, *Neither Donkey nor Horse: Medicine in the Struggle over China's Modernity*, Chicago: University of Chicago Press, 2014.
27. Howard Chiang, *Historical Epistemology and the Making of Modern Chinese Medicine*, Manchester: Manchester University Press, 2015.
28. 其中比较重要的成果有：廖育群的《医者意也：认识中国传统医学》（台北：东大图书股份有限公司，2003年，特别是第209-225页），张效霞的《回归中医：对中医基础理论的重新认识》（青岛：青岛出版社，2006年）等。

医、国医、祖国医学以及所谓的中国“传统”医学（TCM）等。中医知识史的研究也主要是立足现代中医的基本认识，通过对其历史过程的追踪梳理，来探究现代中医的历史性和现代性以及历史变迁的复杂性。这无疑是一个十分宏大的课题，内容极其丰富，不同的研究者将很容易从自己的兴趣出发，找到探究的议题。不过就笔者的考量，以下几个方面的议题，对于这一研究来说，应该非常值得展开的。

- 1、中医知识的生产、流通和传承及其历史演进。这部分主要采用历史学的方法，从文本和实践两个层面来梳理中医知识的演进过程，藉此让我们对知识演进的脉络有一个整体性的认识。而在具体探讨中，关注点将集中于生产、流通和传承等三个方面，从中医核心问题出发，通过精选文本，引入书籍史和阅读史的理念和方法，将文本置于具体的历史情境中来加以考察。既关注知识的演进脉络和生产机制，也注重知识在日常生活的流传和实践及其变迁；不仅观察文本和实践之间的紧张与互动，也注意探讨精英和民众之间知识的异同和交流。
- 2、医史书写及其意义。医学史虽然可以视为对医学知识演进脉络的呈现，但更应看到，医史书写本身也是一种知识建构，这部分虽然也会通过对医史论著的梳理，来进一步呈现知识脉络的演变，但重要的是通过对历史上医史书写中的知识建构机制及过程的探讨，来考察知识谱系是如何形成的、范式转移又是怎样发生的，并进而探究医史书写对中医知识的形塑作用。
- 3、技艺、器具变革与中医知识的演进和再生。技艺是一种相对独立的知识体系，是一种实践性、身体化的知识，而医疗器具则是知识的物化体现，藉此的探讨，不仅可以进一步考察实践领域的医学知识的演进，亦可探索技能和器具这样具有物质性的知识对于中医知识建构的重要影响。
- 4、全球史视野下的“他者”与中医知识的建构。中医虽然是在中国文化脉络中相对独立发展起来医学体系，但也从来不是封闭而孤立生成的，在演进过程中，众多跨文化、跨地域、跨民族的外来因素，对于中医知识的建构起到极为重要的作用，特别亟待西方文化和医学知识，对现代中医的建构是极其重要的。对此的探讨，将非常有助于我们更开放而多元理解和认识中医。
- 5、知识史脉络中的现代中医理论体系的形成。现代中医知识的主要内涵主要体现在现代中医理论体系中，立足上述有关中医知识演变的研究，在历史的脉络中，考察梳理现代中医理论体系的形成过程、知识来源和形构机制，对于我们理清和思考现代中医的形成，将是至为关键的一步，也可以是说，是我们在大量历史研究基础上的最终目标。



# 清末国人的铁路认识及论争述评

## Analyse de la compréhension et des débats des Chinois sur les chemins de fer à la fin de la dynastie des Qing

江沛

中国南开大学

**PEI JIANG**

Université Nankai (Chine)

### Résumé

À la fin de la dynastie des Qing, l'introduction du chemin de fer en Chine suscita de l'incompréhension, des doutes, voire la panique parmi les mandarins et les intellectuels. Pourtant, ceux-ci changèrent d'avis au fur et à mesure qu'ils prirent conscience de la puissance de ce nouveau moyen de transport. De 1860 à 1880, au sein des autorités centrales et provinciales éclatèrent trois grands débats autour du chemin de fer et de la nécessité de construire des voies ferrées en Chine. L'analyse de ces débats révèle que la confrontation a opposé l'ignorance à l'innovation et a fait émerger des réflexions rationnelles sur la résistance aux puissances étrangères et la défense des intérêts nationaux. Les violentes réactions à l'introduction du chemin de fer de la part des Chinois ne tiennent pas uniquement à leur ignorance : elles sont dues aussi à leurs coutumes et à l'impact négatif que subit leur mode de vie. Il serait donc imprudent de les critiquer sous l'angle de la modernisation, au lieu de reconnaître la complexité historique de la confrontation et de la réconciliation entre les anciennes idées et les nouvelles ainsi qu'entre la culture chinoise et la culture occidentale ; ces tensions, en effet, ont alimenté l'évolution de la société chinoise moderne.

**内容提要：**当铁路于清末传入中国时，清朝官员及士人的反应是自无知、疑惧始，随之因铁路的强大功能而逐渐发生观念变革。1860–1880年代，在清廷及各省官员中发生的关于如何认识铁路、是否修建铁路的三次大讨论，其中并非只是愚昧无知与观念更新的对垒，也有当时背景下抑制外强和捍卫国家利益的合理性思考；在民间对于铁路的认识过程中，既有无知的一面，也有民俗与利益受损后的激烈反应。不应只从现代化发展的角度对之进行批评，而应从中看到近代中国社会转型进程中新旧观念、中西文化冲突融合的历史复杂性。

当世界进入工业化时代后，现代经济在制造业高速增长的压力下表现出了特有的扩张性，也引发了对运量大、运速快、运费低的现代交通体系的强烈需求，两者的相互影响共同推动着现代经济的持续增长和传统社会向现代转型的进程。19世纪70年代开始，各主要资本主义国家纷纷建设以铁路、港口为主的交通体系，至1891年，英国拥有铁路56205里、德国拥有75128里、法国拥有65650里、美国拥有474908里、俄国拥有53755里<sup>1</sup>，铁路运输体系成为推动各国现代经济发展的重要手段和特征。

在以外向型经济为中心的中国近代经济体系发展的持续需求下，中国于19世纪末展开了现代交通体系的建设，以铁路建设为中心、以华北、东北区域为重心的渐次展开，不仅加快了现代交通技术的应用、促成了现代化交通体系的初成，也成为近代中国社会与经济变动的重要特征之一；由于铁路建设涉及外资、攸关经济、影响国防，它又是影响近代中国经济、政治及外交的重要因素之一。如李国祁先生所言：铁路进入中国，本身就是西方文化传播的象征，列强“希望中国修建铁路，多少是含有侵略的意味。中国的抗拒，也多少是含有自卫的成份。当时中国不了解铁路富强的功用，但对其侵略的能力，是毋庸置疑的。故那时中外有关铁路的交涉，是象征着两种文化的冲击”；在这一过程中，“少数中国有识之士渐渐了解到铁路的功能，进而主张中国仿办，作为富强御侮的工具，于是兴办铁路之议沛然而兴，成为近代中国自强运动中极为动人的口号”；铁路与近代商品经济扩张性的结合，使弱势的中国成为西方列强争夺的最好目标，“于是有在华铁路争夺战的事件发生，终而造成划分势力范围、图谋瓜分中国的局面”<sup>2</sup>。这三个特征总结得极其简明精当，画龙点睛般地指出了近代中国铁路建设中中西利益与观念冲突与协调的根本所在。

自1875年，清廷官员围绕收买并拆毁上海英人自建吴淞铁路的争论始，主张建设者与反对者的激烈辩论一直在延续着。1880–1881年

---

1. 中央研究院近代史研究所编：《海防档·戊·铁路》，台北：中央研究院近代史研究所1957年版，第291–292页。  
2. 李国祁：《中国早期的铁路经营》，台北：中央研究院近代史研究所1961年版，第1–2页。

间，清廷官员又对台湾巡抚刘铭传倡修京清（清江浦，今江苏省淮安市）铁路的建议群起攻之，1882年，因恐唐胥铁路使用机车“震动龙脉”，朝廷禁驶机车数月之久。1888年末，围绕建设津通（通州，今北京市通州区）铁路之议再起纷争，终致此路建设计划流产。直至中日甲午战后，清廷官员对铁路建设于经济发展及加强国防必要性的认识渐趋统一。与此同时，民间争议多是围绕着利益及风俗而展开的，对于铁路建设并不无大的阻碍。在这些争论中，除了体现近代铁路建设背后的中西国家利益纷争外，官员、知识界及民众对铁路这一外来文明标志的无知、排斥与逐渐认识的过程也清晰可见，充斥着政治家以引进铁路来维护国家主权的“师夷长技以制夷”的思维，也包含着铁路运输功能因冲击自然经济、固有群体利益及区域民俗而形成的不解与敌视。

以往对近代铁路史的研究，一是从西方列强对中国主权及经济侵略的角度展开的，二是从具体的建设过程展开的，涉及近代铁路与社会及文化观念演变者不多。本文旨在考察以铁路为中心的现代交通体系，在与中国传统社会不同利益与观念相异时的冲突与调整，并由此考察两种异质文化相遇时极具魅力的相克相生过程，在体验中国近代历史进程的复杂性及特殊性的同时，强调现代交通体系在传统社会经济向现代转型进程中所具有的重要价值。

## 一、无知、疑惧与观念变革的交织

铁路、火车的名词何时传入中国，现有三种说法。李国祁认为，1840年前，德国传教士郭士立（Karl Gützlaff）在所著《贸易通志》中，对火车的蒸汽机原理及在英国的初兴作了简介，认为中国应该学习建设<sup>3</sup>。其后，林则徐委托翻译的《四洲志》（Hugh Murry: *Cyclopedia of Geography*）多次提及美国的铁路与“火轮车”，称其每小时可走二三十里，可以穿山越岭，节省人力<sup>4</sup>，只字不提发祥地英国，显系作者道听途说。魏源则在《海国图志》中对铁路有了较清晰的描述。徐继畲也认为铁路源于美国<sup>5</sup>。尹铁认为：铁路知识是由传教士于19世纪三四十年代传入中国的<sup>6</sup>。朱从兵提出，1835年5月出版的《东西洋考每月统记传》载有的《火蒸车》一文，记载了英国利物浦至曼彻斯特铁路的情况，可视作“有关铁路知识传入中国的最早记载”<sup>7</sup>。三种说法大致相同，均认为铁路知识传入是19世纪三四十年代的清光绪年间。此时，英美兴办铁路只有十余年，德国有铁路才三

3. 转自李国祁前引书，第5-6页。

4. 《四洲志》43卷，转引自李国祁前引书，第6页。

5. 徐继畲：《瀛寰志略》，上海书店2001年版，第239页。

6. 尹铁：《晚清铁路与晚清社会变迁研究》，北京：经济科学出版社2005年版，第21页。

7. 朱从兵：《李鸿章与中国铁路》，北京：群言出版社2006年版，第27-28页。

四年，中国人对于铁路的了解并不算落后，但尚不理解其所巨大的政治、经济与军事价值。

1840–1860年代，中英间爆发三次战争，“中国人对外国人的敌意加强了”，“中国官方的态度表明，中国人存在着强烈的排外情绪。他们信守着一个主张，如亚历山大·米契(Alexander Michie)所言：‘不论付出任何代价，对外国人抱着一种远而避之的坚定不移的政策’”<sup>8</sup>。20年间，中国人对于铁路的理念更多是处于无知、疑惧的层次上。此时外人建议修路，必遭中方拒绝。英人梅辉立(W.F.Mayers)在广东要求修建进江西铁路以便运出土货被拒；英人柏卓安(John Mcleary Brown)勘测北京齐堂煤矿后，建议以铁路运输降低生产成本，也杳无音讯。1863年7月20日，居住在上海的以英商为主的27家洋行，联名向江苏巡抚李鸿章提出了“建筑上海至苏州间铁路的特许权”的要求，李鸿章怀疑三国洋行共同申请，并非仅为商业便利，要求总理各国事务衙门严予拒绝<sup>9</sup>。

曾为印度设计第一条铁路的英国工程师麦克唐纳·斯蒂芬生爵士(Sir Macdonald Stephenson)，在怡和洋行(Gardine Matheson & Company)的介绍下对中国产生了浓厚的兴趣。1864年秋，斯蒂芬生访问中国，在广泛听取中外商人意见后向清廷提出了一个铁路建设综合计划：“以扬子江流域的华中商业中心汉口为出发点，筑路东通上海，西行经过四川、云南等省直达印度。又计划从镇江经过天津至北京作为扬子江流域的一条大干线，同时再从汉口南行直达广州。这样一来，中国四个主要的通商口岸，也是最重要的商业中心将由铁路互相沟通。”他还建议把上海与宁波连接起来，从福州筑路通往内地<sup>10</sup>。积极支持修路的台湾巡抚刘铭传在看到这个计划后说：“始知其心非独占埠通商之故智矣”<sup>11</sup>，醉心洋务的郭嵩焘也表示不解<sup>12</sup>。

1865–1868年间，在电报建设交涉中，赫德(Robert Hart)、威妥玛(Thomas F.Wade)等人建议中国修筑铁路，清廷广征地方官员的意见并权衡利弊。同治末年，由于中外接触较多，出洋大臣的报告及台湾事件的刺激，不少官员开始意识到铁路所具有的政治、经济及军事价值，建议清廷从速兴办。1866年3月5日，英国人威妥玛在经英国公使向清廷转交的《新议略论》中称：中国应该革除时弊，采用西方新政，他特别提及中国宜建铁路。总理各国事务衙门的官员承认，威

8. [英]肯德：《中国铁道发展史》，三联书店1958年版，第6页。

9. 《总理衙门收李鸿章函365号文》（1864年2月日），中央研究院近代史研究所编：《海防档·甲·购买船炮》，台北：中央研究院近代史研究所1957年版，第354页。

10. [英]肯德：《中国铁路发展史》，第7页。

11. 《小方壶斋舆地丛钞》第十一帙：《刘锡鸿英轺日记》，第1页。转自李国祁前引书，第13页。

12. 郭嵩焘：《罪言存略》，第21页。宓汝成编：《中国近代铁路史资料》第1册，中华书局1963年版，第7页。

妥玛所论“不无谈言微中”之处，并于4月1日要求各省督抚及南北通商大臣详加考虑，专折密陈<sup>13</sup>。1877年3月，出使英伦的郭嵩焘在致李鸿章的信件中，一再赞扬所见火车的便利，建议中国修建铁路。称：“英国富强，实基于此”<sup>14</sup>。但开化者仅少数有识之士，对铁路的整体认识尚处于疑惧、排斥的气氛中，铁路建设也没有具体的实施<sup>15</sup>。

清末反对铁路建设的不少官员、知识人及民众，多数并不知其为何物，甚至从未见过铁路，全凭想象肆意反对。如内阁大学士张家骥在反对建设京清铁路的奏折中称：自清江浦至北京有1000余里，现在的官道从田地、房屋、坟墓、桥梁间穿过，而火车速度之快，极易发生车祸。如果铁路建成之后，与现行官道同行，则难免冲突，引发争端；如不同行，须另建一路，民间必不从。在此情形下，何必一定要建设铁路，自寻烦恼？<sup>16</sup>他根本不知道，火车既不会随意与公路冲突，也不能随时冲出铁道发生事故的。

通政司参议刘锡鸿曾出使德国，对于铁路有亲身经历。他竟然以清乾隆极盛时期尚无铁路为由，反对后世修建铁路<sup>17</sup>。户部给事中洪良品也称：建设铁路是中国前所未有的事，如有意外发生，谁负其责？<sup>18</sup>礼部尚书奎润等23人也称：铁路建设“事关国本民心，即使利多弊少，亦当立予停止”<sup>19</sup>。这些可谓是因循守旧反对铁路建设的典型例证。

当李鸿章奏请建设天津至通州铁路获准后，清廷不少大员仍极力反对，一场争论就此展开。1889年1月，御史余联沅奏陈修路五大害：一、害舟车，二、害田野，三、害根本，四、害国俗，五、害财用，要求朝廷立即停止。1月19日御史屠仁守、吴兆泰会奏：铁路非其人不可开，非其地不可开，至密迩京都的通州，更是万不可开，请速停止此举。御史张炳琳、林步青、给事中洪良品会奏：铁路一开，则近畿险要尽失，虽有百利，不能偿此一害，请飭廷议，熟筹利害。御史徐会沣、王文锦、李培元、曹鸿勋、王仁堪、高钊中会奏称：应停办津通铁路，改在山东的德州、济宁造路，以通南北河运。1月22日，尚书翁同龢、孙家鼐会奏：铁路可试行于边地，不可遽行于腹地；宜

13. 《妥议各抒其见专折密陈恭候钦定》，宝璽等修：《筹办夷务始末（同治朝）》第7册，台北：文海出版社1988年1月版，第3768页。

14. 郭嵩焘：《罪言存略》，第21页。宓汝成编：《中国近代铁路史资料》第1册，第7页。

15. 李国祁前引书，第11页。

16. 《内阁学士张家骥奏折》，交通部、铁道部交通史编纂委员会编：《交通史·路政篇》第1册，编者1935年版，第21页。

17. 《通政使参议刘锡鸿奏折》，同上书，第37页。

18. 《光绪十四年十二月十八日户部给事中洪良品等奏》，中国史学会主编：《洋务运动》（六），上海人民出版社1961年4月版，第210页。

19. 《光绪十四年十二月二十一日礼部尚书奎润等奏》，中国史学会主编：《洋务运动》（六），第212页。

暂缓津通，以昭慎重。礼部尚书奎润与九卿讲官等23人会奏：津通百姓呈诉铁路侵害庐舍坟墓者，已达二三百起，事关国本民心，即使利多弊少，亦当立予停止，以维国本、顺輿情。仓场侍郎游百川奏：古设关隘，所以便行旅，亦所以防奸党；今铁路一开，则惟其戎车是利，应请勿予施行。内阁学士文治奏：修路有六害，应请降旨停修，并永远不准臣工再言铁路。大学士恩承、尚书徐桐、侍郎孙毓汶亦皆专折谏阻。<sup>20</sup>数日之间，上书反对修建津通铁路者如此之众，可见当时高级官员群体对铁路的认识还存在着诸多无知与排斥。

1885年，为巩固海防，清廷成立海军衙门，李鸿章奉旨会办现代化的海军。次年，李鸿章奏准将铁路事务划归海军衙门办理，以会办海军的资格管理铁路事务。津沽、津通铁路都是由海军衙门出面奏请兴办，李鸿章居中发挥了极大作用。1888年12月，唐山至天津的铁路通车，北洋大臣李鸿章亲率众官员登车验收。现代化铁路运输带给他深深的震撼，他在奏折中称：从天津至唐山有260里路，一个半时辰即可到达，便利为轮船所不及。一台机车可以带动三四十辆货车，往来便捷。此外，运输之权掌握在中国人手里，对于国防更是十分重要。商业贸易可以无所不至，荒凉之地也可因此变为经济中心。铁路才是今天中国强大的最紧迫的事情。<sup>21</sup>

推动京汉铁路建设的两广总督张之洞也认为：建设铁路后，可以引进机器，出口农产品，节省成本，降低运费，甚至可以减少出口厘金，对于经济发展极为好处。他还具体提出京汉路可分四段修筑，筹款方式可以分为公司招股、官员劝集、垫借商款等，材料则用山西的铁等。<sup>22</sup>如何汉威所言，张之洞的建议注重铁路建设的经济利益，考虑使用本国款项及材料，代表着此时中国人对于铁路认识的进步<sup>23</sup>。

## 二、抑制列强利益与维护国权

在1860年代中期至1880年代间，中国人开始从初期对铁路交通的无知、疑惧中走出来，不少清廷官员及知识界人士，逐渐意识到了铁路交通对于中国现代化发展的重要性。此时，对建设铁路的争论转至如何抑制列强利益与维护国权上，可以视为中国近代铁路认识史上一次历史性进步。

20. 《光绪十四年十二月十八日掌山西道监察御史屠仁守等奏》、《光绪十四年十二月十八日户部给事中洪良品等奏》、《光绪十四年十二月二十一日礼部尚书奎润等奏》、《光绪十四年十二月二十一日内阁学士文治奏》，中国史学会主编：《洋务运动》（六），上海人民出版社1961年4月版，第208、210、212、215页。

21. 《总署收北洋大臣李鸿章文附海署奏稿一件》（1888年12月13日），中央研究院近代史研究所编：《海防档·戊·铁路》，第40页。

22. 《请缓建津通铁路改建腹省干路折》（光绪十五年三月初三日），《张文襄公全集》第1册，北京：中国书店1990年版，第485-489页。

23. 何汉威：《京汉铁路初期史略》，香港：香港中文大学出版社1979年版，第5-6页。

如李国祁所言：外人对于在中国修建铁路如此热心，“并非在真为中国富强着想，而系贸易迅速发展所使然。当时各通商口岸的贸易，皆年有增加，而使他们感到最大困扰的，是中国交通不便，故渴望将这新兴的交通工具，介绍入中国，俾便运输迅速，减低贸易成本。但他们实在操之过急，反而增加国人的疑惧，拒予接受”<sup>24</sup>。

1863年7月20日，英商为主的上海27家洋行，联名向江苏巡抚李鸿章提出“建筑上海至苏州间铁路的特许权”的要求。“李鸿章明确地通知领事团说：只有中国人自己创办和管理的铁路才会对中国人有利；并且中国人民坚决反对在内地雇用许多外国人；而一旦因为筑路，中国人民的土地被剥夺的时候，将会引起极大的反对。他更直率地拒绝居间，把任何属于这一类的建议奏报清廷；他甚至还说他认为有反对外国人追求铁路让与权的企图的责任，因为这种让与权将使他们在内获得过分的势力。”<sup>25</sup>

1865年2月12日，清廷总理各国事务衙门通飭各将军提督，严拒外人请办铜线、铁路等业务，理由是：“山川险阻，皆中国扼要之区，如开设铁路，洋人可任便往来，较之尽东其亩，于大局更有关系”<sup>26</sup>。时任江苏巡抚的李鸿章观念尚未转变，称铁路建设花费巨大，改变地理环境，应予拒绝<sup>27</sup>。1866年4月27日，三口通商大臣崇厚称：铁路建设扰民，也非急务。<sup>28</sup>大学士湖广总督官文则认为，列强建议修建铁路，与轮船相配合，中国的诸多利益均归其有，这才是他们的真意<sup>29</sup>。江西巡抚刘坤一5月29日上奏称，轮船、火车等相结合，信息相通，中国无险可守。驿路贸易无法相比，坚决反对修建铁路<sup>30</sup>。11月27日，浙江巡抚马新贻上奏称：列强修建铁路，意欲使中国无处不在其控制之下，以震摄国人<sup>31</sup>。上述大臣奏折里包含着两层意思，一是兴修铁路可能会助长外人势力的深入，中国因之将失去国防的天然屏障，二是兴修铁路可能会导致中国更落后。两种担心，放在当时的历史场景中具有一定的合理性，但也正是对铁路缺乏了解所致。铁路修建并非毫无目的，是要讲究成本的；在中国融入世界经济

24. 李国祁前引书，第15页。

25. 《1984年哈利·巴夏礼爵士（Sir Harry Parkes）致麦克唐纳·斯蒂芬生爵士函》，转自肯德前引书，第4页。

26. 中央研究院近代史研究所编：《海防档·丁·电线》，台北：中央研究院近代史研究所1957年版，第5页。

27. 同上书，第8页。

28. 《壬申三国通商大臣兵部左侍郎崇厚奏》，宝鋆等修：《筹办夷务始末（同治朝）》第7册，第3877页。

29. 《四月戊戌大学士湖广总督官文奏》，宝鋆等修：《筹办夷务始末（同治朝）》第7册，第3905页。

30. 《甲辰江西巡抚刘坤一奏》，宝鋆等修：《筹办夷务始末（同治朝）》第7册，第3909页。

31. 《丙午浙江巡抚马新贻称奏》，宝鋆等修：《筹办夷务始末（同治朝）》第7册，第4373—4374页。

体系之初，铁路建设有利于列强对于中国原料的掠夺及市场开发，但铁路系统的建立对中国近代经济贸易网络的形成，对于国家利益提升、国家及民族认同意义同样重大，此外，抑制外人势力的扩张，并非不建铁路即可做到。而这些多层的思考似乎还未被重臣所理解。

时间推进至1880年代，部分清廷大员的铁路认识开始发生变化。如曾纪泽出使八年，“亲见西洋各国轮船铁路，于调兵运饷、利商便民诸大端，为益甚多，而于边疆之防务，小民生计实无危险窒碍之处”<sup>32</sup>。然而，要想说服清廷及王公大臣同意建造铁路，仍须以国防急需为由，经济发展及民生需要无法打动清廷重臣。1887年3月18日，奕譞和曾纪泽在奏请修建开平至塘沽铁路时不得不强调：自大沽北塘以北500余里，防卫空虚，“如有铁路相通，遇警则朝发夕至，屯一路之兵，能抵数路之用。而养兵之费，亦因之节省。”北洋水师所需的开平煤，如有铁路半天即可送到。如中外爆发战争，可需收回火车，折断铁路，即可防止铁路为外人所用。<sup>33</sup>

极具开明意识的台湾巡抚刘铭传，于1887年5月上奏称：台湾南北相距千里，兵力难以处处设防，如有铁路，既利商务，遇事调兵迅速，极利海防。<sup>34</sup>7月，刘铭传再奏称：台湾货物难以运出，“若能就基隆开修车路，以达台南，不独全台商务繁兴，且与海防有裨甚大”。刘传铭还声明已有新嘉坡、西贡的商人愿意投资，“无庸动用公款”<sup>35</sup>。奏议获准后，台北至基隆的铁路工程迅速进展，1891年秋完工并通车。1893年延长至新竹的20英里铁路完工。此时，担心列强以台湾为跳板侵略大陆的清廷，下令停建台湾铁路，改造基隆港的计划被迫下马。1895年日本割据台湾后，铁路建设才重启并全线贯通。

在关内外铁路的建设上，李鸿章的决策极具战略眼光。1890年，李鸿章暂时放弃修筑津通铁路，而改为请英国工程师金达率队勘测从西向东横贯满洲南部的铁路，即将唐山至天津铁路由山海关经锦州延至新民厅（今辽宁省新民市），再向东北经宁古塔至中俄边境图们江的晖春，从奉天（今辽宁省沈阳市）向南至港口牛庄再筑一条支线。这一铁路修筑计划，显然针对俄国在东北的扩张<sup>36</sup>。中日甲午战争爆发时，这条铁路修至山海关以东40余公里的中后所，尚未正式通车。甲午战后，作为强固清帝国的重要决策之一，李鸿章再次提出将此条铁路延至北京，为防止因影响船舶运输而遭致王公贵族的反对，李鸿

32. 奕譞、曾纪泽等：《天津等处试办铁路以便调兵运械疏》，杨松、邓力群原编、荣孟源重编：《中国近代史资料选编》，北京：三联书店1954年版，第268页。

33. 同上，第268-270页。

34. 《总署收海军衙门文附原折》（1887年5月24日），中央研究院近代史研究所编：《海防档·戊·铁路》，第20页。

35. 《总署收台湾巡抚刘传铭文附折片咨文等四件》（1887年7月8日），中央研究院近代史研究所编：《海防档·戊·铁路》，第21-23页。

36. 肯德前引书，第37-42页。

章提议将这条铁路在北京的终点定在西部宛平县的卢沟桥，这次奏折顺利通过了。

与此同时，俄国人在铁路修建过程中借此扩张，欲将满洲据为己有。1898年，当哈尔滨至旅顺的铁路修筑权为俄国所得后，铁路修建进展极快，第二年即竣工，俄国的目的显然在于利用旅顺良港重要的经济与军事价值。为独霸满洲地区，俄国人还极力反对关内外铁路在英国银行支持下向奉天的延筑，直至1899年4月，英俄双方就满洲及扬子江流域各自势力范围达成互不干涉的协议后，俄国才作罢。协议声称是“具有巩固远东和平的性质，并为中国首要的利益而服务”的<sup>37</sup>。由于关内外铁路的轨距与满洲铁路不一样，属于窄轨铁路，不久，俄国提出在窄轨的外侧再铺设第三条铁轨，以便俄国列车也可以在关内外铁路上行驶并直达北京，这一建议后因技术问题被否决。但英国人深知：“如果给了俄国人在这条线上的行车权利，那末毫无问题，俄国人控制这条路线仅是时间问题。随之而来的，俄国人在中国北方的势力将大大增加，而且，引用当时一位内阁阁员的微妙的说法，很可能最后在北京设置了‘皇帝幕后的发言人’”。很显然，考察对铁路建设所持的反对意见时，必须注意到特定历史环境及其维护国家利益的一面，不能只是简单地斥之为“保守”。

1905年，围绕着清廷收回粤汉路权的事件，国内知识界与留学生们掀起了“文明排外”运动。在这一运动中，国人已开始走出了义和团式毁坏铁路的狭隘思路，要求政府高价收回路权以维护主权。马陵合对此有较系统的阐述<sup>38</sup>。在粤湘鄂“三省绅民志坚气愤，其势汹汹”的民族主义情绪影响下、张之洞只能重申“重在收回路权，不惜多费”的指示，也才有了高得令控股粤汉铁路的美国合兴公司无法拒绝的675万美元赎路金<sup>39</sup>，彰显出在路权交涉过程中，负责官员在舆论重压下难以理性摆正收回路权与经济利益间关系的无奈。

1909年10月，京张铁路尚未通车，张（家口）绥（远城，后称归绥，今呼和浩特市）铁路便正式开工。清廷认为“此线接展京张铁路，自张家口至山西绥远城一百八十英里，建设之目的在边疆之防备及蒙古经济之开发，绝非营业事实可比，于中俄之关系尤为一日不可忽略”<sup>40</sup>。对于京绥等铁路的计划与建设，日本人也认为其国防意义远大于经济价值：“觉醒支那，使之变法自强，致有今日者，主因所在，非外国之刺激力焉。彼都人士，于外国之侵略，恐惧殊甚，汲汲

37. 《附录甲5号：1899年4月28日俄国外交大臣模拉维夫与英国驻俄大使司各脱互换照会原文》，肯德前引书，第211-212页；肯德前引书，第55-56页。

38. 马陵合：《文明排外与赎路情结》，合肥：《安徽师范大学学报》31卷3期（2003年5月）。

39. 宓汝成：《中国近代铁路史资料（1863-1911）》第2册，北京：中华书局1963年版，第772页。

40. 陈沂：《中国铁路史》，《正道》第1卷第4号（1914年）。

防御，日惟不足，故其铁道，非以经济上目的而布设，乃以国防上目的而布设之”，“此等铁道，其经过区域，类皆人烟稀少者，虽其支持营业费，实所不能，不宁唯是，每年因之招莫大之亏累”<sup>41</sup>。

### 三、利益、民俗的妥协与调整

民间社会对于涉及国家利益的路权之争，多数不太清楚其利害，也不太关心。但在具体的铁路线路建设时，因征地而损及民众利益、信仰与风俗时，民众的反应就会相当强烈。在现代化进程中，这种利益及观念的冲突与调整是一个非常重要的特征。

随着鸦片战争后外国商品大量输入并急于扩大商业贸易范围、减低贸易成本之时，在中国沿海地区修筑联结港口的铁路的呼声就愈发高涨。1865年，最早开始兴建淞沪铁路的英国公司，主要是想通过这条实验性的铁路，“对中国人提供一种示范，使他们在心理上习惯于这种新的观念，为将来的发展铺平道路”，当然，这条铁路因联结上海与吴淞港而极具经济价值。工程师亨利·鲁滨逊（Henry Robinson）要求“计划的路线经过任何墓地都采用旱桥，以免妨碍墓地，这样或许可以避免与业主发生冲突”<sup>42</sup>，工程为民众祖坟迁移提供一定的经济赔偿，但仍时常陷入一些农民漫天要价的僵局中。

此后，英商怡和洋行(Gardine Matheson & Company)成立了吴淞道路公司（Woosung Road Company），以修筑公路为由购买土地，然而进行铁路建设。当几英里道路铺上石渣后，邻近村镇每日成千居民蜂拥而来观看工程，并无激烈的反对言行。1876年2月试运行。7月全线通车后，由吴淞口回上海可免费乘坐，“观者益众且坐者愈多”<sup>43</sup>。8月3日，列车碾死了一个士兵。受到保守的舆论及官方意见影响的民众，态度急转直下，骚动威胁着铁路的安全。经与英国公使威妥玛（Thomas Wade）协调，8月23日淞沪铁路停运<sup>44</sup>。在北洋大臣李鸿章建议下，中方决定收买此路自办。经谈判分三期付款，一年半后收回铁路。款未付清前火车继续运行。沿路地产价值增加、商业发达，145名中国商人联合具文呈请两江总督继续办理<sup>45</sup>。1877年10月，铁路移交上海道后当即拆除。全部路轨连同机车、车辆运于台湾，在海滩上风吹日晒渐成废品。颇有讽刺意义的是，淞沪铁路车站的原址上，巍然屹立起一座极具象征意义的天妃宫。

41. 兰陵生编译：《支那铁道政策之三大谬误》，《中国实业杂志》第3年第1期（1912年2月）。

42. 肯德前引书，第10-11页。

43. 交通部、铁道部交通史编纂委员会编：《交通史·路政篇》第1册，第2页。

44. 同上，第5页。

45. 同上，第11页。

围绕着煤矿至北塘铁路的建设，清廷几经反复。1879年，先是同意直隶总督李鸿章奏议兴建开平至胥各庄铁路，因廷臣谏阻收回成命。继而同意矿务局开挖运河以代替铁路的提议，但勘测结果证明地理状况不利修河。无奈之下，矿务局“复请修轻便铁路，又虑朝议禁驶机车，乃声明以驴马拖载，始得邀准”<sup>46</sup>。1881年12月18里铁路全部完工。“开车之始，原以驴马拖车，其引重力几与平地相等”，后由英国工程师金达（C.W.Kinder）制造的牵引百余吨的小机车运行。行车不久，有人奏称“机车直驶，震动东陵且喷出黑烟有伤禾稼”<sup>47</sup>，清廷下令禁行，数月后方才恢复行驶。

为获得中国人对铁路的认同，英国一家公司将一条轨距为30英寸的铁轨铺设在天津紫竹林租界河沿空地上，“此路往还约长五里，历时仅七分而已”<sup>48</sup>，华人纷纷试坐火车，均表惊奇。但在芦台至天津铁路修建时，英商代表不按合同办事，“强取他们所需要的土地，对于那些有势力的业主，就勉强订立协议。结果该地半数居民很快就武装起来，对铁路公司作战。迁移古墓的困难越来越厉害，因此引起了完全不必要的反对公司的敌视情绪。所以，最后当措施纠正之后，人民对公司的还是抱着一种极不友好的态度，抬高他们的土地的价格，并且比以往更尊敬他们的祖先”<sup>49</sup>。

此时，反对修路的人以正义的姿态出现，声称必须考虑以河为生贫民的利益，政府“不应尚未经周密考虑情况的特点就打乱了运输的现状，这样会使众多的劳动人民陷于失业的境地。”其次，还有一些与李鸿章政见不同的人，以破坏李鸿章铁路建设政策为能事。刘锡鸿上奏称：西方人只信上帝，不信山川之神，逢山以火药轰炸开道，遇水沉巨铁为基建桥，根本不信河伯、龙王之宫，也不管山水之神的愤怒。中国历来祭祀山川，如不加阻止，恐有旱涝之灾。<sup>50</sup>

1889年12月，津通铁路修建获准后，不少朝廷官员担心铁路联通京城后的不安全，遂以国家利益受损为由上奏清廷，声称“铁路一开，由津至京长驱直入，毫无阻碍”<sup>51</sup>，等同“开门以缉盗”<sup>52</sup>。其次，反对派声称，修建铁路只有节省运费的有限利益，但却有损害国

46. 同上，第11页。

47. 同上，第12页。

48. 《试坐火车》，《申报》光绪十二年十一月初六日。

49. 肯德前引书，第30页。

50. 《通政使参议刘锡鸿奏折》，交通部、铁道部交通史编纂委员会编：《交通史·路政篇》第1册，第30页。

51. 《李鸿章驳恩承、徐桐致奕譞函》，宓汝成编：《中国近代铁路史资料（1863-1911）》第1册，第149页。

52. 《光绪十四年十二月二十一日内阁学士文治奏》，中国史学会主编：《洋务运动》（六），第215页。

家利益的可能性<sup>53</sup>。铁路对地方经济有所帮助，经商逐利“并非君子所为”，此乃有失政体之举。文治声称：“铁路工料皆取诸洋人，数百万金徒资敌国”，“是谓损己而利人”<sup>54</sup>。

有一些反对意见代表着以水运等旧式运输业为生者利益。奎润等称：现在天津至通州，以车船、转运贩运为生者6万人，以五口之家计，有30万余人。铁路一旦开通，码头、乡村均不需如此多劳力，失业者将无以为生<sup>55</sup>。御史屠仁守等也称：这些人都在担心失业，时常去官府申诉，一旦酿成事变，难以收场<sup>56</sup>。修建铁路必然要占用土地，沿线要损毁房屋、坟墓、庙宇等，建设方会做出经济补偿，但旧有的土地制度、生活方式乃至信仰风俗均会受到不同程度的影响。津通铁路修建之说传出后，民众即表示愤怒。文治奏称：修建铁路，田地、房屋、坟墓均要被毁，即使给予经济补偿，但并非民意所愿<sup>57</sup>。文治和奎润等均称：特别是迁移坟墓，孝子之心不忍，也有伤朝廷风化<sup>58</sup>。早期铁路建设必然会涉及民众利益及影响风俗。现代化运输体系肯定将取代旧式运输行业，也会导致从业者大批失业，民众激于自身利益群起反抗值得同情。现代性与传统生活方式间的冲突与调适，是一个在现代化进程中长期存在的问题。

1889年，痛恨铁路的一些官员，鼓动天津船民反对建造联结白河两岸及外国租界的铁路桥，虽然数百艘帆船安然通过即将竣工的铁桥，但“总督最后还是下令拆毁接近竣工的铁桥。铁路公司拒绝拆除，这些反对派的官员们不得不从各个兵工厂调来人员和必需的拆桥工具”。时任工程师的英人金达几年后写道：那些石头的桥墩，“现在是唯一留下的桥址的标志，它们是阴谋和猜忌的纪念碑，是中国进步道路上的真正的障碍物。没有比这更好的例子来说明那重重的困难了。”<sup>59</sup>

1894年，关内外铁路展筑至北京的丰台，后又筑至距京城更近的马家铺。最初勘测路线时，铁路计划穿过皇家的御猎园，不久奉命绕开，“差不多沿着御猎园的边界”西行<sup>60</sup>。在铁路图上，可以看到铁

53. 《光绪十四年十二月十八日掌山西道监察御史屠仁守等奏》，中国史学会主编：《洋务运动》（六），第208页。

54. 《光绪十四年十二月二十一日内阁学士文治奏》，中国史学会主编：《洋务运动》（六），第215页。

55. 《光绪十四年十二月二十一日礼部尚书奎润等奏》，中国史学会主编：《洋务运动》（六），第211页。

56. 《光绪十四年十二月十八日掌山西道监察御史屠仁守等奏》。中国史学会主编：《洋务运动》（六），第208页。

57. 《光绪十四年十二月二十一日内阁学士文治奏》，中国史学会主编：《洋务运动》（六），第215页。

58. 《光绪十四年十二月二十一日礼部尚书奎润等奏》，中国史学会主编：《洋务运动》（六），第211页。

59. 肯德前引书，第34页。

60. 肯德前引书，第44-45页。

路从东面延伸过来绕了一个大弯才到达丰台。这一实例生动说明了铁路建设须在众多因素作用下进展，威严的皇权当然也是其中之一。

#### 四、铁路的现实价值与列强抑制中国之辩

清末，总理各国事务衙门的奏折中，可以看到大量各国公使、参赞或工程师等对于中国铁路的建言，其对铁路对于中国政治、经济、军事各方面的利弊均有分析，对于铁路建设程序、工艺经验的介绍，以及对于铁路建设的种种提醒。

1885年3月15日，同文馆将所译美国前公使西华关于建造铁路的文章上呈海军衙门，西华在文中列出了诸如“如人欲出游，或奉差他往，或因私务远行，有铁路则不惟省费，而且迅速也；若商人运货，需费尤省，形同缩地，朝发夕至”，“以其所有，易其所无，通商惠民，相生相养”，“各省偶有乱逆饥荒，得信必早，而发币赈济，调兵剿贼，瞬息千里，捷若影响；若与别国构兵，无人协助，不知何方起衅，惟赖火车以应急事”<sup>61</sup>。德国参赞阿恩德更在陈述铁路建设与国计民生的好处后，直言中国自己建造不能任由某公司或某人主办，应该采用当时国际已流行的招标方式，选择“其中价廉工固者，责成办理”<sup>62</sup>。然而，这些上呈并没有得到清廷的多大反响。

1889年8月，法国公使李梅将法国人克礼孟有关铁路建设的意见上奏清廷，在这份奏折中，克礼孟不仅谈论了中国铁路建设的必要性，而且对铁路建设的具体工程细节都有经验介绍，如对路基的修筑、对铁路修建管理、铁路建设款项的筹措、有关铁路使用及管理人才的培育、购买铁路相关部件、火车冬季运行注意事项、铁路建成后的各方影响与利益等<sup>63</sup>，均有论述。

西方公使及专家们如此为中国铁路现代化献计献策，不能说其包藏祸心，但也自有目的所在。如美国公使田贝即称：中国与美国一样，都是国土辽阔、地形复杂，但美国铁路发展迅速，当时已有长度与各国铁路长度相当，且每年获利非常多，一个重要原因在于美国人“久经办理，多有见识，无论有何碍难，必能安置妥贴。是以遍天下之修铁路者，均无能出美国人之右也。中国现欲造路，似应延用美国之人……美国有此多多铁路，不惟可以团结国势，并可利便民生，而于边远之区，则能使之近如比屋。遇有兵端，自必便于防备。所有相距甚远之城邑，均可使之相通，以为联络。即在荒远之地，因有铁路，亦可以安定民心。是有此铁路，不惟可以变化人心，且可使民巨

61. 《总署收同文馆译美国前使西华文附建造铁路说略》（1885年3月15日），中央研究院近代史研究所编：《海防档·戊·铁路》，第3-4页。

62. 《总署收德国参赞阿恩德节略》（1885年10月21日），同上书，第6-7页。

63. 《总署收法使李梅函附克礼孟禀》（1889年8月22日），同上书，第45-51页。

富也。以上美国所得之利，中国自必亦能得之。”随后，田贝声称：“盖美国造路所用之法，系与中国均属相宜。中国可以得此多益，并无须多有劳心费款，缘有美国巨富公司，精巧熟手，中国请其前来办理。不妨予以办理铁路之权，必能极竭心力，办至尽善尽美”<sup>64</sup>。随后，美国公使田贝再上照会，声称中国修建铁路，“此事最所要者，总须贵国政府独握兴造管理之权”；提出中国修筑铁路先用费用低廉的中国工人，难度较大的技术工人再用外人；可借外款修筑铁路，中国占有股份得利。“俟积有成数，即将所造铁路陆续买回，以后铁路可归自有”；田贝还颇有“公正”地提出，建造铁路应选取“极为可靠、大有智能、最为著名之熟手、办理公正者，延之办理。而所尤要者，则必须所延之人，只一心为中国办事，不与何国有所联络也”<sup>65</sup>。

1895年8月22日，比利时公使陆弥业在给清廷的照会中，推荐曾在帖撒力国主持铁路建设的比利时铁路工程师德海斯，作为此后中国修筑铁路的专家人选，并称湖广总督张之洞也曾请德海斯主持过汉阳铁路的修筑。陆弥业还把德海斯建筑铁路的一些注意事项附上，目的在于“如何省俭、如何便捷各利益”。他甚至在奏章中指责德国推荐的宽轨方案，“按中华地式，究不如狭路为妙”，主张用德海斯的窄轨方案。在所附的造路清单中，德海斯从极其专业的角度，阐述了中国铁路建设中的必须注意的技术问题，如铁轨的标准化、车头式样、铁轨尺寸、弯道建设、机车的拖力、客货车的搭载、铁路的价格等<sup>66</sup>，都有涉及。

政治家与商人的思维，其实十分相似，即会在一些问题上深谋远虑；但也常常难以放弃眼前巨大利益的诱惑而短视。在西方各国向清廷提出的铁路建设建议中，多是希望自己国家在中国铁路建设的巨大市场上分得一份经济利益甚至独占，通过控制路权、以铁路作为获得廉价资源和销售产品的工具。通过种种手段谋求获利，是现代经济体系的本质；在现代经济形态下，现代交通体系建设本身就是一国融入世界体系的前提。而通过建设铁路以抑制中国发展的构想，既不符合逻辑也并不存在。

64. 《总署收美使田贝函》（1895年8月12日），同上书，第228-229页。

65. 《总署收美使田贝函》（1895年9月3日），同上书，第240-241页。

66. 《总署收比使陆弥业照会附德海斯造路细单》（1895年8月22日），同上书，第229、230-239页。

## 小结

清末，以铁路为代表的现代交通技术传入时，对现代性无知的国人，难免地要产生抵触甚至反对的情绪，这里既有对铁路所具有的现代经济及社会意义不解的困惑，对铁路国防功能不解的担忧，对自身利益受损后的愤怒，也有对铁路影响伦理道德、风俗的相抵，种种思维构建的观念及行为形态，都是时代实态的反映。我们不能简单以愚昧斥之，如果回到处于技术及观念劣势的历史现场，或许会加深我们对于历史发展复杂性的理解。

进入现代社会之后，不管是什么群体，都难以在新技术实施后所产生的巨大利益及便利面前永远固守已有观念及行为方式。清末中国人围绕铁路的论争，并非毫无意义，从对铁路的无知及抵触，到逐渐开化与接受，展现了近代中国人在融入现代性进程中的快速步伐。这一论争使许多人逐渐理清了对于现代性事物的态度，看到了中国不能自外于现代世界经济体系的前途。建立于自然经济基础之上的农耕文明，无论如何强调其民族性、独特性，都会在现代化进程中新的世界文化形态冲击下脱壳进化，抱残守缺是没有出路的。

清末，在中国人对于铁路论争的进程中，铁路建设获得了前所未有的发展，以铁路为代表的现代交通技术体系的使用，对于传统中国区域经济的快速发展，对于区域文化间的迅速整合，对于中华民族群体的凝聚和中国人意识认同的形成，都具有无可替代的巨大意义。如美国学者斯塔夫里阿诺斯所言：“铁路的到来本身就是一场革命的象征和成就，因为将整个地球铸成一个相互作用的经济体，从许多方面来说都是工业化最深远且当然也是最为壮观的一面”<sup>67</sup>。

67. [美]斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500年以后的世界》，吴象婴、梁赤民译，上海社会科学院出版社1992年版，第291页。



# Les Chinois d'outre-mer et l'adaptation culturelle



# 汉语言与中国文化的海外传道授业 ——以20世纪上半期中国海外学人为中心

## La diffusion de la langue et de la culture chinoises à l'étranger : l'exemple des intellectuels chinois d'outre-mer dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle

元青<sup>1</sup>

中国南开大学

QING YUAN

Université Nankai (Chine)

### Résumé

Durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, l'intérêt croissant pour la langue et la culture chinoises dans les pays occidentaux offrit à un grand nombre d'intellectuels chinois d'outre-mer l'opportunité de se distinguer. Certains d'entre eux furent recrutés par des universités européennes ou américaines pour enseigner la langue et la culture chinoises, prononcer des conférences ou organiser des stages ; d'autres donnèrent des cours universitaires mis en place par le gouvernement et l'armée américaines pendant la Seconde Guerre mondiale. Ils conçurent du matériel didactique, publièrent des manuels et offrirent une variété de formations pour répondre au désir du monde occidental de connaître la culture chinoise. Leur travail a transformé le système et la méthode d'enseignement de la langue et de la culture chinoises en Occident et a facilité sa diffusion. Ces acteurs ont été en quelque sorte, de véritables passeurs de la culture chinoise en Occident.

---

1. 元青:南开大学历史学院教授、博士生导师,主要从事中国留学史、近现代中外文化交流史研究。本文系南开大学亚洲研究中心项目“中国留学生对西方汉学的贡献”(AS1609)的阶段性成果。南开大学历史学院硕士生胡松雅、博士生马良玉在资料搜集与外文资料初译方面对本文有一定贡献,特此鸣谢。

**内容提要：**20世纪上半期，西方世界对汉语言与中国文化的需求日益凸显，为负笈海外求学工作的大批中国学人提供了大显身手的舞台。他们或受聘欧美学府讲授汉语与中国文化课程，或在社会上开办以推广汉语言、中国历史与文化为目的的讲座和课程学习班并承担主要教学任务，或充当二战期间美国政府与陆军在各大学开设的汉语与中国文化训练班师资。他们编讲义，开课程，出版教材，提供各种训练，在海外课堂上传道授业，一定程度上满足了西方世界对汉语与中国文化教学人才的渴求，改变了西方汉语与汉学的教学体系和方法，扩大了中国文化的传播面，在中西之间架起了“中学西传”的桥梁。

20世纪上半期，在中外跨文化交流深入进行、西方汉学进入蓬勃发展新阶段、第二次世界大战将中国与欧美等西方国家联结为盟国的历史背景下，西方世界对汉语言与中国文化的需求日益凸显。负笈海外求学、工作的大批中国学人，充分发挥其具有深厚国学与国文功底的文化素养与学术专长优势，以各种方式在海外传道授业，在中西之间架起了“中学西传”的桥梁。

## 一、 受聘欧美学府讲授汉语与中国文化课程

西方汉学（中国学）在20世纪上半期的蓬勃发展，重要标志之一是一批著名学府或汉学研究机构纷纷开设汉语和中国文化课程。突出者如美国加州大学、哈佛大学、耶鲁大学、哥伦比亚大学、宾夕法尼亚大学、南加州大学、夏威夷大学、芝加哥大学等院校的中文系或远东系，英国伦敦大学、牛津大学、剑桥大学的东方学院或汉学科，德国柏林大学东方语言研究所和汉学讲座、汉堡大学中国语言与文化研究所、莱比锡大学汉学专业、哥廷根大学汉学研究所，苏联彼得格勒东方学院、莫斯科中山大学中国学研究所，等等。海外学府汉语与中国文化课程的开设，无疑为中国海外学人提供了传道授业大显身手的舞台。

限于资料和研究者的功力，中国学人在海外留学、工作期间究竟多少人从事过汉语与中国文化的传道授业工作，很难查考统计。但可以肯定的是，上述欧美知名学府的汉语与中国文化课程，不少就是由包括留学生、留居海外工作学者在内的中国海外学人担任的。

以美国大学为例，江亢虎1915-1920年任教加州大学中文系的汉语与中国文化课程<sup>2</sup>，赵元任1920-40年代先后任教哈佛大学远东系、夏威夷大学东方研究所、耶鲁大学东方学系等院校机构并讲授汉语阅读、汉语语音与音韵课程<sup>3</sup>，王际真1929年后长期任教哥伦比亚大学中

2. 汪佩伟：《江亢虎研究》，武汉：武汉出版社，1998年，第151页。

3. 赵新那、黄培云编：《赵元任年谱》，北京：商务印书馆，1998年，第116、121、235、245、259、264、268页。

文系的汉语课程<sup>4</sup>，王伊同40年代后期起先后受聘芝加哥大学、威斯康辛大学、匹兹堡大学讲授汉语及中国文化<sup>5</sup>，杨联陞40年代在哈佛大学远东系讲授汉语<sup>6</sup>，邓嗣禹40年代在芝加哥大学讲授汉语与中国文化<sup>7</sup>，詹锼40年代末在南加州大学亚洲学系、纽约亚洲学院教授汉语和中国文学课<sup>8</sup>等，皆是留美学人海外从事汉语与中国文化教学的典型事例。

又如英国高校，老舍、蒋彝、萧乾先后于1920-1940年代在伦敦大学东方学院讲授汉语与中国历史、中国文学<sup>9</sup>，吴世昌1940年代末在牛津大学讲授中国文学与甲骨文<sup>10</sup>等，是留英学人在英国学府传道授业汉语与中国文化的典型事例。

再如德国学府，商衍鎏1912-1916年在汉堡大学殖民学院教授汉语和高级汉学课程<sup>11</sup>，张君勱1930年在耶拿大学讲授中国哲学，王光祈1932年起在波恩大学讲授汉语初高级会话与写作、中国戏剧与历史，季羨林1937年在哥廷根大学汉学所讲授汉语与中国古代文献<sup>12</sup>，都是留德学人创下的海外传授汉语与中国文化的业绩。

而曹靖华在莫斯科中山大学、列宁格勒大学、列宁格勒东方学院讲授现代汉语和中国新文学，萧三在莫斯科东方学院为初级班和研究班分别讲授汉语初级知识和中国文学，则是留苏学人为苏联汉学领域所作的贡献。<sup>13</sup>

中国海外学人之能在海外求学、工作的同时承担起为西人传授汉语与中国文化的任务，总体上说是西方汉学发展的需求所致，而对海外学人个人来讲，则颇有些因缘际会。如江亢虎在美国生活的几年是

- 
4. 沈从文：《友情》，载《沈从文文集》第10卷，广州：花城出版社，1984年，第253页。
  5. 赵统：《学贯中西的历史学家王伊同》，载卞宏主编：《江阴人文风情》第4辑，北京：中国对外翻译出版公司，2009年，第25、27页。
  6. 周一良：《纪念杨联陞教授》，载《周一良集》第五卷，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第255页。
  7. 邓嗣禹、彭靖：《家国万里——邓嗣禹的学术与人生》，上海：上海人民出版社，2014年，第35-36页。
  8. 詹锼：《自传》，载北京图书馆《文献》丛刊编辑部、吉林省图书馆学会会刊编辑部编：《中国当代社会科学家传》第3辑，北京：书目文献出版社，1983年，第299页。
  9. 舒乙：《老舍在英国》，《人民政协报》2011年7月4日，第11版；傅光明：《人生采访者——萧乾》，济南：山东画报出版社，1999年，第85页。
  10. 施议对：《吴世昌传略》，载北京图书馆《文献》丛刊编辑部、吉林省图书馆学会会刊编辑部编：《中国当代社会科学家传》第8辑，北京：书目文献出版社，1983年，第105页。
  11. 商承祚：《我父商衍鎏先生传略》，载商衍鎏著《清代科举考试述录及有关著作》，天津：百花文艺出版社2004年，第5页。
  12. 季羨林：《留德十年》，北京：中国人民大学出版社，2004年，第63、73、94页。
  13. 北京大学等主编，张羽等编：《一束洁白的花——缅怀曹靖华》，北京：文化艺术出版社，1988年，第237页；高陶：《天涯萍踪——记萧三》，北京：中国青年出版社，1991年，第159页。

接替傅兰雅在加州大学中文系任教<sup>14</sup>；赵元任1921年再赴哈佛本想继续进修哲学，但抵美后才得知国内由于经济困难已无法支付之前承诺给他的补贴，加之妻子此时已怀孕，于是才接受了在学校教授汉语的邀请；王际真在美国攻读完学位后本打算回国任教，但因为国内军阀混战，他失去回国路费的支撑，只能暂时留在美国谋生，而其能在哥伦比亚大学教中文，则是因为英译《红楼梦》为其在美国汉学界赢得名气，从而受到美国知名汉学家富路特的邀请<sup>15</sup>；老舍被英国伦敦大学东方学院聘为该院中文讲师，是受到北京缸瓦市伦敦会基督教堂的主持人宝广林和燕京大学英文教授英国人易文思的推荐<sup>16</sup>；萧三本是去海参崴养病，但因当时中苏绝交，暂时不能回国，所以才继续在苏滞留并承担汉语与中国文学的教学工作。动荡的国内形势与为稻粱谋的生存考虑成为中国学人海外传道授业的重要因素。

但不管出于何种目的，中国学人在海外教学工作岗位上尽心竭力，力图有所作为。他们自己编写讲义，讲课内容丰富而富有创意。江亢虎开设的中国文化课程就包括了中国的历史与地理、政治与社会、宗教与哲学、文学与艺术，时间跨度则涵括了从先秦至清末民国的长时段。赵元任在汉语阅读课上给学生讲《孟子》和《马氏文通》，在汉语音韵学课上讲述北京、苏州与常州话助词和助词语调问题、几种罗马字化的比较、国语的各种特点、古音和今音国语的比较等，他还开设了粤语相关的课程，满足一些学生学广东话的需要。<sup>17</sup>曹靖华1929-1933年在莫斯科中山大学及国立列宁格勒大学东方系任教期间，既教古典与现代汉语，也教中国文学，并首先将鲁迅著作引进讲堂，为苏联介绍了中国五四以来的新文学。<sup>18</sup>老舍最初专教北京官话，后来又应学生和校方要求开设了古文翻译(笔译和口译)、历史文选、道教佛教文选、写作等课程。

为提高教学效果，不少中国学人甚至在讲义的基础上，还出版了正式教材。如江亢虎就出版了《中国文化叙论》；詹镆在南加州大学教汉语时则编写了供英美人使用的《如何学汉语》这样的小册子<sup>19</sup>；老舍20年代在英国伦敦大学东方学院任汉语教师时，应英国灵格风出版公司邀请，灌制了教授西方人汉语的灵格风汉语声片教材《言语声片》，是较早教外国人学汉语的普及教学音响资料。<sup>20</sup>在汉语教学领

14. 汪佩伟：《江亢虎研究》，武汉：武汉出版社，1998年，第151页。

15. 王海龙：《从海到海——哥伦比亚大学与现代中国》，上海：上海书店出版社，2007年，第105页。

16. 中央文史研究馆编：《崇文集三编：中央文史研究馆馆员文选》，北京：中华书局，2011年，第265页。

17. 前引赵新那、黄培云编：《赵元任年谱》，第264-265页。

18. 北京大学等主编，张羽等编：《一束洁白的花——缅怀曹靖华》，北京：文化艺术出版社，1988年，第237页。

19. 前引詹镆：《自传》，第299页。

20. 前引舒乙：《老舍在英国》，第11版。

域成绩最为显著的当属留美学人赵元任。1925年他就出版了专供外国人学汉语用的声片教材 *A PHONOGRAPH COURSE IN THE CHINESE NATIONAL LANGUAGE*；1942年在粤语教学的基础上编写出版了口语教材《粤语入门》，之后又由粤语改编成国语，出版了《国语入门》，第一次将口语的现代汉语语法结构，通过语言学的体系，有系统地介绍给西方人；他甚至还与杨联陞一起合作编写了汉英口语小辞典《国语字典》，1947年由哈佛大学出版社出版。<sup>21</sup>这些教材、工具书在当时的英美国家影响较大，为外国人士学习汉语与中国文化提供了很好的教本。

## 二、开办汉语言与中国历史文化讲座和课程学习班

中国学人致力于汉语与中国文化的域外传道授业，除在国外高等学府的汉学教研机构开设相关课程外，还积极开办以推广汉语言、中国历史与文化为目的的讲座和课程学习班，并承担主要教学任务。在此领域，以留美学人为主要力量组成的华美协进社开展的活动堪称活跃，成果丰硕。

华美协进社成立于1926年，是一个由中美两国教育文化界著名人士推动成立、以沟通中美、促进中美理解为职志的文化社团，其主要工作，除致力于在美中国留学生的帮扶与指导外，特别重视对美国传播中国文化、介绍与宣传中国。首任社长郭秉文还在担任社长之前就身体力行，在此方面做了大量工作。他的博士论文就是以研究中国教育问题为主题的《中国教育制度沿革史》。1925年一年，他在美国做了多次演讲，主题皆是中国与中国文化。1926年出任首任社长职务后，他更将大量精力投入到传播中国文化的组织活动中，在华美协进社开设了系列主题讲座，先后邀请胡适、孟治、张彭春等知名中国学人演讲中国文化。<sup>22</sup>

1930年，留美学人孟治接替郭秉文出任华美协进社长，采取丰富多彩的有效举措，更将该社的对美传播中国文化活动逐渐推向高潮：

一是将以中国与中国文化为主题的专题讲座作为华美协进社的主要工作内容固定下来。

在孟治的坚持下，专题讲座每年都按期进行，演讲者相当部分为各领域的留美或旅美中国学者（也有一部分为国外学者）。如1930-1931年度，在10名演讲者中就有5位中国学者；1932-1933年度，在5名演讲者中有3位中国学者；1937年的7名演讲者皆为中国学者。<sup>23</sup>演

21. 前引赵新那、黄培云编：《赵元任年谱》，第135、265、298页。

22. SPEAKS ON CHINA, *CHINA INSTITUTE IN AMERICAN*, BULLETIN 2(JANUARY, 1927)

23. NOTES, *CHINA INSTITUTE BULLETIN*, VOL. 2, No. 1(OCTOBER, 1937), p. 74

讲内容相当丰富，如1930-1931年度的讲座专题就包括张彭春的《中国向何处去：当代中国思想解析》、《中国的文化变革》、《中国的剧院》、《中国的戏剧》，储民谊的《中国的情形》、《体育文化的一种形式：太极》、《中国的物理治疗》，孟治的《中国和现代民族主义》、《中国学生运动的发生和影响》、《留美归国学生和中美关系》、《孟子的哲学》，滕白也（滕圭）的《中国绘画的介绍》、《中西艺术的比较》、《中国画家的艺术和生活哲学》、《中国绘画技巧》等。<sup>24</sup>1932-1933年度的讲座则包括了朱友渔的《北京的盛会》、《佛教》、《胡适与中国的文艺复兴》、《中国的女作者》、《亚洲的困惑》，江亢虎的《中国的历史与文学》系列专题，孟治的《中日冲突》、《变化中的中国妇女》、《中国和现代民族主义》等。<sup>25</sup>

## 二是开设中国历史与文化课程学习班。

上述讲座范围广泛，内容丰富，但由于其较强的学术性和学院化特点，致使听众局限在较小的圈子里，而难以在较大人群中普及。孟治对此曾反思：“在美国，即使教育界，有关中国的专家也是很少的，会员的兴趣主要集中在一些基本的信息和调查课程上，而不是那些高度专业化的课题。”经过反复思考，孟治决定开设有关中国与中国文化问题的课程学习班，将学习对象设定为美国的中小学教师，希望通过教师影响其所教学生，以达更大范围、更有效宣传介绍中国之目的。为了设计适合教师群体的教学内容，协进社还对美国教师展开调查，调查内容包括他们对中国了解多少，想了解什么，在学校图书馆里能够获得哪些有关中国的图书和其它资料等。<sup>26</sup>在调查基础上，孟治等决定将课程内容重点确定为对增进美国教师对华理解最有帮助的中国历史与文化领域。

1930年2月，华美协进社的中国历史与文化课程学习班正式开班，主要面向纽约地区的公私立学校，课程内容包括中国的历史与地理、思想与文化、当代中国等。每年分春秋两期，每期授课15次。授课老师主要由孟治、协进社华人职员、留美中国学者等担任。鉴于开班初期学员人数较少，孟治努力寻求与纽约市政当局合作，终使华美协进社的中国历史文化培训班成为与纽约市教育局联合举办的教育培训班，参加培训班学习并通过考核的纽约公共学校教师皆可获得纽约市教育局认可的2个学分。<sup>27</sup>此举受到纽约市中学教师的欢迎，报名学习者日渐增多，授课规模由开班初期的每班8-10人增加到40年代中期

24. SPEAKS ON CHINA, *CHINA INSTITUTE IN AMERICAN*. ANNUAL REPORT NO. 1, 1931, p. 19-20

25. INSTITUTE LECTURERS AVAILABLE FOR THE PRESENT ACADEMIC YEAR, *OCCASIONAL BULLETIN OF THE CHINA INSTITUTE IN AMERICA*(NOVEMBER, 1932), p. 14-16

26. CHIH MENG, *CHINESE AMERICAN UNDERSTANDING: A SIXTY YEAR SEARCH*, NEW YORK: CHINA INSTITUTE IN AMERICA PRESS, 1981. p.157

27. CHIH MENG, *CHINESE AMERICAN UNDERSTANDING: A SIXTY YEAR SEARCH*, p. 157

的30人左右。<sup>28</sup>教学模式也随着学习人数的增加调整为初、中级的分层教学，初级班主要教授中国历史、文学、音乐、饮食等方面的基本知识，中级班则针对有一定中国文化基础的授课对象，讲授与研讨中国哲学、中国文学及当代中国问题等学术问题。<sup>29</sup>

华美协进社在纽约举办的中国历史文化培训班搞得风生水起，影响之大，使得一批身在新泽西州蒙特克莱尔市、同样钟情于中美沟通交流的美国人士加盟协进社，1944年成立了中国机构培训班，1945年更名为华美协进社新泽西分社，开设了以介绍中国与中华文化为目标的暑期文化班。该班从1944-1949年共举办6次，每次为期两周。孟治带头为培训班讲课，一批中国留美与旅美学人纷纷被邀请举办讲座。以1948年的暑期培训班为例，孟治、杨联陞（哈佛大学中文系助教）、洪业（燕京大学历史系教授）、林侔圣（联合国代表团顾问）、王方宇（耶鲁大学教师）、钱端生（哈佛大学访问教授）、陈鹤琴（中央大学教育学教授）等人分别主讲了《中国的土地与人民》、《从传奇时期到唐朝：中华民族的诞生和发展》、《中国的哲学和宗教》、《中国传统和当代文学》、《今天中国的政治和经济》、《当前中国的社会和文化》。<sup>30</sup>演讲阵容与演讲内容皆十分可观。

### 三是举办汉语学习班。

针对太平洋战争爆发后美国对通晓汉语、了解中国人才的急迫需求，华美协进社在开展上述活动的同时，还积极举办汉语学习班。学习班一般分春季、秋季两个学期授课，分初级班、高级班两个层次，每学期历时10周，每周授课一次，每次2小时。授课者皆为留美中国学者。教学内容，初级班主要包括演讲、发音、词汇、语法、阅读、会话，高级班包括当代与古代文学阅读、作文、翻译、对话。为了适应在美华人很多讲粤语的情况，协进社还开展了以广东话为主的多种中国方言教学。在教学方法上，协进社积极借鉴美国各知名学府的汉语教学经验，引进其教学方法，收到可喜效果。据记载，学习班报名踊跃，为保持教学水准，每班皆限制在10人以内。参加学习的美国学员纷纷称赞协进社汉语教学的“非正式的友好学习氛围”，他们“显示出极大热情，大多数人学习都很勤奋，并取得显著进步”。<sup>31</sup>

华美协进社及团结在其周围的广大留美、旅美中国学人，为寻求中美沟通理解而在美国广泛开展的的对美传播中国文化活动，多姿多彩，在20世纪上半期的汉语与中国文化的域外传道授业工作中堪称典范。

28. CHINA INSTITUTE BULLETIN, No. 24(JANUARY, 1945), p. 4

29. CHINA AND AMERICA: A CHRONICLE OF CULTURAL RELATIONS, VOL.1, No.1(MARCH, 1948), p. 25

30. 《华美协进社在美举办暑期文化班》，《教育通讯》复刊第5卷第8期(1948年6月)。

31. CHINA INSTITUTE IN-SERVICE COURSE, CHINA INSTITUTE BULLETIN, No. 44(JUNE, 1947), p. 8

### 三、充当战时特别训练班的中文师资

太平洋战争爆发后，为应对战争形势的需要，美国政府与军队委托多所大学举办陆军特训班（英文称作ARMY SPECIAL TRAINING PROGRAM，简称ASTP），训练美国军人学习远东各国语言特别是中文和日文，兼习各种文字区域的历史地理与社会情况，目的是“使受过训练的学生，能派往所学的语言区域去工作，能明了当地的语言与习俗，能与当地人士往来而不致发生隔阂”。<sup>32</sup>在诸多大学举办的中文特训班中，一批留美学人充当了重要的师资力量。

赵元任由于其在语言学领域的卓越成绩，1943年被哈佛大学聘请，主持该校中文特训班工作。从1943年8月到1944年12月，哈佛共举办两期特训班，每期10个月（训练时间有交叉）。期间，赵元任选助教，编教材，担任大班讲授，指导小班教学，把哈佛的中文特训班办得有声有色。<sup>33</sup>

邓嗣禹因在中国史研究领域的杰出业绩及与费正清等著名汉学家的紧密合作，在美国汉学界逐渐引起重视，受聘主持芝加哥大学的中文特训班工作。芝大特训班开办于1942年8月，结束于1944年3月，是美国大学特训班中开办最早、效果极佳的一个。在一年半的时间里，邓嗣禹创新教法，严格训练，严格考试，汉语训练与中国地域研究并重，收获可喜成绩。<sup>34</sup>

房兆楹因参与美国的清人传记写业绩绩突出而广受美国汉学界关注，1943年他受美国陆军部聘请，在耶鲁大学ASTP班教美国军人学习汉语。教学训练的同时，他还和美国学者霍克特（CHARLES F. HOCKETT）合作，编写了两册汉语口语教材，列入美国“陆军部教育手册”（WAR DEPARTMENT EDUCATION MANUAL），于1944-1945年在华盛顿出版。该书在美国影响广泛，以致在初版30多年后的1976、1980年再次印行。

胡适因其在中美学术界的巨大影响，受赵元任等邀请，于1943-1944年期间多次来哈佛大学、芝加哥大学的ASTP讲学，讲学内容涉及“中国的历史文化”、“中国思想史”等丰富内容。这在胡适1943、1944年的日记中有多次记载。<sup>35</sup>

杨联陞1940年代初正在哈佛大学攻读博士学位，由于课业成绩优异而受到赵元任赏识，1943-1944年赵在哈佛特训班20余位助教中特

32. 邓嗣禹：《美国陆军特训班给予吾人学习西语的教训》，载邓嗣禹、彭靖：《家国万里——邓嗣禹的学术与人生》，上海：上海人民出版社，2014年，第35页。

33. 前引赵新那、黄培云编：《赵元任年谱》，第268-269页。

34. 前引邓嗣禹：《美国陆军特训班给予吾人学习西语的教训》，第36-38页。

35. 参见曹伯言整理：《胡适日记全编》第7辑（1938-1949），合肥：安徽教育出版社，2001年，第537、541、561、562页。

意为他申请了一个讲师职位。在哈佛ASTP任教的这段经历，杨联陞在1944年3月14日、1946年4月5日致胡适的信中皆有所记述。<sup>36</sup>

除上述留美学人外，邓懿作为周一良的夫人（被胡适称为“有学问的”的留美学人家属），也曾担任哈佛特训班的主要助教，协助赵元任工作并讲课；费孝通1943年6月至1944年7月在美学术访问期间，也曾应当时负责哈佛海外管理学院（含中文特训班）事务的哈佛大学社会学家帕森斯（TALCOTT PARSONS）的邀请，到哈佛特训班演讲“中国的乡村”、“中国的城镇”；金岳霖1943年访美期间，亦曾在芝加哥大学特训班讲过“中国哲学”。

此外，在美留学的中国学生及其亲属中，一批说国语较好的人被选作助教，承担了特训班小班（即分组）的语言训练工作。<sup>37</sup>

除美国外，作为欧美盟国的英国，二战期间也曾在高校举办服务于中国抗战的有关汉语言与中国文化知识的训练班，亦请旅英中国学人担纲教学。如1939年留学英国的萧乾，1941年在伦敦大学东方学院教现代汉语的同时，还给学院办的公谊会救护队进行过短期培训。他后来回忆说：“要在四个月里，教会他们日常华语以及有关中国的地理、历史等方面的粗浅知识”。<sup>38</sup>此救护队由40位英国青年组成，志愿到中国抗战前线帮助从事医疗工作。

二战期间中国海外学人在国外（主要是美国）高校承担的中文特训班工作，无论在汉语海外教学史、还是“中学西传”史上，都是一段特殊的历程。其特殊处在于：第一，实用目的性极强，就是为了尽快培养能较熟练运用汉语言工具、精通中国社会文化知识的军人，以满足战时及战后处理对华事务及远东国际关系之需，办学目的不同于常规的汉学教学。第二，教学内容兼顾语言训练与区域社会文化知识的学习。最突出的是邓嗣禹主持的芝加哥大学特训班，在抓好语言训练的同时，特别重视包括历史、地理、政治社会组织及社会风尚等在内的地域知识的灌输与传授。邓嗣禹曾介绍：在芝大特训班班上，第一期学地理，先讲远东地理，然后相当详细地讲中国地理；第二期，讲中国历史，从北京人讲起，直到最近的时事；第三期，讲中国政治社会组织，注重近百年情形；第四期，融合前三期所学，由各领域学者讲述中国文化的方方面面，如中国风俗、中国戏剧、中国书画等。<sup>39</sup>第三，语言训练的方法：大班讲授与小班训练相结合；特别重视听、说、读、写、译多重训练手法，让学生与所学语言多接触，甚至安排学生演剧、办报、写信，使学生能够活学活用；重视复习，严

36. 杨联陞1944年3月14日、1946年4月5日致胡适的信，转引自陈怀宇：《哈佛陆军特训班与中国学家》，2014年3月22日《文汇学人》。

37. 前引赵新那、黄培云编《赵元任年谱》，第268页。

38. 萧乾：《未带地图的旅人：萧乾回忆录》，哈尔滨：北方文艺出版社，2014年，第105页。

39. 前引邓嗣禹：《美国陆军特训班给予吾人学习西语的教训》，第38页。

格考试。尽管各大学特训班的训练方法不尽相同，但上述语言训练方法大致差不多。这些训练方法开汉语对外教学先河。

中国海外学人扮演了上述特殊历程的参与者、实践者的重要角色，居功至伟。

#### 四、结语

20世纪上半期中国海外学人在汉语言与中国文化教学领域开展的颇具声色的传道授业活动，其影响是多方面的：

一是一定程度上满足了西方世界对汉语与中国文化教学人才的渴求。束缚西方汉学与中国问题研究发展的最大瓶颈是西方学者的汉语言能力不足，和平时期如此，战争年代尤甚。而中国海外学人应时势之需走上讲台，通过多渠道的汉语言与中国文化教学，帮助西方学习者提高了汉语言使用能力和对中国文化知识的了解与理解，同时也培养了一批优秀的汉学者和粗通中国文化之人。如赵元任在陆军培训班中的学生牟复礼，后来就成为知名的元明史学家；邓嗣禹培养的特训班学生，一年之后也“俨然成为‘中国通’”<sup>40</sup>；曹靖华在苏联培养的刘斌、斯萍青、阿赫提金娜、莫罗佐娃和波兹涅耶娃，萧三培养的费德林和艾德林等人，后来都成长为有名的苏联汉学家；华美协进社短期培训班所培养的对中国文化有一定了解的美国人士更是遍布全美各地。

二是一定程度上改变了西方汉语与汉学的教学体系和方法。早期的西方汉学，无论苏联汉学，还是美国汉学，都存在只关注古汉语与古文献的状况。如曹靖华在苏俄任教时，学校中只教授文言文，没有现代汉语的教授内容。美国许多汉学者也只具备书面阅读的能力，而不能进行日常的汉语对话。针对这种情况，赵元任在哈佛任教时，开始将白话文引入教学中，最终的目的是通过汉字阅读文学作品，而他所编写的教材《国语入门》，也是将口语化的现代汉语作为介绍对象，并对其进行系统梳理。曹靖华为改变苏联原有汉语教学局面，把重点放在教授现代汉语上，并选用鲁迅作品作教材。在中国海外学人的努力下，西方汉学开始关注现代汉语与现代作品，为西方汉学开拓了更现实更广阔的空间。此外，在汉语教学方法上，无论是华美协进社的汉语培训，还是赵元任、邓嗣禹等留美学人主抓的ASTP教学，都采用了短期培训汉语所用的强化训练方法，在汉语海外教学史上都具有里程碑的意义。

三是扩大了中国文化的传播面，培养了大批了解中国并对中国保持友好的人士。以华美协进社的社会影响为例，通过多年的传道授

40. 同上文，第38页。

业，中国文化在美国各地学区特别是公共学校的影响力日渐扩大，对中国与中国文化的兴趣扩展到新泽西州的其它地区和特拉华州、宾夕法尼亚州的学区，各地中美人士组织的中国问题研习会多达几百个，1950年又成立了华美协进社印第安纳分社，后华盛顿大学、斯托克顿市的米尔斯学院等也与华美协进社在开设中国文化培训班领域展开合作。一些受过培训教育的美国人士积极主动投入到介绍宣传中国的活动中，一位美国女教师连续18年在一所高中开设一门有关中国文化的选修课，另一位女士则在她的妇女俱乐部开设了两门有关中国的课程。<sup>41</sup>

概而言之，20世纪上半期中国海外学人在汉语言与中国文化领域的传道授业，收获是丰满的，其工作之意义在于：为中西之间架起了“中学西传”的桥梁。

中国海外学人之能在20世纪上半期汉语言及中国文化域外传播方面卓有成就，其工作之能在中外跨文化交流中构成值得注意、颇有价值的文化现象，有着复杂的社会文化与教育背景。

从西方来说，两次世界大战使近代西方文明遭到巨大破坏，欧美相当多知识分子的文化自信心也遭到极大摧毁，“西方中心论”广受质疑，近代以来的中西文化关系需要重新估计与认识。庄士敦、梁启超等中外学者都在著述中展示一战后的西人文化心态。正是由于两次世界大战的冲击，欧美士人的文化失落感成为“欧洲多数人心理的一斑”，他们从心态上开始乐意接受中国文化。中国文化再受青睐，在西方有了较之先前更大的接受度，这为中国学人海外传播中国文化提供了更大的契机与舞台。

从中国方面来说，20世纪上半期，特别是辛亥革命、民国肇建以后，随着资产阶级教育方针、宗旨的确定，以向西方学习为主要内容的留学教育受到更大重视，极大地推动了这一时期留学教育的发展，形成规模宏大的留学热潮，留学教育发展迅猛，人数众多，达到历史性的四五万人，呈现出一派繁荣景象。留学教育的大发展，为留学生海外传播中国文化提供了基本前提。在规模庞大的留学生中，活跃着一支人文社科领域的留学队伍，相当一批人都是20世纪上半期中外跨文化交流中响当当的名字。没有这样一大批人文社科留学生的海外留学，就没有20世纪上半期留学生海外传播中国文化的历史。

也应看到，20世纪上半期的留学生具备传播中国文化的独特优势与条件。除留法勤工俭学生和留日高潮中参差不齐的部分留日生外，绝大多数留学生特别是留美、留英、留德学生，其在国内时所受教育的程度都比较高，其绝大多数都毕业于国内知名高等学校，在国内接受过良好教育，是在中国文化的氛围中浸染成长的。因此他们在对外

41. CHIH MENG, *CHINESE AMERICAN UNDERSTANDING: A SIXTY YEAR SEARCH*, p. 220-221

介绍传播中国文化时，能够深刻把握它的思维方式与表达情感的习惯，准确传达出作为中国人的宗教信仰、价值伦理观念、民族情感及民风民俗等。就此点而言，此前作为中学西传主体的西方传教士群体是很难做到的。留学生在海外留学时的人文环境也是独特而优秀的。如留美生，他们赴美后进入的学校大都是美国较好的大学，其中芝加哥、伊利诺伊、康奈尔、哥伦比亚等20所高校吸收中国学生最多。这些学校人文荟萃，学科门类齐全，拥有世界第一流的图书馆，在很多学科领域里领学术之风骚。欧洲教育与学术环境同样优秀。就是在这样的人文环境中，留学生受到西方学术的系统训练和西方文化的深刻熏陶，使得他们在对外介绍、传播中国文化时能够跳出“华夏文化中心论”的立场，站在中西文化平等的角度，按照西方人熟悉的风格、感兴趣与认同的方式来进行。

还应看到，中外融合、中西互补的文化观念及对中国文化的自信是支撑中国学人域外传播中国文化的精神动力。在他们看来，两次世界大战固然暴露出西方“重物质主义”、绝对自由主义和以自我无限扩张为特征的极端利己主义等“现代文明之弊”，但其文化观念的核心“自由精神”及个体本位的文化伦理观仍是值得推崇的，其科学精神、科学方法及物质文明成果也是值得我们学习的。同时，中国文化的“数千年之道德、学术、风俗”也不能轻易灭弃，这些东西是世界整体知识与成就的一部分，其对西方现代文明的价值是不言而喻的，既可以看作西方文化的参照物，也能够助西方文明得以延续和发展。中西文化完全可以互补、互鉴。正是这种对中西文化的清醒认识及对中国文化的自信成为中国学人域外传扬汉语言与中国知识的文化自觉。

# Après la Grande Guerre : le rapatriement et la réinsertion dans la vie civile du *Chinese Labour Corps*

OLGA V. ALEXEEVA

Université du Québec à Montréal (Canada)

Le déclenchement de la Première Guerre mondiale, suivi par la mobilisation générale en Grande-Bretagne, en France et en Russie, a arraché des millions d'hommes à leur foyer et a vidé les usines de leurs ouvriers, provoquant une pénurie de main-d'œuvre dans tous les secteurs d'activité de l'économie. Dès les premiers mois du conflit, les belligérants constatent que leurs ressources s'épuisent rapidement en raison de l'envergure des hostilités : la guerre qu'on pensait être courte est longue et meurtrière. Pour faire face à la pénurie de main-d'œuvre en Europe, les Alliés font alors appel à leurs colonies et dépendances d'outre-mer en mobilisant les travailleurs originaires d'Asie et d'Afrique.

La Chine, qui se déclare neutre dès le début des hostilités en Europe, se trouve indirectement impliquée dans ce premier conflit global en autorisant les Alliés à recruter des travailleurs sur son territoire. Ainsi, environ 300 000 Chinois arrivent en Europe, entre 1915 et 1917, pour aider à l'effort de guerre des Alliés sur le front de l'Ouest en France et sur le front de l'Est en Russie. Parmi eux, 94 458 sont engagés pour le compte du corps expéditionnaire britannique, au sein du *Chinese Labour Corps* (CLC), et environ 40 000 par le commandement français<sup>1</sup>. Les Russes, profitant de la proximité géographique avec la Chine, recrutent quelques 150 000 travailleurs en Manchourie qu'ils emploient sur tout le territoire de l'Empire russe<sup>2</sup>. Ces travailleurs chinois vivent dans des camps militaires, édifiés en dehors des

- 
1. Guoqi Xu, *Strangers on the Western Front*, Cambridge, Harvard University Press, 2011, p. 49.
  2. Olga Alexeeva, «Experiencing War: Chinese Workers in Russia During the First World War», *The Chinese Historical Review*, 2018, vol. 25, n° 1, p. 52.

agglomérations et souvent entourés de barbelés, ou bien dans des baraques sur leurs lieux de travail, séparés des habitants locaux. Encadrés par des militaires, certains de ces travailleurs sont envoyés en première ligne pour creuser les tranchées et aider au déminage des champs de bataille. D'autres sont affectés, à l'arrière du front, à des tâches de terrassement, d'aménagement et de construction de routes et de voies ferrées, ainsi qu'aux travaux agricoles et industriels.

L'historiographie de la Grande Guerre accordait relativement peu d'importance aux ouvriers étrangers et coloniaux en Europe, jusqu'à l'apparition, en 1993, de l'ouvrage *Minorities in Wartime* qui a posé les bases d'une réflexion analytique et méthodologique pour toute recherche en rapport avec cette thématique<sup>3</sup>. L'approche du centenaire de la Première Guerre mondiale a stimulé le véritable renouveau des recherches et des débats sur la mobilisation des travailleurs étrangers, y compris chinois, et sur leur contribution, à court et à long terme, à l'effort de la guerre des Alliés. Dans cette nouvelle configuration, la mémoire et l'identité occupent souvent une place centrale et on voit apparaître un nombre important d'études, parfois très pointues, sur les histoires et les expériences de la guerre des travailleurs chinois en Europe<sup>4</sup>.

Ce renouveau d'intérêt est particulièrement important en Chine, où le nombre de publications consacrées au sort des Chinois en Europe a cru de manière exponentielle depuis 2005 (voir la figure 1). Dans ces nouvelles études, les travailleurs revenus de l'Europe sont souvent présentés comme des acteurs de changements majeurs sur la scène sociale et politique en Chine dans les années 1920-1930, ou bien, comme des instruments actifs de la diplomatie du gouvernement chinois qui cherche alors à rejoindre le concert des nations et restaurer sa souveraineté nationale<sup>5</sup>. Cette vision reflète les évolutions récentes de l'historiographie chinoise liées à la réinterprétation

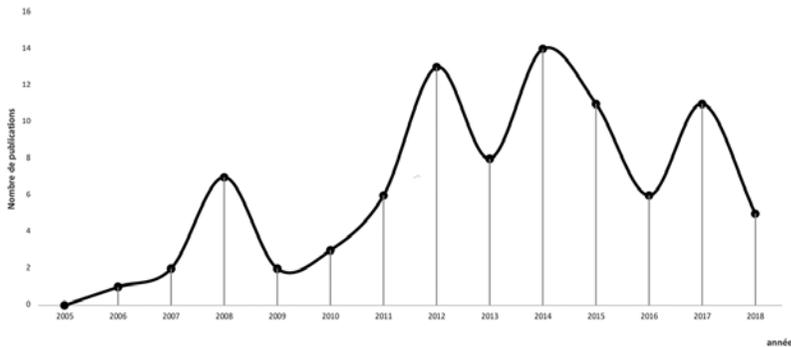
3. Panikos Panayi, *Minorities in Wartime: National and Racial Groupings in Europe, North America, and Australia During the Two World Wars*, Oxford, Berg Publishers, 1993.

4. Voir, par exemple, Mengyan Wang et Yuzhen Sun, «中国劳工：在第一次世界大战中 (*Les travailleurs chinois dans la Première Guerre mondiale*)», Beijing, Jiefang junwen yi chubanshe, 2003 ; Li Ma (dir.), *Les travailleurs chinois en France dans la Première Guerre mondiale*, Paris, CNRS, 2012.

5. Guoqi Xu, «文明的交融：第一次世界大战期间的在法华工 (*Rencontre de civilisations : les travailleurs chinois en France pendant la Première Guerre mondiale*)», Pékin, China Inter-continental Press, 2007 ; Huafei Hu et al. «战时期驻法华工的教育与工人政治意识的觉醒 (*The education of Chinese labourers in France during the First World War and their awakening political consciousness as workers*)», «北方论丛 (*The Northern Forum*)», 2009, n° 3, p. 111-116.

des interactions mondiales de la Chine au tournant du XX<sup>e</sup> siècle et à la réévaluation de leur rôle dans le développement national du pays<sup>6</sup>.

**FIGURE 1 – La production académique chinoise sur la contribution de travailleurs chinois à l’effort de la guerre en Europe, 2005-2018<sup>7</sup>**



Source : *Wanfang data* [万方数据], 2019

Le contingent de travailleurs recrutés par les Britanniques a été plus étudié que les travailleurs enrôlés par les Français et les Russes, grâce, entre autres, à une meilleure préservation des fonds d’archives anglais sur le recrutement et l’utilisation de travailleurs chinois pendant la guerre<sup>8</sup>. Les historiens britanniques et chinois ont décrit et analysé les différents aspects de ce phénomène migratoire : les motifs du recours à la main-d’œuvre chinoise, les négociations diplomatiques entre Londres et Pékin portant sur les modalités de l’emploi des Chinois en France, les opérations de

6. Paul Bailey, «Discipline, résistance et “face” : le cas des Huagong (travailleurs chinois d’outre-mer) durant la Première Guerre mondiale en France», dans Li Ma (dir.), *Les travailleurs chinois en France dans la Première Guerre mondiale*, Paris, CNRS, 2012, p. 249.
7. Il s’agit du nombre d’articles et de thèses chinois ayant l’expression «les travailleurs chinois dans la Grande guerre» [一战华工] dans le résumé ou parmi les mots-clés, recensés entre 2005 et 2018 à l’aide de la base de publications académiques chinoises, *Wanfang data*, <http://www.wanfangdata.com.cn/index.html>.
8. L’ouvrage le plus complet publié sur les CLC à ce jour est celui de Gregory James, *The Chinese Labour Corps (1916-1920)*, Hong Kong, Bayview Education, 2013. Mais il existe aussi d’autres études, moins récentes, consacrées à ce même sujet, comme celles de Michael Summerskill, Nicholas Griffin ou Brian C. Fawcett. En langue chinoise, il faut surtout mentionner le travail fondamental de Sanjing Chen, «華工與歐戰 (*Les travailleurs chinois et la Première Guerre mondiale*)», Taipei, Institute of Modern History, Academia Sinica, 1986. Les ouvrages de Guoqi Xu, souvent cités, proposent une nouvelle interprétation de l’histoire du CLC qui met l’accent sur le rôle du gouvernement chinois dans le recrutement de travailleurs. Cette interprétation, qui ne fait pas l’unanimité parmi les historiens, prédomine désormais dans les travaux chinois récents.

recrutement et le transport des travailleurs en Europe, ainsi que les conditions de vie et de travail des Chinois dans les camps britanniques. L'objectif de ce chapitre n'est donc pas de raconter l'histoire du *Chinese Labour Corps*, mais plutôt de voir ce qui s'est passé quand la guerre s'est terminée. Quelles étaient les modalités de leur rapatriement? Comment ces hommes se sont réinsérés dans la vie civile après leur retour en Chine? Est-ce qu'ils sont tout simplement retournés à leur vie d'avant la guerre, ou bien leur séjour en France leur a permis d'améliorer leur situation? En analysant les différents documents provenant de *The National Archives* (TNA), Kew, Grande-Bretagne, on va analyser le processus du rapatriement du *Chinese Labour Corps* et retracer le destin des travailleurs après leur retour en Chine.

### Une vision optimiste des expériences de la guerre des travailleurs chinois

Au moment du recrutement et plus tard, dans les années 1920, plusieurs intellectuels chinois voient les expériences des travailleurs chinois en France sous un angle très optimiste. Certains les imaginent acquérir en Europe toutes sortes de nouveaux savoir-faire techniques et de l'expérience de travail qu'ils mettraient au profit du développement national chinois<sup>9</sup>. D'autres les considèrent comme les représentants du peuple chinois en Europe, une sorte d'intermédiaires entre deux civilisations, occidentale et chinoise, qui seraient en mesure d'améliorer la compréhension mutuelle entre la Chine et l'Occident<sup>10</sup>. Ils espèrent qu'en retournant dans leurs villages natals, ces travailleurs seraient des acteurs actifs de changements positifs. Chen Liting<sup>11</sup>, l'un des activistes de *Young Men's Christian Association* (YMCA)<sup>12</sup>, a bien résumé ces attentes sur les pages d'un journal publié en anglais par des étudiants chinois aux États-Unis :

- 
9. Marianne Bastid-Brugière, «Le retour en Chine des travailleurs chinois de la Grande Guerre : quel héritage?», dans Li Ma (dir.) *Les travailleurs chinois en France dans la Première guerre mondiale*, Paris, CNRS, 2012, p. 484.
  10. Xu, *Strangers on the Western Front*, *op. cit.*, p. 15-16.
  11. Chen Li-ting (ou L.T. Chen), originaire Pékin, part faire ses études aux États-Unis en 1914. Diplômé de Yale et de Harvard, il est envoyé par la YMCA d'abord en France et ensuite en Chine, pour accompagner les travailleurs chinois dans leur périple en Europe et lors de leur rapatriement, Xu, *Strangers on the Western front*, *op. cit.*, p. 190-191.
  12. La YMCA est une association chrétienne, fondée en 1844 à Londres et solidement implantée aux États-Unis et au Canada. Les activistes de la YMCA apparaissent en Chine à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et œuvrent surtout dans le domaine de l'éducation. L'association aide les étudiants chinois à s'inscrire dans les universités américaines, ouvre des écoles et publie des journaux en Chine, Li Ma, «La place de la religion dans l'éducation par le YMCA des travailleurs chinois de la Grande Guerre», *Guerres mondiales et conflits contemporains*, 2009, vol. 235, n° 3, p. 103.

[...] these laborers are going to mean much to the land from which they are sent. Perhaps no emissaries of European influences can be as powerful and effective as these when they get back to their home towns. And if they are well treated in Europe, they will be effective intermediaries in the bringing about of friendly relations between the East and the West. Coming from the mass of the people these are the men with whom the people of the mass would come in contact most often. Their stories about their life abroad have a fascinating interest for their neighbors and would gain circulation as fairy tales. In a way these people are receiving their education abroad even as the students are at colleges in this country. On their return they will be a factor in opening the eyes of the mass of the people. [...] These common laborers in France are the messengers of the wider world just as the crusaders once were in the late centuries of the Middle Ages<sup>13</sup>.

L'optimisme de Chen a été partagé par un nombre de fonctionnaires, diplomates et missionnaires occidentaux qui insistent beaucoup sur les effets bénéfiques des contacts des travailleurs chinois avec la société et la culture occidentale en France. Ils idéalisent les expériences des travailleurs chinois en Europe au point d'imaginer ces derniers à devenir les porteurs des valeurs occidentales, de la « moralité chrétienne » et de la vigueur patriotique. Ces visions ont été souvent teintées des postulats de l'époque coloniale et des influences du discours orientaliste :

In France, it appears that they have had the best treatment that Christian civilization could afford. All about them they have seen practical examples of our applied morality – self-sacrifice, unselfishness for the sake of ideals, personal honor, justice, equality. [...] Skilled in all manner of useful occupations, decently dressed, with strong bodies and broadened minds, and with money in pocket, the returned coolies are a tremendous source of possible good. [...] One thing is certain, they will not return to their old lives of poverty, ignorance and moral physical uncleanness, wilfully, after their experiences abroad. Only a small amount of encouragement will be needed to keep them in the direction of Western progress<sup>14</sup>.

Aux yeux des Occidentaux, lors de leur séjour en France, les Chinois auraient apprécié non seulement le progrès et les bienfaits de la civilisation occidentale, mais aussi sa supériorité par rapport à la culture et à la société traditionnelle chinoise. Et si le gouvernement chinois se rend bien compte du potentiel de ces travailleurs et les engage pour réaliser des travaux publics, ils pourraient contribuer significativement à la modernisation de la Chine<sup>15</sup>.

---

13. L.T. Chen, «The Chinese Labor Battalions», *The Chinese Students Monthly*, 1918, vol. 13, n° 6, p. 301.

14. «What of the Repatriated Disciplined Coolies?», *The Far Eastern Review*, 3 mars 1919, p. 305.

15. *Ibid.*

Toutefois, il y a aussi ceux qui expriment quelques doutes sur la capacité de ces hommes à réussir leur réinsertion sociale après tout ce qu'ils ont vu et vécu en Europe. Certains prédisent qu'ils vont causer des troubles sociaux et politiques. Habités à de meilleures conditions de vie et de travail en Europe, ils deviendraient exigeants sur la paie et pourraient instiguer des grèves et des boycotts<sup>16</sup>. D'autres craignent qu'au lieu d'investir l'argent épargné dans le développement de l'économie industrielle moderne, ils seraient tentés de le dépenser sur toutes sortes de « luxes » ou de vices comme les jeux d'argent, ou l'alcool, en menaçant ainsi l'ordre public existant<sup>17</sup>.

Ainsi, il n'y avait pas de consensus sur les répercussions sociales et économiques de l'envoi des travailleurs en Europe au moment de leur recrutement. Mais, après la guerre, la vision optimiste de ce phénomène migratoire et de ses conséquences semble s'imposer progressivement. Le rapatriement du *Chinese Labours Corps* a attiré beaucoup d'attention de la presse locale qui, dans ses reportages, ne retient toutefois que les conséquences positives, imaginées ou réelles, de leur séjour en France, omettant d'évoquer la question des traumatismes de guerre, des abus et des mauvais traitements. Cet éclairage médiatique a contribué à la diffusion dans l'opinion publique de cette perception idéaliste et vertueuse du vécu des engagés chinois en France<sup>18</sup>. L'étude des sources historiques disponibles fait néanmoins ressortir une tout autre réalité et témoigne plutôt de la difficulté de la réinsertion sociale et professionnelle des anciens membres du *Chinese Labour Corps*.

## Le rapatriement et le traumatisme de guerre

Pour les combattants, la guerre a officiellement pris fin le 11 novembre 1918, à l'ouest du moins. Mais pour beaucoup de travailleurs chinois, la guerre a fini plus tard, car leur rapatriement s'étale sur plusieurs mois en raison de la pénurie de navires de transport transatlantique et de l'encombrement général des ports causé par la démobilisation des troupes. En attendant, ils continuent à exercer toutes sortes de tâches liées à la reconstruction et au nettoyage des champs de batailles en France.

16. Tsoong-iung Zung, « The use of Chinese laborers in the war, and the results for China », *St. John's Echo*, 1920, vol. 31, n° 7, p. 449.

17. Ces craintes ont trouvé une certaine confirmation lors du rapatriement des travailleurs. Avec leur débarquement massif à Qingdao, plusieurs auberges de la ville se transforment en bordèles et en maisons de jeux clandestins où certains travailleurs rapatriés perdent en quelques jours toutes leurs économies, TNA, FO 228/2895, G. S. Moss, Representative of the War Office Emigration Agency, Qingdao à J. N. Jordan, ministre britannique à Pékin, 9 octobre 1919.

18. James, *The Chinese Labours Corps*, op. cit., p. 740.

Les premiers à être rapatriés sont les travailleurs malades et infirmes, les blessés de guerre et les victimes de bombardements ou d'accidents de travail, ainsi que les hommes souffrant de troubles mentaux<sup>19</sup>. Ces derniers semblent être particulièrement nombreux (voir le tableau 1).

**TABLEAU 1 – L'état de santé du *Chinese Labour Corps* à bord du navire-hôpital «Assaye», septembre 1918**

Diagnostic indiqué dans les rapports médicaux	Nombre de cas (en %)	Incluant les maladies suivantes (par ordre décroissant de cas) :
Maladies infectieuses	52,3	Tuberculose, syphilis, infections parasitaires
Troubles mentaux	27,1	Mélancolie, manie, stupeur, « feeble-mindedness », épilepsie mentale, délire, hystérie, confusion et débilité mentales, sénilité
Troubles pulmonaires	6,0	Bronchite, pneumonie, asthme, emphysème
Traumatismes physiques	3,1	Fractures, blessures par balle, amputations
Troubles oculaires	2,9	Trachome, perte de vue, conjonctivite
Maladies cardiovasculaires	2,7	Cardiopathie
Trouble rénaux	0,9	Cystite, néphrite
Troubles digestifs	0,9	Douleurs d'estomac, ulcère
Troubles articulaires	0,9	Arthrite
Troubles du foie	0,9	Cirrhose du foie
Autre	2,7	Diabète, anémie, béribéri

Source : TNA, MH 106/1920, Medical Records of Africans, Chinese and Egyptian labourers on the hospital ship Assaye, 1917- 1919

Tout comme les soldats dans les tranchées, les engagés chinois souffrent de différents troubles du comportement et de différentes affections psychologiques consécutives à l'expérience directe de la guerre, ce qu'on désigne à l'époque sous le terme de «*shell shock*». G. Douglas Gray, médecin britannique qui gérait le *Chinese General Hospital* à Noyelles-sur-mer pendant la guerre, a décrit en 1920 l'état des travailleurs traumatisés sous sa charge :

The patients usually arrived in a state of chronic moody misery with spells of more acute depression, crying, etc. Their will-power seemed paralyzed and they would not work or keep themselves clean unless obliged to do so ; in fact they were entirely indifferent to their surroundings. [...] If left

19. *Ibid.*, p. 741-741.

unwatched for a moment, suicide would be attempted. This happened on three occasions inside the Mental Block [...]»<sup>20</sup>.

En notant le nombre exceptionnellement élevé de patients souffrant de troubles mentaux parmi les Chinois traités à l'hôpital pendant la guerre, Gray explique ce phénomène par des conditions médicales préexistantes et par la supposée prédisposition héréditaire des Chinois pour les neuropathies<sup>21</sup>. Il ne fait pas de liens entre les symptômes névrotiques de ses patients et les différents chocs psychiques que ces derniers ont subi en France. Les camps britanniques où des travailleurs chinois sont employés se trouvent souvent à proximité du front. Les Chinois y sont donc exposés à la violence de la guerre et aux contraintes liées aux opérations militaires. Après l'Armistice, en nettoyant les champs de bataille, ils ont dû exhumers les corps de soldats, transporter et enterrer les restes humains. À ces traumatismes de guerre s'ajoutent d'autres facteurs de stress liés aux changements de leur contexte de vie et de travail. Les hommes du *Chinese Labours Corps* sont gérés par les militaires qui n'hésitent pas à utiliser les punitions corporelles pour faire respecter la discipline. Éloignés de leurs familles, confrontés à l'environnement étranger et à la société dont ils ne comprennent pas les règles de fonctionnement, les travailleurs se retrouvent souvent désorientés et dépassés par la situation. Les incertitudes du diagnostic font en sorte que l'on considère ces malades comme des lunatiques, hystériques et psycho-névrosés, qui sont nés faibles d'esprit.

La tuberculose fait aussi beaucoup de ravages parmi les travailleurs chinois : plus de 50 % des patients à bord du « Assaye » sont atteints de cette maladie infectieuse. De manière générale, les troubles pulmonaires ne sont pas rares sur le front de l'Ouest, car l'utilisation massive de l'artillerie et des nouveaux types d'armements fragilise l'appareil respiratoire des combattants : les éclatements d'obus et les explosions des mines créent des blessures pleuropulmonaires, alors que l'emploi des gaz toxiques provoquent l'inflammation des voies respiratoires. Ces traumatismes affaiblissent l'ensemble de l'appareil respiratoire et contribuent à l'installation et à la propagation de la tuberculose<sup>22</sup>. Pendant la guerre de 1914, la tuberculose, la grippe, la fièvre typhoïde et la diphtérie prolifèrent dans les rangs des armées en Europe. Les travailleurs chinois n'échappent pas à ces affections contagieuses ou

---

20. G. Douglas Gray, « The Chinese General Hospital in France », *China Medical Journal, Hospital Supplement*, vol. 34, 1920, p. 152.

21. *Ibid.*

22. Pierre Darmon, « La Grande Guerre des soldats tuberculeux. Hôpitaux et stations sanitaires », *Annales de démographie historique*, 2002, vol. 103, n° 1, p. 37.

épidémiques, conséquences de contacts avec les habitants locaux et les soldats alliés.

La plupart de ces conditions médicales ont un caractère chronique avec un degré de morbidité élevé, la tuberculose en particulier. Pourtant, les conséquences sanitaires du retour en Chine des travailleurs malades ne préoccupent pas beaucoup les autorités locales qui ne font aucun suivi de leur état de santé. Le rétablissement de ces hommes ne figure pas non plus parmi les priorités de l'administration britannique qui décline toute responsabilité envers les malades une fois qu'ils ont regagné leur foyer.

Au printemps de 1919, de larges groupes de travailleurs commencent à débarquer à Qingdao, une ville portuaire située à l'ouest de la province de Shandong. Pendant les opérations de recrutement, en 1917-1918, les Britanniques utilisent Qingdao comme une base logistique où on rassemble les engagés avant leur embarquement pour la France. Sous contrôle japonais, la ville dispose de quais modernes et une ligne de chemin de fer la relie au centre du Shandong et à la région métropolitaine de Pékin, ce qui facilite le transport de recrues de leur lieu de résidence vers la zone de départ. Pour cette même raison, les Britanniques décident d'utiliser Qingdao comme le port de débarquement et y installent le *War Office Emigration Agency* qui supervise toutes les opérations de rapatriement du *Chinese Labour Corps*. L'existence de ce schéma logistique va leur permettre de transférer les rapatriés des bateaux vers les trains et de les amener ainsi très rapidement dans leur région d'origine<sup>23</sup>.

C'est ainsi qu'en avril 1919, l'un des premiers navires avec les travailleurs chinois accoste à Qingdao. Il s'agit d'un bateau-hôpital, le *Neuralia*, qui amène un large contingent de Chinois mutilés et blessés. Les fonctionnaires britanniques les installent dans des baraques et des abris temporaires en envoyant dans les hôpitaux locaux seulement ceux qui sont mortellement blessés ou demandent de l'assistance médicale continue :

Cases for the Military Hospital were landed first and escorted to the hospital. They numbered 85. Three dangerous lunatics who were extremely violent were conveyed to the Gendarmerie Station and lodged in cells there till accommodation could be provided at the civil hospital. One died at the Gendarmerie. [...] The rest of the invalids, to the number of 413, were transported by rickshaws, or marched [...] to our go-down which I had fitted up as a temporary hospital [...]. 20 lepers were segregated in a special

---

23. Dans la plupart de cas, ils regagnent leur maison dans les 48 heures après le débarquement à Qingdao, TNA, FO 228/2895, Report on the demobilization of the Chinese Labour Corps, G. S. Moss à R. H. Clive, chargé d'affaires britannique à Pékin, 31 octobre 1920.

shed. The more serious cases, especially blind, cripples and suicidal maniacs, were accommodated in the ground floor which was fitted with raised Chinese bed-boards. The balance slept on mats spread on the wooden floor [...]. Owing to the great number of mental cases there was a good deal of quarrelling, and also a great deal of stealing from each other went on, one kleptomaniac being discovered in possession of 4 jackets and 3 pairs of trousers, all stolen. Other lunatics became very violent and, in the end, I had to engage the services of three special police from the Japanese [...] to keep order<sup>24</sup>.

Malgré leur état de santé, quelques jours après le débarquement à Qingdao, pratiquement tous ces travailleurs malades sont reconduits chez eux, y compris les « lunatiques ». Seuls ou accompagnés des autres engagés originaires des mêmes districts, ces hommes se retrouvent à la charge de leur famille, alors que certains d'entre eux sont tellement traumatisés qu'ils ont perdu la capacité de parler de façon cohérente ou de s'habiller eux-mêmes. Certains travailleurs mutilés ont reçu des prothèses, mais seulement ceux qui ont perdu des jambes. Les autres, ayant les bras ou les mains amputés, n'ont pas eu cette chance<sup>25</sup>.

Les hommes mourants restent à l'hôpital militaire japonais, parfois pendant quelques semaines, en attendant que les membres de leur famille notifiés par les Britanniques viennent à Qingdao pour s'occuper d'eux<sup>26</sup>. Tous les frais sont couverts par la *War Office*<sup>27</sup> qui est préoccupé par la réputation et l'image de la Grande-Bretagne en Chine, car « the return of wounded labourers to their homes (totally disabled men of the poorest classes running considerable risk of being victimized and becoming beggars) may arouse malicious or ill-informed hostility »<sup>28</sup>. Pour prévenir ce genre de réactions, Londres prend la décision de verser aux travailleurs blessés lors des actions militaires en France une compensation équivalente à un, trois ou six mois de salaire en fonction de la gravité de leurs blessures<sup>29</sup>. Les hommes avec les membres amputés ainsi que les travailleurs devenus complètement aveugles ou troublés sans espoir de guérison reçoivent une allocation

24. TNA, FO 228/2895, G. S. Moss à *War Office*, Londres, 29 mai 1919.

25. TNA, FO 228/2895, Suggestions RE C.L.C. Repatriated Invalids, 29 mai 1919.

26. Ainsi, dans le cas du « Neuralgia » qui accoste à Qingdao le 28 avril 1919, le dernier rapatrié a quitté l'hôpital le 29 mai 1919, TNA, FO 228/2895, G. S. Moss à *War Office*, 29 mai 1919, *op. cit.*

27. Le coût du traitement médical des travailleurs dans l'hôpital militaire japonais à Qingdao a été assumé par les autorités japonaises qui le présentent comme la contribution du Japon à l'effort de guerre des Alliés. Les Britanniques couvrent d'autres frais liés au transport de malades en ambulance et à leur séjour à l'hôpital, *Ibid.*

28. TNA, FO 228/2895, G. S. Moss à J. N. Jordan, 13 mars 1919.

29. TNA, FO 228/2895, Foreign Office à J. N. Jordan, 9 juillet 1919.

équivalente à 18 mois de salaire<sup>30</sup>. En instaurant ces procédures, les autorités britanniques considèrent que leur traitement des rapatriés malades est plus que généreux et que « the [Chinese] public understands and appreciates the liberality and fairness of the British Administration, and that our reputation stands high »<sup>31</sup>. Mais en réalité, cette compensation n'était pas toujours adéquate et pouvait varier en fonction des circonstances dans lesquelles le travailleur a été blessé ou est tombé malade.

En effet, les indemnités sont payées seulement en cas de maladie, d'accident ou de décès imputables au service. En l'absence de personnel médical britannique à Qingdao, la *War Office Emigration Agency* engage un médecin japonais pour déterminer, cas par cas, si les problèmes médicaux des rapatriés correspondent à cette définition. Ainsi, un travailleur qui a perdu un œil à cause de l'explosion d'une bombe et un autre dont le pied a été amputé à la suite d'un accident de travail ont reçu tous les deux une compensation complète (75 \$). Le montant octroyé aux hommes atteints de la tuberculose a été beaucoup moins important (30 \$)<sup>32</sup>. Dans un autre cas, un travailleur devenu aveugle à la suite d'une infection oculaire (le trachome) n'a reçu que 30 \$ de compensation au lieu de la somme de 150 \$ normalement versée dans le cas de perte de vue totale, car son état a été aggravé par une maladie sexuellement transmissible<sup>33</sup>.

Le rapatriement du *Chinese Labour Corps* continue tout au long de 1919 et une bonne partie de 1920 (voir figure 2). Si, au début de cette opération, les Britanniques font revenir en Chine entre 2 000 et 3 000 travailleurs par mois, à l'automne 1919, ce chiffre monte soudainement. En quatre mois, les navires britanniques et canadiens transportent plus de la moitié des engagés (52 448 hommes sur 94 458 recrutés au total par les Britanniques). Cette accélération du rythme des départs est liée à la libération progressive des navires, occupés jusqu'au mois d'août 1919 à transporter les troupes américaines et canadiennes démobilisées. En parallèle, le gouvernement britannique est soucieux de réduire les dépenses liées à l'emploi du *Chinese Labour Corps* en France (salaires, hébergement, rations alimentaires, frais médicaux etc.). De plus, l'augmentation du nombre

---

30. Les membres des familles des travailleurs décédés en France obtiennent la même compensation, considérée par les Britanniques comme suffisante pour acheter un lopin de terre et subvenir ainsi aux besoins d'une famille, TNA, FO 228/2895, Report on the demobilization, 31 octobre 1920, *op. cit.*

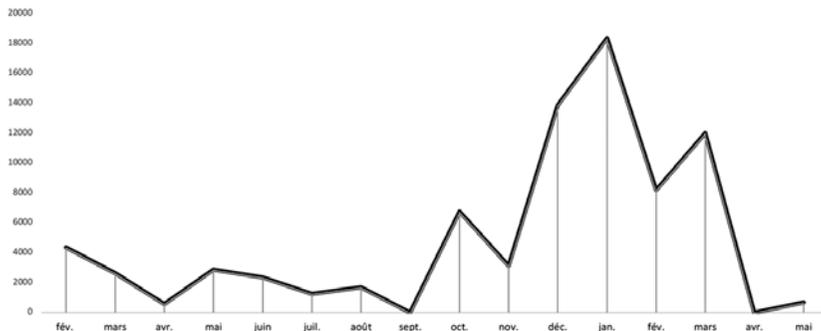
31. TNA, FO 228/2895, G. S. Moss à War Office, 29 mai 1919, *op. cit.*

32. TNA, FO 228/2894, G. S. Moss à War Office, 27 novembre 1918.

33. James, *The Chinese Labour Corps*, *op. cit.*, p. 749.

d'incidents à l'intérieur des camps chinois suite au relâchement naturel de la discipline après l'Armistice est préoccupante<sup>34</sup>.

**FIGURE 2 – Les opérations de rapatriement du *Chinese Labour Corps*, février 1919-mai 1920**



Source: TNA, FO 228/2895, G.S. Moss à War Office, 30 mars 1920 ; Report on demobilization, 31 octobre 1920, *op.cit.*

À leur arrivée à Qingdao, la plupart des engagés reçoivent les derniers paiements qui leur sont dus et, le jour même, prennent le train pour retourner dans leurs villages natus. Habituellement, les travailleurs ordinaires reçoivent tous le même montant, 30\$, alors que les chefs d'équipe et les interprètes obtiennent 60\$ et 90\$ respectivement<sup>35</sup>. Toutefois, l'intensification des retours entre février 1919 et mars 1920 met beaucoup de pression financière sur les autorités britanniques à Qingdao. À la suite de ces difficultés, de nombreux travailleurs reçoivent leurs derniers paiements par la poste, moyennant des frais et parfois un mois après leur retour<sup>36</sup>, ou bien sont obligés de venir chercher leurs allocations eux-mêmes dans les *Pay centers*, ouverts par les Britanniques à Jinan ou à Weifang dans la province de Shandong<sup>37</sup>.

Les derniers navires transportant de petits groupes de travailleurs arrivent à Qingdao en septembre 1920. Parmi eux, on retrouve des hommes qui ont commis en France des crimes divers, allant de l'incitation à la mutinerie à

34. Bastid-Brugière, «Le retour en Chine des travailleurs chinois de la Grande Guerre», *op. cit.*, p. 488-491.

35. TNA, FO 228/2895, G. S. Moss à War Office, 12 mai 1919.

36. TNA, FO 228/2895, William Bull, Paymaster, War Office Emigration Office, Qingdao à G. S. Moss, 24 mars 1920.

37. TNA, FO 228/2895, Report on the demobilization, 31 octobre 1920, *op. cit.*

la tentative de meurtre<sup>38</sup>. Quelques travailleurs restent, cependant, en Europe pour des raisons différentes : 6 purgent leur peine en France ou en Grande-Bretagne, 41 ont désertés en France ou en route et 12 sont portés disparus<sup>39</sup>. Le sort de ces derniers membres du *Chinese Labours Corps* en France demeure inconnu. Les autorités britanniques supposent qu'ils auraient rejoint les contingents des travailleurs chinois sous contrôle français ou bien qu'ils seraient devenus des matelots sur des bateaux de pêche en Europe<sup>40</sup>.

## Le retour à la vie de l'après-guerre

De retour en Chine, la plupart de anciens membres du *Chinese Labour Corps* reviennent dans leurs villages natals dans les provinces de Shandong et de Hebei<sup>41</sup>. L'économie de cette région pauvre et très densément peuplée, souvent touchée par les différents cataclysmes naturels, aurait donc bénéficié des transferts de l'argent que les travailleurs ont réussi à gagner et à épargner en Europe. Selon les estimations de *The North China Herald*, un journal publié par les Britanniques à Shanghai entre 1850 et 1942, les gains du *Chinese Labour Corps* s'élèveraient à environ 6 millions de livres sterling. En déclarant que cet argent aurait engendré des retombées économiques considérables pour toute la Chine du Nord, *The North China Herald* conclut que le séjour en France a définitivement changé la vie de travailleurs et de leurs familles pour le mieux :

Out of the several thousand coolies who have returned from France one finds one here and there in the distant villages, and they have much praise for the way they were treated and would like to have continued as labourers over there, where they were so well fed and clothed and had a good wage paid to their families here. It has meant the saving of many people from starvation really<sup>42</sup>.

En réalité, le profit financier des hommes du *Chinese Labour Corps* a été très inégal et dépendait fortement de leur capacité individuelle à épargner<sup>43</sup>. Bien que les Britanniques s'efforcent à maintenir la discipline stricte

38. TNA, FO 228/2895, B. B. Cubitt, War Office, Londres à General Officer Commanding, British Troops in France and Flanders, 22 janvier 1920.

39. TNA, FO 228/2895, G. S. Moss à J. T. Pratt, consul-général britannique à Jinan, 31 juillet 1920.

40. TNA, FO 228/2895, Report on the demobilization, 31 octobre 1920, *op. cit.*

41. Ces deux provinces ont fourni la grande majorité de recrues, mais les Britanniques ont également engagé des petits groupes de travailleurs originaires de Henan, Jiangsu, Hubei, Shanxi, Anhui, Sichuan, Fujian et Guangdong, voir Xu,, *Strangers on the Western Front*, *op. cit.*, p. 49.

42. James, *The Chinese Labour Corps*, *op. cit.*, p. 731.

43. Bastid-Brugière, «Le retour en Chine des travailleurs chinois de la Grande Guerre», *op. cit.*, p. 508.

au sein des camps militaires, beaucoup de travailleurs s'adonnent aux jeux de hasard et d'argent et perdent ainsi toutes leurs économies. La chute de la valeur du franc et les taux d'échange appliqués par les Britanniques ont également réduit leurs gains matériels :

With the exception of a few born gamblers, the men of the Chinese Labour Corps appear to have returned well satisfied. The chief complaint has been the lack of provision of facilities for the remission of money from France and the low rate of exchange for the franc which ruled throughout the period of repatriation. When the Chinese Labour Corps was first recruited the franc was worth 35 cents : it falls to 7 cents<sup>44</sup>.

La plupart des retournés dépensent leurs maigres économies pour subvenir aux besoins immédiats de leurs familles et retournent à leurs activités habituelles, celles qu'ils ont exercées avant leur départ en France. Ils travaillent comme des ouvriers agricoles dans les fermes ou comme de petits artisans, en restant pauvres et menant parfois une vie de misère. Rares sont ceux qui ont réussi à accumuler une somme suffisamment importante pour acheter une ferme ou un terrain à cultiver. Quelques-uns ont utilisé l'argent gagné pour construire une nouvelle maison ou pour se lancer dans les affaires en ouvrant une boutique ou une petite entreprise rurale, comme un atelier de fabrication de la soie<sup>45</sup>.

Il y a aussi ceux qui ont choisi de ne pas rentrer dans leur village, mais plutôt de tenter leur chance en ville, en s'engageant comme des ouvriers dans les différentes usines et industries à Shanghai ou dans les autres villes côtières. Il est aujourd'hui difficile de savoir combien d'hommes ont fait ce choix, car il n'existe aucune statistique ou information fiable sur ce sujet. La YMCA a tenté d'assurer une forme de suivi en proposant au *War Office Emigration Agency* à Qingdao d'installer un kiosque d'information dans les différents *Pay centers* où les travailleurs recevaient leurs allocations :

The association propose to station a Chinese worker in our compound in a special Y.M.C.A. booth who will get into touch with the allottees, and if the scheme develops it is possible that they may put up a hostel for accommodating allottees who have to stay in Tsinan overnight on a vacant piece of ground owned by the Association, where meals would be provided at reasonable charges, cinema exhibitions given and other forms of propaganda carried on. The Association have also asked if they could be supplied with

44. TNA, FO 228/2895, Report on the demobilization, 31 octobre 1920, *op. cit.*

45. Yan Zhang, « 一战华工的归国境遇及其影响—基于对山东华工后裔(或知情者)口述资料的分析 (The Experiences of Chinese Laborers Returned from the First World War Battlefield and Their Impact on the Chinese Society: A Case Study Based on the Interviews with the Descendants of Chinese Laborers in Shandong) », 《 华侨华人历史研究 (Overseas Chinese History Studies) 》, n° 2, 2010, p. 58-60.

the names and address of coolies as they return from France in order that their up country workers can get into touch with them<sup>46</sup>.

Les initiatives de la YMCA n'ont, cependant, pas reçu d'approbation des autorités britanniques qui les considèrent comme une source de problèmes potentiels. En indiquant l'impossibilité de contrôler efficacement les activités des « young patriots of the Chinese Y.M.C.A. », les Britanniques refusent de communiquer les noms et les adresses des travailleurs sous prétexte que cette information peut être ensuite utilisée à des fins illégales et nuire ainsi aux intérêts des rapatriés<sup>47</sup>. Ces craintes se voient confirmées par l'apparition de toutes sortes de fraudes qui visent les travailleurs revenus de la France. Ainsi, en 1923, une organisation prétendant agir au nom du Bureau de l'émigration du gouvernement de Pékin publie partout à Shandong des annonces invitant les anciens membres du *Chinese Labours Corps* à s'enregistrer auprès d'elle. En promettant de leur trouver un nouvel emploi en Europe, l'organisation demande aux travailleurs de payer des frais d'inscription. Une enquête faite par les Britanniques confirme qu'il s'agit effectivement d'activités frauduleuses<sup>48</sup>.

De son côté, le gouvernement chinois central n'a pas montré un intérêt particulier pour l'enregistrement des travailleurs revenus de l'Europe ou pour les aider à trouver un emploi urbain. Les *Offices for settlement of the Affairs of Repatriated Labourers* établis à l'instigation de Pékin à Shandong (à Jinan et à Weifang) s'occupent surtout à inonder la *War Office Emigration Agency* à Qingdao de requêtes administratives de toutes sortes, dont l'objectif principal serait, selon les Britanniques, « the satisfaction of Chinese pride and the provision of an additional pay-roll for officials »<sup>49</sup>. Au niveau local, les différentes administrations provinciales proposent quelques idées et discutent de l'utilisation possible de cette main-d'œuvre dans les travaux publics. On envisage d'employer les rapatriés sur les chantiers de construction des voies ferrées à Shandong et des routes à Zhejiang. Cependant, ces projets restent sans suite, faute de trouver une source de financement pour leur réalisation<sup>50</sup>.

46. TNA, FO 228/2895, A. Archer, Tsinan Pay Center à G. S. Moss, 10 mars 1919.

47. TNA, FO 228/2895, G. S. Moss à A. Archer, 14 mars 1919.

48. TNA, FO 228/2896, Acting Chinese Secretary, Ambassade britannique, Pékin à Tzon Fah Hwang, Waijiaobu, Pékin, 9 avril 1923 ; Waijiaobu à J.R. Macleay, Ministre britannique, Pékin, 2 mai 1923.

49. TNA, FO 228/2895, Report on the demobilization, 31 octobre 1920, *op. cit.*

50. Bastid-Brugière, « Le retour en Chine des travailleurs chinois de la Grande Guerre », *op. cit.*, p. 510.

Les hommes qui restent dans les villes éprouvent beaucoup de difficultés à trouver un emploi, surtout au sein des usines. Les patrons chinois et occidentaux refusent de les engager, en craignant qu'ils soient devenus politisés en Europe à la suite des contacts avec le mouvement ouvrier français. On les imagine être des fauteurs de troubles, des instigateurs des grèves, voire des agents bolchéviques, qui vont exiger l'amélioration de conditions de travail et pousser les autres travailleurs à former des syndicats<sup>51</sup>.

Ces difficultés d'insertion poussent les anciens membres du *Chinese Labour Corps* déracinés à s'engager dans les différentes armées régionales qui s'affrontent alors en Chine dans le cadre de la guerre civile. D'autres se retrouvent dans la rue où ils sont amenés à commettre des délits mineurs pour survivre. Par exemple, Wang Yushan, un travailleur qui a reçu une médaille de guerre britannique quelques mois après son retour en Chine, se retrouve en prison pour avoir volé du bois pour se chauffer. Après l'intervention du consul britannique à Tianjin, qui a plaidé en sa faveur auprès du magistrat chinois, sa peine de prison est réduite de 4 ans à 3 mois et il sera ensuite engagé comme policier<sup>52</sup>.

Finalement, il y a aussi ceux qui deviennent des bandits et des truands. Ils rejoignent des bandes armées qui attaquent les trains et les convois, et participent à toutes sortes de trafics et d'activités illégales dans les ports ouverts. Ainsi, les anciens membres du *Chinese Labour Corps* font partie des bandits qui arrêtent le *Blue Express*, un train de luxe qui circule entre Pékin et Shanghai, près de Lincheng en mai 1923. Les bandits pillent alors le train et retiennent plusieurs passagers en otage contre un rançon<sup>53</sup>.

### **Le séjour en Europe : quels acquis ?**

Contrairement aux attentes des intellectuels chinois, les expériences de travail et de vie de ces travailleurs en Europe ne semblent pas exercer une influence positive sur l'avenir de la grande majorité des anciens membres du *Chinese Labour Corps*. Ce constat n'est pas surprenant, étant donné que

51. *Ibid.*, p. 511-512.

52. TNA, FO 228/2896, W.P. Ker, consul général britannique, Tianjin à W. Bull à A. Archer, 25 juillet 1921.

53. James, *The Chinese Labour Corps*, *op. cit.*, p. 726-727.

les travailleurs ont, en moyenne, passé seulement trois ans en France<sup>54</sup> et que les conditions de leur séjour ne leur permettaient pas de découvrir la civilisation occidentale au-delà de quelques impressions visuelles et de contacts sporadiques avec les habitants locaux.

En effet, en arrivant en Europe, les travailleurs chinois se retrouvaient souvent à l'intérieur de camps britanniques retranchés au Nord de la France où les conditions de vie sont rudimentaires : ils vivent dans des tentes et des baraques de fortune où les installations sanitaires sont inexistantes ou assez sommaires. Par exemple, à Calais, leur camp est dressé dans les dunes, alors qu'à Wimereux, on les installe dans une zone marécageuse<sup>55</sup>. Les Chinois sont donc souvent consignés dans leurs camps et n'ont que très peu de contacts avec le monde extérieur. Tous les aspects de leur vie et de leur travail sont contrôlés et soumis à des règles très strictes. Les Britanniques infligent aux Chinois des sanctions qui sont parfois trop lourdes et non proportionnelles à la faute commise, comme le témoignent les rapports des officiers supervisant leur travail (voir le tableau 2). Les Chinois payent des amendes lourdes pour être en retard au travail ou pour avoir volé une pomme ; les infractions plus sérieuses, comme l'appel à la grève et l'insolence à l'égard d'un superviseur, sont passibles d'une longue peine de prison.

La plupart des Chinois sont affectés à des emplois non-qualifiés et exercent surtout des tâches manuelles. Ils creusent les tranchées, chargent et déchargent les trains et les navires, construisent les voies ferrées, réparent les routes endommagées par le passage fréquent de convois militaires ou par les bombardements. Quelques groupes de travailleurs sont employés dans les ateliers mécaniques où ils aident les Britanniques à réparer les tanks et les autres véhicules. Toutefois, il semble que ces travailleurs n'ont pas acquis beaucoup de nouvelles compétences techniques, car selon leurs superviseurs, «The training proved difficult as there was few interpreters and it was not good policy to allow white tradesmen to coach Chinese at the bench. After various experiments it was found that the best policy was to work an unskilled man with a skilled.»<sup>56</sup>

---

54. Le premier groupe des travailleurs engagés par les Britanniques a quitté la Chine en janvier 1917 ; le recrutement s'arrête au printemps 1918 et le gros du contingent a été rapatrié à l'hiver 1919-1920, Xu, *Strangers on the Western Front*, *op. cit.*, p. 49.

55. Xavier Boniface, «Camps militaires britanniques et travailleurs chinois dans le Pas-de-Calais pendant la Grande Guerre», dans Li Ma (dir.), *Les travailleurs chinois en France dans la Première Guerre mondiale*, Paris, CNRS, 2012, p. 166.

56. James, *The Chinese Labour Corps*, *op. cit.*, p. 398.

**TABLEAU 2 – Le liste des crimes et des châtements des travailleurs chinois employés par les Britanniques**

Crime commis	Sanction imposée	Crime commis	Sanction imposée
Insubordination et violence envers un supérieur	De 1 à 2 ans de prison	Vol d'une pomme	Une amende (7 jours de paie)
Outrage public à la pudeur	2 ans de prison	Vol d'une paire de gants	14 jours de prison
Incitation à la révolte	2 ans de prison	Paresse	Une amende (2 francs)
Participation à la mutinerie	18 mois de prison	Participation à une bagarre	8 jours d'isolement

Source: TNA, FO 228/2895, B. B. Cubitt à General Officer Commanding, 22 janvier 1920, *op. cit.*; James, *The Chinese Labour Corps*, *op. cit.*, p. 624.

Les impératifs de la guerre et la nécessité de maintenir la production industrielle à un niveau élevé ne laissent pas aux Britanniques beaucoup de temps pour former les Chinois sous leur commandement. De plus, le sentiment d'une «supériorité inhérente de l'homme blanc» sur les travailleurs indigènes, bien ancrée dans la mentalité britannique de l'époque, fait en sorte qu'on considère l'effort de formation technique des Chinois comme inutile, voire comme un gâchis de ressources, d'hommes et de matériel. Les membres du *Chinese Labour Corps* ont finalement très peu d'opportunités d'apprendre un nouveau métier ou d'acquérir des expériences de travail au sein des industries modernes.

De son côté, la YMCA et ses activistes rattachés à l'armée britannique et plus tard aux troupes américaines tentent de favoriser par différents moyens un développement spirituel, intellectuel et social des hommes du *Chinese Labour Corps*. En espérant améliorer leur niveau d'instruction<sup>57</sup>, la YMCA met en œuvre des programmes d'aide et d'éducation pour eux. Toutefois, à cause de la réticence initiale de la *War Office* à approuver cette initiative, les activités éducatives de la YMCA se développent très lentement<sup>58</sup>.

Au début, l'association s'occupe surtout des œuvres sociales en fournissant aux travailleurs les différents services et en ouvrant des cantines et des clubs (*YMCA huts*) dans les camps britanniques. Le but de ces clubs est de permettre aux Chinois d'acheter à des prix abordables de la nourriture,

57. La majorité des travailleurs est illettrée; certains savent lire et écrire en chinois, bien que leur maîtrise de langue ait été très variable, Xu, *Strangers on the Western Front*, *op. cit.*, p. 50.

58. Peter Cehn-main Wang, «Caring Beyond National Borders: The YMCA and Chinese Laborers in World War I Europe», *Church History*, vol. 78, n° 2, 2009, p. 327-349.

du tabac, des allumettes, des miroirs et du savon. Les activistes de la YMCA y organisent aussi des concerts, des soirées de lecture, des séances du cinéma, ainsi que des sermons et des réunions religieuses (voir tableau 3).

Par la suite s'ajoutent à ces activités essentiellement récréatives celles de l'enseignement. Il s'agit de cours et de conférences donnés par les étudiants chinois inscrits dans les universités américaines ou françaises, ou bien, par les missionnaires occidentaux œuvrant en Chine avant la guerre. Les cours du soir proposés incluent l'anglais de base, l'étude et la lecture commentées de la Bible, ainsi que l'apprentissage de la lecture et de l'écriture chinoise. On y enseigne également la géographie, l'histoire et la sociologie de l'Europe, ainsi que le sens de la guerre et l'importance de la modernisation<sup>59</sup>. Les cours ne sont pas dispensés de manière régulière et ne s'adressent qu'à une partie du *Chinese Labour Corps*. Les travailleurs qui en profitent le plus sont ceux qui ont déjà un certain niveau d'instruction et surtout de l'intérêt pour les études.

**TABLEAU 3 – Le programme d'activités de soir  
dans un «YMCA hut», 1919**

Jour de la semaine	Activité planifiée	Jour de la semaine	Activité planifiée
Lundi	Projection d'un film	Vendredi	Spectacle (acteurs amateurs)
Mardi	Aide à l'écriture des lettres	Samedi	Conférence
Mercredi	Soirée libre	Dimanche	Réunion religieuse
Jeudi	Soirée de jeux		

Source : James, *The Chinese Labour Corps*, op. cit., p. 676.

Les résultats concrets des efforts éducatifs de la YMCA sont difficiles à évaluer. La seule description de l'impact de ces programmes sur le niveau d'instruction des travailleurs chinois dont on dispose aujourd'hui est fournie par la YMCA elle-même. Ainsi, l'association estime que, grâce à ses efforts, le taux d'alphabétisation des hommes du *Chinese Labour Corps* serait passé de 20 % à 38 %<sup>60</sup>. Toutefois, ces estimations ne semblent pas être fondées sur des données statistiques ou des informations vérifiables, et doivent être considérées avec prudence. Par contre, les activistes de la YMCA ont réussi malgré tout à cultiver chez les travailleurs chinois une certaine

59. William H. Taft et al. (dir.), *Service with Fighting Men*, New York, YMCA, 1922, p. 367.

60. Bastid-Brugière, «Le retour en Chine des travailleurs chinois de la Grande Guerre», op. cit., p. 497-499 ; James, *The Chinese Labour Corps*, op. cit., p. 678-680.

compréhension de la société occidentale, de ses règles et, en moindre mesure, de ses valeurs et idéaux. En incluant des éléments de l'enseignement civique dans leurs conférences, ils ont également réussi à susciter chez ces travailleurs un sentiment de patriotisme et d'identité commune, qui transcende leurs différences individuelles.

Dans l'ensemble, les expériences européennes des travailleurs chinois semblent être surtout de l'ordre du vécu personnel. Lors de leur séjour en France, ils ont pu se faire une opinion sur la vie matérielle en Occident, constater les transports modernes (trains, navires, avions), voir le paysage industriel et apprécier l'architecture et les installations urbaines, comparer le physique et les coutumes des habitants locaux avec les leurs. Nombreux sont ceux qui ramènent en Chine différentes commodités domestiques et des outils : des montres suisses, des phonographes, des chapeaux de fourrures, des pioches, des chaussures et des bottes en cuir, des uniformes militaires, des couvertures et des photos avec des vues de France<sup>61</sup>. Toutefois, leurs expériences en France n'étaient pas toujours positives, car tout comme les autres travailleurs et les combattants, ils avaient faim, froid et manquaient de vêtements et de chaussures. Certains ont souffert des bombardements et des violences de guerre. D'autres ont subi des mauvais traitements et des abus de la part de leurs superviseurs britanniques qui, à leur rencontre, affichent bien souvent une attitude condescendante et paternaliste.

## Conclusion

Engagés pour le compte de la Grande-Bretagne, les travailleurs du *Chinese Labour Corps* apportent une contribution incontestable à l'effort de guerre des Alliés. Ils sont affectés à des travaux ingrats et dangereux qui sont pourtant nécessaires au bon fonctionnement de l'armée britannique en France. Les Britanniques jugent leur apport comme non-décisif et rapidement se déchargent de toute responsabilité envers ces hommes, malgré les blessures et traumatismes que ces derniers ont vécu dans leurs camps en France. Une fois rapatriés, les travailleurs tombent dans l'oubli général. Au-delà du paiement de quelques indemnités, les autorités britanniques ne mettent en place aucun mécanisme d'aide ou de soutien pour les anciens membres du *Chinese Labour Corps*.

---

61. Yan Zhang, « The Experiences of Chinese Laborers », *op. cit.*, p. 57.

Après leur retour en Chine, la plupart des travailleurs regagnent leurs villages où ils reprennent la même vie qu'ils avaient laissée et exercent les mêmes activités qu'avant leur départ en Europe. Bien qu'ils aient acquis une certaine information sur le monde et quelques expériences techniques ou organisationnelles nouvelles, rares sont ceux qui arrivent à mettre ce savoir à profit. Contrairement aux espoirs des intellectuels chinois, qui croyaient que ces travailleurs, une fois revenus en Chine, contribueraient activement à la modernisation de la Chine, ces rapatriés ont rarement été employés dans les industries et ils ont peiné à trouver un travail leur permettant d'améliorer leurs conditions de vie. Dès leur retour en Chine, ils ont été globalement exclus du développement du mouvement ouvrier ou des événements révolutionnaires.

Pendant l'entre-deux-guerres, leur aventure collective serait, néanmoins, maintes fois instrumentalisée par les différents hommes politiques, diplomates et activistes chinois. Le gouvernement républicain a utilisé leur histoire comme argument dans ses négociations avec les grandes puissances. En soulignant la contribution chinoise dans la victoire des Alliés, Pékin a tenté de se débarrasser des contraintes qui lui ont été imposées par des traités inégaux et de récupérer sa souveraineté perdue. Enfin, les travailleurs et leurs expériences de guerre en Europe ont aussi intéressé les jeunes militants communistes et anarchistes qui les ont considérés comme des victimes de l'impérialisme occidental et des dirigeants chinois corrompus et avides de gain.



# Les Chinois et la mort à l'île Maurice (Océan Indien) : le cimetière de Port-Louis

**FRÉDÉRIC LAUGRAND<sup>1</sup>**

Université catholique de Louvain (Belgique)

Depuis les années 1980, l'étude des Chinois d'outre-mer a donné lieu à des ouvrages riches et détaillés (voir, par exemple, Wang et Wang 1998, 2000 ; Guéguen 2007)<sup>2</sup>. Ces communautés disparates et disséminées à de nombreux endroits sur la planète ne peuvent être appréhendées comme une diaspora homogène, un point que souligne avec raison Anne-Christine Trémond (2010) qui a consacré une monographie aux Chinois de Polynésie. Au sein de ces groupes, une multiplicité de pratiques et de traditions émerge. Cette variété s'explique à la fois par la diversité des groupes chinois qui émigrent du continent (on y retrouve des Cantonais, des Hakkas et bien d'autres), mais aussi par la pluralité des contextes culturels et sociaux des pays d'accueil, les Chinois d'outre-mer ayant partout fait preuve d'une grande adaptation aux pratiques locales. À l'île Maurice, où ils sont nombreux, les Hakkas sont fort différents des Hakkas du sud de la Chine même si, comme nous le verrons ici, ces derniers ont su conserver nombre de leurs traditions<sup>3</sup>. La

- 
1. Je remercie Shenwen Li pour sa générosité intellectuelle et pour ses commentaires sur une version préliminaire de ce texte. J'exprime également ma gratitude à Jean-Claude Véder, à Wendy Rose, à Simon Wong et plusieurs membres de la communauté sino-mauricienne pour leur confiance, leur aide et leur accueil, sans oublier Lionel Simon, Emmanuel Luce et Antoine Laugrand présents lors des entrevues au cimetière de Port-Louis. Finalement, merci au FNRS pour son appui financier (F. 6002. 17) et à Olivier Servais qui m'a introduit à l'île Maurice en 2013.
  2. Pour plus de détails, voir Trémond (2010). Voir aussi Tsien Tche Hao (1961) pour une étude des Chinois à Madagascar, Wong-Hee-Kam pour les groupes dans les Mascareignes et Lee Teen (2008) pour les Chinois de La Réunion qui se chiffrent à plus de 30 000 personnes, ce qui représente près de 5 % de la population totale de l'île.
  3. Sur les Hakkas, parmi une littérature substantielle, voir Constable (1996) et Lagerwey (1976) qui a étudié leur vie cérémonielle. Ng Foong Kwong (1989) a rédigé son mémoire de maîtrise sur les Hakkas à Maurice.

plupart des Chinois d'outre-mer n'ayant pas connu les politiques chinoises de l'intérieur, notamment les réformes funéraires (Fang Ling et Goossaert, 2003), ils ont de ce fait gardé leurs traditions ancestrales plus que les Chinois du continent. Cette observation vaut tout particulièrement pour les Chinois des Philippines que nous avons étudiés dans le cadre de recherches ethno-historiques à Manille et à Davao, en s'intéressant à leurs relations avec les sœurs Missionnaires de Marie Immaculée (MIC). Nous avons vu, à cette occasion, combien les Chinois convertis au catholicisme combinaient des pratiques empruntées au catholicisme et à leurs traditions ancestrales (voir Laugrand 2013, 2014, 2015a et b, 2017). Dans ces travaux, comme dans celui-ci, nous examinons leurs cimetières et leurs pratiques funéraires<sup>4</sup>.

Depuis quelques années, les études sur les Sino-Mauriciens s'attachent à saisir leur rôle sur les plans économique (Ly-Tio-Fane Pineo et Lim Fat 2008 ; Carter et Ng Toong Kwong 2009) et religieux (Ly-Tio-Fane Pineo 2002 ; Nallatamby 2016). Un métissage culturel a été observé, même s'il concerne surtout les toutes premières vagues d'immigrants et beaucoup moins les dernières. Les tout premiers immigrants chinois ne comprenaient que des hommes célibataires, si bien que ces générations se sont mélangées rapidement aux populations créoles. Ils ont parfois voulu s'en distinguer en refusant certains aspects du mode de vie créole<sup>5</sup>. Comme en Polynésie, ce métissage relève à la fois d'une logique d'assimilation et de différenciation. En effet, les Sino-Mauriciens ont maintenu nombre de pratiques anciennes qu'ils avaient en Chine continentale. Ils ont construit très tôt des pagodes pour y poursuivre leurs cultes et ont importé sur l'île une pharmacopée ainsi qu'un régime alimentaire qui leur est propre. Aujourd'hui encore, des cultes à certaines divinités comme Kanti/Kwan Tee s'y observent. Bien que plus timide qu'ailleurs, un mouvement de « re-sinisation » s'exprime aujourd'hui, en particulier à l'occasion de l'organisation des fêtes chinoises que financent la République populaire de Chine.

L'objet de cet article est limité puisqu'il s'agit d'une étude préliminaire exploratoire qui entend présenter le cimetière chinois de Port-Louis et les pratiques des Sino-Mauriciens qui s'y déroulent. Plus largement, il s'agit de comprendre comment les Sino-Mauriciens, insérés dans la société

---

4. En Chine continentale, les pratiques funéraires ont subi des transformations majeures au XX<sup>e</sup> siècle, avec les réformes nationalistes, puis communistes, par le biais en particulier d'une bureaucratisation. Sur la mort et les pratiques funéraires en Chine et chez les Chinois d'outre-mer, voir Wolf (1976) ; Watson (1988) ; Watson et Rawski (1988), David (2000) ; Overmyer (2001) et Fang Ling et Goossaert (2003).

5. Lee Teen (2008 : 167) observe qu'à La Réunion, par exemple, les Chinois refusaient de faire « le rogaton » après le repas du Nouvel An, s'abstenant, contrairement à d'autres, d'alimenter la propagation des rumeurs (*la di la fê*).

pluriculturelle de Maurice, ont su maintenir des traditions ou les modifier au contact des populations créoles, ces dernières étant comme eux catholiques et minoritaires.

Dans un premier temps, en me basant sur les travaux de Nagapen (1991) et de Ly-Tio-Fane-Pineo (1985, 2002), je rappellerai brièvement l'histoire de la communauté chinoise et sino-mauricienne. Je présenterai ensuite quelques photographies prises dans le cimetière chinois de Port-Louis avec les explications généreusement fournies *in situ* par deux Sino-Mauriciens : Simon Wong et LA, une femme de Port-Louis dont nous préservons l'anonymat. Une brève analyse de quelques-unes des pratiques culturelles qui se produisent dans ces lieux suivra. Je terminerai cette réflexion par des remarques sur le culte des ancêtres et la piété filiale qui demeurent toujours au cœur des pratiques de la communauté sino-mauricienne.

## **L'émergence d'une communauté sino-mauricienne**

### ***Les vagues migratoires et les pagodes chinoises***

Selon les sources historiques, les premiers Chinois arrivent à l'île Maurice au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle en provenance de Sumatra à bord des navires de colons anglais, français et danois (Pan, 1994). Selon Tsang Mang Kin, les premiers Chinois sont arrivés le 1<sup>er</sup> mai 1654 lors de l'occupation hollandaise (dans Nallatamby, 2016 : 5). Plusieurs ont été kidnappés, d'autres se sont ensuite déplacés sur une base volontaire comme « travailleurs libres ».

Les migrations des Chinois se sont déroulées en plusieurs vagues, mais la plus importante date de 1835, juste après l'abolition de l'esclavage prononcée par le gouvernement britannique. Dans le cadre de « l'engagisme », le gouvernement colonial espérait remplacer les esclaves noirs pour faire fonctionner les plantations de canne à sucre. Une main d'œuvre indienne et chinoise bon marché est ainsi importée entre 1835 et 1865. Ce sont d'abord des Foukinois (du Fujian) et des Cantonais, puis des Hakkas qui s'installent dans la colonie. Ces populations sont surtout composées d'hommes, ce qui explique qu'Indiens et Chinois se mélangeront rapidement aux populations créoles déjà christianisées.

D'autres vagues d'immigrants suivent dans les années 1900 et de nouveau entre 1930-1950, alors que des famines sévissent en Chine continentale. La plupart de ces immigrants libres sont des paysans, mais si de nombreux Chinois continuent d'alimenter les besoins en main d'œuvre de l'île, d'autres n'ayant pas de terres ouvrent des boutiques et développent des

activités commerciales<sup>6</sup>. Mixtes, ces dernières vagues migratoires se sont moins acculturées et moins métissées que les plus anciennes. Elles constituent des groupes fort différents, mais qui perpétuent elles aussi certaines traditions du continent.

Aujourd'hui, la plupart des Sino-Mauriciens sont ainsi des descendants de Hakkas, de Cantonais et de Foukinois de la province du Fujian. Très tôt, ces groupes se structurent en clans et développent des réseaux de solidarité, s'entraînant les uns les autres dans une grande fraternité. Sur le plan « religieux », du côté des traditions chinoises, le bouddhisme prédomine avec plus d'une dizaine de pagodes nommées à la mémoire de bouddhistes mauriciens. Toutes sont situées à Port-Louis et la plupart construites après 1820. Kwan Ti est la plus ancienne de ces pagodes<sup>7</sup>. Elle a été fondée en 1841 par Ahime Choïsanne pour honorer le dieu Guan Di (Wudi), dieu de la guerre qui a l'immense pouvoir de contrôler les mauvais esprits. Il faut mentionner également les pagodes de Choy Shun, de Tien Tan et de Kwang Ping. La pagode Poo Chee See, elle, a été fondée beaucoup plus tard, en 1949, par la famille Lim Fat. Dans ces pagodes, les divinités font face à la mer. Les Sino-Mauriciens s'y rendent pour prier et faire des offrandes en y déposant des fruits et des gâteaux. Le quartier historique chinois de Port-Louis témoigne de cette époque. De nombreux articles de presse, de blogs, de même qu'un magnifique livre publié en 2017 par les éditions Vizavi le présente dans les moindres détails, textes, anecdotes et images à l'appui (voir *Chinatown, au cœur de l'île Maurice*).

À l'époque, les Chinois ont fondé plusieurs écoles pour leurs enfants et lancé aussi plusieurs journaux. Beaucoup plus tard, un centre culturel, qui a fêté sa 29<sup>e</sup> année en 2017, a vu le jour. En 2008, un musée de l'immigration chinoise situé à Port-Louis a également ouvert ses portes. Ce musée expose des images du Chinatown de Port-Louis au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et quelques photographies ainsi qu'une multitude d'objets apportés par ces migrants, tels des vêtements, des meubles et des ustensiles<sup>8</sup>.

Aujourd'hui, les Chinois de Maurice constituent une importante minorité de l'île, avec des effectifs estimés à 18 000 personnes. Selon les estimations disponibles, cette population représente 2 à 3 % de la population mauricienne

6. Voir le livre de photographies de Jean-François Guimbeau et Serge Rivière, *Boutiques chinoises de l'île Maurice* (2018).

7. Selon certaines sources touristiques, il y aurait aujourd'hui 11 pagodes à l'île Maurice (<https://www.lemauricien.com/article/pagodes-port-louis-les-merveilles-la-diaspora-chinoise/>; page consultée le 2 janvier 2020).

8. Sur le Chinatown de Port-Louis, ses contours flous et sa réputation sulfureuse, voir Chan Low (2011).

(1,5 millions), 68 % étant des Indiens, 27 % des Créoles et 2 % des Blancs. La communauté sino-mauricienne serait toutefois en décroissance avec le départ de plus en plus fréquent des plus jeunes pour l'étranger<sup>9</sup>.

Si la présence chinoise semble aujourd'hui avoir cessé de s'accroître, les touristes de Chine affluent, avec plusieurs vols hebdomadaires reliant l'île Maurice à Hong Kong et Guangzhou. Quant à la République populaire de Chine, le pays se montre très intéressé à développer ses relations commerciales avec l'île Maurice<sup>10</sup>, porte d'entrée sur l'Afrique et lieu stratégique pour le contrôle de l'Océan indien. Grande rivale et pleine d'ambitions, l'Inde tente également d'instaurer son hégémonie.

### ***Le catholicisme des Sino-Mauriciens***

Historiquement, les Sino-Mauriciens sont de religion catholique. La plupart des conversions ont eu lieu au XIX<sup>e</sup> siècle en pleine période coloniale. Des Sino-Mauriciens se reconnaissent toutefois aussi dans le taoïsme, le bouddhisme, le confucianisme et, plus rarement, dans le protestantisme. Nous avons remarqué que toutes ces traditions demeurent souvent enchevêtrées.

Selon Nagapen (1991 : 7 et 56) et Ly-Tio-Fane Pineo (1985), la population chinoise de l'île Maurice aurait progressé de la façon suivante, les premières femmes n'arrivant qu'à partir de 1901 :

- 
9. Selon Roland Tsang Kwai Kew, ancien journaliste sino-mauricien, « dans presque chaque famille chinoise restée au pays, il y a au moins un garçon ou une fille qui vit loin de leurs vieux parents issus de la deuxième génération » (<https://www.chine-magazine.com/la-population-sino-mauricienne-se-rapetisse-de-jour-en-jour/>. Page consultée le 2 janvier 2020) et l'auteur de conclure : « la population sino-mauricienne se rapetisse de jour en jour comme une peau chagrin. Elle est sortie de quelque 30 000 âmes au moment de l'indépendance de Maurice pour se situer en ce moment autour de 18 000 âmes » (<https://www.facebook.com/roland.tsangkwaikew/posts/10154350022283494>). Le président de la Chinese Chamber of Commerce (CCC) est tout aussi pessimiste sur l'avenir de la communauté sino-mauricienne qui pour lui compterait 12 000 membres et risque de disparaître (<https://www.lemauricien.com/article/steve-li-la-communautaire-sino-mauricienne-risque-un-jour-de-disparaitre/>. Page consultée le 2 janvier 2020)
  10. Voir, par exemple, <https://www.e-conseil-assist-office-management.com/2018/10/02/%C3%A9changes-bilat%C3%A9raux-des-investisseurs-chinois-en-qu%C3%AAtede-partenariat-avec-les-op%C3%A9rateurs-mauriciens/>. Page consultée le 2 janvier 2020).

**TABLEAU 2 – Progression de la population chinoise de l'île Maurice**

1850	586 hommes
1861	1 552 hommes
1871	2 287 hommes
1881	3 558 hommes
1891	3 151 hommes

Au XX<sup>e</sup> siècle, les nombres augmentent et les archives permettent de faire le décompte des catholiques chinois :

**TABLEAU 3 – Catholiques chinois dans la population de l'île Maurice**

Année	Catholiques chinois	Population totale
1901	213	3 515
1911	520	3 668
1921	2 035	6 745
1931	2 120	8 923
1944	2 691	10 882
1952	7 974	17 850

Ces chiffres indiquent que la communauté des catholiques a donc augmenté avec le temps. De nos jours, la proportion de Chinois catholiques par rapport à la population totale de Chinois est cependant en diminution.

Selon Agapen (1991), la christianisation des immigrants chinois a connu plusieurs événements marquants et l'auteur distingue deux périodes : la genèse de la mission chinoise (1873-1919) et la période intercalaire (1920-1945). Entre 1873 et 1919, l'évangélisation des Chinois a d'abord été confiée aux pères Lazaristes sous la responsabilité de Mgr Scarisbrick. Ce n'est que dans les années 1920 que plusieurs congrégations de sœurs se sont à leur tour investies dans ce travail. Cette période est marquée par de nombreux baptêmes d'enfants issus de mariages mixtes, soit d'hommes chinois avec des Créoles et des Indiennes. Fait à souligner, c'est en mariant ces femmes d'autres communautés qu'un bon nombre de Chinois se sont convertis au catholicisme (Nagapen, 1991 : 12). À cette époque, des religieux, comme le père Glau et le père Leopold Lescure, ont joué un rôle important dans la communauté sino-mauricienne.

En 1920, alors que près de 30 % des Chinois s'identifient comme des catholiques, les Sœurs de Lorettes et les Sœurs du Bon et Perpétuel Secours s'attachent à les instruire dans des écoles ou lors de missions qu'elles maintiendront jusque dans les années 1940. La sœur Mère Barthélemy devient une figure populaire parmi les Chinois catholiques, souvent appuyée dans ses actions par un bienfaiteur et généreux chinois, Affan Tank Wen (1842-1900).

En 1944, la Légion de Marie devient le véritable moteur de l'évangélisation des Chinois, où 25 % de la population chinoise se reconnaît catholique (Nagapen, 1991 : 81). Les sœurs visitent les familles à domicile et dispensent des séances de catéchisme dans les écoles. Il faut attendre le 15 décembre 1950 pour que naisse officiellement la Mission catholique chinoise. Le père Emile Vanderwalle, un jésuite, est aux commandes après avoir passé près de 20 ans en Chine du Nord. Une fois de plus, certaines personnalités chinoises jouent des rôles clés, comme Adrien Konfortion (1888-1956).

Il n'est guère possible de résumer ici la période suivante marquée par la question des enjeux missionnaires et par celle de l'inculturation, alors que l'île Maurice acquiert son indépendance. Toutefois quelques faits méritent d'être rappelés<sup>11</sup>.

En 1951, la mission s'élargit et prend de l'ampleur avec l'appui que lui apporte des catéchistes comme Philippe Kwok et André Li, ainsi que des religieuses de Maryknoll. En 1954, le clergé s'est déjà sinisé avec les abbés Paul Wu et Jean Chang, bientôt rejoints par les pères Paul Yuen et Paul Chen. En 1957, quatre autres prêtres chinois s'ajoutent à l'équipe : Paul Yueh, Paul Chan, Joseph Pang et Charles Chang. Les vocations se multiplient, les échanges redoublent aussi avec La Réunion où d'autres Chinois catholiques s'investissent dans les églises. À ce personnel s'ajoute enfin de nombreux laïcs<sup>12</sup>.

En 1980, les catholiques chinois redoublent de dynamisme. Ils participent activement au Centre Ming Tek créé en 1967 et géré par le Diocèse tandis que les bouddhistes fondent la même année la Buddhist Society.

Dans son étude du Chinatown de Port-Louis, l'historien Chan Low cite une observation de Hervé de Rauville qui montre la force du catholicisme des Sino-Mauriciens et en même temps un certain atavisme aux traditions et aux structures sociales chinoises :

---

11. Selon Chilin (2013 : 209), les Sino-Mauriciens étant des commerçants, plusieurs s'opposent à l'indépendance de l'île, craignant que ces événements affectent durablement leurs affaires.

12. Voir Ly-Tio-Fane Pineo (2002) pour plus de détails.

Leur piété est édifiante ; s'ils sont difficiles à convertir, une fois chrétiens, ils embrassent avec ferveur leur nouvelle foi et font de la propagande avec activité. Aujourd'hui que le plus difficile est fait, le moment est à prévoir où ils seront tous catholiques ; leur organisation sociale et leur inébranlable solidarité aideront puissamment à cette transformation (Chan Low, 2011 : 139).

Le sous-titre que Nallatamby (2016) a donné à son article résume bien l'histoire des Sino-Mauriciens : « discrétion, action et solidarité ».

### ***L'Église catholique face au culte des ancêtres***

L'Église catholique a développé une politique d'ouverture face aux traditions chinoises. Ainsi, elle ne condamne pas la pratique du culte des ancêtres et admet la survivance de traits culturels du confucianisme, du taoïsme et du bouddhisme. A contrario, elle affiche son opposition aux pratiques dites « superstitieuses » et aux « faux devins ». Du point de vue chinois, l'hommage aux ancêtres signifie la reconnaissance profonde des ancêtres pour leur bonté et leurs vertus. Ce culte des ancêtres se traduit également par la valorisation de la famille et, plus largement, de la communauté et de la société. Il est attendu qu'un bon fils remplit ses devoirs envers ses parents ; le moment venu il sera la personne désignée pour organiser leurs funérailles et rendre hommage à leur mémoire. Le christianisme reconnaît ces pratiques et les relie au quatrième commandement biblique selon lequel « Tu honoreras ton père et ta mère ». L'Église catholique préconise l'amour et la reconnaissance de la famille et souligne qu'à certains égards, la communion des Saints fait écho au culte des ancêtres. Ceci étant dit, l'Église préfère la notion d'hommage à celle de culte réservé à la figure divine. De même, tandis que les Chinois ont développé et élaboré la notion de piété filiale, le christianisme ne va pas aussi loin et préfère la notion de reconnaissance ou d'affection. A contrario, le christianisme n'endosse pas l'idée de faire des offrandes aux âmes des ancêtres, préférant, là encore, réserver cela à la figure divine. L'idée que l'âme d'un ancêtre puisse se nourrir de ces offrandes représente pour elle un écart difficilement acceptable. L'Église catholique semble encore moins à l'aise avec ce que plusieurs ont appelé la religion populaire des Chinois. Elle admet bien qu'on puisse offrir et brûler des papiers, mais considère que ces offrandes ne servent à rien si ce n'est au spectacle. Pour les Chinois, au contraire, et nous y reviendrons, cette pratique qui consiste à faire brûler du papier monnaie vise à rendre la vie du défunt confortable dans l'au-delà et à éviter que son âme ne souffre. De la même manière, l'usage des tablettes sur les tombes ne pose aucune difficulté à l'Église tant qu'elle y voit l'équivalent d'une photo du défunt,

mais il n'est pas question, pour elle, de considérer que l'âme du défunt puisse résider dans son inscription. Et l'Église catholique perçoit carrément certaines pratiques chinoises comme relevant de superstitions. Pour elle, les actes d'adoration sont réservés à Dieu, de sorte qu'il n'est pas question de faire des offrandes aux âmes, au risque de tomber dans l'idolâtrie. Enfin, concernant l'astrologie, l'Église catholique la perçoit comme une pratique pour mieux se connaître soi-même ou certains traits de caractère, mais elle réfute sa capacité à prévoir ou prédire quoique ce soit. Pour elle, le destin ne peut être bloqué ou décidé d'avance<sup>13</sup>. Sur le plan du calendrier religieux, traditions chinoises et catholiques s'enchevêtrent pourtant facilement. De nombreux Chinois pratiquent la divination dans les pagodes. Ils célèbrent leurs fêtes, mais également les fêtes catholiques comme la Toussaint, Noël ou le Nouvel An. Cela n'empêche pas pour autant les Chinois de suivre les principes du fengshui, qui explique l'orientation des tombes dans le cimetière catholique de Port-Louis, de croire à la présence de mauvais esprits, de croire qu'il faut écarter en faisant éclater des pétards, ou encore de croire que les ancêtres apportent de la chance et du bonheur aux vivants à condition que ceux-ci respectent les rites.

À l'île Maurice, le bouddhisme du petit véhicule prédomine au sein des traditions chinoises. Ces traditions bouddhistes existent toutefois dans leur pluralité dans la mesure où plusieurs sociétés bouddhistes cohabitent, de nombreuses dissensions et scissions ayant éclaté entre 1951 et 1974, ce qui s'est traduit par la fondation de plusieurs temples. Ly-Tio-Fane Pineo (2002 : 69) en donne une liste, et leurs surnoms donnent une bonne idée des valeurs chinoises (voir aussi les huit principes de vie) : le Sheng Cheng Buddhist Hall (Temple de la Sincérité et de la Droiture), le Kwong Teh Fook Tong (Temple de la Grande Vertu), le Fook Sew Han (Temple du Bonheur et de la Longévité) et le Sheng Shang Temple (Temple de la Sincérité et du Bien). Dans ces temples, toutes les bonzesses ont fait leur initiation à Hong Kong ou à Taiwan ce qui donne encore plus de couleur aux traditions locales. Les principales fêtes célébrées dans ces temples sont l'anniversaire de Bouddha, le 3 mai, et le Tai Tao, le premier jour où Bouddha reçut l'illumination, le 5 janvier. Ces temples bouddhistes se sont regroupés enfin dans une association, la Chine Buddhist Pagoda Association Ly-Tio-Fane Pineo (2002 : 70).

---

13. Voir les propos du père Georges Cheung, s.j., dans une entrevue par S. Rousseau, «Sino-Mauriciens – un monde de culture et de valeurs», Diocèse de Port-Louis (<https://www.diocese-portlouis.org/2016/02/05/sino-mauriciens-un-monde-de-culture-et-de-valeurs/>; Page consultée le 2 janvier 2020).

Pour les bouddhistes, la réincarnation demeure au cœur de leur conception du monde. Les rites funéraires sont complexes et varient encore selon les groupes. Selon Ly-Tio-Fane Pineo (2002 : 70), le deuil dure 49 jours pendant lesquels des prières se font tous les sept jours. Les membres de la famille se rassemblent autour du mourant pour vivre son dernier soupir. Le défunt est ensuite habillé du manteau, « son costume de longévité », qu'il a reçu lors de son admission dans le bouddhisme. Son corps est placé les pieds face à la porte, et un petit autel sur lequel on place un vase avec des bâtonnets de santal et des cierges est placé près de sa tête. Des produits offerts en sacrifice sont placés au même endroit. Il faut alors attendre les consignes des devins pour savoir où et quand procéder à l'enterrement.

Ly-Tio-Fane Pineo (2002 : 70) explique que les jours qui suivent le décès sont décisifs. Des prières sont dites et des sacrifices effectués pour attirer la clémence des divinités sur l'âme du défunt qui « bientôt se présentera devant la Cour de Justice présidée par Yama ». Yama lira le futur de l'âme et les vivants pourront alors aider le défunt à racheter ses erreurs. Les familles dorment parfois dans les temples à cette période, car les cérémonies peuvent durer plusieurs jours.

Une photo du défunt est enfin placée sur un tabouret avec un récipient rempli d'eau destiné à purifier le mort qui devra franchir le pont qui relie le monde des vivants à celui des défunts.

## **Le cimetière de Port-Louis en images**

Le cimetière catholique chinois de Port-Louis évoque à certains égards celui de Manille et de Davao, aux Philippines. Il accueille principalement des tombes chinoises. Des tombes chinoises se trouvent toutefois aussi dans d'autres cimetières de l'île, comme à Terre Rouge. À Port-Louis, les tombes paraissent innombrables et de tailles variées. Certaines ont un aspect massif et occupent plusieurs parcelles, d'autres demeurent très sobres. Certaines structures constituent des caveaux familiaux, d'autres des tombes individuelles. Toutes les tombes arborent des croix. Le fait que les Sino-Mauriciens se soient convertis au christianisme explique que les représentations d'animaux, comme des dragons, des lions et autres, sont rares dans le cimetière. Les terrains s'achètent et habituellement toute la famille contribue à ces achats. Les tombes sont regroupées autour de plusieurs longues allées. La plupart des tombes sont orientées vers la mer et tournent le dos à la montagne. Simon Wong (2018), qui nous accompagne au cimetière, explique que c'est ici le principe du fengshui qui est appliqué : « il faut être en hauteur et avoir de la vision ». Wong explique que plusieurs traditions anciennes se sont

néanmoins délitées ou perdues, comme ces représentations d'animaux mythiques. Presque toutes les tombes disposent de leur petit four pour faire brûler le papier monnaie. Plusieurs tombes arborent des tablettes avec l'inscription du nom du défunt. Dans bien des cas, la famille a placé aussi une photographie du défunt. Tout le défi, à présent, est d'aider l'âme défunte à cheminer dans l'au-delà. Selon certaines traditions, il existe 33 paradis où les âmes sont admises selon leurs mérites et 18 enfers où les supplices sont de plus en plus horribles. Bouddha, lui, se trouve dans le 33<sup>e</sup> paradis.

Sur plusieurs tombes un idéogramme indique la notion de bonheur. Simon Wong (2018) explique que les Sino-mauriciens aiment la notion de «*double happiness*», ils doublent donc parfois l'idéogramme.

### SÉRIE DE FIGURES 1 – Tombes dans le cimetière de Port-Louis (Laugrand, 2018)





Faute d'espace, nous ne pouvons ici restituer la totalité des rituels qui se pratiquent dans le cimetière de Port-Louis. Les témoignages de Simon Wong (2028) et d'une Sino-Mauricienne permettent néanmoins de saisir plusieurs aspects importants de cette créolisation des pratiques funéraires chinoises.

LA (2018) indique que lorsque survient un décès, la famille doit d'abord se rendre à la pagode pour demander aux bonzesses le jour et l'heure appropriés pour faire l'enterrement. Lors de la veillée, les bonzesses font des prières.

Lorsque le défunt est placé dans son cercueil, les Sino-Mauriciens l'habillent d'abord avec les vêtements qu'il aime. Une grande quantité de feuilles de thé sont disposées sous le corps du défunt pour en absorber les liquides. Parfois, on place dans le cercueil ou près de lui certains objets usuels. Simon Wong (2018) donne l'exemple de son frère. Comme il était un fervent supporter de l'équipe de football *Manchester United*, on a mis sa casquette dans le cercueil. Pour d'autres, ce sera un ballon qui sera déposé sur la tombe (voir figure). Les vivants endeuillés, eux, porteront un ruban ou un pompon blanc. Ils s'habilleront en blanc en signe de deuil. Ils « sonneront des pétards » lorsque le corps sera transporté. Ils s'abstiendront surtout de regarder derrière pour éviter les grandes émotions et les pleurs, ce qui serait jugé excessif. LA précise que si une personne décède très âgée (à plus de 90 ans par exemple), à un âge vénérable donc, son corps est habillé en rouge et non en blanc. Des pompons verts sont également utilisés pour les enfants du défunt jusqu'au 21<sup>e</sup> jour, date à laquelle des prières sont dites dans la maison même du défunt. Les convives doivent alors apporter des fruits et une sandale. Les Sino-Mauriciens invoquent ici Ti-San (Ti-Cheong), le Dieu des enfers, pour qu'il libère momentanément une dernière fois l'âme du défunt qui pourra ainsi revoir une dernière fois sa famille. Une bonzesse mime Ti-san et les membres de la famille espèrent ressentir la présence de l'âme du défunt pour l'interroger sur le futur de la famille.

LA (2018) rappelle que, jadis, la famille du défunt devait déposer « neuf nœuds de canne à sucre sur le caveau » et que « chaque enfant devait, lui, déposer des morceaux de tissus, de deux mètres sur le caveau ». Et elle poursuit :

Ensuite, les enfants ne pouvaient pas récupérer le morceau de tissu offert, mais uniquement les échanger entre eux. Du riz teinté de rouge et de l'argent étaient distribués aux enfants des défunts pour leur dire que leurs parents leur ont donné beaucoup et qu'ils recevront beaucoup à leur tour. Enfin, ceux qui portent le cercueil portent des sandales et un rouleau de pétards. Il y avait de nombreux petits rites, mais on les a aujourd'hui supprimés. [...] Si le défunt a été baptisé, il faut ajouter des petits papiers sur le cercueils. [...] Si un garçon est décédé, il faut mettre un slip sur la tête dans le cercueil. Il faut enlever tous les boutons et les poches<sup>14</sup>. [...] Auparavant, pour la veillée, on nous disait de mettre nos vêtements à l'envers. Aujourd'hui, plus personne ne fait cela. (LA, 2018)

14. Voir, entre autres, ce qu'écrit Doré (1926) au sujet du déboutonnage.

Au moment de la veillée mortuaire, des feuilles de papier argenté et doré sont brûlées, 13 paires selon son souvenir. Les feuilles sont pliées en forme de bateau pour marquer le voyage. Dans certaines familles, on remet au mort « un bâton de pêche » et des biscuits de marin pour que son âme défunte puisse chasser les chiens sur le chemin, des chiens dont on dit qu'ils gardent le passage à emprunter pour rejoindre le pays des morts. Dans d'autres familles, on donne un sac rouge au défunt pour le voyage de son âme dans l'au-delà.

Un fait fort intéressant ici, et vraisemblablement une pratique empruntée aux Créoles, est l'idée qu'au moment du transport du cercueil de la cathédrale de Port-Louis au cimetière, « il ne faut pas revenir sur ses pas ni croiser ses pas, les gens disent “une seule allée”, comme si on ne pouvait en effet partir qu'une seule fois ». Le cercueil suit donc un chemin bien spécifique. Sur place, au cimetière, les participants brûlent de nouveau de l'encens et du papier monnaie dans les fours prévus à cet effet. D'autres font cuire du porc, du poisson et du poulet qu'ils consommeront avec du vin à la maison du défunt. Parfois, les proches et la famille se rassembleront au cimetière pour y prendre un dernier repas avant d'aller au temple pour les cérémonies. Ce qui est important, selon LA, c'est ce respect du défunt, le fait de lui rendre hommage et elle se souvient que les règles étaient très strictes dans le temps.

Simon Wong précise que les traditions périssent de nos jours et que de nombreux rites se sont perdus. D'une part, il existe maintenant une maison mortuaire susceptible de recevoir trois défunts en même temps ; les rites s'y font plus vite et plus sobrement. D'autre part, certains recourent maintenant, comme en Chine continentale, au crématorium. Enfin, certaines traditions changent en raison des nombreux voleurs de tombes. Ainsi, les Sino-Mauriciens tendent à ne plus utiliser du cuivre ou du plomb pour leurs cercueils, préférant du fer.

Parmi les nombreuses fêtes chinoises, celles de la fête des mères et de la fête du printemps (Nouvel An chinois), mais aussi celle de la Toussaint sont les plus célébrées et toutes concernent momentanément le cimetière de Port-Louis. Je me limiterai ici à prendre ces trois exemples pour montrer comment s'interpénètrent les idées et les pratiques.

## SÉRIE DE FIGURES 2 – Simon Wong commente la tombe de ses parents



La fête des mères est célébrée le premier dimanche de juin et coïncide toujours avec la fête de la Pentecôte. Les Sino-Mauriciens viennent alors au cimetière pour y mettre des fleurs, certains y font des pique-niques et partagent de la nourriture et du vin avec tous les gens présents. Simon Wong (2018) rappelle qu'il y a deux services, l'un pour Dieu et l'autre pour les défunts, et que manger des offrandes augmente la sagesse.

Lors de la fête du printemps, dite aussi la fête du Nouvel An, qui a lieu le premier jour du premier mois lunaire, catholicisme et traditions chinoises s'enchevêtrent à nouveau. Simon Wong (2018) explique qu'il y a des messes et des actions de grâce pour les catholiques. Pour les bouddhistes, ajoute-t-il, «il faut aller à la pagode, allumer de l'encens et des bougies, éclairer toutes les chambres de la maison. L'avant-veille, on aura fait un repas avec un service pour Dieu et un autre pour l'esprit qui veille sur nous». Wong rappelle qu'à la fin de l'année, l'esprit qui veille sur chaque personne part faire son voyage au pays des défunts et qu'il faut l'aider à y être bien accueilli : «On sonne donc des pétards pour éloigner les mauvais esprits afin qu'ils n'embêtent pas l'esprit qui voyage. Et à la pagode, on regarde à quelle heure l'esprit va revenir pour nous donner des nouvelles des morts». Et Wong (2018) de préciser : «Chaque personne a un esprit, il y a toujours un esprit de clan ou de famille, mais chacun doit faire ce qu'il faut, une personne ne peut pas faire cela pour les autres».

En Chine, la fête du printemps donne lieu à une grande diversité de pratiques, les us et coutumes variant selon les régions. À l'île Maurice, à Port-Louis, les rues sont alors décorées de rouge et de jaune. Des pétards et des feux d'artifice rythment la nuit dans le but de chasser les mauvais esprits, comme Nian, et de marquer l'avènement du bonheur. Le quartier s'anime avec des défilés, des expositions au centre culturel chinois, des spectacles de rue, des danses du dragon et d'autres animaux, sans oublier les offrandes dans les pagodes. Dans les familles, la tradition du Hong Bao (ou Yasuiqian) est parfois pratiquée : les membres d'une famille placent de l'argent dans une enveloppe rouge et les sommes recueillies sont ensuite distribuées aux plus âgés par les plus jeunes. Et la fête du Nouvel An se clôt avec la fête des Lanternes. Mais Simon Wong (2018) ajoute que plusieurs font aussi des prières chrétiennes. Dans tous les cas, souligne-t-il, ces traditions semblent surtout perpétuées grâce aux femmes, ce sont elles qui en ont la mémoire.

Quant à la fête de la Toussaint, les Sino-Mauriciens la nomment plutôt «*All Soul's Day*» («le jour de toutes les âmes»), qu'«*All Saints Day*», comme le veut la traduction anglaise officielle (Wong, 2018). Cette modification tient à l'accent que les Chinois placent sur les âmes et au culte des ancêtres. Le 2 novembre, tous les Chinois de Maurice rejoignent donc les cimetières. Ils nettoient les tombes, achètent des fleurs et les arrosent, etc. Dans les commerces chinois, la vie s'arrête.

### **Le culte des ancêtres, la piété filiale et les pagodes**

On le constate, pour les Chinois comme pour les Sino-Mauriciens, tous les gestes permettant d'honorer les parents ou les grands-parents sont valorisés dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler la piété filiale. Ces traditions se sont maintenues avec beaucoup de dynamisme à l'île Maurice. Le culte des ancêtres et la piété filiale caractérisent ainsi encore de nombreuses pratiques sino-mauriciennes, étant attendu que ces gestes reviennent en bonheur et en chance aux descendants et notamment, à la famille du défunt. Jadis, de nombreux Chinois retournaient sur leur sol natal en Chine pour bénéficier pleinement du culte des ancêtres. Cependant, après plusieurs décennies d'immigration à Maurice et de voyage, ces pratiques n'ont plus cours, ou presque.

Au XIX<sup>e</sup> siècle et pendant une bonne partie du XX<sup>e</sup> siècle, les Chinois ont fréquenté des pagodes. Plusieurs ont commencé à élever un petit autel

dans un coin de la maison pour honorer les ancêtres. Peu à peu, des mini-pagodes à l'usage des membres du clan ont vu le jour, notamment pour les fêtes commémoratives et les sacrifices. Ly-Tio-Fane Pineo (2002 : 45) explique : « Les clans qui en avaient les moyens financiers construisaient aux alentours de ces mini-pagodes des demeures pour les membres âgés », respectant ainsi la piété filiale. Selon Simon Wong, ces pratiques dans les pagodes pouvaient coûter très chers.

Et finalement, de petits groupes se sont mis à construire des pagodes spécifiquement dédiées à des divinités. La première pagode à être érigée est celle de Kwan Ti des Salines, laquelle était au service de tous les immigrants chinois. De nombreux Chinois s'y rendaient pour demander protection, ils venaient y faire des offrandes, allumer des bougies, etc. Ensuite, chaque ethnie chinoise a voulu se distinguer des autres par ses pagodes. À la suite de l'arrivée des premiers Hakkas en 1860, la première pagode hakka (la Heen Foh Fee Kwon) a été construite au Caudan, en 1874, également dédiée à Kwan Ti. « Elle est le reposoir de la tablette des ancêtres de l'ethnie Hakka » selon Ly-Tio-Fane Pineo (2002 : 45). Lors de la fête Ham Niet Moon, on invite le souffle du défunt à se poser sur la tablette et un oracle indique si l'ancêtre a accepté ou non l'invitation. La première pagode cantonaise a pour sa part été érigée en l'honneur de Chan Cha et construite en 1883 par le clan Chan, elle aussi dédiée à Kwan Ti, et inaugurée en 1895 par Affan tan Wek.

Le culte à Kwan Ti est un culte assez récent. Kwan-Ti (Kwan-Yu de son vivant) est un personnage historique du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère qui est devenu très populaire dans les textes chinois. La légende raconte que Kwan-Ti a sauvé la vie à l'Empereur Kia-K'ing lors de la conjuration de 1843 et que les empereurs mandchous lui vouèrent par la suite une importante dévotion, décrétant qu'on lui rende des honneurs égaux à ceux qu'on rendait à Confucius.

Dans les pagodes qui lui sont dédiées, il est possible d'interroger Kwan-Ti sur l'avenir. Faute d'espace, on se reportera à Ly-Tio-Fane Pineo (1985) pour un historique détaillé de cette pagode.

On le devine, les traditions sino-mauriciennes ont évolué aussi avec la situation politique de la Chine si bien que pendant longtemps, avec l'avènement du communisme, beaucoup moins de Chinois retournaient sur leur sol natal.

## Conclusion

Les cultes chinois et les pratiques cérémonielles qui ont lieu dans le cimetière de Port-Louis ont changé avec le temps et au rythme des immigrants chinois. Des enquêtes orales minutieuses mériteraient d'être menées pour recueillir plus de détails sur ce sujet. De ce point de vue, il serait pertinent de réexaminer, entre autres, le livre de Doré de 1926 sur les «superstitions» ou celui de De Groot (1967), mais également les cultures créoles mauriciennes, car ce double travail permettrait de mesurer les continuités avec les traditions ancestrales chinoises, mais aussi les nombreux particularismes locaux dûs à l'influence des Créoles.

Notre étude demeure très approximative et encore exploratoire. Elle laisse toutefois apparaître ce que l'on peut qualifier de paradoxe des Sino-Mauriciens. D'une part, les Sino-Mauriciens ont su maintenir des cultes anciens et contribuer à la continuité de certaines traditions chinoises, qu'il s'agisse du fengshui, qui explique l'orientation spatiale idéale des tombes, du culte des ancêtres et de la piété filiale. Comme l'a expliqué Simon Wong (2018), les Sino-Mauriciens disent entre eux qu'ils deviennent «kokwai», («plus sages») lorsqu'ils respectent les rituels qui s'imposent, ce qui manifeste clairement leur valorisation des traditions ancestrales chinoises. D'autre part, selon Simon Wong (2018), les jeunes semblent éprouver de plus en plus de difficultés à conserver ces traditions vivantes. Certains ne s'y reconnaissent plus du tout. D'autres, plus simplement, quittent l'île Maurice pour l'étranger, en particulier pour le Canada et l'Australie, ce qui provoque une rupture dans la chaîne de transmission. D'autres encore semblent souffrir d'une certaine stigmatisation en se faisant appeler péjorativement «des bananes», puisqu'on les accuse, souligne notre hôte, «d'être jaune à l'extérieur et blanc à l'intérieur». D'autres encore s'inscrivent dans les centres culturels pour réapprendre leurs traditions et leur culture. Ces différents éléments portent à croire que les traditions des Sino-Mauriciens risquent de se folkloriser ou de complètement disparaître, emportant avec elles, un univers méconnu.

Pour l'heure, toute projection est difficile, mais nous espérons avoir montré tout l'intérêt de documenter davantage les pratiques culturelles et cérémonielles des Sino-Mauriciens qui ont su développer, en une période de deux siècles à peine et par le biais des mariages mixtes, un métissage original, combinant des traditions tirées des cultures créoles à des traditions ancestrales chinoises dont plusieurs n'existent plus ou sont devenues rares sur le continent.

## BIBLIOGRAPHIE

- Carter, Marina et James Ng Foong Kwong, *Abacus et Mah Jong. Sino-mauritian Settlement and Economic Consolidation*, Leiden, Brill, 2009.
- Chan Low, Jocelyn, «le China-Town de Port-Louis», in R. Faranirina (dir.), *Cultures citadines dans l'Océan indien (XVIII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles) : Pluralisme, échanges, inventivité*, Paris, Karthala, 2011, p. 127-147.
- Chilin, Jérémy, «Les communautés mauriciennes face à l'Indépendance (1960-68)», in O. Goerg, J.-L. Martineau et D. Nativel (dir.), *Les indépendances en Afrique*, Rennes, PUR, 2013, p. 207-229.
- Constable, N. (dir.), *Guest People: Hakka Identity in China and Abroad*, Seattle, University of Seattle Press, 1996.
- David, B., «L'échange verbal entre les morts et les vivants en Chine. *Archives de sciences sociales des religions*, 111, juillet-septembre 2000, p. 135-148.
- De Groot, J. J. M. *The Religious System of China (1892-1910)*, vol. 1. Taipei: Ch'eng-wen Publishing Co., 1967.
- Doré, Henri, s.j., *Manuel des superstitions chinoises: ou, Petit indicateur des superstitions les plus communes en Chine*. Mission catholique à L'Orphelinat de T'ou-sè-w, Chang-Hai, 1926.
- Fang Ling et V. Goossaert, «Les réformes funéraires et la politique religieuse de l'Etat chinois, 1900-2008». *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 144, 2003, p. 51-73.
- Guéguen, Catherine, «Les Chinois de Manille (Ancrage et évolutions socio-spatiales)», Thèse de doctorat en géographie, Paris IV-Sorbonne, 2007.
- Lagerwey, John, «Fêtes et cultes chez les Hakkas». *Perspectives chinoises*, janvier-février, 1996, p. 24-30.
- Laugrand, Frédéric  
 2013 «Les sœurs MIC, les Chinois de Manille et les morts : des liens indéfectibles?». Colloque du Centre d'études Québec-Chine, Rencontre, adaptation et harmonisation : la Chine et le monde extérieur à l'époque moderne et contemporaine. Québec (Canada), 9 octobre.  
 2014 «La Vierge ou la Santa Maria? Les sœurs MIC et la plasticité des religions chinoises à l'Hôpital Général chinois de Manille (1921-1939)». *Social Compass* 61 (4) : 550-558.  
 2015a «Les religions chinoises au contact du christianisme aux Philippines : de l'Hôpital Général aux cimetières chinois de Manille et de Davao (1921-2014)», Conférence au programme de Langue et Société Chinoises. Louvain-la-Neuve (Belgique), 5 novembre.

- 2015b « Les Chinois des Philippines : de l'Hôpital Général aux cimetières de Manille et de Davao (1921-2014) », Colloque du Centre d'études Québec-Chine, La Chine et l'Asie orientale : religions, sociétés et relations. Québec (Canada), 2 octobre.
- 2017 « From China to the Philippines. Life and Death practises in the Chinese Cemeteries of Manila and Davao », International Conference of Langfang Ming Dynasty and Its Historical Era. Bejjin (Chine), 13-14 mai.
- LA, Entretien avec Frédéric Laugrand, W. Rose et Simon Wong, Port-Louis, 2018.
- Lee Teen, Richard, « Intégration et insertion des Chinois de La Réunion », in C. Ghasarian, *Anthropologie de La Réunion*, Paris, Editions des Archives contemporaines, 2008, p. 161-174.
- Ly-Tio-Fane Pineo, Huguette, *Chinese Diaspora in Western Indian Ocean*, Île Maurice, Editions de l'Océan indien, 1985.
- Ly-Tio-Fane Pineo, Huguette, *Culte Chinois et Catholicisme*, Port-Louis, Diocèse de Port-Louis. Pointe aux Sables, Cathay Printing Ltd. 2002
- Ly-Tio-Fane Pineo, Huguette et Edouard Lim Fat, *From alien to citizen: the integration of the Chinese in Mauritius*, Île Maurice, Éditions de l'Océan Indien, 2008.
- Nagapen, Amédée, *A l'aube de la Mission Catholique Chinoise à l'île Maurice, 1873-1945*, Port-Louis, Diocèse de Port-Louis, 1991.
- Nallatamby, Pravina, « Les Sino-Mauriciens, discrétion, action et solidarité... », Patrimoines en partage : échos et correspondances, 2016, 23 p, (<https://fr.calameo.com/read/000903947cadbbab44b5a>. Page consultée le 4 janvier 2020).
- Ng Foong Kwong, J., « Les Hakkas de l'île Maurice », Mémoire de maîtrise d'Histoire de l'Université de la Réunion, 1989.
- Overmyer, D., « From «Feudal Superstitions» to «Popular Beliefs»: New Directions in Mainland Chinese Studies of Chinese Popular Religion », *Cahiers d'Extrême-Asie* 12, 2001, p. 103-126.
- Pan, Lynn, *Sons of the Yellow Emperor: A History of the Chinese Diaspora*, Kodansha Globe, 1994.
- Trémond, Anne-Christine, *Chinois en Polynésie française. Migration, métissage, diaspora*. Paris, Société d'ethnologie, 2010.
- Tsien Tche-Hao, « La vie sociale des Chinois à Madagascar ». *Comparative Studies in Society and History*, 3(2), 1961, p. 170-181.
- Wang Ling-chi et Wang Gungwu, *The Chinese Diaspora, Selected Essays*, vol. 1 et 2, Singapour, Time Academic Press, 1998.
- Wang, Jungwu, *The Chinese overseas: From Earthbond China to the Quest for Autonomy*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

- Watson, James et E. Rawski (dir.), *Death ritual in late imperial China*. Berkeley, University of California Press, 1988.
- Watson, James L, “The Structure of Chinese Funerary Rites : Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance”. In J. Watson and Evelyn S. Rawski (ed.), *Death Ritual in Late and Modern China*, Berkley, University of California Press, 1988.
- Wolf, A. P., “Aspects of ancestor worship in Northern Taiwan”, in W. H. Newell (dir.), *Ancestors*, La Haye, Mouton, 1976, p. 339-364.
- Wong-Hee-Kam, E., «La diaspora chinoise aux Mascareignes : Le cas de La Réunion», Thèse de Doctorat Nouveau Régime, EHESS, Paris, 1994.
- Wong, Simon, Entretien avec F. Laugrand, A. Laugrand, L. Simon, Wendy Rose et E. Luce, cimetière de Port-Louis, 2018.



**Un regard croisé et la perception  
de l'autre : l'image de la Chine  
et de l'Occident**



# Images de la Chine en Nouvelle-France : le regard croisé des voyageurs français sur les Chinois et les Amérindiens

MARIE-CHRISTINE PIOFFET

Université York (Canada)

L'exploration de l'Amérique a, on le sait, partie liée avec les légendaires merveilles du Cathay révélées par Marco Polo. Les voyageurs en Amérique n'ont, depuis Christophe Colomb jusqu'à la Conquête, jamais cessé de rechercher la Chine à travers cet immense continent qu'ils venaient de découvrir<sup>1</sup>. Ce dernier avait dans ses bagages le planisphère de Martin Behaim, dans lequel l'Amérique était composée d'îles. La poursuite de ce rêve impossible sans cesse ranimé infléchit la perception de la Nouvelle-France et les communications avec les populations locales. En quête de signes d'une voie vers l'Orient, les voyageurs interprètent selon leurs désirs les propos des Amérindiens, ce qui engendre parfois des malentendus. Ainsi, lorsque Colomb parlait du Grand Khan, les Amérindiens comprenaient les Canibas<sup>2</sup>. Semblablement, les propos du chef iroquoien Donnacona sur les merveilles du Saguenay que Cartier devine plus qu'il ne comprend confortent chez le Malouin le rêve de trouver un passage vers la Chine<sup>3</sup>. Comme l'a bien vu Leonardo Olschki, cohabitant, chez les découvreurs aimantés par le désir de traverser la barrière continentale, une «géographie empirique, toujours remise

- 
1. Par exemple, en date du 21 octobre 1492, le Génois se croit aux abords du Cipango et non loin de la cité de Quinsay, où il compte remettre les lettres de ses altesses espagnoles au Grand Khan (voir Christophe Colomb, *La découverte de l'Amérique*, t. I, *Journal de bord et autres écrits, 1492-1493*, Paris, La Découverte, 2002, p. 147. Il prend même l'île de Cuba pour Cipango, nom donné par les Chinois au Japon (*ibid.*, p. 148).
  2. *Ibid.*, p. 156.
  3. Jacques Cartier, «Deuxième relation» dans *Relations*, éd. Michel Bideaux, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. «Bibliothèque du Nouveau Monde», 1986, p. 176-177.

à jour au gré des découvertes, et [...] une géographie idéologique» où se mêlent non seulement les légendes, mais aussi les espoirs des Européens<sup>4</sup>.

Que Martin Waldseemüller baptise en 1507 ce continent «Indes occidentales» par analogie avec les Indes orientales trahit ce désir d'apparier les deux continents<sup>5</sup>. L'Amérique du Nord, loin de constituer une barrière continentale aux yeux des hommes de l'époque de la Renaissance, était perçue comme un agglomérat d'îles qu'on pouvait contourner aisément<sup>6</sup>. José de Acosta soutient, pour sa part, que «le nouveau monde, que nous appellons Indes, n'est point du tout divisé ny séparé de l'autre monde<sup>7</sup>». Cette croyance était tellement enracinée dans les esprits au XVI<sup>e</sup> siècle que Jean Alfonse affirmait sans aucune preuve que le Saguenay menait à la mer de Chine<sup>8</sup>.

À l'occasion de ce colloque axé sur les relations entre la Chine et l'Occident, nous nous proposons d'examiner comment s'établit le parallèle symbolique entre Amérindiens et Chinois dans les écrits de la Nouvelle-France. Pour éviter de nous disperser dans ce vaste corpus, nous nous limiterons principalement à l'*Histoire de la Nouvelle France* de Marc Lescarbot (1609), à l'*Histoire du Canada* de Gabriel Sagard (1636) et aux *Mœurs des Sauvages Américains, comparées aux mœurs des premiers temps* (1724) de Joseph-François Lafitau. Nous verrons que les voyageurs français en Nouvelle-France entretiennent des spéculations sur un lien entre les deux continents et reconstruisent à leur fantaisie l'identité amérindienne. En effet, de cette constante interférence entre rêve et réalité, le portrait de l'Indien d'Amérique n'en ressort pas indemne. Il apparaît comme un construit, un hybride forgé par l'amalgame de plusieurs traits divers puisés chez les peuples de deçà, qu'il s'agisse des Scythes, des Germains, des Gaulois et même des Chinois.

- 
4. Leonardo Olschki, *Storia letteraria delle scoperte geografiche. Studi e ricerche*, Florence, Olschki, 1937, cité par Michel Bideaux dans Jacques Cartier, *Relations*, éd. Michel Bideaux, *op. cit.*, p. 401, n. 549.
  5. Voir à ce sujet les remarques d'Andreas Motsch, «Le ginseng d'Amérique : un lien entre les deux Indes, entre curiosité et science», *Études Épistémè*, n° 26, 2014, consulté en ligne le 28 février 2017. URL : <http://episteme.revues.org/331> ; DOI : 10.4000/episteme.331.
  6. Voir à ce sujet le planisphère de Waldseemüller datant du XV<sup>e</sup> siècle. Antonio Pigafetta, avant d'entreprendre sa circumnavigation, avait en main le planisphère de Martin Behaim de 1492, dans lequel le Japon se situe à l'emplacement actuel de l'île de Cuba (voir les remarques de Léonce Peillard dans Antonio Pigafetta, *Relation du premier voyage autour du monde par Magellan, 1519-1522*, trad. Léonce Peillard, Paris, Club des Libraires de France, 1956, préface, p. 89).
  7. José de Acosta, *Histoire naturelle et morale des Indes, tant Orientales qu'Occidentales*, trad. Robert Regnault Cauxois, Paris, Marc Orry, 1606, liv. I, chap. XX, p. 40<sup>r</sup>.
  8. «[J]'estime que ceste mer va à la mer Pacifique ou bien à la mer du Cattay» (Jean Alfonse, «*Cosmographie*, (Extrait)», dans Jacques Cartier, *Relations*, *op. cit.*, «Appendice 1», p. 218).

## Entre l'Amérique et la Chine

Après Giovanni da Verazzano et Giovanni Caboto, Jacques Cartier partit en 1534 découvrir un passage qui permettrait de contourner cet encombrant continent qu'est l'Amérique, mais dut lui aussi revenir bredouille. C'est dans cet espoir qu'il explore la baie des Chaleurs, puis le Saint-Laurent. Quelque soixante-dix ans plus tard, Samuel de Champlain emprunta à peu près la même trajectoire en vue de traverser le continent. De havre en havre, la vallée laurentienne lui réserve les mêmes déconvenues. Les jésuites dans leurs écrits se montrent également persuadés de l'existence d'une mer de Chine à l'ouest de la Nouvelle-France<sup>9</sup>. Gabriel Sagard en 1636 voit ses conjectures sur la proximité de la mer de Chine confortées par de simples témoignages amérindiens pour soutenir que des nations policées sont venues s'établir dans le nord du Canada, près de la baie d'Hudson :

Ils nous dirent [...] que ces personnes là, ne portoient ny barbe ny cheveux que fort peu, lesquels pour cette raison nous avons surnommez Testes Pelées, & nous assurent aussi que leur ayans parlé de nous, ils leur tesmoignerent un grand desir de nous voir, ce qui nous fit conjecturer que ce pouvoit estre quelque peuple & Nation policée & habit[u]ée vers la mer de la Chine, qui borne ce pays vers l'Occident<sup>10</sup>.

L'identification de l'ethnie des Têtes Pelées, que Sagard est le seul à mentionner, demeure conjecturale. Frederick Webb Hodge pense qu'il pourrait tout simplement s'agir de marchands européens ou asiatiques qui ont fréquenté le territoire de la baie d'Hudson<sup>11</sup>.

Toutes ces hypothèses tirent leur origine de la conviction exprimée par plusieurs géographes sur l'existence d'un détroit qui permettait la jonction de l'Atlantique au Pacifique<sup>12</sup>. C'est le fameux détroit d'Anian que certains

- 
9. Pierre Biard croyait que l'Amérique était reliée à la mer de Chine : « Enimvero universae Novae Franciae amplitudo, nunc, ad Floridae confinia, multo licet quam nuper contractior, undequadragesimo tamen gradu versus austrum determinatur ultraque nostratis Franciae latitudinem non paucis leucis porrigitur. Exinde autem ignotis adhuc finibus in aquilonem, sicut et immensis tractibus in Sinicum mare ad occidentem excurrit. » (*In Novam Franciam, seu Canadianam, missio*, dans Lucien Campeau, *Monumenta Novae Franciae* [MNF dans la suite], Rome / Québec, Monumenta Hist. Soc. Iesu / Presses de l'Université Laval, 1967, t. II, doc. 4, p. 9).
  10. Gabriel Sagard, *Histoire du Canada* [HC dans la suite], Paris, Claude Sonnius, 1636, liv. II, p. 238.
  11. Frederick Webb Hodge, *Handbook of American Indians North of Mexico*, Washington Government Printing Office, 1910, vol. 2, p. 736.
  12. Thèse que défend notamment Marc Lescarbot dans son *Histoire de la Nouvelle-France* [HNF dans la suite], Paris, Adrian Perier, 1617, p. 21-22.

placent même sur des cartes<sup>13</sup>. En réponse à ces spéculations, Marc Lescarbot hasarde la possibilité que les peuples septentrionaux ou d'Asie aient émigré en Amérique par voie terrestre: «Il y a de l'apparence que de proche en proche ils ont atteint ces grandes provinces, soit par l'Orient, ou par le Nort, ou par tous les deux. Car je tiens que toutes les parties de la terre ferme sont concatenées ensemble»<sup>14</sup>. Plus assertif encore, le jésuite Joseph-François Lafitau, qui reprend l'hypothèse d'Acosta, avance que l'Amérique est reliée au reste du monde par la Tartarie orientale :

L'opinion la plus universellement suivie et la plus probable, est celle qui fait passer toutes ces Nations dans l'Amérique par les terres de l'Asie. Il y a des motifs d'une très-grande probabilité, qui persuadent que l'Amérique est jointe au Continent de la Tartarie Orientale, quoique jusqu'à présent on y ait supposé quelque Détroit qui l'en sépare<sup>15</sup>.

Contrairement à Marc Lescarbot et à la plupart de ses devanciers, Lafitau ne veut pas s'en tenir à des hypothèses, mais entend prouver de manière irréfutable la pénétration du pays par les Asiatiques à l'aide d'un examen attentif des mœurs :

[...] j'espère que de la comparaison des Mœurs des Américains avec celles des Asiatiques & des Nations comprises sous les noms des Peuples de la Thrace & de la Scythie, il résultera dans la suite de cet Ouvrage comme une espèce d'évidence, que l'Amérique a été peuplée par les Terres les plus Orientales de la Tartarie<sup>16</sup>.

Au vrai, l'œuvre de Lafitau et en particulier son *Mémoire* sur le ginseng veulent servir de preuve d'un lien entre l'Amérique et la Tartarie, puisque la même plante est cultivée dans les deux contrées et que, par surcroît, les désignations en iroquoien et en tartare trahissent une étrange correspondance. À en croire le jésuite, qui s'appuie sur la traduction du P. Kircher, *Gin-seng* voudrait dire dans ces deux langues «*Cuisses de l'homme*<sup>17</sup>». Or,

13. Pour une synthèse de ces croyances, voir la notice de Catherine Broué «Anian, détroit d'» dans M.-C. Pioffet (dir.), *Dictionnaire analytique des toponymes imaginaires dans la littérature narrative de langue française (1605-1711)*, Paris, Hermann, 2013, p. 96-98.

14. *HNF*, p. 23-24.

15. Joseph-François Lafitau, *Mœurs des Sauvages Américains, comparées aux mœurs des premiers temps* [MSA dans la suite], Paris, Saugrain l'aîné, 1724, t. I, p. 34. Cf. : «Les Terres de l'Asie qui la bornent vers la Terre de Jesso, sont aussi peut-être avec elle un même Continent, ou n'en sont qu'à une très-petite distance, si les Détroits qu'on y suppose, percent jusqu'à la Mer de Tartarie» (MSA, t. I, p. 32-33).

16. *MSA*, t. I, p. 32.

17. Joseph-François Lafitau, *Mémoire présenté à son Altesse Royale Monseigneur le Duc d'Orléans, Regent du Royaume de France : concernant la précieuse Plante du Gin seng de Tartarie*, Paris, Joseph Monge, 1718, p. 16-17. Comme le rappelle Andreas Motsch, Lafitau identifie «la plante du Ging seng en Nouvelle-France d'après le spécimen chinois [révélé] par le père Jartoux» («La Chine et la Nouvelle-France comme laboratoire du savoir. L'impasse du figurisme et la stratégie

cette étonnante concordance sémantique entre deux idiomes si dissemblables ne saurait être le fruit d'un simple hasard aux yeux de Lafitau, qui tire la conclusion suivante :

[L]a même signification n'avait pu être appliquée au mot Chinois & au mot Iroquois sans une communication d'idées, & par conséquent de personnes. Par là [il] fut confirmé dans l'opinion [...] que l'Amérique ne faisoit qu'un seul même continent avec l'Asie, à qui elle s'unit par la Tartarie au nord de la Chine<sup>18</sup>.

Mais là où Lafitau s'en remet à l'étude des mœurs pour étayer son intuition, plusieurs explorateurs, comme Jacques Marquette, René-Robert Cavelier de La Salle, Simon-François Daumont de Saint-Lusson<sup>19</sup>, Pierre Le Moyne et Pierre-François-Xavier de Charlevoix, chercheront une preuve plus concrète de cette voie navigable qui traverse le continent d'est en ouest en longeant le Mississippi.

La croyance bien ancrée voulant que l'Amérique du Nord mène à l'Extrême-Orient a d'ailleurs valu à une ville de la banlieue ouest de Montréal d'être nommée par dérision Lachine<sup>20</sup>. Dans la même foulée sans doute, le faussaire Mathieu Sagean prêche aux Acaaniba vivant dans la vallée du Mississippi des relations commerciales avec les Chinois, grâce auxquelles les premiers se seraient enrichis<sup>21</sup>. Qui plus est, une des villes imaginées par Sagean, dans cette région méconnue de l'Amérique, appartiendrait au roi de Canara en Inde<sup>22</sup>.

## Percer le mystère de l'origine des Amérindiens

Bien avant la découverte du détroit de Béring, la présence d'un hypothétique lien entre Orient et Amérique a également teinté le débat lancé par de nombreux chercheurs sur l'origine des Amérindiens. Le premier à avoir

---

missionnaire jésuite», dans Guy Poirier, Marie-Christine Gomez-Géraud et François Paré (dir.), *De l'Orient à la Huronie: du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, p. 215).

18. *Mémoire présenté à son Altesse Royale Monseigneur le Duc d'Orléans*, op. cit., p. 17-18.

19. Jean Talon et le gouverneur Daniel de Rémy de Courcelles avaient envoyé Daumont de Saint-Lusson et Cavelier de La Salle explorer l'ouest et le bassin des Grands Lacs pour découvrir une voie navigable vers la mer du Sud (voir Nicolas Perrot, *Mœurs, coutumes et religions des Sauvages de l'Amérique septentrionale*, éd. Pierre Berthiaume, Paris, PUM, coll. «Bibliothèque du Nouveau Monde», 2004, «Introduction», p. 24).

20. Le nom de la ville de Lachine fut donné par dérision aux terres de Robert Cavelier de La Salle, qui chercha lui aussi le fameux passage.

21. *Relation des aventures de Mathieu Sagean, Canadien*, éd. Pierre Berthiaume, Montréal, PUM, coll. «Bibliothèque du Nouveau Monde», 1999, p. 146-147.

22. *Relation des aventures de Mathieu Sagean*, op. cit., p. 139.

vraiment abordé cette question est nul autre que l'érudit José de Acosta, qui récuse la filiation hébraïque des Amérindiens au profit de celle des Orientaux<sup>23</sup>. Plus précis, Jean de Laet soutient l'origine tartare des Amérindiens, parce qu'ils n'ont la maîtrise d'aucun art<sup>24</sup>. Dans la même veine, Hugo Grotius affirme, quelques années plus tard, que les Péruviens ont formé une « Colonie Chinoise<sup>25</sup> », hypothèse qui se confirme par le rapprochement de leur écriture et de leur culte du Soleil<sup>26</sup>. Il pense également que Manco Cápac, le premier empereur des Incas, était chinois<sup>27</sup>. Jean de Laet réfutera toutefois vigoureusement cette idée<sup>28</sup>. Dans la mouvance des spéculations de Grotius, Georges de Hornn allègue que parmi les trois différents peuples qui ont émigré en Amérique figurent les Chinois, venus s'établir dans le sud du continent et prétend même que ceux-ci auraient fondé le Mexique<sup>29</sup>. Ces conjectures sur les migrations de l'Asie vers le Nouveau Monde étaient notamment entretenues par le fait que les Chinois étaient perçus comme de grands voyageurs, voire les inventeurs de la boussole. Charlevoix, qui résume toutes ces hypothèses, avance encore en se fiant au témoignage du jésuite Adrien Grellon selon lequel une Huronne prisonnière avait été amenée en Tartarie<sup>30</sup>, mais reste plus prudent quant à la généalogie des Amérindiens<sup>31</sup>. Inspiré par ces témoignages ainsi que par la découverte de pièces de monnaie « qui paroissent avoir des caractères de Chine » près du lac Winnipeg<sup>32</sup>, il entreprendra en vain de trouver une preuve scientifique pour corroborer ces révélations par l'exploration du Mississippi.

Il serait difficile d'imaginer l'ouvrage de Charlevoix sans l'intermédiaire de Lafitau qui cherche à prouver par l'étude des coutumes une origine

- 
23. Voir José de Acosta, *Histoire naturelle et morale des Indes, tant Orientales qu'Occidentales*, *op. cit.*, chap. XXIII, p. 45 et suiv.
  24. « Dissertation préliminaire sur l'origine des Amérindiens », dans François-Xavier de Charlevoix, *Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale* [*JV* dans la suite], éd. Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. « Bibliothèque du Nouveau Monde », 1994, t. I, p. 121.
  25. Voir Hugo Grotius, *De Origine Gentium Americanarum Dissertatio*, Paris, s. n., 1642, liv. 4, p. 14-15 et Charlevoix, *JV*, t. I, p. 123.
  26. Voir Hugo Grotius, *De Origine Gentium Americanarum Dissertatio*, *op. cit.*, p. 15 et, pour une traduction anglaise, *Dissertation on the Origin of the Native races of America*, trad. Edmund Goldsmid, Édimbourg, 1884, consultée en ligne.
  27. Pour un résumé des idées de Grotius, voir *JV*, t. I, p. 127.
  28. Voir Jean de Laet, *Notae ad Dissertationem Hugonis Grotii De Origine Gentium Americanarum et Observationes aliquot ad meliorem indaginem difficillimae illius quaestionis*, Paris, veuve de Guillaume Pelé, 1643, p. 11-14.
  29. *De Originibus americanis* (1699), cité par Charlevoix, *JV*, t. I, p. 150.
  30. *JV*, p. 145.
  31. Cf. « Je n'entreprends pourtant pas de soutenir le fait, quoique je puisse le faire avec de bons Auteurs; mais je serois aussi fondé à l'avancer que d'autres à le rejeter » (*JV*, t. I, p. 158).
  32. Pierre Berthiaume, « Introduction », *JV*, t. I, p. 7.

commune à tous les peuples de la terre : « il suffit de montrer dans tout le détail des *Mœurs des Américains* une si grande uniformité avec les Mœurs des premiers Peuples, qu'on en puisse inferer qu'ils sortent tous d'une même tige<sup>33</sup> ». Le missionnaire jésuite de l'Iroquoisie expose lui-même l'originalité de sa méthode historique de nature archéologique : « Je ne me suis pas contenté de connoître le caractère des Sauvages, & de m'informer de leurs coùtumes & de leurs pratiques, j'ai cherché dans ces pratiques & dans ces coùtumes des vestiges de l'Antiquité la plus reculée<sup>34</sup> ». Pour preuve de ces liens entre les continents, Lafitau cite encore divers témoignages sur la présence de nations dites acéphales (ou plus exactement sans cou apparent) en Iroquoisie et dans les Indes orientales :

[...] ces faits se rapportent fort les uns aux autres, & (supposant leur vérité) ils peuvent donner idée des transmigrations des peuples Barbares. Car ces Acéphales étoient autrefois habitans de l'Afrique aux environs du Nil ou de la Mer-Rouge. Aujourd'hui, selon ces Relations, il doit y en avoir au moins deux Nations, l'une qui est celle des Chevelus que Walter Raleigh place sur le fleuve des Amazones & dans le centre de la Guyane, & l'autre qui est située au Nord-est de la Chine & du Japon, où l'Asie confine avec l'Amérique. Il y a même apparence que c'est de-là que seroit venu celui qu'on suppose avoir été tué par l'Iroquois dont je viens de parler. Cela même peut confirmer que l'Amérique & l'Asie sont jointes ensemble<sup>35</sup>.

Bien qu'il ne se prononce pas explicitement sur la véracité de ces rumeurs, le jésuite n'hésite pas à les colporter pour défendre l'hypothèse du monogénisme. Conscient qu'il transgresse, en apparence du moins, les lois de la raison, il précise quelques lignes plus loin sa pensée sur ces soi-disant créatures qui paraissent dépourvues de tête, parce qu'ils la portent « extrêmement enfoncée, de sorte qu'elle est presque au niveau des épaules, & cachée par les cheveux<sup>36</sup> ». Cette curieuse morphologie, loin d'enfreindre les lois de la logique, est à ses yeux le fruit de mutilations corporelles. « Cela peut se faire par artifice, en contraignant la tête des enfans au berceau<sup>37</sup> ». Le raisonnement, plus que douteux, visant à réhabiliter ces témoignages de seconde main fort discutables, dépasse bien sûr le cadre de l'expérience. Lafitau n'a pas observé lui-même de telles manipulations, pas plus que les

---

33. *MSA*, t. I, p. 19.

34. *MSA*, t. I, p. 3.

35. *MSA*, t. I, p. 62.

36. *MSA*, t. I, p. 63.

37. *Id.*

géographes n'ont corroboré la présence de l'hypothétique détroit d'Anian, sans cesser toutefois d'en chercher les traces<sup>38</sup>.

Intrigués par l'apparence des habitants du Nouveau Monde, les voyageurs français se sont également interrogés sur leur lignage. Curieusement, la plupart des Européens qui ont séjourné en Amérique les jugent de la même race qu'eux, comme le résume Roberval : « Pour vous décrire la condition des sauvages, je dirai que ce sont des gens de bonne taille et bien faits, qu'ils sont très blancs et qu'ils vont tout nus ; s'ils étaient habillés comme Français, ils seraient aussi blancs et clairs, mais ils se peignent pour se protéger de la chaleur et des coups de soleil »<sup>39</sup>. Marc Lescarbot, qui remarque leur teint basané, explique leur apparence par leurs coutumes : « Ilz sont tous de couleur olivâtre, [...] non qu'ilz naissent tels, mais étans le plus du temps nuds ilz s'engraissent les corps, & les oignent quelquefois d'huile de poisson, pour se garder des mouches, qui sont fort importunes [...] »<sup>40</sup>. Explication dénuée de fondement, à laquelle ajoutent pourtant foi la plupart des voyageurs comme Sagard<sup>41</sup> et Champlain. Celui-ci ne retient, pour sa part, qu'une des hypothèses avancées par Lescarbot, affirmant que ces peuples tiennent leur « couleur basanée, pour la quantité de certaine peinture dont ils se frottent, qui les fait devenir olivastres<sup>42</sup> ». En somme, il est manifeste que la plupart des relateurs restent insensibles aux différences physiologiques. Ce refus de percevoir les traits raciaux qui distinguent les Amérindiens répondrait, selon François-Marc Gagnon, à un parti pris idéologique : Roberval, comme ceux qui lui ont succédé, souhaite « la complète assimilation des populations amérindiennes à la société des Blancs<sup>43</sup> ».

Plus observateur, Marc Lescarbot note toutefois que la physionomie des Amérindiens ne correspond pas à celle des peuples de l'Europe du Nord avec qui il les compare à quelques reprises : « Mais quant à noz Sauvages, pource qui regarde les yeux ilz ne les ont ni bleuz, ni verds, mais noirs pour

38. Voir à ce propos Numa Broc, *La Géographie des philosophes. Géographes et voyageurs au XVIII<sup>e</sup> siècle*, thèse soutenue à l'Université Paul-Valéry-Montpellier III et publiée à Lille, Service de reproduction des thèses de l'Université, 1972, consultée en ligne, p. 413.

39. *Voyage de Roberval au Canada (1542-1543)*, dans Jacques Cartier, *Relations*, éd. M. Bideaux, *op. cit.*, p. 208.

40. *HNF*, p. 798.

41. *HC*, liv. II, p. 367.

42. Samuel de Champlain, *Des Sauvages*, dans *Œuvres complètes*, éd. Charles-Honoré Laverdière, Québec, s. n. [Georges-Édouard Desbarats], 1870, 6 vol. ; réimpression Montréal, Éditions du Jour, 1973], t. II, p. 82 [18]. En vérité, le Saintongeais ne fait que recopier un passage de Pierre Victor Palma Cayet, *Chronologies Novenaire et Septenaire (1589-1598, 1598-1604)*, t. II, Paris, Auguste Desrez Libraire, 1875, p. 452 [1603].

43. François-Marc Gagnon, « "Ils se peignent le visage..." : réaction européenne à un usage indien au XVI<sup>e</sup> et au début du XVII<sup>e</sup> siècles » (*Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 30, n<sup>o</sup> 3, 1976, p. 371).

la plupart, ainsi que les cheveux : & néanmoins ne sont petits, comme ceux des anciens Scythes, ou des Chinois»<sup>44</sup>. Autre trait distinctif constaté par le même auteur, les Amérindiens, contrairement aux Chinois, «ne sont petits, mais d'une grandeur bien agreable<sup>45</sup>». Toutefois, comme pour Roberval, la généalogie lescarbotienne répond davantage à des impératifs coloniaux qu'à des arguments rationnels. Le Vervinois, voulant légitimer les visées de la France sur la Nouvelle-France, présente les Micmacs comme les descendants des Gaulois<sup>46</sup>. Si les observateurs européens trouvent peu de dénominateurs communs entre les Amérindiens et les peuples de Chine, ces derniers n'en demeurent pas moins une référence culturelle incontournable pour définir les bases d'une ethnologie comparée et pour appréhender l'altérité amérindienne, recadrée dans un incessant dialogue interculturel.

### Définir la spécificité amérindienne

En dépit du soi-disant lien Amérique-Asie, le rapprochement entre les habitants des forêts canadiennes et les nations de l'Extrême-Orient ne va pas de soi. Conscient du hiatus qui sépare le civilisé du sauvage, Jean de Brébeuf, dans la *Relation* de 1636, se défend bien de vouloir mettre Amérindiens et Chinois sur un pied d'égalité : «Je ne prétends pas icy mettre nos Sauvages en parallele avec les Chinois, Japonnois et autres nations parfaitement civilisées, mais seulement les tirer de la condition des bestes, où l'opinion de quelques-uns les a reduits»<sup>47</sup>. Peut-être le jésuite avait-il à l'esprit la hiérarchisation des peuples proposée par José de Acosta, qui plaçait les Chinois au sommet de la pyramide des nations. Comme le note à juste titre Jérôme Thomas, Acosta, dans son *De procuranda Indorum salute* (1588),

distingu[e] trois catégories de peuples à convertir : en bas, les barbares, féroces et abâtardis, envers lesquels il faut employer la force et la *tabula rasa* ; au centre, les peuples civilisés comme les Aztèques et les Incas, dont il faut prendre en compte certains traits culturels ; au sommet, les grandes civilisations comme celles de la Chine et du Japon. Envers ces dernières, il faut se comporter comme les premiers chrétiens avec les Grecs et les

---

44. *HNF*, p. 804.

45. *Id.*

46. Voir notamment *HNF*, p. 12.

47. Jean de Brébeuf, *Relation de ce qui s'est passé dans le pays des Hurons en l'année 1636*, dans *MNF*, t. III, doc. 64, p. 371.

Romains, c'est-à-dire acquérir des connaissances approfondies de leur culture et les utiliser pour l'évangélisation<sup>48</sup>.

De manière générale, l'opinion d'Acosta semble partagée par les historiens de la Nouvelle-France. Shenwen Li remarque à juste titre que les Amérindiens et les Chinois représentent dans l'esprit des jésuites – et j'ajouterais, dans celui de la plupart des voyageurs – les deux extrêmes de l'humanité non chrétienne, les premiers étant les « barbares » et les seconds, les plus « civilisés »<sup>49</sup>. En effet, il ressort de là que presque toutes les références à la Chine sont éminemment positives, contrairement à celles aux Scythes et aux Parthes. Lescarbot loue le gouvernement chinois où « les commandemens & charges se donnent aux philosophes & à la vertu<sup>50</sup> ». Semblablement, Sagard valorise les lois chinoises dans lesquelles il reconnaît même des préceptes de charité chrétienne : « Je remonstre avec raison combien il seroit nécessaire pour le bien du public d'imiter en quelque chose les loix Chinoises, & regler les pauvres & vagabonds, non contre la charité que je dois aux vrais pauvres & membres de Jesus-Christ, mais pour remedier aux abus qui se glissent sous ce nom de pauvres »<sup>51</sup>. Il admire encore particulièrement le fait que les Chinois, qui interdisent la mendicité, l'autorisent pour les seuls religieux<sup>52</sup>. Ce détail ethnographique n'est pas innocent, puisque Sagard y voit une légitimation du mode de vie de son ordre mendiant décrié par les autorités locales. Chez son devancier Marc Lescarbot, la comparaison interethnique obéit à d'autres enjeux. Pour réhabiliter les Souriquois, il vante leur manière de faire et établit un parallèle entre ses hôtes micmacs et les Chinois, qui, bien loin de prendre part aux repas, se contentent de servir les autres convives : « celui qui traite les autres, ne dine point, ains sert la compagnie comme ici bien souvent nos Epousés : & comme l'histoire de la Chine recite [raconte] qu'il se pratique entre les Chinois<sup>53</sup> ». Loin d'être anodin, le rapprochement récurrent confirme que la société chinoise incarne à ses yeux,

---

48. Jérôme Thomas, « L'évangélisation des indiens selon le jésuite Acosta dans le *De procuranda Indorum salute* (1588) », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, n° 10, 2012, consulté en ligne le 25 février 2017. URL : <http://cerri.revues.org/942>; DOI : 10.4000/cerri.942. En effet, le jésuite Acosta plaçait au sommet de la hiérarchie des peuples dits idolâtres les Chinois et les Japonais, parce qu'ils avaient un gouvernement stable, des villes fortifiées, des magistrats, un commerce prospère et, de manière plus importante, l'usage de l'écriture. Parallèlement, il faisait la distinction entre les Incas et les « Barbares » de la troisième catégorie qui vivaient comme des « animaux sauvages » (*De procuranda Indorum salute. An English translation*, éd. et trad. G. Stewart McIntosh, Tayport, Mac Research, 1996, t. I, préface, liv. I, p. 4-5).

49. Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris/Québec, L'Harmattan/Presses de l'Université Laval, 2001, p. 16.

50. *HNF*, p. 787.

51. *HC*, liv. I, « Au lecteur », p. 19.

52. *HC*, liv. II, p. 253.

53. *HNF*, p. 835.

comme à ceux de ses contemporains, le plus haut degré de raffinement des mœurs et de politesse.

Fasciné par les mœurs asiatiques, le récollet Sagard considère l'empire du Milieu comme la civilisation par excellence. Ce n'est pas un hasard si, à la suite de Michel Baudier, il attribue à ses habitants l'invention de l'imprimerie avant même Gutenberg. Or, il s'agit d'une légère méprise, puisque les Chinois ne sont pas les inventeurs de l'imprimerie, mais du papier qu'ils fabriquaient à l'aide de fibres végétales. Quoi qu'il en soit, Sagard fait preuve d'une vive curiosité pour ce peuple lointain qu'il découvre à travers les livres et, plus particulièrement, les relations des missions franciscaines, mais également dans ses conversations avec un Dominicain :

Je m'informé de luy des principales raretez du Royaume de la Chine, de cette grande muraille qui separe cet Estat de celuy des Tartares, sur laquelle il avoit marché quelque temps. De ce grand[,] riche & admirable Palais Royal. Des salles lambrissées de plaques d'or massif, couvertes & enrichies d'escarboucles & de diverses pierres precieuses, dans lesquelles l'Ambassadeur son maistre avoit esté receu. Des boules d'or massif eslevées pour embellissement sur des colonnes, & par dessus les coins & saillies des architectures, & de tous les païs par où il avoit passé, & trouvay ses responces conformes à tout ce que j'en ay pû apprendre dans l'histoire, & quelque chose de plus que les autres Auteurs, n'avoient point remarquées<sup>54</sup>.

Le religieux que le récollet côtoie au couvent de Saint-Germain-en-Laye avait passé dix ans aux Indes orientales et avait logé dans les appartements du roi de la grande Chine<sup>55</sup>. Les questions de l'auteur à son endroit de même que sa description du royaume témoignent d'une véritable fascination pour cette lointaine contrée. L'intérêt qu'il prend pour les us et coutumes du pays de la soie confirme bien, du reste, que cette civilisation incarne un point de référence privilégié dont l'enquête ethnographique ne peut faire l'économie, puisque les mœurs autochtones sont définies fréquemment par différenciation.

## **Ethnographie comparée**

Le parallèle entre les coutumes chinoises et amérindiennes esquissé par les voyageurs français a souvent pour effet de retrouver le civilisé sous l'écorce du « Sauvage ». Sagard, de crainte de passer la mesure par cette comparaison qui s'impose à son esprit, émet certaines nuances à son éloge

54. *HC*, liv. II, p. 615.

55. *HC*, liv. II, p. 614-615.

des Hurons qu'il présente « comme la noblesse du pays<sup>56</sup> » : « Je n'entends pas néanmoins les relever au dessus des esprits cultivez & civilisez, car je ne fais estat que de leur naturel simplement »<sup>57</sup>. Marc Lescarbot ne se montre pas moins élogieux envers les Micmacs, recensant leurs coutumes les plus surprenantes par des exemples tirés d'ailleurs. Ainsi, pour justifier encore l'absence de salutations chez les peuples d'Acadie, il rapporte qu'il en va de même en Chine :

Les Chinois (qui sur tous les peuples du monde sont ceremonieux) n'ont aucun mot significatif en leurs salutations, disant seulement *Zin Zin*, à la rencontre, qui ne signifie rien : ains est un mot de civilité. Et comme la robe longue à larges manches, est leur vêtement ordinaire ; ayans les bras croisés dans icelles, ilz les haussent & baissent seulement en leur *Zin Zin*, sans accolade ny baiser, ou inclination de piés<sup>58</sup>.

Semblablement, Sagard, évoquant le rituel des funérailles, fait jouer l'analogie avec les peuples d'Asie en faveur des Montagnais, qui ensevelissent avec les morts des objets qui leur sont chers :

Les Corinthiens & presque tous les peuples d'Asie, avoyent de coutume d'enfouyr dans la terre avec les corps des deffuncts, tous les plus beaux vaisseaux d'œuvre de poterie qu'ils eussent ; & pensoient à leur fol jugement, & vaine superstition, que les Dieux qui en avoient la garde, comme Dieux domestiques, venoient boire & manger avec eux, après leur trespas, & leur apportoient de la viande des Dieux celestes, & de leur breuvage aussi. J'ay veu une petite idole de terre cuite de la longueur de cinq ou six poulces, plombée de vert, qu'on avoit apportée d'Egypte & prise dans le corps d'un deffunct, selon l'ancienne coutume des Egyptiens de mettre dans les corps morts de ceux de leur nation, une semblable idole, comme un Dieu tutelairé posé pour leur garde & conservation<sup>59</sup>.

Cet usage permet par la suite d'atténuer l'étrangeté des coutumes amérindiennes, comme en témoigne la suite de la citation :

Nos Sauvages sont bien fols à la verité, mais ils ne le sont pas davantage que ces Sages Egyptiens en ce cas, car bien qu'ils enferment avec les corps de leurs parens deffuncts, de l'huyle, de la galette, des haches, cousteaux, & autres meubles, si est-ce qu'ils ne croient pas que les Dieux domestiques, terrestres, ny celestes viennent manger avec eux dans la fosse, ny qu'une petite idole de terre cuite, petrie par la main d'un potier soit un Dieu tutelairé, qui les puisse deffendre, & par ainsi il ne faut point trouver estrange

56. *HC*, liv. II, p. 396.

57. *HC*, liv. II, p. 395.

58. *HNF*, p. 878-879.

59. *HC*, liv. II, p. 705-706.

s'ils ont de folles croyances, puis que des peuples policez estimez Sages & non Sauvages, ont eu de si ridicules superstitions<sup>60</sup>.

Si le parallèle établi par Lescarbot et Sagard n'a pas la même envergure que sous la plume de Lafitau, il n'en contribue pas moins à faire de l'homme des forêts canadiennes un être digne d'observation et d'intérêt. Au fil de leur inventaire des mœurs locales, l'historien de la Nouvelle-France comme le chroniqueur des missions récollettes s'emploient à atténuer les traits les plus négatifs de leurs disciples amérindiens.

Toutefois, pour peu que l'on considère le recensement des coutumes chinoises, fondé sur des lectures et des conversations plutôt que sur un contact direct, il trahit une connaissance superficielle, voire quelques méprises. Ainsi, Sagard établit une analogie un peu forcée entre les langues amérindiennes et le chinois :

Avant que je fusse passé dans les Indes Canadiennes, & aucunement reconnu la façon de parler de ses habitans, je croyois leur langue dans l'exces de pauvreté, comme elle est en effet de beaucoup de mots, pour autant que n'ayans point de cognoissance de beaucoup de choses qui sont en nostre Europe; ils n'ont point de noms pour les signifier, mais j'ay reconnu du depuis qu'és choses dont ils ont cognoissance, leurs langues sont en quelque chose plus fecondes & nombreuses, pouvans dire une mesme chose par quantité de differents mots, entre lesquels ils en ont de si riches, qu'un seul peut signifier autant que quatre des nostres, principalement la langue Huronne, c'est à dire qu'ils ont une infinité de mots composez, lesquels sont des sentences entieres, comme les caracteres des Chinois<sup>61</sup>.

En vérité, le récollet observe ici une des particularités des langues autochtones parlées au Canada, soit la combinaison polysynthétique des unités lexicales, généralement très longues et formées de plusieurs morphèmes. En effet, les langues amérindiennes et, en particulier le montagnais, sont agglutinantes, c'est-à-dire qu'avec un nombre limité de racines, on peut construire une infinité de termes spécifiques<sup>62</sup>. C'est pourquoi le rapprochement avec le chinois peut surprendre. Du reste, Sagard ne compare pas, comme on pourrait le croire, le mandarin, qui est une langue analytique non flexionnelle, avec le huron, mais la morphologie de cette langue

60. *HC*, liv. II, p. 706.

61. *HC*, liv. II, p. 363-364. Tout comme Sagard, Paul Lejeune s'émerveille des ressorts de la langue des Montagnais : « ils ont une infinité de mots qui signifient plusieurs choses ensemble » (*Relation de 1634*, dans *Relations des Jésuites : contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des pères de la Compagnie de Jésus en la Nouvelle France sur le grand fleuve de S. Laurens*, Montréal, Éditions du Jour, 1972, 6 vol. [Québec, A. Côté, 1858, 3 vol.], t. I, p. 50).

62. À ce propos, voir Pierre Martin, *Le montagnais, langue algonquienne du Québec*, Louvain, Peeters, 1991, p. 2.

amérindienne et l'écriture chinoise, dans laquelle chaque graphème correspond à un mot entier, et non seulement à un son.

Sous un autre angle, le rapprochement des langues amérindiennes avec le chinois pourrait aussi se justifier par les difficultés phonétiques relevées par le récollet, même si celui-ci ne le formule pas explicitement :

Il se trouve une autre grande difficulté en ces langues, en la prononciation de quelque[s] syllabes, à laquelle consistent les diverses significations d'un mesme mot, qui est une difficulté plus grande que l'on ne pense pas, car manquez seulement en une, vous manquez en tout, ou si vous vous faites entendre ce sera tout autrement que vous ne desirez, comme en ce mot Ebicerinien : *Kidauskinne*, lequel avec une certaine façon de prononcer veut dire, « tu n'as point d'esprit », & par un autre ton signifie : « tu as menty »<sup>63</sup>.

Loin d'être totalement originale, la comparaison entre les langues autochtones et le chinois sera encore évoquée par le jésuite Charlevoix, qui suggère, sans preuve aucune, que les Sioux pourraient avoir un accent oriental : « J'ai vû quelques personnes persuadées que ces Sauvages ont l'Accent Chinois ; il ne seroit pas difficile de vérifier ce fait<sup>64</sup> ».

Plus conscient des particularités des langues autochtones d'Amérique, Lafitau oppose un démenti à l'origine sinologique des langues amérindiennes, affirmant qu'elles n'ont pas « d'analogie avec les Langues Orientales [...] & avec toutes celles qui passent pour Savantes<sup>65</sup> ». Ce constat ne l'empêche toutefois pas de relever dans l'iroquois des noms d'origine scythe<sup>66</sup> et de soutenir dans un autre opuscule que le nom que les Iroquois donnent au ginseng provient du chinois et signifie dans les deux langues, comme nous l'avons vu, « *Cuisses de l'homme*<sup>67</sup> ». Toutefois, force nous est d'admettre que les considérations linguistiques du jésuite, orientées vers ses objectifs philologiques, ne privilégient pas le chinois, mais mettent plutôt en avant une « thèse helléno-pélagienne » afin de démontrer l'influence d'un christianisme primitif sur les peuples du Nouveau Monde<sup>68</sup>. En fait, le point de vue de Lafitau, comme celui de ceux qui l'ont inspiré, était biaisé par des *a priori* théologiques.

63. *Id.*

64. *JV*, t. I, p. 421.

65. *MSA*, t. IV, p. 181.

66. *Id.*

67. Voir Joseph-François Lafitau, *Mémoire présenté a son Altesse Royale Monseigneur le Duc d'Orleans, Regent du Royaume de France, op. cit.*, p. 17. Dans les *MSA*, Lafitau établit également un rapprochement entre certains mots grecs et amérindiens (t. I, p. 189).

68. Voir à ce sujet l'article de Sylviane Albertan-Coppola, « La question des langues dans les *Mœurs des Sauvages Américains* de Lafitau », *Dix-huitième siècle*, n° 22, 1990, p. 138.

Selon l'auteur des *Mœurs des Sauvages Américains*, qui va plus loin dans son approche comparative qu'aucun de ses devanciers, il est peu de traits de la culture amérindienne qui n'aient d'équivalents au pays de la soie. Cherchant à prouver l'origine adamique des premières nations d'Amérique, le jésuite minimise les divergences ethnoculturelles entre les Amérindiens et les peuples de deçà. Sous sa plume, l'accumulation des points communs entre les peuples des deux Indes tient lieu de preuve d'une migration. Ainsi, la façon dont les mères de plusieurs tribus amérindiennes aplatissent le front, les tempes et le nez de leurs nourrissons lui rappelle la tradition chinoise de bander les pieds des petites filles<sup>69</sup>. Il établit encore un rapport entre les festivités chinoises et amérindiennes qui se célèbrent la nuit. Plus précisément, la célébration amérindienne au cours de laquelle on court de cabane en cabane avec des torches lui rappelle la «Fête des Lanternes, qui se fait avec tant de pompe chez les Chinois», elle-même étant «un reste de ces Fêtes payennes» de l'Antiquité<sup>70</sup>. Lors des funérailles, le refus des Amérindiens de sortir le cadavre par la porte de la cabane correspond, à ses yeux, à un usage semblable des Chinois, observé par le père Louis Le Comte, selon lequel «il falloit abattre une partie des murailles» du palais «pour y faire passer le corps [de la mère de l'empereur], parce que la famille Royale seroit exposée à beaucoup de malheurs, s'il passoit par les portes ordinaires»<sup>71</sup>.

Autre signe de convergence, le nombre dix est chez les Iroquois, à en croire Lafitau, «le nombre de perfection, comme il l'étoit chez les Egyptiens, & comme on peut dire aussi qu'il l'est aujourd'hui chez les Chinois<sup>72</sup>». Le jésuite donne encore maints exemples de la similarité des mœurs entre Amérindiens et Chinois, que l'on ne saurait citer avec exhaustivité.

### **L'étude des mœurs comme preuve d'une religion universelle**

Si Lafitau est attentif aux correspondances interculturelles, son objectif reste d'établir la preuve d'une religion universelle présente aussi bien en Amérique que chez les peuples des Indes orientales et de démentir les idées véhiculées sur leur athéisme :

J'ai vû avec une extrême peine dans la plûpart des Relations, que ceux qui ont écrit des mœurs des Peuples Barbares, nous les ont peints comme gens

69. *MSA*, t. I, p. 63.

70. *MSA*, t. II, p. 80.

71. Cité dans *MSA*, t. IV, p. 116.

72. *MSA*, t. III, p. 213.

qui n'avoient aucun sentiment de Religion, aucune connoissance de la Divinité, aucun objet à qui ils rendissent quelque culte [...]. Il n'est donc question que de prouver cette unanimité de sentimens dans toutes les Nations, en montrant qu'en effet il n'en est point de si barbare qui n'ait une Religion, & qui n'ait des mœurs<sup>73</sup>.

Par-delà la diversité des noms et des langues, il postule l'existence d'une croyance générale en un Être suprême, invoquant notamment le «*Tien Cheu*» des Chinois, le «*Kertar*» des Indiens et le «*Pachacamac*» des Péruviens<sup>74</sup>. C'est pourquoi ses remarques sur les croyances et les superstitions, longuement développées dans l'ouvrage, servent à prouver les similitudes entre la religion des Amérindiens et celle des Chinois : «*On trouve, par exemple, des vestiges du Mystere de la très-sainte Trinité dans les mystères d'Isis ; dans les Ouvrages de Platon, dans les Religions des Indes, du Japon & des Méxiquains*»<sup>75</sup>. Cette idée, puisée sans doute chez d'Acosta<sup>76</sup>, se retrouvait déjà chez Sagard. En effet, de même qu'il observe trois divinités chez les Montagnais, Sagard affirme que les Chinois reconnaissent une divinité trinitaire :

Nos Montagnais recognoissent trois Deitez, à sçavoir Atahocan, son Fils & Messou, representant l'image de la tres-sainte Trinité, mais il faut dire de plus qu'ils confessent une Mere, à laquelle ils ne donnent point de nom, d'autant qu'elle ne gouverne rien & semble représenter en quelque chose la Mere de nostre Seigneur Jesus-Christ. J'ay leu autrefois l'histoire de la Chine, où j'ay remarqué qu'entre leurs principales Idoles, ils en ont une qui a trois testes, lesquelles se regardent l'une l'autre comme n'ayant qu'une mesme volonté, puissance, aage & autorité, quoy que distinctes, non plus que le Pere n'est pas le Fils, ny le Fils le S. Esprit, un seul Dieu en trois personnes<sup>77</sup>.

Le rapprochement avec la Trinité chrétienne s'avère toutefois inadéquat, puisque les idoles chinoises placées aux côtés de créatures difformes incarnent des créatures tricéphales. Lafitau établit encore une analogie entre la mythologie iroquoise qui veut que la première femme chassée par Dieu errât sur le dos d'une tortue, d'où naquit la terre<sup>78</sup>, et une fable chinoise :

73. *MSA*, t. I, p. 5 et 7.

74. *MSA*, t. I, p. 113.

75. *MSA*, t. I, p. 9.

76. Dans *l'Histoire naturelle et morale des Indes, tant Orientales qu'Occidentales*, José de Acosta raconte que les Péruviens «*adoraient une idole, nommé[e] Tangatanga, laquelle ils disaient estre une en trois, & trois en une*» (*op. cit.*, liv. V, chap. XXVIII, f° 249 r°).

77. *HC*, liv. II, p. 503.

78. *MSA*, t. I, p. 87.

Les Chinois font aussi une Divinité du Dragon volant, qu'ils appellent l'esprit, ou le genie de l'air & des montagnes, & qu'on voit peint dans leurs Temples couvert d'une écaille de tortuë. Ils font naître ce Dragon d'une Tortuë, & ils disent qu'il est le soutien du Monde, lequel est appuyé tout entier sur lui. Le fonds de cette fable, qui est par-tout la même, prouve que la Tortuë étoit un Symbole de cette Religion ancienne que les Peuples ont travestie quand ils ont cessé de l'entendre<sup>79</sup>.

Soucieux d'établir l'universalité des croyances parmi les peuples, l'érudit jésuite met en lumière la vénération de la croix, comme « symbole de la perfection », tant chez les Chinois que chez les Égyptiens et plusieurs nations du Nouveau Monde<sup>80</sup>. Mieux encore, l'auteur ajoute que les Tartares portent sur eux des croix en signe de respect et que le nom de leur père spirituel « *Dalaé-Lama* » signifie « la croix » dans la langue du pays<sup>81</sup>. Bien que l'emblème existât à l'ère préchrétienne, le jésuite se hasarde à penser que la présence de la croix chez les Amérindiens pourrait résulter d'un christianisme primitif, dont les traditions se seraient transmises par les migrations « quelques siècles après la mort de Jesus-Christ<sup>82</sup> ». Mais il note encore d'autres manifestations de dévotion semblables, tel le culte rendu à une vierge féconde admirée par tous les peuples chrétiens et païens, au nombre desquels il inclut notamment les Chinois<sup>83</sup>. Il reconnaît en la « Mere des Dieux des Orgies », que les Hurons appellent *Aataentsic*, le souvenir un peu altéré d'Ève « la pécheresse » et dans *Ata*, la vestale, un avatar symbolique de la mère de Dieu<sup>84</sup>.

Parmi d'autres signes d'une conformité religieuse, le même jésuite constate l'usage de fétiches, sorte de talismans que l'on donne aux femmes pendant leurs règles. En outre, le missionnaire se rappelle non seulement un objet semblable utilisé aux Indes orientales, mais tout particulièrement « chez les Barbares de l'Isle Formose au voisinage de la Chine & du Japon<sup>85</sup> ». De manière concomitante, Lafitau observe que la « Pyrolatrie » est pratiquée

79. *MSA*, t. I, p. 92.

80. *MSA*, t. II, p. 151. Il s'agit manifestement d'une légère méprise de Lafitau, puisque les missionnaires en Asie usaient, pour expliquer le mystère de la croix, de la lettre chinoise 十 (shí), qui signifie « dix », nombre qui incarne à leurs yeux la perfection, comme on l'a dit plus haut (voir Michel Le Tellier, *Lettre d'un docteur en theologie a un missionnaire de la Chine*, Paris, Estienne Michallet, 1687, p. 44).

81. *MSA*, t. II, p. 152.

82. *MSA*, t. II, p. 153.

83. *MSA*, t. I, p. 215. Juan González de Mendoza avait également décrit une vierge féconde en Chine (voir *Histoire du grand royaume de la Chine, situé aux Indes orientales, divisée en deux parties*, trad. Luc de la Porte, 2<sup>e</sup> partie, liv. I, chap. XXV : « Les Espagnols portent le present au Viceroy [...] », Paris, Jérémie Périer, 1588, f<sup>o</sup> 170 r<sup>o</sup>).

84. *MSA*, t. I, p. 223.

85. *MSA*, t. I, p. 241-242.

tant chez les «Américains» que chez les «Peuples de l'Asie, lesquels entretiennent le feu dans leurs temples à l'usage de la religion»<sup>86</sup>. La multiplication de ces équivalences symboliques traduit à ses yeux un étroit cousinage entre les peuples vivant dans l'un ou l'autre hémisphère. Loin de servir à établir un relativisme culturel comme chez Lescarbot et chez Sagard, apôtres de la diversité ethnologique, le paradigme qu'il avance avec les Chinois jumelé à celui de nombreuses autres références ethniques sert à étayer la thèse de l'universalité du christianisme et à corroborer la vérité de l'héritage biblique à partir d'observations ethnographiques.

Contrairement à ses deux devanciers en Nouvelle-France chez qui le rapprochement n'est qu'occasionnel, Lafitau développe le parallélisme de manière systématique, gommant ou minimisant les différences culturelles entre les peuples. Quoique audacieuse, sa démarche est le fruit d'une longue maturation intellectuelle, redevable notamment à la fréquentation de Jean-François Foucquet, son compagnon d'études à Paris, qui souhaite démontrer par l'étude des textes anciens l'origine adamique des Chinois<sup>87</sup>. Du reste, la théorie de l'universalisme chrétien qui affleure dans les *Mœurs des Sauvages Américains* s'est manifestement nourrie de plusieurs lectures. Pensons à l'ouvrage du dominicain Noël Alexandre, *Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolatrie grecque et romaine* (1700), où l'auteur loue les vertus du confucianisme et réhabilite les rites chinois, ainsi qu'aux idées de Leibniz exprimées dans son *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* (1716). Songeons encore à la *Lettre d'un docteur en théologie à un missionnaire de la Chine* de Michel Le Tellier<sup>88</sup> et à la *Defense des nouveaux chrestiens et des missionnaires de la Chine, du Japon, & des Indes: Contre deux Livres intitulez, La morale pratique des Jésuites, et L'esprit de M. Arnauld*<sup>89</sup> du même auteur qui défend les missionnaires jésuites dans la querelle sur les rites chinois<sup>90</sup>. Œuvre hétéroclite, voire quelque peu hétérodoxe, située à la confluence de divers courants idéologiques, les *Mœurs des Sauvages Américains* témoignent d'une hardiesse théologique dans l'interprétation des Écritures. En repensant diverses

86. *MSA*, t. I, p. 139 et 153.

87. Voir Andreas Motsch, *art. cit.*, dans Guy Poirier, Marie-Christine Gomez-Géraud et François Paré (dir.), *De l'Orient à la Huronie*, *op. cit.*, p. 218.

88. Sur cet opuscule, voir *supra*, n. 80.

89. Publié à Paris, chez Estienne Michallet, de 1687 à 1690.

90. Voir à ce propos Serge Granger, *Le lys et le lotus. Les relations du Québec avec la Chine de 1650 à 1950*, Montréal, VLB éditeur, 2005, p. 15.

manifestations spirituelles étrangères au dogme chrétien, l'œuvre s'inscrit de plain-pied dans « les débats philosophiques des Lumières<sup>91</sup> ».

\* \* \*

Fréquemment convoquée dans le tableau des mœurs amérindiennes, l'évocation des coutumes chinoises, loin de créer un effet de dispersion ou de se situer en porte-à-faux avec l'ensemble, recadre la réflexion ethnographique sur un axe temporel. Le Chinois, c'est ni plus ni moins l'ancêtre ou le lointain cousin de l'Amérindien, fils déshérité, errant et exilé de sa patrie d'origine. En montrant le plus souvent la parenté des coutumes entre les Indes orientales et occidentales, les voyageurs ou historiens recréent un lignage symbolique entre ces peuples oubliés de l'histoire du monde et permettent de les repositionner non plus par rapport à l'homme d'Europe, mais par rapport à une civilisation millénaire. Ainsi l'homme des forêts prend-il un visage moins déroutant, plus acceptable aux yeux des chrétiens. Si l'analogie permet de jeter des passerelles et d'objectiver la réalité amérindienne, les différences interculturelles qui persistent entre les habitants des deux continents s'expliquent par le passage du temps et l'isolement.

Le croisement Chine-Canada est en outre un moyen ultime pour repositionner l'Amérindien dans le cadre de l'héritage biblique et faire de lui, par le détour du regard sinophile, un héritier d'Adam ou plus exactement un descendant de Sem, l'un des trois fils de Noé. Bien que l'inventaire de Lafitau et ceux des voyageurs qui l'ont précédé trahissent une connaissance imparfaite, voire biaisée des mœurs chinoises, ils n'en révèlent pas moins une réelle fascination pour l'Extrême-Orient et une volonté de rationaliser les traits de la culture amérindienne en l'expliquant soit par des théories généalogistes, soit par des spéculations sur le climat. Il n'y a pas de discours ethnographique sans mise en valeur de contingences historiques et déterminatives ou, pour le dire plus simplement, sans recontextualisation. Poussant le rapprochement esquissé par d'autres, Lafitau affirme que le peuplement

---

91. Robert Melançon, « 1724. Joseph François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps* », dans Claude Corbo (dir.), *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien. Aux origines d'une tradition culturelle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 111. À l'origine de la querelle des rites, on trouve le figurisme introduit par le jésuite Joachim Bouvet, missionnaire en Chine de 1687 à 1730 (voir à ce sujet Knud Lundbæk. *Joseph de Prémare, 1666-1736, S.J.: Chinese Philology and Figurism*, Acta Jutlandica LXVI: 2 Humanities series 65, Aarhus, Aarhus University Press, 1991, p. 112-115). L'empreinte de l'exégèse figurative de l'Ancien Testament et des livres sacrés du confucianisme sur la pensée de Lafitau a été soulignée par Andreas Motsch dans « La Chine et la Nouvelle-France comme laboratoire du savoir », *art. cit.*, dans *op. cit.*, p. 222-224.

de l'Amérique s'est fait «en divers temps<sup>92</sup>» et que «les Mœurs anciennes [...] ne sont pas altérées parmi eux comme en Asie & en Europe». Malgré des failles logiques indéniables et des *a priori* discutables, la mise en parallèle participe de la reconstruction de l'Autre en marge des tabous du christianisme et de la volonté d'offrir un contrepoids aux préjugés eurocentriques. Les regards croisés sur ces peuples des Indes occidentales et orientales contribuent au renouveau du discours humaniste dans un cadre spatio-temporel élargi, appréhendant la notion de mœurs sous un angle comparatiste et transhistorique.

---

92. *MSA*, t. I, p. 37.

# 17世纪中期前俄国的中国形象

## L'image de la Chine en Russie avant le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle

阎国栋

中国南开大学

**GUODONG YAN**

Université Nankai (Chine)

### Résumé

Les notes contenues dans l'*Histoire de la dynastie des Yuan* sur le corps militaire russe défendant sa capitale et la description de la Chine dans la littérature russe évoquent des souvenirs lointains et nébuleux que les deux nations avaient l'une de l'autre. Avant d'expédier une mission diplomatique en Chine au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, la Russie découvrit graduellement l'Empire du Milieu à partir d'interactions dans le nord-ouest et le nord-est de ce pays, grâce à Altan Khan de la Mongolie des Khalkha et aux minorités ethniques résidant dans le nord-est ; ces rencontres jouèrent un rôle important dans la transmission d'informations entre ces deux cultures. Des mots tels que Kitaia Lacus, tamin, cités des pierres, mousquets, Khanbaliq, icônes des dieux, mur forteresse, Bogda Khan, mines d'argent et Nikan, influencèrent les premières impressions que les Russes ont pu se faire de la politique, de la société, des forces militaires et de la culture de la Chine.

**内容提要：**《元史》中有关斡罗思扈卫亲军的记载以及中国国名的俄文指称形态，承载着中俄两个民族相互之间遥远且朦胧的记忆。在17世纪中期俄国中央政府派遣使团来华之前，俄国主要是通过中国的西北和东北两个方向逐步认识中国的。在这一过程中，喀尔喀蒙古的阿勒坦汗以及东北边疆少数民族发挥了重要的信息传递作用。契丹湖、大明、石筑城、火绳枪、汗八里、神像、城墙、博格达汗、银矿、尼堪等主题词或形象套语，集中反映了早期俄国人对于中国政治、社会、军事、物产以及文化的认识。

尽管留里克王朝在公元862年（正是中国的唐懿宗咸通三年）就建立了，但在17世纪之前，俄国人对屹立于世界东方的泱泱大国中国并无多少认识。两国人民之间虽有蒙元时期的人员联系，但毕竟当时的俄国文献中没有留下有关中国的只言片语可供我们作出某种判断。从17世纪开始直到俄国政府派出的第一个使团于1656年抵达北京，俄国人一直没有停止探索中国的行动。俄国人寻找中国的动因是什么？他们是通过什么渠道了解到中国的信息的？他们最关注中国的哪些方面？其有关中国的认识达到了什么程度？俄国早期的中国知识具有什么特点？回答这些问题对于全面认识俄国人中国观的起源以及中俄两个民族的互识过程具有重要意义。

## 遥远的记忆

中俄两国的交往到底始于何时？现在学界比较一致的看法是蒙元时期。因为正是在这段时间里，中国的文献中有了对俄罗斯兵士来华并驻守北京的记载，而在13世纪西征的蒙古大军中也有许多汉人工匠、艺人和书吏随行。1236年拔都在伏尔加河上游击败保加尔人后侵入罗斯平原，于1242建立了以萨莱为中心的金帐汗国（钦察汗国），俄国人自此开始接受蒙古人的统治。1271年蒙古大汗忽必烈称帝，国号大元，南宋随之被灭亡。中俄两国几乎在同一时间成为蒙古大帝国的部分。在萨莱和作为蒙古帝国首都的大都之间建立了大量驿站，从罗斯和钦察草原通往中国的交通从此畅通无阻，为中俄乃至中西交流创造了条件。服兵役是蒙古人强加于被征服民族的一种义务，因此不断有罗斯人被招募至蒙古鞑靼的军队之中。14世纪中期有相当数量的罗斯军士被调遣至元大都。《元史·文宗本纪三》和《元史·文宗本纪四》载：“辛未，置宣忠扈卫亲军都万户府，秩正三品，总斡罗思军士，隶枢密院。”“立宣忠扈卫亲军都万户营于大都北，市民田百三十余顷赐之。”“宣忠扈卫斡罗思屯田，给牛、种、农具。”<sup>1</sup>“甲寅，改宣忠扈卫亲军都万户府为宣忠斡罗思扈卫亲军诸指挥使司，赐

1. 宋濂等撰：《元史》卷三十四，文宗本纪三。

银印。”<sup>2</sup>此外,《元史》中还有几处记载了诸王向朝廷献斡罗思人口的情况,总数达数千人。除“斡罗思”外,俄罗斯在元代还有“斡罗斯”、“兀罗思”、“兀鲁思”、“阿罗思”等名称。从时间上讲,最早记载俄罗斯的是成书于13世纪的《蒙古秘史》,俄罗斯被称作“斡鲁速惕”。但在蒙元以前浩如烟海的中国史籍中,对中亚以西国家和民族的记载极其稀少,这种情况并不仅限于斯拉夫民族。有学者认为,“里海构成了一道天然的屏障,花拉子模和阿拉伯商人充当着中国人与西方世界交往的中介”。<sup>3</sup>《蒙古秘史》和《元史》中的这些记载说明,中俄两国的人员直接交往始于蒙元时期,并且已达到了相当大的规模。

然而关于这些俄国人的去向还没有定论。到元朝灭亡时,这些罗斯人也许被同化,也许又随蒙古人西去或北上,在明代及后来的典籍中就再也看不到他们的身影了。更令人遗憾的是,他们也没有遗留下来任何有关中国的记录,否则俄国人对中国的直接认识便可提前三百年。早在19世纪就曾有数位俄国汉学家对《元史》中有关由俄国人组成的扈卫亲军的记载产生了浓厚的兴趣。俄国东正教驻北京传教团史专家阿多拉茨基(Н.Адоратский, 1849-1896)撰文推断,这些人的后代最后到了四川。<sup>4</sup>著名汉学家巴拉第(П.И.Кафаров, 1817-1878)首先关注到了《元史》中有关罗斯人来华的记载,并根据其中的史料,于1894年在《鲜活的古代》杂志上发表了《14世纪上半期来华俄人考》一文<sup>5</sup>。俄国驻华公使馆医生贝勒(Э.В.Бретшнейдер, 1833-1901)则发表了《在中国军中服役的罗斯人和阿斯人》<sup>6</sup>。

也正是在这个时候,中国才以一个与俄国同时被蒙古人征服的国家形象出现在俄国古老的编年史当中。成书于1395年的《索菲亚第二编年史》收录了《帖木儿传记》,其中,“Китай”是帖木儿帝国所征服的众多地区和国家之一。<sup>7</sup>但是这里的“Китай”不一定就是指中国,而更有可能是指西辽。1466—1472年间,俄国商人阿法纳西·尼基京(Афанасий Никитин, ?-1475)写了一部非常有名的游记,名为《三海航行记》。阿法纳西·尼基京通过海路向东,最远到了印度。在那里,他听说离印度不远有一个叫“中国”的国家,无论是走陆路还是走海路,都需要一个月时间。而且,他还听说“秦或蛮秦的港口很

2. 同上,卷三十五,文宗本纪四。

3. Горбачева З.И. Первые сведения китайцев о России// Из истории науки и техники в странах Востока. Вып. 2. М., 1961.

4. [俄]尼古拉·阿多拉茨基著:《东正教在华两百年史》,阎国栋、肖玉秋译,广州:广东人民出版社,2007年,第4页。

5. Палладий Кафаров. Русское поселение в Китае в первой половине XIV в.// Живая старина. 1894. №.1.

6. Бретшнейдер Э.В. Русь и Асы на военной службе в Китае// Живая старина. 1894. №. 1.

7. Полное собрание русских летописей. Т.6. СПб., 1853. С.125.

大，那里制造瓷器，按重量出售，价格便宜”。<sup>8</sup>有关12世纪的史诗《伊戈尔远征记》中的“希诺瓦”（Хинова）一词的争论由来已久。有学者认为是指中国，但利哈乔夫（Д.С. Лихачев, 1906-1999）院士认为这并非特指中国，更可能是对东方民族的统称，或者就是对匈奴人的称谓。<sup>9</sup>

在早期俄文文献中，中国的国名实际上不只“Китай”一种，而至少有三种。第二种是“Никан”，第三种是“Хина”。关于“Китай”的来历，学术界已经有了定论，其音为“契丹”，最初是中亚民族对西辽的称呼，而后来逐渐将其用来指称中国。在现在的突厥语系以及蒙古语当中，中国都是用“Китай”或与之拼写相近的词汇来表示的，都采用了“契丹”的译音。由于俄国与中亚和蒙古民族在地缘上和文化上久远而密切的联系，“Китай”一词便经由突厥语和蒙古语进入了俄语。“Никан”一词音译为“尼堪”，是包括满族在内的通古斯语族的人对汉人的称呼，俄国人有时也用来指称汉民族。另外一个名称是“Хина”，是“秦”的译音，来源于西文中的“Sina”或“China”。最早使用“秦”来指称中国的是印度人、波斯人和阿拉伯人，后来西方语言中才有了这个词，而在俄文中使用则是18世纪初俄国引入西方文化之后才开始的。在早期俄国人的思维中，“Китай”和“Хина”这两个词所表达的地域或空间概念并无明显的差异，都是对中华帝国的称呼，不同的只是词源以及修辞色彩。一直到18世纪，这两种形式还在俄国的书籍和报刊中同时使用。对于西文中用来表示南部中国的“蛮子”一词，16—17世纪的俄文史料中使用得比较少。这也说明俄国人自认识中国以来就没有像早期一些欧洲学者那样将中国区分成蛮子和契丹两个部分。关于俄文中“中国”国名的词源背景，很早就已经引起了学者的关注。圣彼得堡皇家科学院院士费舍尔（И.Э. Фишер, 1697-1771）在1756年发表的《论中国国名及皇帝尊号》一文，从历史语言学的角度专门探讨了俄语中几种中国国名称呼的词源。<sup>10</sup>

研究中国国名在俄语中的表达形式及其来源便可发现，17世纪的俄国人主要是通过两个渠道来认识中国的：第一个是通过蒙古和中亚地区，即中国的西北方向，我们可以称之为西北一线。第二个是通过外贝加尔和黑龙江地区，可以称之为中国的东北一线。<sup>11</sup>

8. Скачков П.Е. Очерки истории русского Китаеведения. М., 1977. С. 15.

9. 汪介之、陈建华：《悠远的回响——俄罗斯作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2002年，第41-49页。

10. Фишер И.Э. Рассуждение о разных именах Китайского государства и о ханских титулах// Ежемесячные сочинения, к пользе и увеселению служащие. Октябрь, СПб., 1756. С.311-327.

11. Andreas Kappeler, Die Anfänge eines russischen Chinabildes im 17. Jahrhundert, in: Saeculum 31, 1980.

## 西北一线

有明一代，退居塞外的蒙古各部内讧不断，战事频仍，不时与明朝发生武装冲突。此时的俄国也正在经历着摆脱金帐汗国而实现民族独立的过程。1380年的库里科沃战役大大削弱了金帐汗国对罗斯的控制，1480年的乌格拉河战役则使罗斯彻底摆脱了蒙古的统治。到瓦西里三世时期，东北罗斯终于实现了统一。自此以后，俄国人与蒙古人的联系依然存在，但已经进入到了一个全新的阶段，双方的力量对比也发生了逆转。到伊凡四世在位时期，俄国先后征服了喀山汗国和西伯利亚汗国，将其势力延伸至乌拉尔山脉。俄国在17世纪初期对中国兴趣的升温，一方面源于这个神秘而富饶国家的诱惑，但更主要的是受到了英国要求经过俄罗斯开辟东来新通道的外交压力。

由于新航路的开通，葡萄牙和西班牙不仅在16世纪先后占领澳门和台湾等地，而且在与中国的贸易中获得巨大利益。荷兰后来居上，积极扩张海外贸易，逐渐确立了海运优势和商业霸权。英国由于工业的迅速发展，迫切需要开拓海外市场，也效法荷兰成立了东方贸易公司。然而，后起的英国想要在短时间内撼动葡萄牙、西班牙及荷兰对海上航线的控制，具有相当大的困难，其与明王朝的贸易也进展缓慢。因此，寻找一条前往东方的新航线就成为16世纪中期英国政府的重要任务。还有一个不容忽视的事实，那就是在当时欧洲出版的地图上，中国的都城汗八里就位于“契丹湖”旁边，而“契丹湖”则与鄂毕河相连。英国人推断，不仅通过北冰洋有可能抵达中国，而且还可能有一条经过鄂毕河的更为便捷的道路。1553年英国国王爱德华六世（Edward VI, 1537-1553）派遣由威洛比（Hugh Willoughby, ?-1554）爵士和钱塞勒（Richard Chancellor, ?-1556）率领的船队从英格兰起航，试图经过北冰洋探索一条前往东方的道路。威洛比乘坐的船只在挪威北海触礁，包括他在内的所有船员冻馁身死。而钱塞勒指挥的渔船经受住了严寒与暴风雪的考验，经过斯堪的那维亚北端抵达了俄国的北德维纳河河口。沙皇伊凡四世在莫斯科接见了钱塞勒，准予英国船舶到俄罗斯北方港口经商。1555年英国成立了专门从事对俄贸易的“俄罗斯公司”。该公司的代理人安东尼·詹金森先后四次造访莫斯科，与伊凡四世建立了良好的私人关系，极力说服俄国政府，同意其开拓经由鄂毕河前往中国的通道。1580年，一艘英国船沿鄂毕河探险，不料中途失事。1615年英国国王詹姆士一世（James I, 1566-1625）派遣使节托马斯·史密斯（Thomas Smith）前往莫斯科“商谈商人贸易之事，希望准许英国客商自由贸易，准许他们经过莫斯科国土前往波斯，并探明中国情况”。<sup>12</sup> 1616年，英国使臣约翰·麦里克（John Merrick）再次恳请“准许英国客商经鄂毕河由海上寻找前往印度和

12. 苏联科学院远东研究所等编：《十七世纪俄中关系》第一卷第一册，厦门大学外文系《十七世纪俄中关系》第一卷翻译小组译，北京：商务印书馆，1978年，第51页。

中国的道路”。<sup>13</sup>但俄国人为了自身的商业利益，没有给欧洲人这样的机会，而是利用独特的地缘优势，希望能先行开通并垄断这条利益巨大的商业通道，以在对西方和东方的贸易中占据最有利的地位。然而俄国人要想实现这个目标，必须经停蒙古额鲁特部和阿勒坦汗的属地。

额鲁特元称斡亦剌，明称瓦剌，清称厄鲁特、额鲁特或卫拉特，早在15世纪就已进入额尔齐斯河流域游牧并繁衍生息。1604年俄国殖民者在额鲁特所属地区建立托木斯克，作为向蒙古地区渗透和侵略的基地。在俄文文献中，额鲁特人通常被按照突厥语中的习惯称为卡尔梅克人。而阿勒坦汗是喀尔喀扎萨克图汗的部属，属于和特辉特部。阿勒坦汗国出现于16世纪末17世纪初，大约存在了百年时间，期间共有三位首领享有这个汗号，第一位是喀尔喀王达延汗的幼子硕垒乌巴什洪台吉，而后是其子俄木布额尔德尼，其孙罗卜藏。由于额鲁特各部内讧不断，实力削弱，因此在与和特辉特部的冲突中常处于下风。与此同时，从17世纪上半期开始，俄国由于政局趋于稳定，经济开始复苏，国内各地区贸易联系日益加强，全俄统一市场初步形成，与欧洲国家的贸易也逐渐扩大，西伯利亚毛皮成为俄国对外贸易的主要商品和国库收入的主要来源之一。为了占领更多的土地，掠夺更多的珍贵毛皮资源，沙皇俄国开始从托木斯克向东西伯利亚快速推进。阿勒坦汗部力量的强大及其与明王朝的联系，使得俄国人不得不重视与其发展关系，不断派出所谓的使团到阿勒坦汗处活动。俄国使节们的使命主要有四个：一是诱导蒙古王公效忠沙皇，二是越界征收实物税，三是规范双方贸易，四是寻求通过阿勒坦汗辖地前往中国的可能。<sup>14</sup>

俄国政府在拒绝英国人要求的同时，指示托木斯克军政长官沃伦斯基（*В.В. Вольтский*）于1608年向阿勒坦汗派出了以伊万·别洛格洛夫（*И. Белоголов*）为首的使团。因为当时硕垒乌巴什洪台吉正与额鲁特人打仗，别洛格洛夫一行在吉尔吉斯人的游牧地度过了一冬后不得不折返托木斯克。然而，他们还是通过吉尔吉斯人探听到了有关阿勒坦汗的一些情况，尤其是探听到了前往中国的距离，即“由阿勒坛（即阿勒坦—引者注）皇帝那里到中国要走三个月……有个中国君主，据说他的城堡是石筑的，城里庭院的风格与俄国相似，庭院里的厅堂是石筑的，摆设富丽堂皇。那里的人很多，都比阿勒坛皇帝的人强悍。中国君主皇宫中的殿堂也是石筑的。城里有君主的一些庙宇，庙里钟声洪亮，庙的屋顶上没有十字架，至于庙里信仰什么宗教，他们不清楚。人们的生活习惯与俄国相似。中国君主的武器是火器。据说常有人由各地到他那里去做买卖，他们平时穿的都是绣金的衣服，

13. 同上，第53页。

14. Чимитдоржиева Л.Ш. Русские посольства к монгольским Алтан-ханам XVII в. Улан-Удэ, 2006. С.55-107.

他们把各地各种贵重装饰品运到他那里”。<sup>15</sup>别洛格洛夫带回来的消息尽管简单，但却清楚地反映了俄国人对中国的兴趣所在，其中对中国城池、宗教、军事和商业的讲述可以说是破天荒的，激发起俄国人对中国的无限向往。我们可以想见，在当时俄国人的印象中，石建的城池展现了中国雄伟的气度，富丽的皇宫显示了君主的威严，发达的贸易代表着国家的昌盛，火器代表了军事力量的强大，而绣金的衣服显示了人民生活的富庶。尤其是“三个月”的路程，使俄国人自此知道了中国并非一个遥不可及的国度，通过蒙古人的领地他们完全有可能到达那个神秘而富裕的国家。

1616年，托木斯克军政长官库拉金（И.С. Куракин）向额鲁特部和和特辉特部同时派出了使团。受命出使额鲁特部的托米拉·彼得罗夫（Т.Петров）和伊·库尼津（И.Куницын）在卡尔梅克大台吉巴加蒂尔处见到了来此征收实物贡赋的阿勒坦汗的人和中国人，并向他们探听有关中国以及阿勒坦汗国的消息。他们的问题包括“中国有多大？有多少人？同哪些君主和国家有来往并保持友好？他们信仰什么宗教？”他们被告知说：“在中国，有一座用砖砌的城，有一条大河，河的名称说不上来，大小船只载着货物从其他许多汗国由这条河驶来。中国盛产粮食。他们常把花缎、素缎和丝绒作为皇帝的礼品运送给台吉们。其他汗国的人，也常到他们那里去，估计黑阿拉伯汗国的人也常去。在他们中国和在阿勒坦皇帝那里，除了红黄二色粗呢以外，并没有什么贵重的饰物。据说，从他们到过的那些台吉那里，一路游牧到中国，大约要走一个月，由托博尔斯克去，要走三个月。据说中国的钟声音很响，一日三次，是在清真寺做祷告的时候敲的。”至于中国的宗教，蒙古人和中国人告诉他们：“阿勒坦王子所信的宗教、所用的文字和语言都同中国一样。现在他们正在引导卡尔梅克人也信仰自己的宗教，并且传授本国的文字。阿勒坦皇帝和中国皇帝已经引导许多卡尔梅克人信仰自己的宗教，按照自己的宗教习俗，禁止他们吃马肉，喝马奶……阿勒坦王子和中国人的宗教仪式是这样的：他们按自己的宗教信仰，穿着绸缎，向鬼神祷告。在祷告的时候，他们常常是一只手拿着小铃，另一只手拿个小板鼓，面前放一本经书，念经一个来小时，同时两手敲着小铃和板鼓，下跪着地磕头。”<sup>16</sup>彼得罗夫和库尼津的报告显示俄国人对于中国的兴趣点依旧，但希望了解有关中国对外贸易和宗教的细节。蒙古人这次也确实提供了一些新的信息，如中国皇帝对周边民族部落的赏赐、与中国开展贸易的地区、中国的宗教礼仪等。从这里，俄国人可以作出这样一些判断：首先，中国远比周边民族强大，与周边民族保持着朝贡关系。其二，中

15. 苏联科学院远东研究所等编：《十七世纪俄中关系》第一卷第一册，第48页。

16. 同上，第65页。

国人与阿勒坦汗信仰一致，语言文字相同，因此与之交流或交往应该是可能的。

丘缅涅茨（В.Тюменец）使团奉库拉金之命出使和特辉特部，企图劝诱阿勒坦汗臣服俄国，同时探听前往中国的路线也是其最主要的任务。这一次俄国使团顺利抵达了阿勒坦汗的大帐，遇到了来自中国的人，并向他们打听到，“他们的国家叫中国，有自己的皇帝，中国皇帝的名字叫大明。而中国位于海湾边上，城是砖砌的，而骑马环城一周需要10天时间。中国打仗用火绳枪和大炮。常有大帆船来中国，船上都是商人，每艘船可载200和300人。中国人穿着布哈拉样式的衣服。从金皇帝（即阿勒坦汗—引者注）那里到中国骑马需要一个月，路上没有大河大江，地势平坦，没有山”。<sup>17</sup>为了了解俄国的情况，阿勒坦汗派了两个人随同俄国使者来到莫斯科。两位蒙古使节在向沙皇介绍自己的领地及首领的同时，也介绍了中国的情况：“阿勒坦皇帝的使臣们还说，在阿勒坦国附近有个中国，由阿勒坦皇帝那里走到该国，走得慢要六个礼拜，走得快要四个礼拜。中国皇帝名叫大明。中国的城是砖砌的……城中间有条大河……中国的货物有：绸、丝绒、花缎。中国出产金、银……中国种植的谷物很多，有小麦、大麦、燕麦、黍。中国的兵器是弓箭，但没有大炮和火绳枪。据说中国很大。”<sup>18</sup>这一次俄国人是否真的遇到了中国人，在没有其他文献可以补证的情况下尚存疑问。中国的皇帝叫大明这一信息尽管不确，却也道出了明王朝的国号，而且还说出中国在海边的地理位置，不失为一大进步。然而，中国究竟是幅员辽阔，还是仅仅是一座城池，骑马十日便可环行一周？中国军队到底使用冷兵器还是热兵器？俄国人所获得的信息充满矛盾。但丘缅涅茨亲眼目睹并描述了蒙古藏传佛教的佛像坐床仪式，倒是前所未有的事情。

1618年，又有一个使团来到了阿勒坦汗驻地，首领是伊万·彼特林（Иван Петлин），派出者依然是托木斯克的军政长官库拉金。然而，这次他们的目的地却是遥远的中国，使命是与中华帝国确立稳定的贸易联系。阿勒坦汗为俄国人提供了大车和向导。彼特林一行在蒙古喇嘛达尔罕和毕力克图的引导下到达了北京，但由于没带贡品，未能见到大明皇帝，在驿馆内住了4天后启程返国，于次年春天回到托木斯克。同年9月，彼特林向沙皇进呈一份报告，题为《中国、喇嘛国及其他定居和游牧国家、乌卢斯诸国、大鄂毕河、河流和道路一览》（以下简称《一览》），此外，还呈上一张中国地图以及明神宗万历皇帝的国书。彼特林的地图至今未被发现，中国皇帝的国书由于没人能够翻译，在俄外务衙门沉睡了近半个世纪，直到1675年斯帕法

17. Фишер И. Э. Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания сей земли российским оружием. СПб., 1774. С.260-261.

18. 苏联科学院远东研究所等编：《十七世纪俄中关系》第一卷第一册，第74页。

里(Н.Г. Спафарий, 1625-1708)出使中国途径托博尔斯克时才由一名军士译出大意,但原件却离奇遗失。<sup>19</sup>学术界曾经一度对彼特林是否来过中国表示过怀疑,但后来逐渐接受了俄罗斯学者的意见,肯定其确曾到访过北京。但是,从他的出使报告以及在俄国外交部门的答问词判断,除了探明前往中国的道路之外,其对中国的认识水平并未明显超越当时西部蒙古人的程度。即便是彼特林真到了北京,但由于不通语言、缺乏学养以及羁留于驿馆之中,在短短的4天内很难对眼前陌生的一切作出判断。因此,他对中国的描述多来自那两位阿勒坦汗的喇嘛向导。至于那份神宗国书,也很可能是伪造的,且不说内容与明朝的国书书写方式大相径庭,这样重大的外交事件却没有在中国的史籍中留下记载,就更是悖常理了。

彼特林的《一览》篇幅不大,文笔朴实直白,句子结构简单,从中可以看出作者的文化水平较低。其中比较详细地记录了沿途所见所闻,但主要还是地理方面的内容,比如城镇的位置、规模以及其间的距离等。彼特林关注到了中国的宗教信仰,描绘了他看到的中国神像:“墙壁上挂着画在厚纸上的神像。神像下面垫着锦缎和丝绒。庙里有各种泥塑的神像。神像从头到脚全身饰着金箔,状甚可怖!”。他还目睹了为修庙而举行的募化活动:“三人列队而行,两人持棒敲击木鱼,第三人肩负神像,也敲木鱼,神像很高大。神像下面没有文字,画得神采奕奕。”从游牧地区一路走来的他,看到衣着整洁、态度平和的中国人后顿觉耳目一新。他说:“中国男女都很整洁。他们穿的衣服有自己的式样:两袖宽大,象肥袖女上衣的袖子,内衣好象俄国男式半长外衣。中国人不是勇武好斗的人,他们善于做生意,怯于征战。”此外,丰富的物产令彼特林赞不绝口,绫罗绸缎,蔬菜水果,更令这个生活在极寒地区的俄国人眼花缭乱:“店铺内各种货物应有尽有,有各色丝绒、花缎、绢、塔夫绸、绣金缎、各色镶铜丝的绸缎,有各种果蔬和各种糖类、丁香、肉桂、八角茴香、苹果、西瓜、香瓜、南瓜、黄瓜、蒜、葱、萝卜、胡萝卜、大头菜、芜菁、白菜、肉豆蔻、罂粟、杏仁,也有大黄,还有一些我们不知名的果蔬。”<sup>20</sup>与此同时,彼特林将北京称为“大中国城”,将紫禁城称为“磁铁城”,将满人称为蒙古人,这些不合情理之处仍不免让人对他是否真正来过北京产生怀疑。

1634年,由图哈切夫斯基(Я.Тухачевский)率领的俄国使团来到阿勒坦汗俄木布额尔德尼的驻地,要求他效忠沙皇,但遭到了拒绝。在图哈切夫斯基留下的报告中,包含了他在那里探听到的中国消息:“大明皇帝的城池都是用石头建的,人们心地善良,除了蒙古,再没有这么大的国家了。不允许阿勒坦汗的蒙古人越过边境城市进行

19. Скачков П.Е. Очерки истории русского Китаеведения. С.16-17.

20. 苏联科学院远东研究所等编:《十七世纪俄中关系》第一卷第一册,第105页。

贸易，大明皇帝不是蒙古人。”与此同时，俄国使节还请阿勒坦汗提供这样一些中国信息：“他们的先民是谁？他们的信仰是什么？他们的土地生长什么作物？出产什么财宝？由什么国家将什么商品从水旱两路运到这个国家来？他们向什么国家卖出什么商品？路程又有多远？这个国家的人口有多少？跟谁在打仗？”阿勒坦汗答道：“大明皇帝住在汗八里城，这个城市离中国的边境城市很远，离蒙古的城市也很远。不允许任何人通过边境城市去办任何事，我们蒙古人也只有大人物才可以去边境城市，小人物是去不了的……我要派一些可以信任的贤良之人前往中国的城市和其他蒙古大帐，让他们去打听，一旦获悉实情，将写信告诉国君（指沙皇——引者注）。”<sup>21</sup>从图哈切夫斯基的陈述中，我们丝毫看不出17年前彼特林的报告对他有什么帮助，在很多问题的认识上似乎又回到了原点，甚至出现了退步。我们当然可以将这种结果归咎于阿勒坦汗国的蒙古人与明朝的联系止步不前，但是，俄国使节们的中国认识缺乏承继关系确实是很明显的事实。

俄国政府的支持西伯利亚地方政府向蒙古和中国派出使节的同时，还通过向英国人提供虚假情报的方式遏制甚或打消其前往中国的企图。1617年，沙皇在给英国国王的信中这样写道：“至于中国，据说它不大，也不富，寻找到中国去的道路颇不值得。现在朕的大贵族、军政长官伊凡·谢苗诺维奇·库拉金公爵及其僚属，已经从朕的西伯利亚各城市派出朕的人员，通过阿勒坦皇帝的游牧汗国去探查中国的情况。”<sup>22</sup>对于阿勒坦汗向他们提供的情况，俄国人显然也没有完全据实透露给英国人。他们告诉英国人，阿勒坦汗派来的使臣在“谈到中国时说：‘……中国四周用砖墙围起来，绕城一周大约要走十天，城墙之外没有任何属县。中国在河边，不是在海边，这条河叫什么河，他们不知道。中国货物不多，而黄金和其他贵重装饰品，在中国都不出产，也不盛行。由此可以知道，这个国家不大。’”<sup>23</sup>俄国人这样做，实在是大大低估了欧洲对中国的认知水平。其实早在1585年，西班牙人门多萨（Gonzales de Mendoza, 1540-1617）就已经出版了被莫东寅称为“西洋关于中国专著之嚆矢”<sup>24</sup>的《大中华帝国志》。此书对中国的政治、史地、宗教、文字、教育、科技、风俗、物产进行了全面系统的描述，很快风行欧洲，1588年在伦敦发行了英译本。因此，俄国政府的隐瞒正好证明了其对中国的无知，因为

21. Чимитдоржиева Л.Ш. Русские посольства к монгольским Алтан-ханам XVII в. С.105.

22. 苏联科学院远东研究所等编：《十七世纪俄中关系》第一卷第一册，第94页。

23. 同上。

24. 莫东寅：《汉学发达史》，上海书店，1989年，第62页。

即便是三百年前问世的马可·波罗游记也要比当时俄国人所掌握的信息丰富得多。<sup>25</sup>

1636年阿勒坦汗的使节达尔罕·康津(Тархан Конзин)对俄国外务衙门通译普·弗拉斯科伊(Прокофей Враской)说,他曾去过中国的张家口,并详细地向俄国人介绍了他的所见所闻。关于张家口的城市建筑和防卫,他说:“那座城市是用石头和砖块砌的,有城楼和城门。铁栅栏的样式和莫斯科的相似。这座城市有多大,有多少人,这些他都不知道,因为不让他们在城里游逛。只让他们少数人进城,并且由翻译陪送他们到客栈。城门两旁站着持火绳枪的卫兵,他们的火绳枪带有点火杆,这种火绳枪是他们国家自己制造的。那座城里没有大型火炮,只有小型火炮,就象他达尔罕·康津在托木斯克城见到的那种。”对于俄国人感兴趣的宗教问题,达尔罕·康津介绍道:“中国人有自己的宗教信仰,他们向画在纸上的神像祈祷,另有一些神像是用金、铜、铁铸造的,其容貌如人,同真人一样高,有的比人高,有的身高约达五俄丈、十俄丈,有的更高。人们戴着帽子向神像跪拜。在他们的客栈里,每个祈祷的地方都挂着一口小钟,但他们不是自己去敲钟,而常常是风把钟吹得叮当作响。他们的神职人员穿着黑色衣服,不吃任何荤食。”这次蒙古人还告诉俄国人,毛皮在张家口不仅有极好的销路,而且利润很大:“在那个城里,人们可以向他们买到上等貂皮,每张价值十两银子。一两银子相当于这里的俄币一个卢布。有的貂皮一张要十多两银子才能买到,有的在十两以下,看貂皮好坏而定。这座边城的人向他们买整张的带有脚掌和爪子的上等玄狐皮,每张一百五十两银子,也可买到价格较低的。而要买一种最上等的狐皮,就得在那张狐皮上铺上一层银子,这张狐皮上面能铺多少两银子,其价格就是那么多银子。”<sup>26</sup>从达尔罕·康津的描述看,说明他确实来过中国。因为张家口地处北边,与蒙古地界相接,是蒙古人与内地进行贸易的重要场所。他所提供的有关张家口的城防、客栈、火绳枪以及对于来此经商的蒙古人的管理方式都比较可信。对俄国政府而言,他对张家口毛皮市场的详细描述无疑是非常重要的商业信息,势必对促使俄国尽快与与中国建立贸易联系发挥作用。

有时蒙古王公也亲自向沙皇介绍中国的情况。1636年,阿勒坦汗在一封致沙皇米哈伊尔·费奥多罗维奇(Михаил Федорович Романов, 1596-1645)的书信中说 he 正准备派遣人员前往中国朝贡,可以伴送俄国使臣,同时介绍了他所了解的中国和西藏地区:“中国皇帝那里人口众多,他的国家很大,他有许多城市、许多货物和金、银。我们的人到达中国的边境城市要走一个月。我们的人去了一万

25. Andreas Kappeler, Die Anfänge eines russischen Chinabildes im 17. Jahrhundert, in: Saeculum 31, 1980.

26. 苏联科学院远东研究所等编:《十七世纪俄中关系》第一卷第一册,第146-148页。

匹马，中国的边民一天之内就把我们这些马统统买去。唐古特国皇帝的人都是识字的，人口众多，他对待自己的臣民很严酷……盛产金、银、珍珠、呢料、花缎、丝绒、地毯、白珊瑚珠和琥珀。希望您把准备派到中国和唐古特国的使臣立即派来我处，不要耽搁，使他们能遇到我，如果他们碰不上我，他们是很难通行的。”<sup>27</sup>13世纪的蒙古人曾称西夏国为“唐古特国”，但这里的“唐古特国”更可能是指与西蒙古具有宗教联系的青藏地区。在此次阿勒坦汗送给沙皇的礼品中，还包括了200包茶叶和若干匹中国花缎。中国商品实际上很早就经由布哈拉商人运到俄国出售了，而中国的饮茶文化也正是在这一时期经由蒙古人而为俄国人所接受的。

西北一线是俄国人在17世纪前30年认识中国的最主要的途径，且主要得益于西蒙古人的协助。关于蒙古人的作用，1635年准备前往中国的托木斯克军役贵族卢卡·瓦西里耶夫（Лука Васильев）和哥萨克谢皮奥特金（С. Щепёткин）向外务衙门报告说：“他们要与一名喇嘛同行，没有喇嘛，他们无法单独通行，因为他们不懂那里的语言。喇嘛有一名中国的通译，靠着那个通译，喇嘛才能（通行）。至于他们到中国要经过哪些地方，这一点，喇嘛知道得很清楚。到中国后，如何介绍自己，这要遵照君主的谕旨，这一点他们自己不晓得。他们可通过与他们同行的喇嘛的通译，探明中国的各种风俗习惯和贵重饰物。从中国返回时，他们也要与喇嘛同行。他们不需要随身携带任何备用物品去中国，不过要有君主的谕旨，令喇嘛到中国去探明情况，各种备用物品及车马等等，将由喇嘛设法备齐。”<sup>28</sup>从这封信中可以看出，沿途事无巨细，悉仰赖蒙古喇嘛操持处理。蒙古人向俄国人提供的有关中国物产、军事、宗教、风俗等方面的信息尽管简略甚至不大准确，但对俄国人而言却是非常重要的情报。另一方面，蒙古部落为俄国人提供车马、向导，甚至补充途中给养，为他们来华提供各种保障。在这一过程中，蒙语成为中俄早期交流的主要沟通语言。中俄语言中用来指称对方人物和事物的许多词汇都是经由蒙古语传入的。比如俄语中的“汗八里”，汉语中的“俄罗斯”，俄文中的“博格达汗”，汉文中的“察罕汗”等。可以说，在早期中俄文化交流史上，蒙古民族发挥了独特而重要的历史作用。

## 东北一线

随着1619年和1628年叶尼塞斯克和克拉斯诺雅尔斯克的建立，东西伯利亚逐步为俄国人所控制。1632年，俄国势力扩张至勒拿河流域并建立了东西伯利亚的行政中心雅库茨克要塞。据统计，当时俄国国

27. 同上，第157-158页。

28. 同上，第144页。

库三分之一的收入来自西伯利亚的毛皮，尤其是貂皮，在俄国当时的经济中实际上发挥着黄金储备的作用。<sup>29</sup>17世纪上半期俄国哥萨克在追逐紫貂银鼠快速东进的过程中，与世代繁衍生息于斯的蒙古民族和通古斯民族相遇，从他们的口中听到了有关达斡尔地区和黑龙江（俄国所称的阿穆尔河）沿岸资源与财富的传说。据说那里不仅盛产珍贵毛皮，而且种类繁多。此外，他们还听说那里有人种植粮食，如果能找到粮食，则对俄国巩固新占领土地具有重要意义。而有关贵重金属矿藏的消息更加激发了俄国哥萨克的发财梦。他们开始不断派遣武装人员，以极其残酷的手段武力征服黑龙江流域的中国少数民族部落，在强迫后者臣服并缴纳实物贡税的同时，搜集有关中国的情报并探索前往中国的道路。从此，俄国人在西北一线之外又开辟了一条经由中国东北认识中国的途径。

1636年，布塔尔斯克堡总管德米特里·科佩洛夫（*Дмитрий Копылов*）最早从鄂温克人口中得知海边有一条河，河两岸居住着农耕定居的农民，不仅生产粮食，而且附近还有一座银山。这是俄国人第一次听到黑龙江的存在。这个消息令科佩洛夫大为兴奋。1638年，他派出五十人长伊凡·莫斯科维京（*Иван Москвитин*）率30名哥萨克前往实地勘察，企图迫使当地居民归顺俄国沙皇。他们从途中抓到的几名鄂温克人那里获悉黑龙江两岸确有一些民族定居，也确有银山存在。<sup>30</sup>与此同时，从叶尼塞斯克派出的另一伙俄国哥萨克也得到大致一样的消息，并且知道了居住在黑龙江流域的主要是达斡尔人，其头领名叫拉夫凯。

雅库茨克军政长官彼得·戈洛文（*П.П.Головин*，？-1654）也听到了有关大河和银山的传说，于1641年命令五十人长马马丁·瓦西里耶夫（*Мартын Васильев*）和十人长阿克先·阿尼克耶夫（*Аксен Анিকেев*）溯勒拿河而上，指示他们用酒诱醉布里亚特人和通古斯人后探听中国消息。具体问题包括：由哪条河可到中国，从水旱两路到中国城镇需要多长时间，石勒喀河离中国有多远，石勒喀河达斡尔头人拉夫凯酋长的驻地距中国有多远距离，石勒喀河上的银矿和铜矿距拉夫凯乌鲁斯有多远？<sup>31</sup>1643年戈洛文派遣瓦西里·波雅尔科夫（*В.Д.Поярков*，？-1668）远征黑龙江，绑架勒索达斡尔人，寻找银矿和粮食。波雅尔科夫在这里获悉达斡尔人向中国的一位“大人物”进贡，所有的金属制品和布匹也是从大汗那里运来的。而这位大汗统辖

29. 中国社会科学院近代史研究所编：《沙俄侵华史》第一卷，北京：人民出版社，1978年，第75页。

30. 沙斯季娜著：《十七世纪俄蒙通使关系》，北京师范大学外语系七三级工农兵学员、教师译，北京：商务印书馆，1977年，第63页。

31. №.50.1641 г. мая 30.—Из наказной памяти, данной из Якутской приказной избы березовскому пятидесятинику Мартыну Васильеву и десятинику Аксену Анিকেеву о проведывании путей в Китай// Русско-китайские отношения в XVII веке. Материалы и документы. В 2-х томах. Т.1. 1608-1683. М., 1969. С.117.

众庶，其城池以圆木建造，外围土墙，其军队人数众多，使用弓箭、火器和大炮。此外，大汗的国家还有自己的语言和文字。波雅尔科夫打听到的这位大汗，就是清朝的顺治皇帝，正在将都城由盛京迁往北京。<sup>32</sup>

1646年，叶尼塞斯克哥萨克康士坦丁·伊凡诺夫（Константин Иванов）等前往外贝加尔地区的蒙古图鲁海塔布囊处，探听传闻中银矿的位置和炼制银子的方法。图鲁海塔布囊向俄国人介绍说，他那里没有银矿，博格达皇帝那里才有银矿，也有银子。但他没有讲明这是个什么国家。他们相信这个皇帝是强大的，有很多银子。他的武器是大铜炮和各种火器。而后，图鲁海塔布囊派向导送他们去参观了车臣汗。对于俄国使节关心的银矿问题，车臣汗的属下告诉他们：“博格达皇帝的山里石头中有许多银矿石和银子，银矿附近有两万名精锐骑兵持兵器常备护卫。他们身披铁甲，外罩绸缎，他们的马上也有铁甲，使用各种火炮和火器，如同你们的国君一样。他们守卫这些银矿，是为了防止汉人和我们蒙古袭击，而我们的蒙古王则派人到博格达皇帝那里用貂皮交换银子。”<sup>33</sup>此前一年，叶尼塞斯克军役贵族伊凡·波哈鲍夫（Иван Похабов）也拜访了车臣汗，所关心的问题还是银矿的地点。车臣汗告诉他，博格达皇帝统治的中国有银矿，中国人在大海的那一边开采银矿，而从车臣汗的驻地到博格达皇帝那里有一个月的路程。此外，在旧中国皇帝那里也有银矿山，由500人的卫队守护，卫队由旧中国皇帝的儿子节制。从博格达皇帝处到旧中国皇帝处需要走3个月。<sup>34</sup>波哈鲍夫所说的“旧中国”，显然指的是明朝宗室在南方建立的抵抗满清的南明政权。图鲁海塔布囊是车臣汗的女婿。早在1638年，喀尔喀车臣汗、土谢图汗、札萨克汗向清政府奉表称臣，岁进一峰白驼，八匹白马，谓之“九白之贡”，漠南蒙古从此尽皆臣服清朝。当时贝加尔湖以东直至尼布楚一带，是布里亚特等蒙古族游牧的地区，归喀尔喀王公管辖。通过喀尔喀蒙古人，俄国人知道中国当时有两个皇帝，一个是博格达皇帝，另一个是旧中国的皇帝，在他们所管辖的地域内都有银山。

1650年，以哈巴罗夫（Е.П.Хабаров）为首的远征队再次远征黑龙江。他在这里探听到，黑龙江沿岸的九个达斡尔人部落都是清朝皇

32. 刘民生，孟宪章：《十七世纪沙俄侵略黑龙江流域编年史》，北京：中华书局，1989年，第14-15页。

33. №.54.1647 г. июня 29.—Сказка в Енисейской приказной избе енисейского казачьего десятника Константина Иванова с товарищами о посольстве к монгольскому табуру Турухаю// Русско-китайские отношения в XVII веке. Материалы и документы. В 2-х томах. Т.1. 1608-1683. М., 1969. С.123.

34. №.55.1648 г. октября 20.—Расспросные речи в Тобольской приказной избе енисейского сына боярского И. Похабова о поездке к Цецен-хану и о попытке проехать от него к князю Богдою// Русско-китайские отношения в XVII веке. Материалы и документы. В 2-х томах. Т.1. 1608-1683. М., 1969. С.125-126.

帝沙姆沙汗（即顺治皇帝）的贡民。在雅库茨克军政长官给哈巴罗夫的训令中，要求后者若有机会出使博格达皇帝处，务必传达俄国沙皇的“谕旨”，内称“君主以往对你博格达汗未曾有闻，而今他命我们派少量人员施恩与你……望你博格达归附于君主。如果你博格达不肯归附君主……将下令消灭你博格达，夺取你的城池，连同你的妻女统统杀光。”<sup>35</sup>1651年哈巴罗夫在给雅库茨克军政长官德·安·弗兰茨别科夫（Д.А.Францбеков）的报告中说：“达斡尔土地可以占领，这块土地将是沙皇的第二个西伯利亚王国。若有可能，可派大军去征服博格达的沙姆沙汗和立他为汗的那个人。达斡尔土地即使供应两万人粮食也毫无困难。使沙姆沙汗臣服皇帝是有利的，因为在他的王国里有一座银山……沙姆沙汗有很多珍珠、宝石。只是对付他不像对付达斡尔人那样容易，因为他的城墙都是石造和木造的，没有大炮，交锋用的武器，除弓箭外，还有长矛和弯刀。”<sup>36</sup>从此可以看出，在俄国政府以及哈巴罗夫看来，顺治皇帝不仅可以征服，而且必须要征服，也唯有如此，才能建立他们所谓的第二个西伯利亚王国。他们从与达斡尔人交手的经验中得出了中国没有大炮的判断。不料一年之后，他就遭到了清朝军队大炮的猛烈回击。1652年，俄国哥萨克抓到了汉人。这些汉人告诉俄国人，他们是尼堪人，人数众多，他们的皇帝姓朱，正在抵抗博格达皇帝。尼堪皇帝从不向任何人纳贡，他的国家出产金、银、宝石，河里的贝壳生产珍珠，另外还有蚕丝和棉花。<sup>37</sup>这是俄国人直接从汉人口中听到的有关南明的消息，中心意思是人口众多，物产丰富，朱姓皇帝，天下独尊。

面对俄国入侵者的暴行，中国边民进行了激烈的抵抗。达斡尔头人桂古达尔曾义正辞严地向哈巴罗夫说：“我们向博格达皇帝沙姆沙汗纳贡，你们来向我们要什么实物税，等我们把自己的最后一个孩子扔掉以后，再给你们纳税吧！”<sup>38</sup>1652年，为捍卫国家领土和保卫边民的生命财产，清驻宁古塔捕牲翼长希福率军袭击了哈巴罗夫武装分子盘踞的乌扎拉城。这是俄国侵略者第一次遭到中国政府军的反击，死伤惨重。俄国人被迫放弃乌扎拉城，躲避清军的进剿。1653年，清政府任命沙尔虎为宁古塔昂邦章京，镇守宁古塔地方并征剿俄国入侵者。很快，博格达皇帝正在派遣大军前来征剿的消息就传到了俄国侵略者的耳中，令他们惶惶不可终日。达斡尔人的顽强反抗以及博格达军队的坚决反击，使得哈巴罗夫充分了解到他所面对的是一个不屈不挠的民族和一个军事实力雄厚的国家。

35. №.56. 1650 г. июля 9.—Из наказной памяти, данной из Якутской приказной избы приказному человеку Е. П. Хабарову, о походе в Даурию// Русско-китайские отношения в XVII веке. Материалы и документы. В 2-х томах. Т.1. 1608-1683. М., 1969. С.127.

36. 刘民声, 孟宪章:《十七世纪沙俄侵略黑龙江流域编年史》, 第37页。

37. [俄]古文献研究会编:《历史文献补编——17世纪中俄关系文件选译》, 郝建恒、侯育成等译, 北京:商务印书馆, 1989年, 第70-71页。

38. 刘民声, 孟宪章:《十七世纪沙俄侵略黑龙江流域编年史》, 第39页。

1653年，俄国贵族德米特里·季诺维也夫（Дмитрей Зиновьев）来到黑龙江地区，在代表沙皇犒赏俄国哥萨克的同时，开始考虑向北京派出使节，试图与中国方面划界而治。他派遣特列尼卡·切奇金（Тренька Чечигин）等五人“去见博格德皇帝（即博格达汗—引者注）和尼堪皇帝，劝说博格德皇帝和尼堪皇帝率领自己的整个国家归顺于全大俄罗斯、小俄罗斯、白俄罗斯专制君主、沙皇阿列克谢伊·米哈伊洛维奇大公，入籍为民，永世不渝地为大君主效劳……要他们（指切奇金等五人—引者注）在这些国家千方百计地、不要公开而要秘密地打听哪些国家出产金银？在博格德皇帝或尼堪皇帝的国家里有没有这种矿产？产在什么地方？从达斡尔地区到博格德国、到尼堪国有多远？要走什么样的路——是走草原、山区的陆路还是走水路？”<sup>39</sup>从中可以看出，他们所关心的只有金银以及能够获得这些金银的途径。然而，这五个人没走出多远，就被复仇的达斡尔人杀死了。

上述事实表明，吸引哥萨克东来的是毛皮以及传说中的银山金矿，为了达到目的，他们不择手段。对于俄国政府而言，征服贝加尔湖以东的原住民，占领他们的土地是其最终目标。俄国人尽管在东北一线一直没有停止探听中国的消息，但无论是对于新崛起的清朝，还是明朝宗室在南方建立的反清政权，俄国人的认识都十分有限。

### 主题词或形象套语

通过以上的梳理，我们不难发现一个现象，即17世纪上半期，与俄国向东扩张的速度相比，俄国人中国知识的积累过程却非常缓慢。而且来自东西两线的信息并无明显的交汇、补充或继承关系，甚至长期处于一种相互独立的状态。在西北一线，俄国中央政府及西伯利亚地方当局是通过与和特辉特部和额鲁特部互派使节来探听中国消息的。这些蒙古部落在元朝灭亡后依然保持着与中原王朝的联系，有些部落甚至要向明朝进贡，经常将大批马匹牛羊赶到边境集市交换所需要的金属制品、纺织品和粮食，并且由于信奉藏传佛教而与西藏地区保持着密切的宗教关系。而在东北一线，俄国人的中国认识是在通过武力征服蒙古、达斡尔和鄂温克等民族的过程中积累起来的。无论是西线还是东线，俄国人所关注的问题大体一致，无外乎国家与民族、位置与距离、物产与财富、国力与军力、宗教与习俗等。然而，由于时间、地域以及中介的不同，其获得的中国信息也各有特点。笔者拟选取若干主题词或形象套语来更加直观地说明那一时期中国在俄国人心目中的形象。

39. 苏联科学院远东研究所等编：《十七世纪俄中关系》第一卷第二册，厦门大学外文系《十七世纪俄中关系》第一卷翻译小组译，北京：商务印书馆，1978年，第292页。

**契丹湖：**在西文文献中，自马可·波罗起，契丹就成为中国北方的指代，而在俄文中，契丹就是中国。16世纪上半期，德国人赫贝尔斯坦(Sigismund von Herberstein)男爵曾两次奉日耳曼朝廷之命出使俄国。1525年他出版了《俄国纪略》一书，其中收录了一幅俄国地图，图上标注了鄂毕河的位置，在鄂毕河的源头有一个大湖，其名为“契丹湖”，而在鄂毕河的右岸上则标注了“汗八里”的位置。受此影响，在当时欧洲和俄国刊印的俄国地图中，都标有鄂毕河以及“契丹湖”的位置。现在看来，这个“契丹湖”很可能就是巴尔喀什湖或斋桑湖，但当时的俄国人确实相信通过鄂毕河就可以到达“契丹湖”，进而实现前往中国的目标。“契丹湖”名称的来历与历史上西辽在中亚地区的巨大影响有关。在穆斯林和西方史籍中，西辽王朝（1124-1211年）被称为哈刺契丹或黑契丹。在被成吉思汗蒙古大军灭亡之前，西辽王朝称雄中亚近百年，其疆域“东起土拉河，西包咸海，北越巴尔喀什湖，南尽阿姆河、兴都库什山、昆仑山，面积不下四百万平方公里。”<sup>40</sup>在鄂毕河和额尔齐斯河流域的游牧民族的记忆里，契丹就位于离他们不远的地方。契丹湖的传说反映了当时俄国人对中国的地理位置还处于懵懂无知的状态。

**大明：**中国离鄂毕河不远，其都城就在所谓的“契丹湖”边，这是16世纪俄国人对于中国地理位置的错误认识。直到1609年别洛格洛夫出使阿勒坦汗归来后，俄国才知道中国并不如他们想象的那么近，至少也有数月的路程。7年后，丘缅涅茨使团从阿勒坦汗那里探听到了中国在遥远的大海边，皇帝的名字叫大明。俄国人之所以将中国一个王朝的国号与中国皇帝的名字张冠李戴，很可能是由于翻译或者俄国使节缺少文化素养所致。1617年，俄国政府还将这一重要情报向瑞典使臣进行了通报。直到彼特林在两名蒙古喇嘛的带领下抵达中国边境后，才知道大明不是皇帝的名字，而是中国的一个王朝的国号。

**石筑城：**在17世纪前30年俄国人从西部蒙古人那里带回的有关中国的信息中，一再强调中国的城池是用石头筑成的，而且中国皇帝的宫殿也是用石头建造的，言语之中流露出对中国的强大与富足的景仰之情。石头建筑不仅仅是建筑材料的进步，而且也是城市文明的象征。对于常年以天为盖、以地为席、夜宿帐篷的蒙古民族而言，石头建筑是与安逸富足的城市生活联系在一起的。对于俄国人而言，由于居住地森林资源丰富，习惯于用木材搭建房屋，直到从拜占庭接受了基督教之后，才开始出现石造建筑。此后，石造建筑成为皇家贵族宫殿及东正教教堂的主要样式。但令俄国人没有想到的是，木结构建筑才是中国建筑文化的主体。

40. 魏良弢：《西辽史纲》，北京：人民出版社，1991年，第1页。

**火绳枪：**这是中国国力强盛的又一标志。17世纪初，欧洲人已经放弃了古老的弓矢，改而使用更为先进的火器，从冷兵器时代过渡到了热兵器时代。在欧洲，是否装备火绳枪成为判断一个国家军队战斗力的重要因素。俄国人从西部蒙古人那里获悉，中国军人在战斗中使用火绳枪，而且是中国人自己制造的。现在看来，蒙古人向俄国人提供的这一信息具有相当的可靠性，因为火铳确实是明朝军队的制式装备，既有铜制的，也有铁制的，广泛用于边防、海防和城防。明朝军队曾从葡萄牙人和倭寇手中缴获了火绳枪，明兵仗局借鉴其技术改进了中国的火铳，生产出了更为先进使用的鸟铳。显然，在边境地区用马匹牛羊交换内地金属制品和布匹的蒙古人亲眼看见过明朝士兵手持鸟铳守卫边关的景象，并将这一信息告诉给了好奇的俄国人，使得后者获得了有关中国军队战斗力的最初判断。

**汗八里：**自从马可·波罗的行纪传世以来，“汗八里”就在欧洲成为元大都的别名。在突厥语中，这个词的意思是“皇帝之城”。金帐汗国时期，前往伏尔加河下游萨莱朝贡或述职的俄国大公们或许听到了汗八里的盛名。16世纪中期，这个响亮的名字再次引起了俄国人的注意。它先是出现在欧洲人绘制的地图之上，位置就在鄂毕河岸边。进入17世纪后，阿勒坦汗告诉来访的俄国使节：“中国的大明皇帝在汗八里城居住，此城离靠近蒙古的中国边境城市很远。”<sup>41</sup>1654年俄国派政府代表团出使北京，无论在上级颁发给巴依科夫(Ф.И.Байков)的指令中，还是在他回国后提交的报告中，北京城始终被称为“汗八里”。也正是从这个时候起，“北京”开始出现在俄国文献当中。1657年，托博尔斯克军政长官布伊诺索夫-罗斯托夫斯基(А.И.Буйносов-Ростовский)，在向西伯利亚衙门汇报谢伊特库尔·阿勃林(Сеиткул Аблин)从中国返回的报告中提到了“北京”，但拼写方法为“Бизин”。<sup>42</sup>然而，这个名称当时并没有被普遍接受，以至于1676年斯帕法里在出使报告中还需要对中国都城的名称做一番特别说明：“北京是博格达汗的都城，在鞑靼文、卡尔梅克文和俄文中称作汗八里，就是皇城的意思。”<sup>43</sup>斯帕法里使用了另外一种拼写方式“Пежин”。“北京”在经历了一段与“汗八里”交互使用的时期之后，逐渐取代了后者而成为俄文中中国都城的固定名称，并最终借用

41. №49.1639 г. позднее апреля 8.—Из статеиного списка посольства сына боярского В. Старкова к монгольскому Алтын-хану. — Переговоры о пропуске русских послов в Китай и сведения о Китайском государстве// Русско-китайские отношения в XVII веке. Материалы и документы. В 2-х томах. Т.1. 1608-1683. М., 1969. С.116.

42. №83.1657 г. между марта 12 и августа 31.—Отписка тобольского воеводы А. И. Буйносова-Ростовского в Сибирский приказ об отъезде из Тобольска в Москву Сеиткула Аблина, вернувшегося из Цинской империи// Русско-китайские отношения в XVII веке. Материалы и документы. В 2-х томах. Т.1. 1608-1683. М., 1969. С.215.

43. №183. 1675 г. февраля 28—1676 г. не ранее июля 20.—Статеиный список посольства Н. Г. Спафария в Цинскую империю// Русско-китайские отношения в XVII веке. Материалы и документы. В 2-х томах. Т.1. 1608-1683. М., 1969. С.358.

西文中的“Peking”而使用了“Пекин”的拼写方法。“汗八里”在俄语中的长期使用，进一步说明了蒙古人以及蒙古语在中俄早期交往中的重要意义和深远影响。同样受蒙古语的影响，彼特林等人在回答喀山宫廷衙门的质询时，还将北京称作“克里木城”。

**神像：**中国人的宗教信仰也是早期俄国人非常关注的一个方面。已经信奉了藏传佛教的西部蒙古人向俄国东正教徒们传递了一些相关信息。1608年首次出访阿勒坦汗的俄国人获悉，中国人有自己的庙宇，钟声嘹亮，但屋顶不装饰十字架，因而判断其不信奉上帝。然而，中国人到底信奉什么宗教，蒙古人也不知道。有些到过中国边境城镇的蒙古人走进过明朝人的庙宇，向俄国人介绍说中国人的神像有绘制在纸上的，也有是真人大小的金属造像。只有彼特林提到中国有泥塑的神像，虽周身贴金，但样甚恐怖。更令他们感到不解的是，中国人戴着帽子向神像下跪并磕头。很显然，俄国人在描述和评价中国的宗教时，是以基督教教义和仪轨作参照的，视中国人为异教徒，多少流露出一些文化上的优越感。

**城墙：**在俄国早期对中国的印象中，城墙是一个非常重要的主题词或形象套语。早在1617年，俄国大贵族舍列麦捷夫（*Ф.И.Шереметев*）及其属下在向英国使臣麦里克介绍中国情况时，称中国由一座城墙环绕，绕行一周需要十天路程。此时的俄国人认为中国仅仅是一座周围没有属县的城市而已。彼特林来华后才真正见到了中国的城市。从呼和浩特、张家口到北京，他对沿途经过的每一座城市都进行了记录，尤其关注各个城市的城墙、城门、城楼以及城防。当然，现在看来有些地方可能并不是城市，而是大的村庄，但对那时的俄国使节而言，这些中国居民点无论是建筑规模还是人口数量上都不亚于他们本国的城市。尤其是这些居民点都有完整的城廓、众多的人口，发达的市场以及一定的城市防卫力量。此外，他还第一次对中国的长城进行了介绍，说中国的“城墙是用砖砌的，沿边界城墙上的城楼，从头到尾，我们计算大约有一百来个，至于到布哈拉和靠海处的城楼，据说多得不可胜数。各城楼之间相距约一箭之地……（中国人说）城墙上建有很多塔楼是为了敌人一旦逼临边境，我们便可在城楼上点起烽火，使我们的人在城墙上和城楼上各就各位进行防守”。<sup>44</sup>彼特林对长城的详细介绍说明眼前这座“克里木”（彼特林对于长城的称呼，在蒙古语中的意思是“城墙”）给他留下了极其深刻的印象。

**博格达汗：**俄罗斯人对中国皇帝的称呼同样来自蒙古语。从17世纪起，“博格达汗”、“博格达皇帝”以及“博格达王”等便成为中国皇帝的代名词。1636年，蒙古16个部落承认天聪汗皇太极为蒙古大

44. 苏联科学院远东研究所等编：《十七世纪俄中关系》第一卷第一册，第114页。

汗的继承人，并尊其为“博格达彻辰汗”，意为“宽温仁圣皇帝”。在这次盛会上建汉文国号“大清”，改元“崇德”。“博格达汗”这一名称随之进入东北地区属于通古斯语系的各民族语言中。在俄语中，“博格达汗”一直作为清朝皇帝的同义词在使用。哈巴罗夫率军侵入达斡尔地区时，达斡尔酋长曾义正辞严地告诉他，他们都是博格达皇帝的子民，只向沙姆沙康(顺治)皇帝交纳贡赋。随后沙皇谕示哈巴罗夫，要他用武力征服博格达汗的国家。而在西北一线，蒙古人从未提及“博格达汗”的名号，而将中国皇帝称为“大明皇帝”，因为其于俄国互派使节的时期正值中国的明代，而且与崛起于白山黑水间的女真人没有联系。

**银矿：**紫貂就是神话中的“金羊毛”，掠夺成性的罗斯为之销魂夺魄，那永不消逝的诱人魅力，驱使他狂奔疾走，横越整个大陆。<sup>45</sup>这是英国学者约翰·巴德利(J.F.Baddeley, 1854-1940)为其《俄国·蒙古·中国》一书所写的卷首诗。然而，当俄国人到达远东地区后，除了强行勒索生活在我国边境地区的少数民族缴纳毛皮实物贡赋外，还听到了另一个更为诱人的传说，即在不远的黑龙江边，有一座取之不竭的银矿。受到这一激动人心的传说的鼓舞，俄国哥萨克开始疯狂地抓捕拷打我国边民，想从他们口中获得这座银矿的确切位置。他们最后得知，银矿在博格达汗的国家，而且有重兵把守。银矿或银山的传说，加深了俄国人心目中有关中国财富的认识，激起了他们更加强烈的侵华愿望。

**尼堪：**“尼堪人”是满人对汉人的称呼，在《满文老档》中已有记载。在黑龙江流域生活的其他少数民族语言中，也是如此。根据俄国满学家杂哈劳(И.И.Захаров, 1814-1885)1875年出版的《满俄大辞典》，“*никан*”一词来自汉文中的“汉”字发音。<sup>46</sup>17世纪中期，俄国哥萨克在达斡尔地区听说博格达人的同时，也探听到尼堪人的消息。经过一段时间俄国人才弄清了博格达国、尼堪国和中国之间的关系，知道这个尼堪国其实就是那个他们称之为“契丹国”的中国。<sup>47</sup>他们还了解到，那个博格达汗正在与尼堪皇帝打仗。由此看来，俄国人所称的尼堪国实际上指的就是明朝，而所谓的博格达国则是指清朝。有时，他们还将南明政权称为“旧中国”，以对应清朝的“新中国”。而且，他们听说尼堪国比博格达的国家更加富庶，金山银山，宝石珍珠，多不胜数。此外，侵入黑龙江流域的俄国人此时对明清王朝更替已有所耳闻，并知道强大的博格达汗已经对尼堪国造成了严重的威胁。

45. [英]巴德利著：《俄国·蒙古·中国》上卷第一册，吴持哲、吴有刚译，北京：商务印书馆，1981年，第3页。

46. Захаров И.И. Полный маньчжурско-русский словарь. СПб., 1875.

47. Исторические акты о подвигах Ерофея Хабарова на Амуре в 1649-1651 гг.// Сын Отечества. СПб., 1840, Кн.1.

这些主题词是17世纪上半期俄国人在描述中国时最具代表性的套语，具有丰富且复杂的内涵，是那个时代俄国中国形象的浓缩。

## 余论

俄国经由蒙古等民族形成的对中国的认识，终结于1656年巴依科夫使团来华。巴依科夫在北京的行动尽管也不自由，但停留时间却长达半年，其出使报告对中国的描述，无论在丰富性上或是准确性上都有了显著的进步。而彼特林虽于1618年就来过北京，但只是在驿馆内被严密看守了4天就被遣送出境。加上他非但不通语言，还几乎是个文盲，一切信息均来自随行的蒙古喇嘛，对俄国政府中国知识的积累所发挥的作用并不显著。莫斯科政府是1653年开始筹备派出巴依科夫使团的，财务衙门向巴依科夫下达了洋洋万言的出使训令。该指令除了要求巴依科夫为捍卫沙皇尊严应遵循的外交礼仪之外，搜集有关中国的情报也是核心内容。指令显示，俄国政府当时迫切需要了解的问题包括：博格达汗对俄国朝廷的态度，他是否打算派遣使者和商人携带货物前往俄国，中国人对他——巴伊科夫被派到他们那里去是否满意，中国人对待使者和专使的礼遇如何，中国人的信仰如何，中国的人力、财力、兵力有多雄厚，有多少城市，他们是否在与别人进行战争，原因何在，他们有哪些贵重首饰及宝石，是当地的手工制品，还是外来货，是从何处和如何运去的，俄国人同中国人之间通商能否持久，向进口货物征收多少税，粮食、辛香作料及蔬菜的收成怎样，还要探明由俄国边界到中国走哪条道路最近？由西伯利亚去中国沿途住有哪些领主，他们归顺于谁？<sup>48</sup> 经过了半个世纪的积累，本该对中国有一定了解的俄国政府在这份指令中所提出的问题，竟然与几十年前俄国使节出使蒙古和特辉特部和额鲁特部时希望了解的情况基本一样。

这种现象至少说明了三个问题，一是对华外交不是17世纪中叶以前俄国外交政策的重点方向，起码没有将中国置于与欧洲国家同等的地位，而希望与中国皇帝建立一种类似于“沙皇与高贵的大君主土耳其苏丹、波斯沙赫及周围的其他各国大君主”<sup>49</sup>那样的“亲善关系”。二是俄国政府缺乏对中国信息的整合能力。到17世纪中期，除了来自东西两线俄国使节以及俄国哥萨克的报告外，经由中亚商人以及中国商品等介质流传到俄国的中国信息已经不少，但俄国政府为巴依科夫制定的这份指令却不能全面反映俄国对中国认识的真实水平。笔者

48. [俄]尼古拉·班蒂什—卡缅斯基著：《俄中两国外交文献汇编（1619-1792年）》，中国人民大学俄语教研室译，北京：商务印书馆，1982年，第23-24页。

49. №.72.1654 г. февраля 11.—Грамота царя Алексея Михайловича цинскому императору Шицзу о посольстве Ф. И. Байкова//Русско-китайские отношения в XVII веке. Материалы и документы. В 2-х томах. Т.1. 1608-1683. М., 1969. С.167.

同意奥地利的卡佩勒（Andreas Kappeler, 1943-）教授的观点。他认为：“这恐怕要归咎于在行政方面使节衙门和西伯利亚衙门这两个机构各自为政。”<sup>50</sup>三是当时的俄国政府还不具备及时从其他欧洲国家引进中国知识的能力，几乎全部有关中国的信息都来自生活在中俄之间广袤草原与森林中的东方民族，而这与18世纪俄国大量从西文译介中国题材的文献形成了鲜明的对照。

此外，还有几个因素严重制约了俄国早期中国信息积累的质量和影响。首先，无论是信息搜集者，还是提供者，其受教育程度都非常低，大部分是文盲，缺乏必要的信息判断与综合能力，而仅限于将听到的情况作简单甚至可能是失真的复述。第二，俄国中央政府以及西伯利亚地方当局的兴趣决定了这些信息搜集者的观察视角，使得对中国的关注长期停留在诸如道路、位置、物产、宗教等几个预先设定的问题上。第三，充当中介的蒙古等民族的文化相对落后，其对中国的认识本身在完整性和准确性上就有很大缺陷。第四，翻译人员同样不具备完整传递双方思想的能力，误会常有发生。这些因素导致17世纪中期以前俄国所获得的中国知识具有不确、片面、重复等不足，加上有关中国的文牒大多长期封存于政府档案之中，对俄国社会中国形象的形成并未发挥应有的促进作用，充其量只能代表俄国政府层面所了解的中国形象。

那么，17世纪中期前后俄国社会对中国的认识到底达到一种什么程度，或许可以通过另一份珍贵的文献来得到答案，那就是17世纪60年代由托博尔斯克军政长官彼得·伊万诺维奇·戈杜诺夫（П.И.Годунов）组织编写的《中国和遥远的印度详情》。该文件一句一主题，言简意赅，内容主要来自对俄国商人、公职人员、布哈拉商人、土尔扈特人以及去过中国的其他民族商人的询问记录。在全部154个问题中，真正有关印度的问题只有末尾的两个。因此，这份材料实际上就是一份中国信息汇总。举凡有关中国的政治、社会、法律、宗教、税收、价格、物产、民风习俗等方面的情况，虽不能完全排除牵强附会之处，但大多能在这里找到尽管简略但却基本正确的答案，被俄国汉学史专家斯卡奇科夫（П.Е.Скачков, 1892-1964）誉为“俄国第一部中国百科全书”<sup>51</sup>。比如，中国有13个省，康熙皇帝14岁亲政，当今皇帝的父亲（指顺治皇帝）接受了卡尔梅克人的信仰（指信奉佛教），汗八里有九座城门，久切尔人（指满人）对汉人怀有戒心，南方一年可以种两茬庄稼，北京城生火烧石头（指煤，当时俄国人还不知道使用煤），中国使用汉、满、蒙、藏四种语言，但汉语最为通行，等等。这些情况都与事实相符。尽管此书编写在彼特林

50. Andreas Kappeler, Die Anfänge der Sibirienforschung im 17. Jahrhundert, in: Saeculum 31, 1980.

51. Скачков П.Е. Значение рукописного наследия русских китаеведов// Вопросы истории. 1960. №.1.

和巴伊科夫的使节报告问世之后，但内容大多是全新的，显示其与这两种文件不存在渊源关系。斯卡奇科夫认为，《中国和遥远的印度详情》中的信息大约有十分之一来自彼特林和巴伊科夫的报告，笔者以为这仅是一种缺乏依据的推测。这份材料视角多样，内容详明，可以称得上是那个时代俄国社会对中国的集体记忆或想象。由此我们可以获得这样一种认识：中俄人民之间的交流远比两国政府间的联系更为频繁，民间人士的中国知识似乎比俄国政府部门更加丰富（本文内容在编入此会议论文集前曾以《遥远的记忆与诱人的传闻——17世纪中期前俄国的中国形象》为题发表于《俄罗斯研究》2013年第3期）。



# “恶夷佛郎机”：明清中国之负面西方的最初呈现

## *Méchants Franks* : la première image négative de l'Occident en Chine sous les dynasties des Ming et des Qing

庞乃明

中国南开大学

**NAIMING PANG**

Université Nankai (Chine)

### Résumé

À l'époque des Ming et des Qing, après l'ouverture de la nouvelle voie maritime, le Portugal, l'Espagne et la France, appelés *Franks* par les Chinois, furent les trois nations occidentales qui établirent les contacts les plus intenses avec la Chine. Contrairement aux expériences positives vécues antérieurement avec l'Empire romain, puis avec l'Empire byzantin, les trois pays occidentaux en question laissèrent une impression très négative en Chine, de sorte leurs représentants furent souvent perçus comme des «barbares blancs» à la tête de puissances maritimes féroces, ou comme des pirates belliqueux et des envahisseurs agressifs, animés d'ambitions expansionnistes. La perception défavorable du catholicisme en Chine et le lien étroit entre les missionnaires catholiques et les *Franks* renforcèrent l'image négative de ces derniers en la généralisant à l'ensemble des pays de l'«océan occidental» (*concept chinois de xiyang*). La menace des forces coloniales occidentales pour la sécurité et l'influence de l'Empire du Milieu et le grand impact du catholicisme sur l'éthique du confucianisme constituent les fondements cognitifs sur lesquels les Chinois développent leur impression négative de l'Occident à l'époque des Ming et des Qing.

**内容提要：**被中国人称作佛郎机的葡萄牙、西班牙、法兰西，是新航路开辟后与明清时期的中国相继交往、互动不断的三个标志性西方大国。但与历史上以正面居多的大秦、拂菻等西方国家印象相比，三个佛郎机国却给中国人留下非常负面的印象。这主要表现为体貌“奇异”的“白番”印象、凶狡桀骜的强番印象、横行海上的好战印象、掠食小儿的食人番印象和四处扩张的侵略者印象。随着明清中国对天主教负面认知的日益固化，以及佛郎机与传教士和天主教之间密切关系的更多暴露，负面佛郎机印象又在大西洋或西洋观念作用下过渡幻化为整个西方的负面印象。而西方殖民势力对中国国家安全的严重威胁，对中国主导的天下秩序的强力挑战，以及天主教对儒家教化伦理的巨大冲击，则共同构成了明清中国之负面西方的认知依据。

被中国人称作佛郎机的葡萄牙，是新航路开辟后与明代中国直接交往的首个欧洲国家。稍后，殖民吕宋并以吕宋为基地积极开拓对华关系的另一欧洲强国西班牙，也被中国人当作佛郎机。延至清朝中期，因为读音相近的关系，佛郎机又已成为西欧殖民大国法兰西的专称。作为与明清中国持续交往、互动不断的三个标志性西方大国，中国人在很大程度上是通过佛郎机来认知欧洲的，他们心目中的佛郎机印象也在一定程度上代表或昭示着中国人的西方观感。但与历史上的大秦、拂菻等相对正面的西方印象相比，晚明以来的三个佛郎机国却给中国人留下非常负面的印象。随着明清中国对天主教之负面认知的日益固化，以及佛郎机与传教士和天主教之间密切关系的更多暴露，负面佛郎机印象又在大西洋或西洋观念作用下过渡、扩散为整个西方的负面印象。从此，一个负面可憎的西方印象逐渐成为明清欧洲的主流印象。对于佛郎机印象的生成演变及其与负面西方的内在关联，中外学者均未给予应有关注。本文拟就此一问题进行探讨，藉此求正于方家。

## 一、 负面佛郎机信息的积累发酵

社会心理学认为，印象是人们利用已得信息对一定对象形成的看法。对象信息是形成对象印象的前提和基础。新航路开辟后，随着与三个佛郎机国双向直接交往的日渐增多，明清中国已积累起相当丰富的佛郎机信息，其中的负面信息为负面佛郎机印象的生成演变提供了充足素材。兹以先后出现的三个佛郎机国为序，分别陈述人们所得之负面佛郎机信息。

### （一）佛郎机国葡萄牙

有可靠证据表明，明代中国对于葡萄牙的这一称谓来自东南亚的穆斯林。1511年，葡萄牙人占领马六甲后，将“进军中华帝国”列为其

重要战略目标。1517年8月，葡萄牙特使皮雷斯（Tomé Pires）抵达广东，中葡官方开始第一次正式接触。葡人此次东来，国王曼努埃尔一世（Manuel 1<sup>er</sup>）抱有殖民中国的强烈企图。皮雷斯声称，中国“百姓非常软弱，容易被征服”，“印度政府<sup>1</sup>用10艘攻占马六甲的船，能够沿海岸攻占全中国”。<sup>2</sup>为了彰显葡萄牙的强大武力，护送皮雷斯来华的舰队指挥官费尔南·佩雷斯·德·安德拉德（Fernaõ Peres de Andrade）还在广州城下鸣火炮、竖长矛，<sup>3</sup>以致在中国人看来是要寻衅滋事。稍后来华的西蒙·德·安德拉德（Simão de Andrade）则在广东沿海干了许多骇人听闻的事情。据载，西蒙到达广东后，“未经获准就在屯门岛上建起了一座要塞，从那里他乘机向出入于中国港口的所有船只掠劫和勒索金银。他从沿海地区掳走年轻女子，捕捉中国人，使之为奴。他放纵自己去干那些最无法无天的海盗行径，过着最可耻的放荡淫浪生活。他手下的那些水手与士兵也就起而效之。”<sup>4</sup>一位1521年返回葡萄牙的迭戈·卡尔沃（Diogo Calvo）船长，也描述了他的同胞在中国沿海的所作所为：“他们不愿遵从中国国王的命令，想在中国发动战争，烧杀掳掠这个国家，在那里做了很多坏事。”<sup>5</sup>因为他们的海盗行径，中国人“把葡萄牙人视为强盗和不服从他们的皇帝的捣乱分子”。<sup>6</sup>

有关葡萄牙人初来广东时的蛮横举动和不法行为，在中文史料里也有很多记载。如最早接触葡萄牙人的原广东按察僉事顾应祥称，佛郎机头目进见广东大吏时“俱不拜跪”，“至京见礼部，亦不拜跪”，被人视为“桀骜”。<sup>7</sup>率军驱逐葡萄牙人的原广东海道副使汪鋐在嘉靖九年（1530）的一篇奏疏中，把佛郎机看作“西北极边强番”，称其假托进贡，“直趋省城……奸污妇女，杀食儿童，为害尤甚”<sup>8</sup>。嘉靖十年<sup>9</sup>

1. 指葡印殖民当局。

2. [葡]多默·皮列士（Tomé Pires）著、何高济译《东方志——从红海到中国》，南京：江苏教育出版社，2005年，第98—99页。

3. 《若昂·德·巴罗斯亚洲史——旬年史之三》第2篇第8章，金国平编译：《西方澳门史料选萃（15—16世纪）》，广州：广东人民出版社，2005年，第138页。

4. 手稿第13875号，附录第24页，《韦尔斯利侯爵的代表们赠给大英博物馆的出使中国报告》，转引自张天泽著，姚楠、钱江译：《中葡早期通商史》，香港：中华书局香港分局，1988年，第70页。

5. 《印度古物志》第30卷，第435页。转引自张天泽著，姚楠、钱江译：《中葡早期通商史》，第69页。

6. 《莱昂内尔·德·索萨关于一五五三至五四年协议的记述》。[葡]威·罗伯特·尤塞利斯（W. Robert Usellis）著，周卓兰、张来源译：《澳门的起源》，澳门：澳门海事博物馆，1997年，第43页。

7. 顾应祥：《静虚斋惜阴录》卷12《杂论三》，《续修四库全书》，上海：上海古籍出版社影印本，2002年，第1122册，第511页。

8. 汪鋐：《题为重边防以苏民命事》，黄训编：《名臣经济录》卷43《兵部（职方之下）》，《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆影印本，1986年，第444册，第294页。

9. 按：此“记”未署撰写时间。据康熙《新安县志》卷12《艺文志》祁勅《重建汪公生祠记》，可知汪鋐生祠始建于嘉靖辛卯。陈文辅、祁勅皆受乡耆郑志锐等请托撰“记”，则此“

，大理寺评事陈文辅为汪鋹生祠写下《都宪汪公遗爱祠记》，称佛郎机为“不隶贡数恶彝”，并历数其“设立营寨，大造火銃”、“占据海岛，杀人抢船”、“虎视海隅，志在吞并”、“图形立石，管辖诸番”、“脍炙生人，以充常食”等种种恶行。<sup>10</sup>嘉靖时期的广东方志也多记载葡萄牙人来华为恶之事。如嘉靖《广州志》将佛郎机人“假入贡为名，举大銃如雷”、“谋据东莞南头”、“掠买小儿炙食”的野蛮行径视为“淫毒古所未有”。<sup>11</sup>刊刻于嘉靖十四年的（嘉靖）《广东通志初稿》也称佛郎机“突入东莞县界”、“掠少儿炙食”之行为“残扰尤甚”。<sup>12</sup>

在遭致广东方面的武力驱逐后，葡萄牙人北上闽浙，逐步深入到广东南澳、福建漳州、浙江宁波等东南沿海地区，一度航抵扬子江口。在此期间，他们公然违抗中国法律，与中国商民进行走私贸易，有时则伺机而动，武装劫掠。据平托（Fernão Mendes Pinto）《远游记》记载，1541年1月，安东尼奥·德·法里亚（Antonio de Faria）船队在从漳州到宁波途中遭遇风暴，一条舢舨被抛到岸边，全船有十三人逃生，其中五名葡萄牙人，八个基督教新水手。这几个水手在陆地上被人俘虏，关在一个名叫诺乌台（Nauday）的地方。法里亚给中国官员行贿，企图救回自己的同胞，未能如愿，于是决定武装劫狱。在以优势火器占领诺乌台后，他们还进行了可耻的抢劫，“个个满载而归”，然后放火毁城；许多被抢来的美貌姑娘，“四个四个或五个五个地被捆在一起”，场面惨不忍睹。<sup>13</sup>在宁波双屿一带，葡萄牙人同样胡作非为。一位名叫兰萨罗特·佩雷拉（Lançarote de Pereira）的葡萄牙人因与华人发生纠纷，便“纠集了十五、二十个游手好闲、不务正业的葡萄牙人，甚至更差的人，于一天晚上袭击了距那两里格远的一个名叫西帕通的村子。在那里抢劫了住在那里的十几家农户，抢了他们的妻子，毫无理由地杀死了十三个人”。因为这些贪婪的不轨行为，葡萄牙人被中国人看作“披着人皮的魔鬼，是上帝在惩罚罪人时造出的怪物”。<sup>14</sup>此后在福建漳州发生的冲突也使中国人对葡萄牙人“怒气冲冲，恨之入骨”，以致后来被彻底驱逐。<sup>15</sup>

重返广东的葡萄牙人，陆续进入澳门，开始以澳门为基地发展与中国的通商贸易关系。尽管在经济收益方面明显利大于弊，但居澳葡

记”当撰于嘉靖十年。参见张一兵《康熙新安县志校注》卷12《艺文志》，北京：中国大百科全书出版社，2006年，第436页。

10. 张一兵：《康熙新安县志校注》卷12《艺文志》，第429页。
11. （嘉靖）《广州志》卷四《纪事下》，广东省地方史志办公室辑：《广东历代方志集成》广州府部，广州：岭南美术出版社，2007年，第1册，第266页。
12. （嘉靖）《广东通志初稿》卷30《番舶》，《四库全书存目丛书》史部，济南：齐鲁书社影印本，1996年，第189册，第512页。
13. [葡]费尔南·门德斯·平托（Fernão Mendes Pinto）著，金国平译注：《远游记》第65章，澳门：葡萄牙大发现纪念澳门地区委员会、澳门基金会、澳门文化司署、东方葡萄牙学会，1999年，第190页。
14. [葡]费尔南·门德斯·平托著，金国平译注：《远游记》第221章，第699—700页。
15. 同上，第221章，第701页。

人久留不去，尾大不掉，又成为一些中国士人心头挥之不去的阴霾，他们把葡人居澳看成是明朝外交的决策失误，把澳夷佛郎机当作卧榻旁边的潜在威胁。欲去不能的内心隐忧开始成为晚明士人言说澳门问题的一大主题。如浙江巡按庞尚鹏称澳门佛郎机喜则人而怒则兽，对省城广州威胁巨大。<sup>16</sup>两广总督吴桂芳称澳门葡人“聚落日繁，鹜横日甚，切近羊城，奸宄叵测”，实为“广人久蓄腹心深痼之疾”。<sup>17</sup>一位名叫陈熙昌的广东南海籍监察官深有感触地说，佛郎机进入澳门以来，建屋建寺，又建炮台，“藩育日多，骄悍日甚，杀民动以十数，有司莫知。间掠民子女，散而归国，获值数千倍。积硝磺，缮战具，养倭兵，设番时，种种逆谋，隐然成一敌国矣”<sup>18</sup>。都从负面影响看待葡萄牙人在澳门的存在。

## （二）佛郎机国西班牙

西班牙是继葡萄牙之后又一殖民远东的欧洲强国，它以吕宋为基地，不断发展与中国的政治经济联系。明代中国也把吕宋西班牙人当作佛郎机。因为吕宋马尼拉是晚明商民最为看重的海外聚落，他们与西班牙人的交往并不罕见，加之万历初年的西班牙殖民当局还曾协助明朝围剿海盗，因此，人们对吕宋佛郎机并无太多恶感。但此后发生的马尼拉大屠杀却彻底改变了人们对吕宋佛郎机的既有印象。

万历三十一年（1603），旅居吕宋的华人华商遭到西班牙殖民当局的疯狂屠杀，“漳、泉贾客徒手受刃，死者以数万计”<sup>19</sup>。以晋江安海镇为例，陈氏、黄氏、颜氏、柯氏等地方大姓都有一定数量的族人在吕宋罹难。如陈典箴，“字民警，号钦吾，鸿源公次子，生嘉靖丙午年六月初九日吉时，卒于万历癸卯年。公于六月往吕宋，至九月夷变，与次子章宪被杀，四子章亮逃回。”陈懋芳，“字克森，号连水，吾志公次子，生隆庆壬申年五月初二日吉时，卒万历癸卯十月初七日吉时，吕宋夷变被害。”陈大钦，“字文仰，号次山，东山公次子，生缺，卒万历癸卯年九月初四日吉时，吕宋夷变被害。”黄崇櫛，“字明侃，章科次子，生万历十三年乙酉十二月廿一日，以万历三十一年癸卯十月初七日商吕宋遭变。”<sup>20</sup>“吕宋夷变”不仅使漳泉商民的生命财产遭受重大损失，而且暴露了西班牙殖民当局的狡诈、

16. 庞尚鹏：《题为陈未议以保海隅万世治安事》，陈子龙等选辑：《明经世文编》卷357，北京：中华书局，1962年，第3835—3836页。

17. 吴桂芳：《议筑广东省会外城疏》，陈子龙等选辑：《明经世文编》卷342，第3668页。

18. 高汝斌：《皇明续纪三朝法传全录》卷13，《续修四库全书》第357册，第829页。

19. 何乔远编撰，厦门大学历史系古籍整理研究室《闽书》校点组、厦门大学古籍整理研究所《闽书》校点组校点：《闽书》卷39《版籍志》，福州：福建人民出版社，1994年，第977页。

20. 安海乡土史料编辑委员会校注：《安平志》卷10，北京：中国文联出版社，2000年，第435—436页。

狠毒与嗜杀。为了表达对吕宋佛郎机的不满和愤慨，丑化西班牙形象的民间传说开始在汉文文本中出现，最具代表的是关于佛郎机“牛皮乞地”的传说。此一传说最早记录在张燮的《东西洋考》中。该书《东洋列国考》“吕宋”篇称：

有佛郎机者，自称干系蜡国，从大西来，亦与吕宋互市。酋私相语曰：“彼可取而代也。”因上黄金为吕宋王寿，乞地如牛皮大，盖屋。王信而许之。佛郎机乃取牛皮剪而相续之，以为四围，乞地称是。王难之，然重失信远夷，竟予地。月征税如所部法。佛郎机既得地，筑城营室，列械置刀盾甚具。久之，围吕宋，杀其王，逐其民入山，而吕宋遂为佛郎机有矣。干系蜡国王遣酋来镇，数岁一更易。<sup>21</sup>

在张燮的叙述中，自称干系蜡国的佛郎机来自大西洋，因互市而垂涎吕宋土地，密谋占领。其为吕宋国王祝寿、“乞地如牛皮大”盖屋，都是带着取而代之的强烈目的进行的。而吕宋国王则心无芥蒂，“信而许之”，十分爽快地答应了他们的乞地请求。但狡猾的佛郎机人却更进一步，他们剪牛皮为皮条，并且连在一起，出人意料地圈占大片土地。面对此情此景，吕宋国王虽有难色，还是诚信为重，履行了出让土地的最初承诺。得地的佛郎机则暗自积蓄力量，进行灭亡吕宋的最后准备，终于“围吕宋，杀其王，逐其民入山”，实现了对吕宋王国的殖民占领。

核诸史事，西班牙人在殖民吕宋过程中并未采用过“牛皮乞地”，此一传说的真正源头远在欧洲。据古罗马人相传，迦太基的城基是一位名叫狄多的推罗公主利用牛皮圈占的。但经历“吕宋夷变”的漳泉之人出于丑诋的需要，积极改造并重新创作了这一传说：一方面将故事发生地从遥不可及的中海北岸拉回到近在身边的小国吕宋，将乞地主角置换成耳熟能详的佛郎机人；另一方面又彻底篡改了这一传说的原有意旨，赋予故事以强烈的批判色彩，将批判的锋芒直接指向佛郎机人。改造之后的“牛皮乞地”传说不仅改变了这一传说的原有寓意和唯美色彩，而且凸显了西方殖民者的邪恶用心和负面形象，进而成为晚明中国表达佛郎机观感、宣泄对佛郎机情绪的典型文本之一。故事一经成型，立即不胫而走，茅瑞征《皇明象胥录》、何乔远《名山藏》等明代文献相继转述，清查继佐《罪惟录》、张岱《石匱书》、尤侗《外国传》等亦纷纷转述，甚至在张廷玉的《明史·吕宋传》里，也赫然写进了佛郎机牛皮乞地的相关情节。

在明代文献的不断渲染下，清前中期的吕宋佛郎机印象仍是漆黑一片。康熙时期的江日昇曾借明郑中书舍人郑德潇之口表达对吕宋西班牙人的看法。他说，吕宋佛郎机人“猫眼鹰准，拳发赤须”，为“

21. 张燮著、谢方点校：《东西洋考》卷5《东洋列国考·吕宋》，北京：中华书局，1981年，第89页。

诸国中之最桀黠者”；其人“四海行贾，不至则已，至则图谋人国”；其国以天主之教“鼓煽四方”，所用巴礼僧“名为化人”，实则害人，日本等国曾受其害；为防止华人“大盛生事”，每隔三年五载即借故屠杀一次，名曰“洗街”；华人被殴打辱骂，不敢回手，遭受杀伤，从无抵偿，海外诸番，惟吕宋佛郎机“待我中国人最无礼”。<sup>22</sup>

### （三）佛郎机国法兰西

入清以后，中法之间有了双向直接交往，佛郎机开始成为法兰西的专称。此佛郎机有时又被写作佛朗机、佛兰西、佛兰晒、啡嘴晒、弗郎西、发郎西、法兰西、佛郎西、佛郎佳、佛郎机亚、佛郎济亚等。清前中期虽以佛郎机指称法国，但往往把此前之葡、西史事杂入其中，反复言说的佛郎机故事以及法国负面信息的不断东传，使得这一前期的法兰西印象仍以负面为主。

较早言及法兰西时事者为广东碣石总兵陈昂。康熙五十六年（1717），陈昂上言东南海疆之事，把法国归入“奸宄莫测”的红毛一类，而红毛在明清之际是一个比佛郎机更为负面的西方群体。他说：

和兰西一族，凶狠异常，虽为行商，实图劫掠，凡通商船、番船，无不遭其沉灭矣。且到处窥覘，图谋人国，况其船坚固，不怕风波，每船大炮多置百余位，所向莫当。去年厦门一船，且敢肆行无忌，其明鉴也。今以十余只大船，尽集广省，且澳门一族，是其祖家，声势相援，久居我地，广东情形，早已熟烂，倘内外交通，祸有莫测，悔莫及矣。伏乞皇上早饬督抚关部诸臣，另为设法，多方防备，或于未入港之先，起其炮位，方许进口，或另设一所，关束彝人，或每年不许多船轮流替换，不至狼奔豕突，贻害无穷，庶可消奸宄异心，而地方得以安堵。<sup>23</sup>

陈昂的这一研判也为清代官私文献所采信。如《清圣祖实录》称：“红毛一种，奸宄莫测，其中有英圭黎、干丝蜡、和兰西、荷兰、大小西洋各国，名目虽殊，气类则一”；<sup>24</sup>《清朝通典》说：“法兰西，一名佛朗机，亦红毛番种也”；<sup>25</sup>《清朝文献通考》和《皇清四裔考》都说：“佛朗机，一名和兰西，亦红毛番种也”；<sup>26</sup>蓝鼎

22. 江日昇：《台湾外记》卷10，福州：福建人民出版社，1983年，第347页。

23. 罗马传信部档案处东方文献第十三卷内有“碣石镇总兵陈昂奏折”全文，阎宗临先生录得原文。参见阎宗临：《中西交通史》，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第165页。

24. 《清圣祖实录》卷277，康熙五十七年二月丁亥，“清实录”，北京：中华书局，1985年，第6册第716页。

25. 《皇朝通典》卷98《边防二·南·法兰西》，《景印文渊阁四库全书》第643册，第939页。

26. 《皇朝文献通考》卷298《四裔考六·南·佛朗机》，《景印文渊阁四库全书》第638册，第722页；魏源撰，陈华、常绍温等点校注释：《海国图志》（中册），长沙：岳麓书社，1998年，第1201页。

元《论南洋事宜书》也说：“红毛乃西岛番统名，其中有英圭黎、干丝蜡、佛兰西、荷兰、大西洋小西洋诸国，皆凶悍异常，其舟坚固，不畏飓风，炮火军械，精于中土，性情阴险叵测，到处窥覘，图谋人国”<sup>27</sup>。

乾隆年间旅居巴达维亚、三宝壟的闽人王大海撰有《海岛逸志》，将法国与红毛区别开来。他称法国为“勃兰西”，说勃兰西“国大人众”，“性甚强悍”，红毛也惧它三分。<sup>28</sup>在《皇清职贡图》里，法兰西国又被描绘成“其人强横，精兵械，屡破吕宋、满刺加，与红毛中分美洛居，尽擅闽粤海上之利”的海上强国。<sup>29</sup>嘉庆中<sup>30</sup>初任香山知县的彭昭麟，因参与处理嘉庆十三年（1808）英吉利兵船撞入澳门事件，通过英法冲突，掌握了一些法国信息。他说，法郎西即佛郎机，“其人鸷悍，为诸夷所畏”。<sup>31</sup>有鉴于此，曾任两广总督的吴熊光，在总结英国兵船撞入澳门事件之经验教训时说，粤海所当防者，“在英吉利及新起之佛郎西”<sup>32</sup>，法国成为清人严加防范的重点对象。

## 二、负面佛郎机印象的基本形成

负面佛郎机印象是中欧双向直接交往开始后中国人心目中出现的第一个西方国家印象，也是明清中国负面西方印象的逻辑起点。结合明清之际的中外文献，我们可将这一时期的负面佛郎机印象作如下归纳：

第一，体貌“奇异”的白番印象。素未来华的葡萄牙人因其体貌特征迥异中华，成为明清中国的关注焦点。顾应祥最先描绘了佛郎机的面部特征，称其人“皆高鼻深目，如回回状”<sup>33</sup>。高鼻深目是西北胡人的基本象征，而“回回”一词在明代文献中也扮演着类似先前胡人那样的“他者”角色，并非仅指穆斯林。况且明代回回形象不佳，如《大明律集解附例》称回回“拳发大鼻”，“在色目人中为最丑陋”，<sup>34</sup>则顾应祥的回回比附就把佛郎机划归等而下之的“丑夷”行

27. 蓝鼎元：《鹿洲初集》卷3《论南洋事宜书》，《景印文渊阁四库全书》第1327册，第598页。

28. 王大海著，姚楠、吴琅璇校注：《海岛逸志校注》卷3《和兰西》，香港：学津书店，1992年，第56页。

29. 傅恒：《皇清职贡图》卷1，《景印文渊阁四库全书》第594册，第427页。

30. 彭昭麟初任香山知县在嘉庆九年（1804）至十五年（1810）。

31. 彭昭麟：《从征诗草》卷4《岭南草·澳门纪事》，中国第一历史档案馆、澳门基金会、暨南大学古籍研究所合编：《明清时期澳门问题档案文献汇编》（六），北京：人民出版社，1999年，第789页。

32. 吴熊光：《伊江笔录》上编，《续修四库全书》第1177册，第496页。

33. 顾应祥：《静虚斋惜阴录》卷12《杂论三》，《续修四库全书》第1122册，第511页。

34. 《大明律集解附例》卷6《户律·婚姻·蒙古色目人婚姻》，清光绪戊申重刊本，第36、37页。

列。在澳门见过佛郎机人的刑部主事王临亨称，其人“深目隆准，秃顶虬髯”<sup>35</sup>。所谓“深目隆准”，不过是“高鼻深目”的另一表述；而“秃顶虬髯”则指其人头顶脱发而鬓须蜷曲，这也是西胡之人的一般特征，所以有明代文献称澳门葡萄牙人为来华贸易的泰西“贾胡”<sup>36</sup>。因为体貌特征，明代广东人还称葡萄牙人为“番鬼”。据《利玛窦中国札记》记载，最早遭受葡萄牙人侵略骚扰的广东居民，“为表示他们对欧洲人的蔑视，当葡萄牙人初到来时，就被叫做番鬼”。<sup>37</sup>曾任广东布政使的蔡汝贤又称佛郎机为“白番鬼”，并把他们与非洲黑奴即所谓“黑番鬼”进行比较，认为“黑番鬼”要“猛过白番鬼”。<sup>38</sup>在嘉靖二十八年（1549）的福建建安走马溪之战中，明军击败葡萄牙人，擒获白番十六名、“黑番鬼”四十六名，“俱各白黑异形，身材长大”。<sup>39</sup>刘凤《续吴先贤赞》在叙及此战时，称朱纨所擒白番、黑番，“皆狞恶异状可骇”<sup>40</sup>。其后张燮又用“眼如猫，嘴如鹰，面如白灰”、<sup>41</sup>茅瑞征用“高鼻白晰，莺嘴猫眼”、<sup>42</sup>何乔远用“猫睛鹰嘴……而貌皆白”<sup>43</sup>来描述佛郎机人的面部特征；清朝官书亦称其人“长身高鼻，猫睛鹰嘴，卷发赤须”<sup>44</sup>。猫眼在此之前已常用来形容西北诸胡的有色眼睛，类似元代色目人；鹰嘴云则是为了彰显葡萄牙人的凶恶可憎。为了突出佛郎机与中华之人的体貌有别，明清国人故意使用两类动物的某些特征来描述佛郎机人，可见佛郎机在其心目中的异类定位。顾应祥还描述了佛郎机的衣着打扮：“身穿锁袱，披裘。以皮为裤，又以皮囊其阴物，露出于外。”<sup>45</sup>锁袱以鸟兽细毛制成，为胡人衣装的主要原料。佛郎机人既“身穿锁袱”，自然归属夷狄。而“以皮为裤”、“以皮囊其阴物”且暴露于外的衣着方式，不仅十分怪异，还有猥亵的味道。因此，从明朝回国的朝鲜使臣在言及佛郎机之衣装、饮食时，称其人“

- 
35. 王临亨著、凌毅点校：《粤剑编》卷3《志外夷》，北京：中华书局，1987年，第91页。
  36. 汤显祖：《玉茗堂全集》诗集卷14《七言绝句·番器逢贾胡》，《续修四库全书》第1362册，第839页；茅元仪《三戌丛谭》卷4，《续修四库全书》第1133册，第499页。
  37. [意]利玛窦（Matteo Ricci）、金尼阁（Niklaas Trigault）著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年，第174—175页。
  38. 蔡汝贤：《东夷图说·黑鬼》，《四库全书存目丛书》史部第255册，第430页。
  39. 朱纨：《暨余杂集》卷5《六报闽海捷音事》，《四库全书存目丛书》集部，济南，齐鲁书社影印本，1997年，第78册，第132页。
  40. 刘凤：《续吴先贤赞》卷6《朱纨》，《四库全书存目丛书》史部第95册，第167页。
  41. 张燮著、谢方点校：《东西洋考》卷5《东洋列国考·吕宋》，第93页。
  42. 茅瑞徵：《皇明象胥录》卷5《佛郎机》，《四库全禁毁书丛刊》，北京：北京出版社，2000年，史部第10册，第616页。
  43. 何乔远：《名山藏》卷107《王亨记·东南夷三·满刺加》，《续修四库全书》第427册，第636页。
  44. 《清朝文献通考》卷298《四裔考六·南·佛朗机》，《景印文渊阁四库全书》第638册，第722页。
  45. 顾应祥：《静虚斋惜阴录》卷12《杂论三》，《续修四库全书》第1122册，第511页。

状貌有类倭人，而衣服之制、饮食之节不似人道，中原人以为从古所未见者也。”<sup>46</sup>

第二，凶狡桀骜的强番印象。明朝正德末年，葡萄牙人一入广东沿海，就给中国人留下“最号凶诈”、<sup>47</sup>“犷悍违法”<sup>48</sup>的凶悍印象。第一个上疏直言佛郎机问题的明朝御史丘道隆称，佛郎机“桀悍狡诈，习于战争……戈矛剑戟，铳炮弹射，精而且备，当时同事如暹罗等国诸彝，见之垂首丧气，莫敢谁何。”<sup>49</sup>稍后之汪鋐把不请自来、擅至省城的佛郎机人视为不守王道之“逆番”。<sup>50</sup>蔡汝贤《东夷图说》、茅瑞征《皇明象胥录》、陈仁锡《皇明世法录》等一致使用“凶狡嗜利”来形容佛郎机的逐利行为，认定葡萄牙人凶狠狡诈。王忬则指控佛郎机人勾结倭寇，助其凶威，称他们“入港则佯言贸易，登岸则杀掳男妇，驱逐则公行拒敌，出洋则劫掠商财”，<sup>51</sup>简直就是一群明火执仗的江洋大盗。而明清文献有关吕宋佛郎机屠杀华人的反复描述，不断凸显着佛郎机人凶狡嗜杀的恶魔形象。所以蔡汝贤说：“爪哇戕我天使，佛朗机猎我华人，夷而獯矣。”<sup>52</sup>在他看来，佛郎机非常凶悍，远比一般夷狄更为可怕。

佛郎机的强番印象还表现在其不奉礼法、肆行兼并和弑君自立上。顾应祥在其《静虚斋惜阴录》中写道，来华佛郎机使臣拜会广东官员时，拒不以番夷身份行跪拜之礼，两广总督陈金怒责随团通事二十大棍，并分付市舶提举，“远夷慕义而来，不知天朝礼体，我系朝廷重臣，着他去光孝寺习仪三日方见。第一日始跪左腿，次日跪右腿，三日才叩头。”<sup>53</sup>一个名叫亚三的使团通事，通过贿赂权臣，得以接近明武宗，于是更加骄横，“入四夷馆，不行跪礼”，“朝见欲位诸夷上”，“主事梁焯执问杖之”。<sup>54</sup>人们从亚三身上感受到了佛郎机的嚣张气焰。因为兼并马六甲，佛郎机还被明朝礼部冠以“侵夺邻封”<sup>55</sup>的罪名。按照儒家礼法，礼乐征伐自天子出，相邻国家的矛

46. 《朝鲜李朝中宗大王实录》卷41，正德十五年十二月戊戌，东京：学习院东洋文化研究所影印本，1953年，第571页。

47. 《明武宗实录》卷194，正德十五年十二月己丑，台北：“中央研究院”历史语言研究所校印本，1964年，第3630页。

48. 《明世宗实录》卷4，正德十六年七月己卯，台北，“中央研究院”历史语言研究所校印本，1965年，第208页。

49. 丘道隆：《请却佛郎机贡献疏》，（康熙）《上杭县志》卷10《艺文志》，清康熙二十六年刻本，第26页。

50. 汪鋐：《题为重边防以苏民命事》，黄训编：《名臣经济录》卷43《兵部（职方之下）》，《景印文渊阁四库全书》第444册，第294页。

51. 王忬：《条处海防事宜仰祈速赐施行疏》，陈子龙等选辑：《明经世文编》卷283，第2993页。

52. 蔡汝贤：《东夷图说·总说》，《四库全书存目丛书》史部第255册，第409—410页。

53. 顾应祥：《静虚斋惜阴录》卷12《杂论三》，《续修四库全书》第1122册，第511页。

54. 严从简著、余思黎点校：《殊域周咨录》卷9《佛郎机》，北京：中华书局，1993年，第320页。

55. 《明世宗实录》卷4，正德十六年七月己卯，第208页。

盾纠纷需要天子裁处。佛郎机“非朝贡之国”，<sup>56</sup>竟敢擅自灭掉天朝敕封的马六甲国，当然罪在不赦。后来竟又传出佛郎机酋长弑主自立、遣使请封的传闻，佛郎机因此背上“悖乱弑主”的恶名。如明人焦竑说：“佛朗机近满刺加，岛夷之黠暴者。前代及国初俱未通。正德十三年，其大酋弑国王，遣必加丹末等三十人入贡请封。至广东，守臣以其国不列于王会，羁其使以闻。”<sup>57</sup>熊明遇也说：“佛郎机居海岛中，与爪哇国直。初名喃勃利国，后更今名……我朝正德十四年，佛郎机大酋弑其主，遣必加丹末三十余人，入贡乞封。”<sup>58</sup>茅瑞征《皇明象胥录》、查继佐《罪惟录》则称“其酋弑立”。<sup>59</sup>佛郎机的弑君印象由此形成。

第三，横行海上的好战印象。与葡萄牙人最初接触的广东官民，对佛郎机之坚船利炮印象深刻。正德十五年（1520），御史何鳌曾以“兵器比诸夷独精”<sup>60</sup>描述佛郎机的武器装备。顾应祥通过介绍佛郎机铳的结构、性能，解读佛郎机人横行海上的内在原因。他说：“铳有管，长四五尺，其腹稍大，开一面，以小铳装铁弹子放入铳腹内，药发，则子从管中出，甚迅。每一大铳用小铳四五个，以便轮放。其船内两旁各置大铳四五个，在舱内暗放，敌船不敢近，故得横行海上。”<sup>61</sup>清人费锡璜在一首诗中写道：“红毛佛狼机，为器亦何毒。滇乱起排枪，杀人势尤酷。火门动微机，声若雷霆速。绸甲百重坚，穿甲透骨肉。由来中必死，岂择贲与育。当时造此器，鬼神应夜哭。天地既有此，未有岂能复。哀哉火攻书，仁人慎勿读。”<sup>62</sup>将此类火器的研发应用视为人间一大悲剧。与葡萄牙人两次交手的汪鋐在一篇奏疏中说，佛郎机铳之猛烈，“自古兵器未有出其右者”；佛郎机船之迅捷，“虽无风可以疾走”。<sup>63</sup>这是一种名为蜈蚣船的水上快艇，“专以架佛朗机铳。铳之重者千斤，至小者亦百五十斤。其法之烈也，虽木石铜锡，犯无不碎，触罔不焦；其达之迅也，虽奔雷掣电，势莫之疾，神莫之追。”<sup>64</sup>隆庆时期的陈吾德甚至认为佛郎机战具之精利，“尤在倭奴之上”。<sup>65</sup>因为船坚炮利，佛郎机人得以有恃

56. 同上。

57. 焦竑：《国朝献征录》卷120《四夷·佛朗机》，《续修四库全书》第531册，第790页。

58. 熊明遇：《文直行书》文选卷13《佛郎机》，《四库禁毁书丛刊》集部第106册，第492页。

59. 茅瑞征：《皇明象胥录》卷5《佛郎机》，《四库禁毁书丛刊》史部第10册，第619页；查继佐：《罪惟录》列传卷36《外国列传·佛郎机国》，《续修四库全书》第323册，第667页。

60. 《明武宗实录》卷194，正德十五年十二月己丑，第3630页。

61. 顾应祥：《静虚斋惜阴录》卷12《杂论三》，《续修四库全书》第1122册，第511页。

62. 费锡璜：《掣鲸堂诗集》卷4《九夏》，《四库禁毁书丛刊》集部第187册，第192页。

63. 汪鋐：《奏陈愚见以弭边患事》，黄训编：《名臣经济录》卷43《兵部（职方下之下）》，《景印文渊阁四库全书》第444册，第289、288页。

64. 沈懋：《南船纪》卷1《蜈蚣船》，《续修四库全书》第878册，第87页。

65. 陈吾德：《谢山存稿》卷1《条陈东粤疏》，《四库全书存目丛书》集部第138册，第423页。

无恐，“劫掠满刺加诸国，横行海外”。<sup>66</sup>对于中国人眼中佛郎机的好战印象，初来乍到的耶稣会士也有所察觉。如罗明坚（Michel Ruggieri）在1584年1月25日《致总会长阿桂委瓦神父书》中写道，中国人“对基督徒非常害怕，他们目睹到处不是有葡萄牙人，便是有西班牙人，视这些民族为好战者”。<sup>67</sup>利玛窦（Matteo Ricci）说，葡萄牙船只的规模，他们异乎寻常的装备，他们火炮的轰鸣，都曾让中国人异常恐惧，“他们相信这些佛朗机人是强健的战士和各个国家的征服者，佛朗机的帝国是没有边境的，除非是到世界的尽头。”<sup>68</sup>龙华民（Nicolo Longobardi）1598年11月4日《致罗马阿耳瓦烈兹神父书》也说：“中国人也熟悉葡萄牙是一好战之国，海外有许多属地。”<sup>69</sup>

第四，掠食小儿的食人番印象。佛郎机之食人传闻起于广东。最早言及佛郎机“烹食婴儿”的是刑科给事中王希文的《重边防以苏民命疏》，<sup>70</sup>稍后之汪鋐《重边防以苏民命事》亦言佛郎机“杀食儿童”。<sup>71</sup>二疏皆作于嘉靖九年。嘉靖二十七年，都察院左都御史屠侨奏称，佛郎机“近年连至福建，地方甚遭陵辱。去年虏得郑秉义，支解剖腹，食其肺肝。略取童男童女，烹而食之。”<sup>72</sup>佛郎机之食人传闻进一步传入福建，但以广东所传之烹食小儿为主。此类传闻甚多。如严从简以亲历其事的口吻描述佛郎机蒸食小儿的场面：“其人好食小儿，然惟国主得食，臣僚以下不能得也。其法，以巨镬煎水成沸汤，以铁笼盛小儿，置之镬上，蒸之出汗，汗尽乃取出，用铁刷刷去苦皮，其儿犹活，乃杀而剖其腹，去肠胃蒸食之。”并说佛郎机初来广东以后，“潜出买十余岁小儿食之，每一儿予金钱百。广之恶少掠小儿竞趋之，所食无算。”<sup>73</sup>其他如蔡汝贤《东夷图说》、焦竑《国朝献征录》、茅瑞征《皇明象胥录》、陈仁锡《皇明世法录》、熊明遇《文直行书》、何乔远《名山藏》、查继佐《罪惟录》等，大都记载了佛郎机掠食婴孩的相关传闻。反复言说之下，佛郎机的食人传说也被写进了清修《明史》。对于这样一种骇人听闻的可怕风俗，王希文断定其人有“狼虎之心”。<sup>74</sup>严从简说：“象人而用，孔子恶之，况买人食之乎？甚哉，虎狼之不若也！佛郎机所以不载于前世诸书

66. 《明世宗实录》卷24，嘉靖二年三月壬戌，第693页。

67. 利玛窦（Matteo Ricci）著、罗渔译：《利玛窦书信集》（下），台北：光启出版社、辅仁大学出版社，1986年，第456页。

68. [意]利玛窦、金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记》，第140页。

69. 利玛窦著、罗渔译：《利玛窦书信集》（下），第519页。

70. 王希文：《重边防以苏民命疏》，贾三近《皇明两朝疏抄》卷16，《续修四库全书》第465册，第562页。

71. 汪鋐：《题为重边防以苏民命事》，黄训编《名臣经济录》卷43《兵部（职方下之下）》，《景印文渊阁四库全书》第444册，第294页。

72. 朱纨：《甯东杂集》卷6《为夷船出境事》，《四库全书存目丛书》集部第78册，第153页。

73. 严从简著、余思黎点校：《殊域周咨录》卷9《佛郎机》，第320页。

74. 王希文：《重边防以苏民命疏》，贾三近《皇明两朝疏抄》卷16，《续修四库全书》第465册，第562页。

者，固因其荒僻而或略，亦疾其不仁而痛绝耳！”<sup>75</sup>不仅谴责佛郎机的残贼不仁，而且认为其行为虎狼不如。尽管也有人怀疑佛郎机的食人传闻，但明清文献在叙述葡萄牙人来华之初的所作所为时，大多藉此渲染佛郎机的罪恶行径，所以其食人番印象终究难以抹去。

第五，四处扩张的侵略者印象。佛郎机的侵略者印象，是从葡萄牙侵占马六甲开始的。1511年，葡萄牙人占领马六甲，六年后遣特使来华。明朝得知马六甲已亡于佛郎机的实事，颇为震动。御史丘道隆特上《请却佛郎机贡献疏》，建议拒绝佛郎机的封贡要求。他说：“满刺加朝贡诏封之国，而佛朗机并之，且啖我以利，邀求封赏，于义决不可听。请却其贡献，明示顺逆，使归还满刺加疆土之后，方许朝贡。脱或执迷不悛，虽外夷不烦兵力，亦必檄召诸夷，声罪致讨。”<sup>76</sup>此后的佛郎机窃据东莞屯门岛，骚扰新会西草湾，进而谋求对中国沿海的武装占领，终于引发中葡海上冲突。《明世宗实录》记载：“佛朗机国人别都卢……恃其巨銃利兵，劫掠满刺加诸国，横行海外，至率其属疏世利等千余人驾舟五艘破巴西国，遂寇新会县西草湾。备倭指挥柯荣、百户王应恩率师截海御之，转战至稍州，向化人潘丁苟先登，众兵齐进，生擒别都卢、疏世利等四十二人，斩首三十五级。”<sup>77</sup>在被驱离以后，佛郎机又在闽浙沿海干起杀人越货的罪恶勾当，其侵略者印象得到进一步强化。待到西班牙人侵占吕宋以后，佛郎机的侵略者印象基本形成了。于是，明人何乔远把佛郎机描绘成一个侵略成性的西方国家：“佛郎机，黠夷也……行贾无所不至，至则谋袭其国人。”<sup>78</sup>清朝官书则称佛郎机“恃强陵轶诸国，无所不往”。<sup>79</sup>因为观感太过负面，不少明清文献故意将佛郎机书写成了“佛狼机”。

不惟如此，租住澳门的葡萄牙人还被认为蓄谋侵略中国。晚明许大受曾预言，将来继播州杨应龙为患中国者，必为澳门佛郎机。他说：“嘉靖间畧门诸夷，不过渐运木石驾屋，若聚落尔，久之独为舶藪。今且高筑城垣，以为三窟。且分遣间谍峨冠博带，闯入各省直地方，互相交结。即中国之缙绅章逢，折节相从。数千里外，问候不绝，得其馈遗者甚夥。频年结连吕宋、日本，以为应援。凡我山川阨塞去处，靡不图之于室。居恒指画某地兵民强弱、帑藏多寡，洞如观火。实阴有覬覦之心，时时炼兵器、积火药，适且鼓铸大铕无虚日，

75. 严从简著、余思黎点校：《殊域周咨录》卷9《佛郎机》，第324页。

76. 《明武宗实录》卷194，正德十五年十二月己丑，第3630页。

77. 《明世宗实录》卷24，嘉靖二年三月壬戌，第693—694页。

78. 何乔远：《名山藏》卷107《王享记·东南夷三·满刺加》，《续修四库全书》第427册，第636页。

79. 《清朝文献通考》卷298《四裔考六·南·佛朗机》，《景印文渊阁四库全书》第638册，第722页；《清朝通典》卷98《边防二·南·法兰西》，《景印文渊阁四库全书》643册，第939页。

意欲何为？此岂非窥伺中国，睥睨神器之显状耶？”<sup>80</sup>崇祯三年，礼科给事中卢兆龙上言，澳夷心怀叵测，令人忧虑：“臣生长香山，知澳夷最悉，其性悍桀，其心叵测。其初来贸易，不过泊船于浪白外洋耳，厥后渐入澳地。初犹搭蓬厂栖止耳，渐而造房屋，渐而筑青洲山。又渐而造铳台，造坚城，为内外拒之计。蓄夷众，聚兵粮，为颜行之谋。时驾番舶擅入内地，拒杀我官兵，掠我人民，掠我子女，广收硝磺铅铁以怀不轨。闽之奸徒，聚食于澳，教诱生事者不下二二万人，粤之盗贼亡命投倚为患者不可数计。粤人不得安枕数十余年于兹矣。”<sup>81</sup>因为耶稣会士多由澳门进入内地，利玛窦等也被视为图谋中国的佛郎机间谍。如龙华民在1610年11月23日写于韶州的《致总会长阿桂委瓦神父书》中写道，韶州教会几乎每天都会遇到困难，“因为它距澳门太近之故，城人非把我们驱逐出境而后快……虽由于我们被视为澳门葡萄牙人的间谍而受中国人的气，但希望天主能保护我们不受侵害。”<sup>82</sup>因此之故，利玛窦等竭力隐瞒其与澳门葡萄牙人的密切关系，尽量避免与其直接接触。

### 三、负面佛郎机印象向负面西方的转移过渡

贸易、传教、殖民三位一体，是新航路开辟后欧洲殖民大国海外拓殖的基本方略。与葡萄牙、西班牙、法兰西等三个佛郎机国一样，其他西方大国在发展对华关系时也有大致相同的思考与动作，即政治上挑战华夷秩序，经济上排斥朝贡贸易，军事上图谋入侵中国，文化上传播异质宗教。相同的宗教信仰，相似的体貌特征，相近的祖家故国，相像的海上争衡，为具体佛郎机国向一般西方国家的过渡提供了认知可能。而来华耶稣会士与佛郎机国的紧密联系，大西洋或西洋观念的逐渐形成，以及天主教“邪教”认知的日益固化，“牛皮乞地”等负面佛郎机传说的转移扩散，终于使个别佛郎机印象幻化为整个欧洲的印象，明清中国的负面西方印象据此生成了。

来华耶稣会士与佛郎机国的紧密联系，源自葡萄牙享有的东方保教权。所谓保教权，是由罗马教廷授予的由世俗政权承担的保护天主教在非天主教国家传播的权利和义务，是天主教传教事业上的一种优惠特权。随着达·伽马（Vasco da Gama）首航印度的成功，葡萄牙人率先成为亚洲的“发现者”，中国、印度、日本等广大东方国家都被置于葡萄牙的保教权下。根据两任罗马教皇的敕令，“任何从欧洲前往亚洲的传教士，必须取道里斯本，并获得里斯本宫廷的批准”，“葡

80. 许大受：《宋朝佐辟》，夏瑰琦编《宋朝破邪集》卷4，香港：建道神学院，1996年，第227页。

81. 《崇祯长编》卷34，崇祯三年五月丙午，台北：“中央研究院”历史语言研究所校印本，1967年，第2053—2054页。

82. 利玛窦著、罗渔译：《利玛窦书信集》（下）附录，第542页。

牙国王不但有权建筑教堂，派传教士和主管领地内的教会，而且有权分派神甫和劳作者，到建立在葡萄牙之外的亚洲异教国家的教会去工作”。<sup>83</sup>所以明清之际的来华耶稣会士大都通过里斯本（Lisbon）-果阿（Goa）-澳门航线进入中国，葡萄牙国王则为他们提供生活费用和其他活动经费。入清以后，法国人利用葡萄牙帝国衰落的机会，打破了葡萄牙国王对东方天主教传教区的垄断，开始在中国和越南创建不属于果阿葡萄牙大主教的主教区，法兰西传教士逐渐在中国传教史上占据主体地位。而来自吕宋岛的其他西方传教士，自然摆脱不了与吕宋佛郎机的种种联系。尽管明清之际的来华天主教士来自多个欧洲国家，但因他们与三个佛郎机国的密切联系，使得广大中国人认为他们来自佛郎机，是所谓佛郎机人。如在“南京教案”期间，沈淮的《参远夷三疏》就把涉案传教士与佛郎机联系在一起。他说：“臣近又细询闽海士民，识彼原籍者云，的系佛狼机人。其王丰肃原名巴里狼当，先年同其党类，诈称行天主教，欺吕宋国主，而夺其地，改号大西洋。”<sup>84</sup>后来，一位名叫黄廷师的泉州进士进一步“发现”，利玛窦、艾儒略（Giulio Aleni）等一班天主教士，“为佛狼机，亦为猫儿眼。其国系干丝蜡，而米索果其镇头也。原距吕宋不远，所谓数万里者，伪耳”<sup>85</sup>。崇祯十年，福建左布政使兼按察副使、巡视海道施邦曜发布告示，称在宁德缉捕三名夷人，一名玛方济，一名阿脑伯，一名多明我，“查是吕宋夷利玛窦一派，专讲天主者”，<sup>86</sup>也以官方态度宣告以利玛窦为首的来华天主教士都是“吕宋夷”，即吕宋佛郎机。来自西方的天主教士都被视为佛郎机人，就为佛郎机印象向西方印象的转移过渡提供了铺垫。

大西洋或西洋观念的形成是明清时期中国认知西方的重要成果。因为佛郎机的恶名，万历以后的来华耶稣会士急于撇清与负面佛郎机之间的密切关系，希望找到一个易于被中国人接受且具正面指向的新名词指代其西方故乡，于是利玛窦等人巧妙借用了此前出现的中文大西洋概念，将其内含由印度洋北部及其沿岸一带特别是阿拉伯半岛一带转换为伊比利亚西部海域及其沿岸一带，自称来自大西洋，是所谓大西洋人。在西方传教士的影响下，中国士人也开始接受这个具有全新内涵的中文大西洋概念，并且不断扩大它的地理范围，西欧沿海、欧洲大陆以及今北大西洋都被称为大西洋，大西洋由此成为明清中国对整个欧洲的通俗称谓。如万历四十一年（1613），南京太仆寺少卿李之藻上《请译西洋历法等书疏》，将庞迪峨（Diego de Pantoja）、龙华民、熊三拔（Sebatino de Ursis）、阳玛诺（Manuel Dias）等来

83. 龙思泰：（Anders Ljungstedt）著，吴义雄、郭德焱、沈正邦译，章文钦校注《早期澳门史》，北京：东方出版社，1997年，第174页。

84. 沈淮：《参远夷三疏》，夏瑰琦编《圣朝破邪集》卷1，第66页。

85. 黄廷师：《驱夷直言》，夏瑰琦编《圣朝破邪集》卷3，第175页。

86. 《福建巡海道告示》，夏瑰琦编《圣朝破邪集》卷2，第128页。

华耶稣会士合称为“大西洋国归化陪臣”<sup>87</sup>。万历四十五年，沈澹《参远夷疏》称：“近年以来，突有狡夷自远而至，在京师则有庞迪峨、熊三拔等，在南京则有王丰肃、阳玛诺等，其他省会各郡在在有之，自称其国曰大西洋，自名其教曰天主教。”<sup>88</sup>也将耶稣会士的西方故乡称为大西洋。清初遗民魏禧《兵迹·远邦编》说：“欧罗巴一名大西洋，在中国西北数万里外，西儒称为宇内第二大州也”。<sup>89</sup>康熙朝大学士张玉书《外国纪》亦云：“西洋总名欧逻巴，在中国极西，故谓之大西，以海而言，则又谓之大西洋”。<sup>90</sup>皆以大西洋指称欧洲。但一些人对“西洋”之前加一“大”字，把大西洋当作与大明、大清完全对等的政治实体的做法难以接受，“大西洋”又被“西洋”二字所取代。如乾隆时期成书、体现清朝官方思想的《四库全书总目》，几乎全以“西洋”取代“大西洋”。<sup>91</sup>起源于宋元时代的传统词汇“西洋”开始具有“大西洋”的某些内含，这是中国古代西洋观念的又一次转型。大西洋（西洋）由指代佛郎机过渡到指代西方，为佛郎机印象向西方印象的过渡搭建了桥梁。

“南京教案”后，明清中国对天主教“邪教”认知的日益固化，加重了佛郎机即西方的泛化认同。前述泉州进士黄廷师讲述了佛郎机以天主教诱骗、殖民吕宋的详细过程。他说：“嘉靖初年，此番潜入吕宋，与酋长阿牛胜诡借一地，托名贸易，渐诱吕宋土番各从其教，遂吞吕宋，皆以天主之说摇惑而并之也。”天主之说不仅荒谬，而又佐以邪术，“凡国内之死者，皆埋巴礼院内，候五十年，取其骨化火，加以妖术，制为油水，分五院收贮。有入其院者，将油抹其额，人遂痴痴然顺之。”不仅邪术制人，而且辅以酷法，番女解罪者，“或罚在院内洒扫挑水，或罚在院内侍奉寮氏，则任巴礼淫之矣”，“至若骗男人解罪，则用白布长衣，白头面罩至脚下，用小索五六条，其索尾系以铁钉，勒令人自打于背上，血出满地，押遍五院乃止。”<sup>92</sup>文中寮氏即天主（Dios），巴礼即神父（Padre），皆为闽南语音译。西班牙殖民吕宋的种种罪恶已转移算在了天主教头上。崇祯十一年，

87. 李之藻：《请译西洋历法等书疏》，陈子龙等选辑：《明经世文编》卷483，第5321页。

88. 沈澹：《参远夷疏》，夏瑰琦编《圣朝破邪集》卷1，第59页。

89. 魏禧：《兵迹》卷11《远邦编·欧罗巴》，《丛书集成续编》，台北：台湾新文丰出版公司，1989年，第60册，第116页。

90. 张玉书：《张文贞集》卷8《外国纪·西洋国》，《景印文渊阁四库全书》第1322册，第551页。

91. 按，《四库全书总目》使用“大西洋”称谓者仅两处：一是《海国闻见录》提要，在介绍该书上册八篇内容时，提到其中一篇名为《大西洋记》；（永瑢等撰：《四库全书总目》卷71《史部·地理类四》，北京：中华书局，1965年，第635页）二是《新法算书》提要，称在明朝万历年间，“大西洋人龙华民、邓玉函等先后至京，俱精究历法。五官正周子愚请令参订修改，礼部因举光启、之藻任其事，而庶务因循，未暇开局。”（永瑢等撰：《四库全书总目》卷106《子部·天文算法类一》，第895页）其他涉及“大西洋”称谓者，则全以“西洋”二字替代。

92. 黄廷师：《驱夷直言》，夏瑰琦编：《圣朝破邪集》卷3，第175—176页。

由福州三卫的一群武官和闽县、侯官二县生员联名具揭的《上翰林院左春坊蒋公德璟攘夷报国公揭》，在揭露“天主之夷”的险恶用心时强调，夷人已“吞我属国吕宋及咬嚙巴、三宝颜、窟头朗等处，复据我香山澳、台湾、鸡笼、淡水”。<sup>93</sup>苏及宇《邪毒实据》更进一步指出，以艾儒略为代表的天主教夷人“机深谋巧”，“至一国必坏一国，皆即其国以攻其国，历吞已有三十余。远者难稽其踪，最近而吕宋，而米索果，而三宝颜，而鸡笼、淡水，俱皆杀其主，夺其民。”<sup>94</sup>这个以吕宋为首的被天主教夷人侵占的国家系列，实非佛郎机一国所独占：吕宋为西班牙所占；咬嚙巴即今雅加达，为红夷荷兰所占；三宝颜在今棉兰老岛，为西班牙所占；米索果又名美洛居，即今马鲁古，按照明朝人的说法，为佛郎机和红夷所分占；香山澳即澳门，为葡萄牙所占；鸡笼、淡水俱在台湾北部，先为西班牙侵占，后为荷兰所独占；窟头朗则未详何处。但是通过天主之夷的角色置换，其侵占主角明显指向了信仰天主教的西洋人。清乾隆中，上元诸生程廷祚在一首诗中写道：“迢迢欧逻巴，乃在天西极。无端飘然来……来意良叵测。侧闻托懋迁，绝远到商舶。包藏实祸心，累累见蚕食。何年袭吕宋，剪灭为属国。治以西洋法，夜作昼则息。生女先上纳，后许人间适。人死不收敛，焚尸弃山泽。惨毒世未有，闻者为心蠹。”诗序中说：“欧逻巴即西洋也，自古不通中华。明万历末，其国人利玛窦等始来，以天文奇器售其术，招集徒众，欲行所奉天主之教，识者忧之”。<sup>95</sup>又将以天主教灭亡吕宋的主角置换为欧逻巴人。通过将佛郎机殖民东方的负面历史与天主教、西洋人或欧逻巴关联捆绑，佛郎机印象已在很大程度上认同为西方印象。

“牛皮乞地”等负面佛郎机传说的转移扩散，为佛郎机即西方提供了更多例证。从明朝末年到鸦片战前，汉文语境中的“牛皮乞地”传说在中国流传了二百多年，骗地的主角从佛郎机扩展到红夷、荷兰，后来泛化为整个西洋人；被骗的对象从吕宋岛到台湾、爪哇，涵盖了西方殖民者远东拓殖的三个重要区域。约略在明郑时期，以红夷为主角的“牛皮乞地”传说开始在台湾流传。最早见于康熙二十六年（1687）蒋毓英纂修的《台湾府志》，此后又有多部台湾府、县志先后记载这一传说或辑录以此为典故的诗文歌赋。大约是清朝中期，有关荷兰人在爪哇“牛皮乞地”的传说渐渐兴起。成书于乾隆初年的程逊我《噶喇吧纪略》记载了荷兰人利用牛皮占领噶喇吧即今雅加达的过程，这应该是目前所知的有关荷兰以牛皮骗占爪哇土地的最早汉文记录。稍后之陈洪照《吧游纪略》、王大海《海岛逸志》都明确指出荷兰人曾在

93. 《上翰林院左春坊蒋公德璟攘夷报国公揭》，夏瑰琦编：《圣朝破邪集》卷6，第291—292页。

94. 苏及宇：《邪毒实据》，夏瑰琦编《圣朝破邪集》卷3，第179页。

95. 程廷祚：《忧西夷篇》，张应昌辑：《国朝诗铎》卷13《岛夷》，《续修四库全书》第1627册，第608页。

噶喇吧实施过“牛皮乞地”。以西洋人为主角的“牛皮乞地”传说是角色转换的结果，人们通过佛郎机与西洋人之间的角色置换，将灭亡吕宋的元凶认定为西洋人。如清人鲁之裕指出，西洋人的祖国“远处于二万里外，而必汲汲然捐重资以谋宅吾土，此其蓄心岂仅利在通有无而已哉？盖又将吕宋我矣。”并就吕宋亡国大发感慨：“吕宋国在南海中，西洋通中国水道之所必经。每岁以巧奇器贡吕宋君臣，君臣咸悦之。问所欲。曰：‘但得牛皮大许一片地为停舶安身处足矣’。君臣皆诺之。西洋人乃出巨牛皮一张，回旋剪之如线，引以围地，约二三里周。君臣始悔焉，然利其货，不忍绝，又自恶其不信也，竟予地。西洋人遂楼其上，高五层，可尽望其国虚实，而又穴其下，铸炮大小无算。逾年，以大舶载兵卒万余泊楼侧，运所铸炮环攻之，破其城，杀老少无遗者，即据之。考今吕宋，隶西洋。”<sup>96</sup>如此一来，骗地主角又从佛郎机转化为西洋人。与“牛皮乞地”传说一样，佛郎机掠食小儿的传说也已通过角色转换，将佛郎机与天主教和西洋人联系在一起。晚明许大受《圣朝佐辟自叙》在讨论烹食小儿问题时，故意不说其为佛郎机所为，而以“彼夷残甚，数掠十岁以下小儿烹食”<sup>97</sup>叙述之。“彼夷”所指乃是以传教士为代表的自称来自大西洋的仰天主教的西洋人。与此同时，许大受又将“彼夷”烹食小儿问题与天主教孩童原罪论混杂在一起，从而赋予西洋人“掠食小儿”传说的“教理根据”，<sup>98</sup>烹食小儿行为所涉及的主体范围也由单个佛郎机扩大为整个西洋人。与此关联，清前中期有关西洋人借育婴之名行采生之计、挖人眼珠烧炼金银、暗配迷药操控教民等负面传说亦不在少数。显然，彰显佛郎机人邪恶印象之负面传言的转移扩散，也为负面佛郎机印象向负面西方的过渡找到了更多支撑。

由上可知，明清中国通过佛郎机与传教士、佛郎机与天主教、佛郎机与大西洋（西洋）的关系建构，将佛郎机国与西方世界紧密联系在一起，然后再通过一系列移花接木式的逻辑过渡和角色置换，将具体佛郎机国幻化为整个西方世界，从而为佛郎机向西方世界的贯通过渡开启方便之门。有了这样一个从个别到一般的转换通道，负面佛郎机印象也就顺理成章地过渡为西方世界的整体印象，一个清晰可见的负面西方大体成型了。

96. 鲁之裕：《式馨堂诗文集》文集卷9《答学者问》，《四库禁毁书丛刊》集部第150册，第441页。

97. 许大受：《圣朝佐辟》，夏瑰琦编《圣朝破邪集》卷4，第215页。

98. 参见李华川：《“西人掠食小儿”传说在中国的起源和流播》，《历史研究》2010年第3期。

#### 四、余论

美国著名学者理查德·赫尔曼（Richard K. Herrmann）指出，一国的异国形象由相对国力、威胁与机遇、文化比较等三个方面的认知构成，<sup>99</sup>这一判断虽基于冷战时期的美苏关系，但也适用于明清中国的西方印象。在大多中国人看来，佛郎机是一个来自西洋、极富侵略色彩的西方夷狄，它恃强吞并满刺加、吕宋等中国藩属，不断在中国沿海侵掠骚扰，而且疯狂屠杀海外华人，极力传播天主“邪教”，因此给明清中国的国家安全和主导的华夷秩序造成严重威胁和巨大冲击，让人感受到了佛郎机国的来者不善，这应该是负面佛郎机印象生成的主要原因。而三个佛郎机国的所作所为，又为其他东来之西方殖民大国所效仿，明清中国不得不日益承受来自西方的较大压力，心中升起对天主教西方的焦虑、怨愤、敌视等恶感。以负面佛郎机印象为引领，负面的西方印象开始呈现在大多中国人面前。如曾入复社的晚明福建士人周之夔指出：“西洋本猾黠小夷，多技巧，能制玻璃为千里镜，登高远望，视邻国所为，而以火炮伏击之。故他夷率畏其能，多被兼并，以此称雄于海外。”<sup>100</sup>从军事技术层面描绘了侵略成性的西方印象。康熙五十五年十月，康熙皇帝在一道上谕中提醒大学士、九卿等官：“天下事未有不由小而至大，小者犹不可忽，大者益宜留心”，要求他们对台湾与吕宋的交往“预为措置”，他还特别提到：“海外如西洋等国，千百年后，中国恐受其累”。<sup>101</sup>对未来中国可能遭受的西方威胁深表忧虑。雍正初年，富有国际视野的蓝鼎元指出，地处极西的红毛、西洋为“强悍莫敌之国，非诸番比矣”，它们船坚炮利，肆意扩张，“统计天下海岛诸番，惟红毛、西洋、日本三者可虑耳”。<sup>102</sup>同样表达了对西方世界的深深忧虑。很显然，明清中国对以佛郎机为代表的西方世界的不安主要体现在三个方面：一是西方对华夷秩序的挑战，二是西方对中国海疆的骚扰，三是天主教对儒家教化的冲击。这三者构成了明清中国之负面西方的主要依据。

99. Richard K. Herrmann, James Voss, Tonya Schooler & Joseph Ciarrochi, Images in International Relations: An Experimental Test of Cognitive Schemata, *International Studies Quarterly*, Vol. 41, No.3, 1997, p.407-408.

100. 周之夔《破邪集序》，夏瑰琦编《圣朝破邪集》卷3，第146—147页。

101. 《清圣祖实录》卷270，康熙五十五年十月壬子，“清实录”第6册，第650页。

102. 蓝鼎元《鹿洲初集》卷3《论南洋事宜书》，《景印文渊阁四库全书》第1327册，第598页。



# Alexandra David-Néel explore la pensée de Mozi

ANNA GHIGLIONE

Université de Montréal (Canada)

L'orientaliste d'origine franco-belge Alexandra David-Néel doit sa notoriété surtout à ses voyages aventureux en Asie, notamment au Tibet, ainsi qu'à son intérêt pour le bouddhisme. Sa connaissance testimoniale et ses écrits ont contribué à diffuser en France et dans d'autres pays du monde occidental des données précieuses au sujet de cette tradition spirituelle. Le bouddhisme revêt certes une importance majeure dans la vie et l'œuvre de l'exploratrice, mais son intérêt pour la pensée de Mozi 墨子 (actif vers 453 avant notre ère) occupe aussi une place significative dans son parcours intellectuel. David-Néel, en effet, est l'auteure des toutes premières études en langue française autour de la doctrine moïste.

L'objectif de la présente contribution est de souligner la valeur historique de ces efforts de compréhension de la philosophie de l'École moïste (*Mo jia* 墨家) et de ce souci de transmission de ses lignes directrices à un lectorat francophone qui, au début du XX<sup>e</sup> siècle, était très peu familier avec la pensée chinoise. Il importera de montrer que même si, d'un point de vue philologique, les résultats auxquels parvint l'orientaliste sont dépassés, son attitude d'ouverture d'esprit envers les civilisations étrangères et son approche pratique constituent encore aujourd'hui une référence incontournable pour retracer le développement des études interculturelles.

## En quête de justice sociale

Les voyages et l'œuvre d'Alexandra David-Néel<sup>1</sup> (née à Saint-Mandé, près de Paris, en 1868 ; décédée à Digne-les-Bains, Haute-Provence, en 1969) ont alimenté plusieurs récits et biographies de niveau académique ou destinés à la vulgarisation<sup>2</sup>. Il n'y a pas lieu de s'attarder ici à reconstruire les différentes étapes de sa vie centenaire, ni de présenter un portrait complet de sa personnalité complexe, marquée par l'éclectisme, la curiosité intellectuelle et le désir d'explorer de nouveaux horizons. Il convient plutôt de sélectionner quelques éléments pertinents afin de comprendre la genèse et les raisons de son intérêt pour la pensée de Mozi.

Attirée par les philosophies et les traditions spirituelles orientales dès son adolescence, Alexandra n'avait pas encore atteint l'âge majeur (21 ans) lorsqu'elle conçut le projet d'entreprendre un voyage aux Indes, qui faisaient alors partie de l'empire britannique. En 1889, la future exploratrice embarqua à Flessingue (Pays-Bas) pour l'Angleterre afin d'améliorer son niveau d'anglais, langue indispensable pour voyager dans le subcontinent indien<sup>3</sup>. Comme elle le racontera dans *Le sortilège du mystère*, elle se rendit donc à Londres, où elle logea pendant plusieurs mois dans une chambre d'hôtes du club des amis de la Gnose suprême, société présidée par Mrs Morgan ; le but de cette organisation était « la formation d'une confraternité de personnes s'adonnant à l'étude des différentes religions et philosophies, plus spécialement celles de l'Orient. But excellent et auquel je pouvais souscrire sans réserve<sup>4</sup>. » Lors de son séjour londonien, elle noua également des liens avec la Société théosophique, « dont le siège était à Londres et le centre aux Indes<sup>5</sup>. »

Or, Mlle David ne partageait certainement pas toutes les croyances des membres de ces deux sectes. Pour expliquer en partie son adhésion, il est opportun de rappeler qu'à la fin du XIX<sup>e</sup>, le niveau d'instruction auquel les femmes pouvaient aspirer était encore relativement bas ; un nombre très restreint d'entre elles parvenait à se soustraire aux contraintes familiales et à entreprendre des études universitaires. Ainsi, comme le remarque Joëlle Désiré-Marchand, « Pour notre jeune voyageuse, les sociétés à caractère

- 
1. Nom de naissance complet : Louise Eugénie Marie Alexandrine David. Noms et pseudonymes utilisés : Alexandra David, Alexandra David-Néel, Mitra, Myrial, Alexandra Myrial, Sunyananda.
  2. Voir, par exemple, le site officiel de la Maison Alexandra David-Néel, Samten Dzong (Digne-les-Bains) : [www.alexandra-david-neel.fr/](http://www.alexandra-david-neel.fr/).
  3. Elle réalisera son premier voyage aux Indes entre 1890 et 1891.
  4. *Le sortilège du mystère*, Paris, Plon, 1972, p. 21 ; publication posthume.
  5. *Ibid.*, p. 45. Cette association de nature ésotérique avait été fondée en 1875, à New York, par Helena Petrovna Blavatsky, le colonel Henry Steele Olcott et William Quan Judge.

ésotérique furent un moyen d'entrer en contact avec certains milieux de l'orientalisme<sup>6</sup>. » Son goût de l'aventure la poussa de surcroît à emprunter un chemin alternatif à celui qui s'imposait à une jeune de son temps.

Ce fut donc dans la salle de lecture envoûtante de la maison de la Gnose suprême qu'Alexandra commença à apaiser sa soif d'exotisme. Sa description des lieux exprime d'une manière percutante la passion pour les doctrines orientales qu'elle ressentait : « La bibliothèque me ravissait. Elle était importante et contenait de nombreuses traductions d'ouvrages philosophiques et religieux de l'Inde et de la Chine. J'avais peine à m'arracher à leur lecture<sup>7</sup>. » La jeune lectrice enrichissait en outre ses connaissances en fréquentant assidûment la bibliothèque, plus académique, du British Museum. Au cours de ses lectures d'autodidacte, elle découvrit ainsi, entre autres, la pensée de Mozi.

Le milieu familial et le contexte historique dans lequel avait grandi Alexandra l'avaient prédisposée à focaliser son attention sur cette ancienne sagesse. Son père, Pierre Louis David (1815-1904), était un républicain engagé, socialiste et franc-maçon. Il avait milité à Paris lors de la révolution de février 1848. Suspendu de son poste d'instituteur de Bléré (en Touraine) à la suite de ses activités politiques, jugées subversives, il s'opposa en 1851 au coup d'État de Bonaparte. Il fut arrêté, puis expulsé de France et il dû s'exiler en Belgique. En 1854, il y maria Alexandrine Borghmans, une bruxelloise<sup>8</sup>. Après l'amnistie, en 1859, Pierre Louis rentra en France avec son épouse, la mère d'Alexandra, qui fut alors sensibilisée, dès sa tendre enfance, à la cause de la justice sociale<sup>9</sup>. Or, la fille de l'ancien révolutionnaire proscrit était à la recherche de doctrines préconisant la fraternité et la paix universelles<sup>10</sup>, lorsqu'elle se tourna vers les écrits moïstes, qui présentent à première vue des éléments théoriques s'inscrivant dans une telle utopie et auxquels elle aurait pu puiser des ferments de transformation sociale.

Vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, David-Néel rédigea en effet plusieurs textes dans le but de manifester son idéal de solidarité, en le conjuguant cependant, à la différence de Maître Mozi, avec une ferme défense du droit à la liberté personnelle. À titre d'exemple, dans une brochure intitulée *Pour la vie*, écrite

6. *Alexandra David-Néel. Vie et voyages...*, p. 44.

7. *Le sortilège du mystère*, p. 32.

8. Voir Georges-François Pottier, « Louis Pierre David (1815-1904). Un Tourangeau opposant républicain au coup d'État de Napoléon III [...] ».

9. Les biographes d'Alexandra soulignent l'importance de la décision de son père de l'emmener sur le terrain de la fusillade de mai 1871, dans laquelle périrent les derniers insurgés de la Commune de Paris. Voir, par exemple, Désiré-Marchand, *Alexandra David-Néel. Vie et voyages...*, p. 26-27.

10. Gilles Van Grasdorff, *Alexandra David-Néel*, p. 66.

aux environs de sa vingtième année, elle énonce clairement sa double aspiration par ces mots :

La solidarité, l'association s'imposent nécessairement à l'homme voulant sortir de la vie purement animale ; mais les groupements petits ou grands, quels qu'en soient la nature et le but particulier, n'ont de raison d'être que s'ils sont constitués en vue des individualités y adhérant et pour leur plus grand avantage<sup>11</sup>.

### Les écrits de David-Néel sur Mozi

Les publications de David-Néel sur la pensée moïste – deux articles et une monographie – datent de 1906 et 1907 ; elles précèdent donc l'édition de ses livres sur le bouddhisme, sur ses expériences mystiques en Asie, sur ses voyages, etc.<sup>12</sup> À l'époque, Mozi était quasiment inconnu dans le monde francophone : « Pas une ligne n'a été publiée sur lui en français », remarque l'orientaliste dans le premier article en question – « L'idée de solidarité en Chine au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Le Philosophe Meh-ti<sup>13</sup> » –, en ajoutant : « Quant à la bibliographie étrangère, mes recherches personnelles et les indications que je tiens de l'obligeance de l'érudit sinologue, M. Vissière, m'ont montré qu'elle était peu importante<sup>14</sup>. » David-Néel élaborera ainsi ses travaux sur la doctrine moïste dans un souci d'originalité, afin de combler un manque de connaissances. Dans le même article, elle explique que le sénateur Stephen Pichon, ex-ambassadeur à Pékin, alors résident général de France à Tunis, lui avait offert d'effectuer les démarches nécessaires pour faciliter ses recherches sur Mozi<sup>15</sup>. Celles-ci se concrétisèrent en partie dans la parution, en 1907, d'un autre article consacré à la sagesse moïste : « Le pacifisme dans l'Antiquité chinoise<sup>16</sup> ». L'auteure y fait preuve de lucidité en saisissant l'esprit utilitaire qui inspire la critique moïste de la guerre

- 
11. Bruxelles, Bibliothèque des Temps nouveaux, 1898 ; pour cette citation, voir le texte réédité dans *Deux maîtres chinois*, p. 349-350 (voir aussi *ibid.*, p. 9-10). Cet essai libertaire, signé Alexandra Myrial, comporte une préface d'Élisée Reclus (1830-1905), ami de famille, géographe et anarchiste.
  12. Auparavant, elle avait déjà écrit des articles sur le bouddhisme, sur la Corée et le Japon (en plus de ses réflexions à connotation politique).
  13. Meh-ti, Mo-Ti et Mo-tse sont des transcriptions phonétiques non officielles qui se réfèrent à Maître Mozi ou Mo Di (en *pinyin*).
  14. *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, V<sup>o</sup> série, tome 7, 19 juillet 1906, p. 334. Signé Alexandra David (Myrial).
  15. *Ibid.*, p. 335. Elle ne précise pas la nature de ces démarches ; elle le remerciera dans la dédicace de sa monographie.
  16. *Mercur de France*, 15 juin 1907, p. 466-471. Signé Alexandra David (Myrial).

offensive. Dans une note<sup>17</sup>, elle annonce que son volume sur le maître à penser chinois est sous presse.

Par la publication de ses recherches sur le moïsme, David-Néel visait également à obtenir une certaine reconnaissance dans le milieu éditorial, puisqu'elle ne détenait aucun diplôme universitaire attestant ses compétences en philosophie orientale. Après le séjour à Londres susmentionné, en effet, elle avait approfondi ses études à Paris en dehors d'un cursus académique officiel. Entre un voyage et un autre, elle avait fréquenté la bibliothèque du Musée Guimet (inauguré en 1889) et elle avait suivi, comme élève libre, des cours au Collège de France, à la Sorbonne et à l'École des Hautes Études, en nouant des liens informels avec des sinologues réputés tels qu'Édouard Chavannes (1865-1918)<sup>18</sup>. En 1904, malgré ses idées progressistes, elle avait épousé Philippe Néel, qui vivait à Tunis, pour quitter aussitôt le foyer et reprendre ses pérégrinations. Dans une lettre datée du 21 septembre 1906, adressée à son mari d'Ealing (quartier situé dans l'ouest de la capitale britannique), elle fait allusion à ses démarches auprès de la maison d'édition Luzac, à Londres, en vue de la publication de sa monographie sur la pensée de Mozi :

J'ai été chez Luzac hier et y ai laissé ce qu'il y a de fait de Meh-ti [...] <sup>19</sup>  
 Ce n'est pas qu'il y ait du profit à attendre de cette affaire. Je sais fort bien que non ; mais un livre de cette espèce peut être un premier jalon dans la voie que je voudrais suivre. En me faisant connaître, il peut m'ouvrir plus aisément les portes de maisons qui publient des « bibliothèques de vulgarisation » comme Alcan et d'autres. Il y a aussi, dans ce genre, des subsides à glaner au ministère et je voudrais faire, à l'usage de l'Enseignement supérieur et des gens du monde, deux traités attrayants, bien écrits, l'un sur les religions et les philosophies de l'Extrême-Orient, l'autre sur celles de l'Inde. Il y a tant de gens qui fabriquent des romans<sup>20</sup> !

Le livre qui devait contribuer à la notoriété d'Alexandra David fut effectivement publié en 1907 chez Luzac & Co., sous le titre *Le philosophe Meh-Ti et l'idée de solidarité*<sup>21</sup>, précédé de l'indication *Socialisme chinois*. Celle-ci figure en haut de la première de couverture ; une ligne la sépare graphiquement du titre principal, dont elle ne semble pas faire partie intégrante. Cet avant-titre pourrait constituer alors un ajout éditorial précisant l'appartenance du volume à un genre ; en effet, il ne reflète pas tout à fait la vision de l'auteure, qui se prononce avec prudence sur les positions politiques

17. *Ibid.*, p. 471.

18. Désiré-Marchand, *Alexandra David-Néel. Vie et voyages...*, p. 106.

19. Crochets dans le texte.

20. Alexandra David-Néel, *Correspondance avec son mari, 1904-1941*, Paris, Plon, 2000, p. 55-56.

21. Dans l'édition de 1907, l'auteure ne se sert pas de son nom d'épouse.

de Mozi. À la question de savoir si, dans la doctrine moïste, il faut « chercher une arrière-pensée de révolte, l'expression d'un socialisme combatif », elle répond en toute clarté : « On en éprouverait aisément la tentation mais il convient, je crois, de s'en garder<sup>22</sup>. » À compter du Mouvement du 4 mai 1919 (*Wu si yundong* 五四運動), la même interrogation soulèvera des débats idéologiques chez les intellectuels réformistes et révolutionnaires chinois, qui se demanderont si le moïsme n'aurait pas offert une voie alternative à l'élitisme imputé à la tradition confucéenne<sup>23</sup>.

Dans une « note et analyse » publiée par E. Burle en 1909 au sujet du livre d'Alexandra David, le choix de connoter politiquement la pensée de Mozi est par contre attribué à l'auteure, mais avec une précision importante :

Aussi faut-il bien s'entendre sur la portée du premier titre qu'Alexandra David a donné à cet ouvrage relatif aux idées philosophiques de Meh-ti : *Socialisme chinois*. Ce socialisme n'est pas en tout cas le socialisme d'État : je pense qu'on tombera facilement d'accord là-dessus. Les penseurs d'Extrême-Orient en général n'attachent point une importance excessive aux lois positives émanant du législateur, ou tout au moins n'y voient pas un des facteurs les plus efficaces de l'évolution sociale. Partant de là ils ne cherchent pas à étendre les attributions de l'État<sup>24</sup>.

D'ailleurs, l'avant-titre *Socialisme chinois* sera omis de la réédition de l'œuvre qui paraîtra de nouveau en 1970, avec des modifications mineures, dans le recueil intitulé : *En Chine. L'amour universel et l'individualisme intégral. Les Maîtres Mo-tsé et Yang-tchou*<sup>25</sup>. Cet ouvrage posthume, qui vit le jour en France par les soins de Marie-Madeleine Peyronnet (secrétaire personnelle de l'exploratrice), réunit l'étude sur le Mozi de 1907 et un texte ayant pour objet *Les théories individualistes dans la philosophie chinoise*<sup>26</sup>, que David-Néel avait publié en 1909 afin de découvrir une pensée antithétique à celle de Maître Mo, à savoir la théorie amoraliste non conformiste, dite « égoïste », de Yang Zhu 楊朱 (IV<sup>e</sup> siècle av. n. è.). Un appendice au recueil

22. *Le philosophe Meh-Ti...*, p. 28 ; *Deux maîtres chinois*, p. 64. L'auteure observe aussi que le philosophe était « ennemi d'une égalité antinaturelle » (p. 111 et p. 121 respectivement).

23. Voir Kam Louie, « Disinheriting a Neglected Tradition : Mozi in a Continuing Minor Role ».

24. E. Burle, « Un Socialiste chinois », *La Revue des idées. Études de critique générale*, n° 64, 15 avril 1909, p. 355. L'auteur de cette réflexion avait rédigé une thèse de doctorat en sciences juridiques intitulée : *Essai historique sur le développement de la notion de droit naturel dans l'antiquité grecque*, Faculté de droit de l'Université de Lyon, 1908.

25. Paris, Plon. Intégralement réédité sous le titre : *Deux Maîtres chinois. L'amour universel et l'individualisme intégral. Les Maîtres Mo-tsé et Yang-tchou*, Paris, Plon, 1989. Par contre, la réimpression de You Feng (Paris, 2016 ; utilisée ici pour les citations) conserve l'expression « Socialisme chinois ». La liste des rééditions est susceptible de s'allonger.

26. Paris, Giard et Brière.

de 1970 contient en outre le texte de la brochure *Pour la vie*, mentionnée plus haut, et d'autres courts essais qui présentent les convictions intimes de l'auteure. Son choix de rééditer ces textes, qu'elle révisa armée d'une grande loupe lorsqu'elle était presque centenaire<sup>27</sup>, témoigne de l'importance qu'elle rattachait, entre autres, à la pensée de Mozi. Aussi son parcours intellectuel s'acheva-t-il, d'une manière significative, en boucle : le premier livre qu'elle avait publié fut le dernier auquel elle consacra ses efforts de relecture.

Même si, après 1907, David-Néel focalisa son attention sur d'autres traditions philosophiques, dont le bouddhisme, elle n'oubliera jamais ses connaissances acquises sur la doctrine moïste, à laquelle elle continuera de faire allusion, d'une manière sporadique, dans ses écrits.

### Traduire le *Mozi* en français

La monographie parue en 1907 sur la pensée moïste comporte 185 pages. Elle se compose d'une préface d'Alexandra David, de la traduction abrégée d'une préface chinoise, d'un premier chapitre qui présente la notion d'amour universel et la traduction *in extenso* des chapitres 14, 15 et 16 du *Mozi*, où ce principe est abordé, de quatre chapitres additionnels qui complètent le survol des théories moïstes sur la base de plusieurs extraits traduits en français et d'une note concernant quelques personnages illustres de la Chine antique<sup>28</sup>. En dépit d'un certain manque de précision, les références textuelles à travers lesquelles l'auteure développe ses explications couvrent l'ensemble de l'œuvre chinoise, incluant les sections les plus problématiques sur le plan philologique, notamment les chapitres souvent dits « dialectiques » (40-45) et les parties consacrées à la défense des villes fortifiées (chap. 52-71).

Faute de diplômes et d'autres documents, il est difficile d'évaluer le niveau de chinois (classique) qu'avait atteint David-Néel lors de la préparation de son manuscrit. Ses longs séjours en Chine, en effet, sont postérieurs à la publication de 1907<sup>29</sup>. Afin d'obvier à ses limites linguistiques, un « collaborateur chinois » anonyme l'aida dans ses efforts d'interprétation<sup>30</sup>. L'orientaliste fait preuve de prudence en déclarant :

27. Jean Chalon, *Le lumineux destin d'Alexandra David-Néel*, p. 532.

28. L'ordre des sections varie légèrement selon les rééditions. Dans celles de Plon, la traduction des chapitres 14-16 du *Mozi* précède le commentaire de David-Néel (chap. 1). La réimpression de You Feng conserve la structure originelle.

29. Elle voyagea et séjourna dans des pays asiatiques, dont la Chine, de 1911 à 1924 et de 1937 à 1945.

30. *Le philosophe Meh-Ti...*, p. XII et p. 167-168 ; *Deux maîtres chinois*, p. 20 et p. 180.

Nous n'avons pas, je le répète, songé un seul instant à faire œuvre de sinologues, de philologues et à nous adresser au monde des savants spécialistes. Ce n'est ici qu'un ouvrage de vulgarisation destiné au public lettré et l'on y a, à dessein, laissé de côté tout ce qui, par suite des difficultés très grandes du texte, aurait été susceptible d'être interprété de façon erronée<sup>31</sup>.

Or, au début du XX<sup>e</sup> siècle, il n'existait aucune traduction intégrale du corpus moïste dans une langue du monde occidental. Le missionnaire protestant James Legge (1815-1897), éminent sinologue, avait inséré sa traduction anglaise des chapitres 14-16 du *Mozi* dans les « Prolegomena » de son volume consacré au *Mengzi* 孟子, classique confucéen (IV<sup>e</sup> siècle av. n. è.) où l'on critique, entre autres, les préceptes de Maître Mo<sup>32</sup>. Ainsi, Alexandra David n'hésita pas à se servir du travail du sinologue écossais, qu'elle mentionne explicitement<sup>33</sup>, surtout pour rendre en français les trois chapitres consacrés à la doctrine de la sollicitude impartiale. À titre d'exemple, il suffira de citer les premières lignes des deux traductions concernées du chapitre 14 pour montrer leur rapport de filiation directe :

It is the business of the sages to effect the good government of the world. They must know, therefore, whence disorder and confusion arise, for without this knowledge their object cannot be effected. We may compare them to a physician who undertakes to cure men's diseases : – he must ascertain whence a disease has arisen, and then he can assail it with effect, while, without such knowledge, his endeavours will be vain. Why should we except the case of those who have to regulate disorders from this rule ? They must know whence it has arisen, and then they can regulate it.

It is the business of the sages to effect the good government of the world. They must examine therefore into the cause of disorder ; and when they do so they will find that it arises from the want of mutual love<sup>34</sup>.

C'est l'affaire des sages d'assurer le bon gouvernement du monde. Ils doivent toutefois savoir d'où provient le désordre et le trouble, sans cette connaissance leur but ne sera pas atteint.

De même, le médecin qui entreprend de guérir un malade doit savoir d'où provient sa maladie et alors il peut la combattre avec succès. Sans cette connaissance ses soins seront vains.

Pourquoi voudrions-nous faire échapper à cette règle ceux qui doivent réprimer le désordre ?

31. *Le philosophe Meh-Ti...*, p. 168 ; *Deux maîtres chinois*, p. 180.

32. James Legge, « The Opinions of Mo Ti », dans *The Chinese Classics. A Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*. Vol. II : *The Works of Mencius*, Oxford, The Clarendon Press, 1895, second edition, revised [1861], p. 100-123.

33. *Le philosophe Meh-Ti*, p. 30, note 1 ; *Deux maîtres chinois*, p. 27, note 1.

34. James Legge, « The Opinions of Mo Ti », p. 101.

Les sages doivent d'abord connaître d'où provient le désordre et ensuite ils pourront le combattre.

C'est l'affaire des sages d'assurer le bon gouvernement du monde. Ils doivent étudier les causes de désordre, après cet examen ils trouveront qu'elles proviennent du manque d'amour mutuel<sup>35</sup>.

À l'aide de la traduction de Legge et avec la collaboration d'un Chinois, Alexandra David s'efforça ainsi de transmettre les fondements de la pensée de Mozi à travers des extraits du texte qui en porte le nom. Cela serait un anachronisme de déprécier sa démarche en la jugeant peu scientifique, sans la situer dans son contexte historique. En fait, malgré l'importance majeure que joua l'École moïste dans le panorama intellectuel de la Chine ancienne, la sinologie francophone, tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, n'accordera qu'une attention limitée au *Mozi*. En 2008, une centaine d'années après la publication du livre d'Alexandra David, c'est encore une traduction anglaise et partielle du texte chinois que Patrick de Laubier utilise pour rendre en français la pensée moïste dans : *Mozi. Œuvres choisies*<sup>36</sup>. La traduction intégrale du *Mozi*, du chinois classique en français, réalisée par l'auteure de ces lignes, ne paraîtra qu'en 2018, au Québec<sup>37</sup>. La lenteur de ce processus de restitution tient, entre autres, aux difficultés inhérentes au texte. Celui-ci est « des plus obscurs et souvent, de l'opinion des sinologues les plus autorisés, absolument incompréhensible<sup>38</sup>. »

## Le *Mozi* et la sagesse moïste

Le *Mozi* est constitué d'écrits en grande partie élaborés dès la fin du V<sup>e</sup> siècle jusqu'au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, à l'époque des Royaumes combattants (453-221 av. n. è.). Il est acquis qu'il ne fut pas rédigé par un seul auteur, suivant des intentions structurelles cohérentes et un plan de travail précis. À l'instar d'autres classiques qui prirent forme à l'époque pré-Qin<sup>39</sup>, il est issu d'un courant d'idées associées, d'une manière

35. *Le philosophe Meh-Ti...*, p. 30. *Deux maîtres chinois*, p. 27; dans cette édition, les dernières remarques sont abrégées par l'élimination de la phrase « C'est l'affaire des sages d'assurer le bon gouvernement du monde. »

36. Paris, Desclée de Brouwer. Il s'agit de la traduction de: Mei Yi-pao, *The Ethical and Political Works of Motse*, London, Probsthain, 1929.

37. Anna Ghiglione, *Mozi*, texte intégral traduit, annoté et commenté, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018; collection « Études d'histoire et de culture chinoises », sous la dir. de Shenwen Li. À propos des traductions du *Mozi* dans les pays occidentaux, voir p. 39-41.

38. *Le philosophe Meh-Ti...*, p. XI; *Deux maîtres chinois*, p. 19. Voir aussi p. XII et p. 20 des deux éditions, où l'auteure corrobore son idée en citant Édouard Chavannes.

39. *Xian Qin* 先秦, avant la fondation de l'empire en 221 av. n. è. Voir Anna Ghiglione, *Mozi*, p. 21-36.

symbolique, à un maître vénérable par ses disciples et épigones. L'attribution, souvent posthume, d'une pensée à un personnage illustre, qu'il soit historique ou légendaire, vise à prouver sa validité en la présentant comme une vérité incontestable. Or, les arguments d'autorité sont très répandus dans le *Mozi*, où Maître Mo est cité et mentionné en tant qu'élément rassembleur de préceptes très variés, concernant l'art de gouverner, les devoirs moraux, les croyances à connotation religieuse, la cohérence argumentative, certaines lois physiques, la défense militaire, etc. Du corpus moïste, qui à l'origine comportait 71 sections (*pian* 篇), seuls 53 chapitres subsistent de nos jours. Les chapitres 8-37 constituent la partie centrale de l'œuvre, en ce qu'ils reflèteraient plus fidèlement que d'autres les positions de Mo Di, qui y développe ses dix thèses canoniques<sup>40</sup>. Les chapitres 46-50 contiennent des indications sur la vie et les activités du maître, qui fut actif dans plusieurs États, dont la principauté de Lu 魯.

Pragmatisme et sens moral s'harmonisent et se complètent l'un l'autre dans la sagesse moïste, révélant aussi une certaine diversité d'approches au sein de l'École. L'injonction de subordonner les intérêts personnels et privés à la raison d'État compte parmi ses idées maîtresses. Elle trouve sa pleine expression dans la doctrine de la sollicitude impartiale et réciproque, qu'on considère généralement comme la clef de voûte de la philosophie moïste. Ce principe est énoncé, avec des variations, dans les chapitres 14, 15 et 16, dont le titre *Jian ai* 兼愛 «L'amour universel» doit être interprété avec précaution, car les enjeux sont avant tout politiques<sup>41</sup>. Loin de prôner l'effacement de la pyramide sociale, Mozi recommande d'élargir la sphère des vertus cardinales régissant les structures parentales et politiques à l'extérieur de son propre clan et de sa principauté : la piété filiale (*xiao* 孝) et la loyauté (*zhong* 忠) de la part des fils et des ministres, la clémence (*ci* 慈) et la magnanimité (*hui* 惠) des pères et des souverains auraient dû embrasser l'ensemble des familles et des principautés du monde par un effort d'assimilation. Un objectif pareil, qu'on pourrait qualifier d'utopique, ne correspond pas, selon les intentions de Mozi, à un idéal noble et abstrait ; il se traduirait plutôt en une série de comportements concrets et bénéfiques : «Comment peut-on concevoir des idées excellentes mais inutiles ?» demande Maître Mo dans une perspective morale, empreinte de pragmatisme<sup>42</sup>. L'universalité (*jian*) vs le particularisme (*bie* 別) finirait en effet par apporter de grands avantages (*da li* 大利) à toute la communauté, incluant soi-même :

40. *Ibid.*, p. 24-29.

41. *Ibid.*, p. 140-144.

42. *Ibid.*, 16.5, p. 157.

Si l'on considérait les autres États comme le sien, qui pousserait son propre État à faire la guerre contre les autres États, puisqu'on traiterait les autres comme soi-même?! Si l'on considérait les autres capitales comme la sienne, qui pousserait sa propre capitale à occuper les autres capitales, puisqu'on traiterait les autres comme soi-même?! Si l'on considérait les familles d'autrui comme la sienne, qui pousserait sa propre famille à semer le trouble au sein des familles d'autrui, puisqu'on traiterait les autres comme soi-même?!<sup>43</sup>

En somme, selon Mozi, il va de soi que l'universalité dans la pratique de la vertu mènerait au bien commun.

### **Amour universel, solidarité et action pratique**

Malgré la pénurie d'informations sur la pensée de Mozi dans les langues européennes, Alexandra David saisit aussitôt les préoccupations foncièrement utilitaires du sage chinois. À juste titre, elle distingue la doctrine de l'amour universel à la fois de la compassion bouddhiste et de l'idéal abstrait de charité inspirant le précepte chrétien qui recommande : «Aimez votre prochain comme vous-même<sup>44</sup>». À l'époque où elle élaborait son livre, le christianisme s'offrait tout naturellement aux savants européens en tant que système de croyances et de valeurs à comparer, souvent d'une manière contrastive, avec des conceptions issues d'univers culturels très éloignés. L'orientaliste rapproche alors le principe moïste du *jian ai* de la notion moderne de solidarité.

Dans la première édition du *Petit Larousse illustré* qui date de 1906, on peut lire la définition suivante de *solidarité* au sens philosophique du terme : «Dépendance mutuelle entre les hommes, qui fait que les uns ne peuvent pas être heureux et se développer que si les autres le peuvent aussi<sup>45</sup>.» L'explication qu'Alexandra David élaborait au sujet de la doctrine de Mozi reflète bien la formule du *Nouveau dictionnaire encyclopédique* :

Le Maître s'efforce de nous démontrer qu'en tous les domaines, la solidarité est productrice d'ordre, d'harmonie, de bonheur moral et matériel. [...] Ainsi, en dépit des 25 siècles qui les séparent, le vieux philosophe chinois et nos sociologues modernes peuvent se rencontrer sur le terrain commun de cette sagesse pratique, doublement sage, qui n'essaie point de généraliser, parmi les humains, des vertus exceptionnelles et anormales, mais, prenant

43. *Ibid.*, 16.2, p. 152.

44. *Le philosophe Meh-Ti...*, p. VII-VIII; *Deux maîtres chinois*, p. 15-16.

45. Claude Augé (dir.), *Petit Larousse illustré. Nouveau dictionnaire encyclopédique*, Paris, Librairie Larousse, 1906, p. 927.

l'homme tel qu'il est, s'appuie sur son instinctif et légitime égoïsme, s'efforçant de lui démontrer que l'intérêt bien compris de cet égoïsme doit le porter à ce respect de l'égoïsme d'autrui sans lequel il ne peut exister ni ordre ni bonheur social<sup>46</sup>.

Le pragmatisme inhérent à l'enseignement moïste n'échappa donc pas à Alexandra David : « Aimer, pour notre philosophe, signifie agir<sup>47</sup>. » Sur ce point, les positions de Mozi ne constitueraient pas une exception dans la tradition chinoise : « Les penseurs chinois ont toujours exalté l'action pratique ; ils méditent pour agir ensuite<sup>48</sup> », généralise l'auteure. Dès le début de son ouvrage, en effet, elle fait valoir l'idée selon laquelle le peuple chinois se démarquerait par ses « tendances fortement matérialistes et utilitaires<sup>49</sup> », en adhérant à un paradigme anhistorique qui inspire encore de nos jours maintes descriptions de la pensée chinoise<sup>50</sup>.

Dans la même optique, l'interprète franco-belge attribue à Mo Di un esprit fondamentalement rationaliste. Or, force est de reconnaître que les auteurs du *Mozi* préconisaient la dévotion envers les puissances occultes, dans la conviction que la crainte révérencielle à leur égard était socialement utile à la moralisation des mœurs, à la fois chez les autorités politiques et au sein du peuple. Dans une perspective dissuasive, ils s'évertuent de consolider un ensemble de croyances et de cultes rendus aux esprits des défunts, aux génies de la nature et à diverses divinités (*gui shen* 鬼神), car ceux-ci, par

- 
46. *Le philosophe Meh-Ti...*, p. IX-X ; *Deux maîtres chinois*, p. 17-18. Voir aussi, par la même auteure, « Un “Stimer” chinois », dans *Voyages et aventures de l'esprit*, Paris, Albin Michel, 1985, rééd. 1994 (consulté), [1908], p. 38 : « [...] plusieurs ouvrages chinois ont été, dans ces derniers temps, consacrés à Meh-ti. Il aurait été bizarre, en effet, que, fréquentant l'Europe où le mot “solidarité” détiend, en ce moment, la grande vogue, les lettrés chinois ne se fussent pas aperçus qu'ils possédaient, parmi leurs penseurs illustres, le grand ancêtre de toutes les théories solidaristes. »
47. *Le philosophe Meh-Ti...*, p. 18 ; *Deux maîtres chinois*, p. 54. Voir aussi *Le philosophe Meh-Ti...*, p. 17 : « L'Amour prêché par Meh-ti n'emprunte ses mobiles et ses arguments ni à la sentimentalité, ni à des considérations métaphysiques ; il n'a rien d'héroïque. » (*Deux maîtres chinois*, p. 53). L'auteure avait avancé des propos analogues dans son article sur « L'idée de solidarité en Chine au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère. [...] », p. 335 : « aimer pour notre philosophe signifie accomplir des actes bons pour autrui. »
48. *Le philosophe Meh-Ti...*, p. 112-113 ; *Deux maîtres chinois*, p. 123. Leibniz (1646-1716) compte parmi les savants européens qui insistaient sur les visées pratiques de la philosophie chinoise ; voir Anna Ghiglione « Représentations de la pensée philosophique chinoise dans le monde occidental. Apologie d'un regard éloigné », p. 52-53.
49. *Le philosophe Meh-Ti...*, p. VIII ; *Deux maîtres chinois*, p. 16. Voir aussi *Le philosophe Meh-Ti...*, p. 84-85 : « Tout le système de notre philosophe est, dans son ensemble, empreint d'un esprit matérialiste. Il fait rarement appel aux sentiments abstraits et semble peu compter sur l'amour de l'idéal pour diriger la conduite de l'homme au sein de la Société [...] » (*Deux maîtres chinois*, p. 94-95). L'utilité de promouvoir les personnes compétentes afin de garantir l'ordre sociopolitique est un *leitmotiv* du *Mozi*. Voir les chapitres 8-10, « Valoriser les talents » (*Shang xian* 尚賢).
50. À propos de ce paradigme, voir Anna Ghiglione, *La pensée chinoise ancienne et l'abstraction*, p. 7-8.

leur faculté de distribuer équitablement récompenses et châtements, auraient contribué à faire régner la justice dans le monde<sup>51</sup>.

Alexandra David, en recherchant une cohérence théorique dans la pensée de Mozi, formule ainsi l'hypothèse selon laquelle les propos moïstes sur la pertinence de ces croyances constitueraient des augmentations textuelles de paternité douteuse. Tout en n'entendant pas «faire de notre philosophe un négateur du monde mystérieux des êtres invisibles», elle juge légitime «de supposer que des disciples inintelligents ont essayé, par des discours apocryphes, de justifier leur Maître de l'accusation d'impiété comme ils ont tenté de le justifier, aussi, de celle d'antipatriotisme<sup>52</sup>».

La pèlerine des lieux sacrés du bouddhisme, quant à elle, ne manqua pas d'exprimer ses réserves sur les mesures méritocratiques préconisées par Maître Mo afin de motiver les talents par l'attrait de forts émoluments et de distinctions honorifiques : «J'aime peu, je l'avoue, le système proposé par Meh-ti<sup>53</sup>», déclare-t-elle en toute simplicité. La promesse de telles récompenses lui paraît, au fond, puérite et insuffisante pour faire éclore des vertus d'ordre supérieur.

## La tranquille audace de Mozi et des Chinois

Si Alexandra David ne considère pas Mo Di comme un socialiste combattif, elle lui attribue cependant des aspirations, pour ainsi dire, populistes. En analysant, entre autres, des extraits des chapitres 11-13 du *Mozi* qui insistent sur la nécessité de «Mettre en valeur la conformité<sup>54</sup>» (*Shang tong* 尚同) aux volontés légitimes des élites politiques et des supérieurs hiérarchiques, elle remarque à propos du penseur chinois : «Il n'a nullement entendu imposer aux masses populaires une servile sujétion. Pour le bon ordre social il faut qu'elles approuvent les actes de leur souverain, mais celui-ci doit agir de façon à s'attirer leur approbation spontanée<sup>55</sup>.» Certes, «Meh-ti n'entrevoit pas la possibilité d'un État sans prince à sa tête. Mais, bien qu'il n'ait rien d'un souverain constitutionnel, le monarque dépeint par le maître chinois est encore plus loin d'être un autocrate<sup>56</sup>.» En effet, Mozi et ses épigones n'hésitent pas à vitupérer les élites politiques de leur époque,

51. Voir en particulier le chap. 31, *Ming gui* 明鬼 : «Éclaircissements sur les esprits» ou «Esprits clairvoyants»; Anna Ghiglione, *Mozi*, p. 241-255.

52. *Le philosophe Meh-Ti...*, p. 154-155; *Deux maîtres chinois*, p. 166-167.

53. *Le philosophe Meh-Ti...*, p. 67; *Deux maîtres chinois*, p. 77.

54. Voir Anna Ghiglione, *Mozi*, p. 115-139.

55. *Le philosophe Meh-Ti...*, p. 74; *Deux maîtres chinois*, p. 84.

56. *Le philosophe Meh-Ti...*, p. 58; *Deux maîtres chinois*, p. 68.

en dénonçant leurs visées expansionnistes et leurs mœurs dissolues. Bien que l'insubordination soit perçue comme un crime passible de sanctions rigoureuses, les abus du pouvoir constituent la cible par excellence des diatribes moïstes<sup>57</sup>.

Or, Alexandra David, tout en repérant une certaine placidité au cœur de la sagesse orientale<sup>58</sup>, finit par s'éloigner du cliché selon lequel les Chinois, par politesse ou par désintéret quant aux droits fondamentaux de la personne, accepteraient passivement l'autorité des dirigeants exercée d'une manière arbitraire, voire despotique<sup>59</sup>. Bien au contraire, celle pour qui «L'obéissance c'est la mort<sup>60</sup>» regarde d'un œil admiratif les efforts accomplis par les Chinois, et les lettrés en particulier, pour critiquer les comportements injustes et abusifs des autorités :

De tous temps les Chinois ont considéré comme un droit, et même comme un devoir, de blâmer le pouvoir s'écartant, à leur avis, de la voie juste. [...] combien payèrent de leur vie leur tranquille audace et leur courageuse indépendance d'esprit<sup>61</sup> !

Dans la même optique, Alexandra David emploie le terme *citoyen* (plutôt que *sujet*) pour désigner «le Chinois quelconque à qui Meh-ti demande sa collaboration, petite ou grande, exigeant en retour, pour lui, des avantages précis<sup>62</sup>.» Elle est consciente que son choix lexical risque de paraître impropre, puisque la notion de droits politiques était inconcevable dans un pays où régnait la monarchie absolue. Comme l'indique le *Petit Larousse illustré* édité en 1906, le terme *citoyen*, en effet, renvoie au «Membre de l'État, considéré du point de vue de ses devoirs envers la patrie et de ses droits politiques [...]»<sup>63</sup>. Cependant, la fille du feu républicain militant justifie son emprunt au langage de la démocratie en soulignant, d'une manière sans doute excessive, les éléments populistes de la philosophie politique de Mozi. Ce dernier aurait déclaré avec insistance «que les masses ne doivent point être un veule troupeau d'esclaves, que chaque individualité est un chaînon actif et utile dans la grande chaîne de la solidarité nationale, [...]

57. Anna Ghiglione, *Mozi*, p. 13-21.

58. *Le philosophe Meh-Ti...*, p. 28; *Deux maîtres chinois*, p. 63-64.

59. À propos de la formation du paradigme du despotisme chinois, voir Marc Crépon, *L'Orient au miroir de la philosophie*, p. 22-23. Concernant le «stéréotype selon lequel la pensée chinoise aurait un penchant endémique pour l'harmonisation des contraires et pour l'esprit de conciliation», voir Anna Ghiglione, «Le discernement moral dans la Chine antique. La critique moïste de la guerre offensive», p. 65.

60. «De l'autorité», dans *Deux maîtres chinois*, p. 313

61. *Le philosophe Meh-Ti...*, p. 75; *Deux maîtres chinois*, p. 85.

62. *Le philosophe Meh-Ti...*, p. 111; *Deux maîtres chinois*, p. 121.

63. Claude Augé (dir.), *op. cit.*, p. 190.

que la voix du peuple doit être écoutée et obéie<sup>64</sup> [...]». À la lumière des connaissances qu'on possède aujourd'hui sur l'École moïste, dont l'organisation était très autoritaire, voire paramilitaire<sup>65</sup>, il serait opportun de modérer les propos d'Alexandra David en éliminant le mot *obéie* de son commentaire et en remplaçant le terme *individualité* par *être humain*. En effet, si Mozi insistait sur l'importance de valoriser les talents au sein de l'État, sa vision de la nature humaine ne relève aucunement de l'individualisme. Les compétences qu'il recommandait de stimuler par des gratifications, des éloges et des récompenses tiraient leur légitimité de l'impact social qu'elles étaient susceptibles d'exercer, et non de la satisfaction personnelle qu'elles auraient pu susciter<sup>66</sup>.

## Réflexion finale

La vision de la culture chinoise qui prit forme chez David-Néel, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, se démarque par sa logique implicite de nature dialectique. Dans sa lecture des textes moïstes en particulier, on décèle une tension constante entre, d'une part, le poids exercé par les préjugés courants sur un ailleurs culturel qu'on nommait encore le « monde jaune<sup>67</sup> » et, d'autre part, l'effort intellectuel de transcender les clichés et les jugements de valeur européo-centriques le concernant. Somme toute, l'orientaliste d'origine franco-belge contribua considérablement à mettre en valeur la civilisation d'un pays qui, à la fin de la dynastie des Qing 清 (1644-1911), fragilisé entre autres par les tentatives de colonisation des puissances impérialistes occidentales, traversait une phase de profond déclin<sup>68</sup>.

64. *Le philosophe Meh-Ti...*, p. 111 ; *Deux maîtres chinois*, p. 121. Voir aussi, dans les deux éditions, p. 178 et p. 190.

65. Anna Ghiglione, *Mozi*, p. 19-20.

66. *Ibid.*, p. 91-114.

67. *Le philosophe Meh-Ti...*, p. XII ; *Deux maîtres chinois*, p. 20. L'adjectif «jaune», traditionnellement associé aux forces maléfiques, est le plus souvent employé au sens péjoratif. Dans le *Petit Larousse illustré* (édition de 1906, p. 530), on trouve la définition suivante : «*Race jaune ou mongole*, race humaine de l'Asie orientale, qui offre la coloration jaune de la peau.» Sous la même entrée, la fièvre jaune est définie dans ces termes : «Affection gastro-intestinale infectieuse et très grave, qui rend la peau jaune.» L'usage de qualifier de jaunes certains peuples asiatiques se diffuse vers 1840. Cependant dans la monographie de David-Néel sur Mozi, l'expression «monde jaune» ne revêt pas une connotation négative.

68. Il est utile de rappeler les événements clés de la fin des Qing : la révolte antidynastique des Taiping 太平 (1851-1864) dans les régions méridionales et centrales ; l'insurrection armée des Nian 捻 (1851-1868), soutenus par la Russie, dans le Nord ; la prise de pouvoir par la princesse douairière Cixi 慈禧 de 1861 à 1908 ; la guerre franco-chinoise pour l'hégémonie en Indochine (1881-1885) ; le conflit sino-japonais pour le contrôle de la Corée (1894-1895) ; la révolte des Boxeurs (1899-1901) ; la chute de la dynastie en 1911.

De nos jours, la traduction d'ouvrages issus d'une tradition intellectuelle étrangère est considérée comme une pratique essentielle à la médiation culturelle et, en tant que telle, elle s'est chargée d'une dimension éthique. Dans les réflexions du linguiste français Antoine Berman (1942-1991), la métaphore de « l'auberge du lointain » évoque, d'une manière éloquente, l'idée selon laquelle la traduction « est, dans son essence même, animée du désir d'*ouvrir l'Étranger en tant qu'Étranger à son propre espace de langue*<sup>69</sup>. » Or, David-Néel s'efforça bel et bien de transmettre les lignes générales de la pensée moïste en traduisant, pour la première fois en français, de longs extraits des écrits philologiquement complexes qui la véhiculent. La sinologie contemporaine, s'étant désormais affirmée comme un domaine interdisciplinaire de recherche scientifique au sens d'objective, ne peut que rendre hommage au génie d'une exploratrice de lieux lointains – textes et pays – dont l'expérience prototypique continue d'inspirer les rêves ou les projets de ceux qui, en quête de voies alternatives, tournent leur regard vers l'Orient. La réciprocité chère à Mozi pourrait trouver alors, comme le suggère David-Néel, un nouveau terrain d'application dans la manière de se rapporter à cette grande puissance politique et économique qu'est devenue la Chine, par-delà la méfiance et l'ethnocentrisme :

Nous avons beaucoup de choses à apprendre aux Chinois ; ils en ont tout autant à nous apprendre. Nous pouvons leur être utiles ; ils peuvent nous l'être également. C'est en nous pénétrant de ce fait qu'il nous sera possible d'établir avec eux des relations culturelles, diplomatiques et commerciales « pour notre mutuel avantage », comme le prêcha, il y a quelque vingt-cinq siècles, le philosophe chinois Mo-tsé<sup>70</sup>.

## BIBLIOGRAPHIE

- Augé, Claude (dir.), *Petit Larousse illustré. Nouveau dictionnaire encyclopédique*, Paris, Librairie Larousse, 1906.
- Berman, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Seuil, 1999 [1<sup>e</sup> éd. dans : Berman, Antoine ; Granel, Gérard ; Jaulin, Annick *et al.*, *Les tours de Babel*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1985].
- Burle, E., « Un Socialiste chinois », *La Revue des idées. Études de critique générale*, n° 64, 15 avril 1909, p. 351-356.

69. *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, p. 75. Berman reprend l'expression « l'auberge du lointain » du troubadour Jaufre Rudel (XII<sup>e</sup> siècle).

70. Alexandra David-Néel, *À l'ouest barbare de la vaste Chine*, Paris, Plon, 1947. Réédité dans : *Grand Tibet et Vaste Chine*, Paris, Plon, 1994 (consulté), p. 960.

- Chalon, Jean, *Le lumineux destin d'Alexandra David-Néel*, Paris, Librairie académique Perrin, 1995.
- Crépon, Marc, *L'Orient au miroir de la philosophie. La Chine et l'Inde, de la philosophie des lumières au romantisme allemand. Une anthologie*, Paris, Pocket, 1993.
- David, Alexandra (Myrial), «L'idée de solidarité en Chine au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Le Philosophe Meh-ti», *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, V<sup>e</sup> série, tome 7, 19 juillet 1906, p. 334-342.
- , «Le pacifisme dans l'Antiquité chinoise», *Mercure de France*, 15 juin 1907, p. 466-471.
- David, Alexandra, *Le philosophe Meh-Ti et l'idée de solidarité*, Londres, Luzac & Co., 1907 («Socialisme chinois»). Rééd. Paris, You Feng, 2016.
- Réédité dans le recueil : David-Néel, Alexandra, *En Chine. L'amour universel et l'individualisme intégral. Les Maîtres Mo-tsé et Yang-tchou*, Paris, Plon, 1970.
- Recueil réédité sous le titre : *Deux Maître chinois. L'amour universel et l'individualisme intégral. Les Maîtres Mo-tsé et Yang-tchou*, Paris, Plon, 1989.
- David-Néel, Alexandra, «Un "Stirner" chinois», dans *Voyages et aventures de l'esprit*, Paris, Albin Michel, 1985, rééd. 1994 [1908], p. 37-44.
- , *À l'ouest barbare de la vaste Chine*, Paris, Plon, 1947. Réédité dans : *Grand Tibet et Vaste Chine*, Paris, Plon, 1994.
- , *Le sortilège du mystère*, Paris, Plon, 1972.
- , *Correspondance avec son mari, 1904-1941*, édition intégrale, Paris, Plon, 2000.
- Désiré-Marchand, Joëlle, *Alexandra David-Néel. Vie et voyages. Itinéraires géographiques et spirituels*, Paris, Arthaud, 2009 [1<sup>e</sup> éd. : *Les itinéraires spirituels d'Alexandra David-Néel*, 1996].
- Ghiglione, Anna, *La pensée chinoise ancienne et l'abstraction*, Paris, You Feng, 1999.
- , «Représentations de la pensée philosophique chinoise dans le monde occidental. Apologie d'un regard éloigné», dans Shenwen Li (dir.), *Chine/Europe/Amérique. Rencontres et échanges de Marco Polo à nos jours*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2009, p. 47-74 («Intercultures»).
- , «Le discernement moral dans la Chine antique. La critique moïste de la guerre offensive», Fabrizio Vecoli (dir.), *Théologiques. Le discernement spirituel*, vol. 22, n<sup>o</sup> 2, 2014, p. 51-67.
- , *Mozi*, texte intégral traduit, annoté et commenté, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018; coll. «Études d'histoire et de culture chinoises», Shenwen Li (dir.).

- Legge, James, «The Opinions of Mo Tî», dans *The Chinese Classics. A Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*. Vol. II : *The Works of Mencius*, Oxford, The Clarendon Press, 1895, second edition, revised [1861], p. 100-123.
- Louie, Kam, «Disinheriting a Neglected Tradition : Mozi in a Continuing Minor Role», dans *Philosophers in Communist China, 1949-1966*, Hong Kong ; Oxford ; New York, Oxford University Press, 1986, p. 129-154.
- Mei, Yi-pao, *The Ethical and Political Works of Motse*, London, Probsthain, 1929. Réédité sous le titre : *The Works of Motze*, Taibei, Confucius Publishing Co., 1976.
- , *Mozi. Œuvres choisies*, trad. de l'anglais en français par de Laubier, Patrick, Paris, Desclée de Brouwer, 2008.
- Pottier, Georges-François, «Louis Pierre David (1815-1904). Un Tourangeau opposant républicain au coup d'État de Napoléon III, père de l'aventurière et exploratrice Alexandra David-Néel (1868-1969)», [archives.cg37.fr](http://archives.cg37.fr).
- Van Grasdorff, Gilles, *Alexandra David-Néel*, Paris, Pygmalion, 2011.

# Vincent Lebbe : le missionnaire qui aimait la Chine<sup>1</sup>

**PAUL SERVAIS**

Université catholique de Louvain (Belgique)

Dans l'histoire de la mission en Chine, Vincent Lebbe est un personnage à la fois bien connu et particulièrement controversé. À l'Université catholique de Louvain, un centre de recherche spécifique lui est consacré<sup>2</sup> et a permis, d'une part, de préserver un ensemble significatif de ses archives<sup>3</sup>, et d'autre part, de développer un ensemble de travaux non seulement autour du personnage lui-même<sup>4</sup>, mais aussi autour de la mission en tant que telle<sup>5</sup>.

Le propos des quelques lignes qui suivent sera toutefois un peu différent, en ce sens qu'il ne se situe pas dans le contexte problématique de l'histoire missionnaire au sens traditionnel du terme. En effet, ce qui va retenir l'attention est plutôt l'histoire de la transformation des représentations et des perceptions de la Chine en Occident.

Plus précisément encore, la question de recherche qui est au cœur de ce travail peut se formuler de la manière suivante : comment Vincent Lebbe contribue-t-il à cette transformation et de quelles manières ou par quels moyens ?

- 
1. José Frèches, *Dictionnaire amoureux de la Chine*, Paris, Plon, 2013.
  2. <https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/rscs/cvl.html>
  3. [http://ns312332.ovh.net:8080/Inventus\\_SAM/](http://ns312332.ovh.net:8080/Inventus_SAM/)
  4. Parmi les publications les plus récentes, *Vincent Lebbe et son héritage*, sous la direction d'Arnaud Join-Lambert, Paul Servais, Eric de Payen et Chung-Heng Shen, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2017.
  5. Parmi les publications les plus récentes, *Trajectoires missionnaires en Asie Orientale*, sous la direction de Paul Servais et Arnaud Join-Lambert, avec la collaboration de Françoise Mirguet, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2019.

Après avoir rappelé quelques repères biographiques, je m'attarderai d'abord à l'attitude fondamentale qui le caractérise et aux différentes déclinaisons qu'elle peut prendre, puis je soulignerai l'importance particulière de la période 1920-1927, qui correspond à son renvoi en Europe, qu'il ressent comme une forme d'exil de la Chine.

## Repères biographiques<sup>6</sup>

Né en 1877 à Gand, en Belgique, Frédéric (qui prendra plus tard le prénom de Vincent) Lebbe est profondément marqué à la fois par son histoire familiale et par les spécificités du catholicisme belge.

Sa famille se situe entre Belgique, France et Angleterre. Qui plus est, elle est francophone dans une région de langue flamande. Son père est avocat et veille à ce que ses enfants reçoivent une excellente formation, dispensée par différentes écoles catholiques. C'est que la religion est particulièrement importante dans ce milieu. Une de ses sœurs et un de ses frères entreront également en religion, l'un comme moine bénédictin à l'abbaye de Maredsous, l'autre dans une maison religieuse anglaise. Frédéric Lebbe a l'occasion de lire très tôt différents textes d'histoires missionnaires, un genre littéraire très présent alors que les missions connaissent un essor sans précédent. Un ouvrage le touche particulièrement : une biographie du Père Gabriel Perboyre, lazariste martyrisé en Chine. Cette lecture semble avoir déterminé sa vocation : être missionnaire en Chine et y mourir en martyr.

Son environnement social, d'ailleurs répercuté au sein de la cellule familiale, va cependant jouer un rôle tout aussi important dans la construction de ses orientations et de ses priorités<sup>7</sup>. C'est que l'Église de Belgique, depuis l'indépendance du pays en 1830, est caractérisée par ce qu'il est convenu d'appeler un catholicisme libéral. D'une part, il s'agit d'opérer une distinction relative entre les sphères politique et religieuse, garantissant l'autonomie de l'une par rapport à l'autre. Mais d'autre part, il s'agit de promouvoir toute une série d'actions coordonnées dans la sphère publique. C'est ainsi que les catholiques belges développent très tôt un réseau d'école particulièrement dense et présent à tous les niveaux : primaire, secondaire, universitaire. Cette liberté d'enseignement est d'ailleurs confirmée par la Constitution de 1831. Les catholiques obtiennent simultanément la liberté d'association, qui va

6. Jacques Leclercq, *Vie du Père Lebbe*, Tournai, Casterman, 1955 reste incontournable.

7. Sur ce point, on se référera particulièrement à Jean-Pierre Delville, « Vincent Lebbe (1877-1940) et l'histoire de Belgique », dans *Vincent Lebbe et son héritage*, op.cit., p. 13-20.

leur permettre de mettre en place un impressionnant ensemble d'institutions sociales : hôpitaux, mutuelles, syndicats, conférences de Saint Vincent de Paule, quadrillant systématiquement la société belge. L'implantation de l'Action Catholique complète ce dispositif, couvrant les différents milieux : jeunes, femmes, agriculteurs, ouvriers, ... L'apparition d'un parti politique d'inspiration catholique rassemblant différentes sensibilités, d'un conservatisme affirmé à un catholicisme social revendiqué, ne fait que confirmer l'attachement des catholiques belges à la démocratie et leur volonté d'assumer leurs responsabilités de citoyens et de s'impliquer comme tels dans la gestion du pays. Enfin, l'Église de Belgique est très impliquée dans les mouvements intellectuels de son temps, qu'il s'agisse de l'approche historico-critique des Écritures ou de l'œcuménisme.

Dès son entrée au séminaire, Frédéric Lebbe manifeste la force et l'orientation de son engagement en choisissant comme nom de religion celui du fondateur des lazaristes, Vincent de Paul. Dorénavant, on ne parlera plus de Frédéric, mais de Vincent Lebbe. Un certain nombre de ses professeurs au séminaire des Lazaristes l'aideront à développer cette base fondamentale, de même que différentes lectures, notamment celle des réflexions du chanoine Joly<sup>8</sup> sur la mission de Chine. Lorsqu'il part enfin pour la Chine, en 1901, c'est en dépit de très gros problèmes de santé et, surtout, des hésitations de ses supérieurs, impressionnés par ce qu'ils perçoivent comme une grande fragilité nerveuse.

Les quarante années de travail pour la Chine qui débutent lorsqu'il pose le pied sur le quai de Tien Tsin ne seront à aucun moment « un long fleuve tranquille ». D'abord affecté au séminaire de Pékin comme professeur, il est ordonné en octobre, puis envoyé à la campagne comme vicaire, puis curé de paroisse. Il met à profit cette période pour apprendre la langue chinoise, mais aussi pour s'initier à la culture et à la civilité. Finalement, il est nommé doyen du grand port de Tien Tsin et vicaire épiscopal. Il y déploie une activité incessante, ouvrant de salles de conférences, multipliant les interventions et les contacts avec les notables et les autorités chinoises de la ville. Il lance en outre plusieurs publications périodiques, prélude à la mise sur pied d'un journal quotidien promis à un beau succès, l'I She Bao. Souvent en porte-à-faux par rapport à la hiérarchie catholique et à ses confrères missionnaires,

---

8. Maurice Cheza, « Les thèses du chanoine Joly et leur influence sur le père Lebbe », dans J. Comby (dir). *Diffusion et acculturation du christianisme (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> s.)*. *Vingt-cinq ans de recherches missionnaires par le CREDIC*, Paris, Karthala, 2005, p. 65-76.

l'affaire du Lao Shi Kai et de l'extension de la concession française le place en conflit majeur avec les autorités diplomatiques françaises. C'est sous leur pression qu'il est envoyé dans le sud de la Chine, et c'est à la satisfaction de certains missionnaires qu'il est finalement renvoyé en Europe. Ce séjour de près de huit ans, loin de le décourager, est pour lui l'occasion d'une intensification de son action à la fois en faveur des étudiants chinois envoyés en Europe et en faveur d'une Église catholique authentiquement chinoise. Nous y reviendrons.

En 1927, appelé par un des évêques chinois qui viennent d'être consacrés à Rome le 28 octobre de l'année précédente, il rentre enfin en Chine et, la même année, obtient la nationalité chinoise. Au cours des treize années qui suivent, il fonde deux congrégations chinoises, l'une féminine – les Petites Sœurs de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus – l'autre masculine – les Petits Frères de Saint Jean-Baptiste – et poursuit un travail incessant d'évangélisation. Les conflits entre la Chine et le Japon, qui débouchent sur la guerre ouverte en 1937, lui permettent de manifester son patriotisme, non seulement par des campagnes incessantes d'information et d'exhortation à la défense de la patrie, mais aussi par la mise sur pied d'une compagnie de brancardiers catholiques. Ceux-ci, par leur service non armé, se feront connaître sur les champs de bataille en secourant les blessés sans distinction de religion ni de nationalité. Mais son activisme ne plait pas nécessairement à tout le monde. En avril 1940, il est emprisonné par une armée communiste. Libéré sur l'intervention personnelle du Généralissime Tchiang Kaï Chek, il est transporté à Chong Qing, où il meurt d'épuisement et de maladie en juin de la même année.

Résumée en quelques lignes, cette biographie ne rend pourtant pas justice à l'attitude fondamentale qui le caractérise et aux formes qu'elle prend au cours de ces quatre décennies au service de la Chine.

### **Une attitude fondamentale et ses déclinaisons**

Le premier élément qui la caractérise peut être résumé en un slogan repris de très nombreuses fois par ses disciples occidentaux : « être chinois avec les Chinois ». Cette visée, particulièrement à un moment historique que l'on peut considérer comme le point culminant de l'impérialisme occidental et de sa domination du monde, va très souvent être mal perçue par ses confrères missionnaires et provoquer de vives oppositions, voire de véritables réactions de rejet.

Maîtriser la langue, porter le vêtement chinois, pratiquer la civilité de ses paroissiens, mais aussi des autorités, des notables, des lettrés qu'il est amené à côtoyer constituent autant de moyens d'entrer en contact respectueusement avec les chrétiens comme avec les non-croyants.

C'est cette volonté de dialogue et d'échange qui va lui permettre de faire confiance aux laïcs catholiques chinois et, par le fait même, lui permettre de s'ouvrir pleinement à la société chinoise. Revues, journaux, écoles, salles de conférence ne sont, pour lui, que des moyens de dépasser les pratiques missionnaires habituelles. Il ne s'agit que de christianiser le milieu et non de protéger et de séparer les communautés catholiques de leur propre milieu.

Lorsqu'il s'engage aux côtés de la Chine et des Chinois contre les puissances coloniales, dans la guerre contre le Japon, pour une Église authentiquement chinoise, c-à-d comportant une hiérarchie épiscopale autochtone, c'est encore cette visée (être avec les Chinois au service de la Chine) qui le guide. Certains iront, dès lors, jusqu'à le qualifier de «Matteo Ricci» du XX<sup>e</sup> siècle.

Mais un deuxième élément peut caractériser sa manière d'être et son engagement : une très grande radicalité. En témoigne sans doute les trois caractères qu'il fait parvenir à ses disciples occidentaux, rassemblés dans la Société des Auxiliaires des Missions, une société de prêtres occidentaux désireux de se mettre au service des évêques «indigènes» en pays de mission. Ces trois caractères, qui pour lui résument l'Évangile, évoquent successivement le renoncement total, la charité vraie et la joie constante, autant de mots d'ordre qui lui apparaissent essentiels. Il est toutefois difficile d'en saisir la pleine signification sans s'attarder au commentaire qu'il place en regard de chacun d'eux.

FIGURE 1 – Évangile résumée en trois caractères chinois



Les anecdotes foisonnent et illustrent la manière dont Vincent Lebbe envisageait la concrétisation de ces principes, la plupart situées durant sa seconde période chinoise, de 1927 à 1940, et dans le cadre de la mise en place de ses congrégations chinoises. Toutes soulignent l'exigence dont leur fondateur fait preuve dans la vie quotidienne, l'objectif étant toujours d'être chinois avec les Chinois, mais cette fois en ciblant la condition de l'immense majorité de la population chinoise : les paysans pauvres.

La parenthèse européenne, de 1919 à 1927 pourrait, en comparaison, paraître bien moins exigeante pour Vincent Lebbe. Il n'en est rien, que ce soit matériellement ou psychologiquement. Les fruits en termes d'image de la Chine en seront d'autant plus riches. Voyons ce qu'il en est.

## L'action de Vincent Lebbe entre 1920 et 1927<sup>9</sup>.

Lorsque Vincent Lebbe est renvoyé en Europe, il reçoit pour responsabilité officielle de s'occuper des étudiants chinois<sup>10</sup>, de plus en plus nombreux à venir y étudier. Leur situation est souvent précaire. Les bourses dont ils sont sensés bénéficier sont soit insuffisantes, soit versées de manière aléatoire. Si bien qu'un nombre important de ces étudiants se trouve contraint de travailler. Plusieurs associations les encadrent, qui sont souvent athées et hostiles au christianisme.

Dans ce contexte, l'activité que Vincent Lebbe déploie au cours de ces années prend de multiples formes, reflétée dans une très volumineuse correspondance.

Il s'agit d'abord de trouver des bourses ou des sources alternatives de revenus, par exemple, par la vente d'objets chinois ou encore par le produit de collectes et le recours à de riches mécènes. Le 18 décembre 1925, il écrit à un étudiant chinois une lettre qui peut être considérée comme typique :

Bien que tes soieries n'aient pas été vendues, je t'envoie d'abord ces trois cent francs. Maintenant il ne reste rien de tes marchandises : sois très économe de cette somme, ce n'est pas de l'argent qui est venu facilement.

Il poursuit à propos d'une étudiante qui aurait le projet de venir en Europe :

Si elle vient, tu peux lui demander d'apporter deux sortes de marchandises : a) Porcelaine. Il en faut de bonne de véritable art chinois. Des théières, des tasses, des soucoupes et des plats pour porter les tasses conviennent le mieux : somme toute, des séries pouvant constituer des services à thé (y compris pot à lait et sucrier), ce qui se vend le plus facilement... b) Toutes sortes de bons objets en laque... S'il est possible d'apporter beaucoup d'objets de cette sorte (par exemple pour plusieurs centaines de yuans), on pourrait en rendre immédiatement le prix à l'arrivée en Belgique.

Une lettre du 23 janvier 1926 au Père Gubbels, à Rome, dresse une sorte de bilan des bourses attribuées et des difficultés à affronter pour trouver chaque mois des sommes considérables, soit plus de 65 000 francs, malgré

---

9. Le volume 12 des *Cahiers de la Revue théologique de Louvain* paru en 1984 et consacré à « Un an d'activité du Père Lebbe : 1926 », réalisé par le Samiste A. Sohier, avec une introduction et des notes de Claude Soetens, est particulièrement éclairant à cet égard. Bon nombre des exemples cités concernent cette année, même si d'autres proviennent d'années antérieures ou postérieures.

10. Sur cette facette spécifique de son action, on pourra consulter Fa-Dien Huang, « Le Père Lebbe et les étudiants chinois en Europe (1920-1927) », mémoire inédit de licence en sciences historiques, Université catholique de Louvain, 1972.

de nombreuses aides locales. Le déficit qui en résulte « variant entre 15 000 et 20 000 francs » n'a pu, chaque fois, être apuré que

partie par les aumônes reçues de Chine (95 % venant de mon journal), partie par les fonds extraordinaires de quelques très chers amis de Belgique (Son Eminence le Cardinal Mercier y fut pour 50000 francs) ou d'ailleurs comme les beaux dons que votre Eminence m'apporta par la Propagation de la Foi.

Il s'agit aussi, pour bon nombre de ces étudiants, de leur trouver un lieu d'accueil et de formation, ce qui le pousse à solliciter le réseau très dense des écoles et collèges catholiques. La recherche de logements pour les jeunes chinois qui ne peuvent être accueillis dans des écoles ou des maisons religieuses et une autre facette de cette activité incessante. Ainsi le 22 janvier 1926, il envoie à un confrère « la liste promise des collèges de France qui ont accepté l'un ou plusieurs de nos jeunes gens... Chateaugiron : 2 ét. Tous très bien ; supérieur excellent... ». Sont ensuite mentionnés St Martin et St Vincent à Rennes, St Charles à St Brieuc, St Joseph à Arras, Notre Dama de Grâce à Cambrai, Jeanne d'Arc à Lille, et Marcq en Baroeul, soit des lieux d'accueil pour 21 étudiants.

Enfin, et peut-être surtout, il s'efforce de favoriser la solidarité entre étudiants et, parmi les moyens utilisés pour ce faire, de les regrouper en une association. C'est l'objectif de l'Association de la jeunesse catholique chinoise, mais aussi du home chinois de Louvain, établi en octobre 1926.

Mais à cette responsabilité officielle et à cet investissement radical au bénéfice de cette jeunesse chinoise qui lui tient tant à cœur, s'ajoute une activité tout aussi prenante, officieuse, si pas souterraine : promouvoir une Église authentiquement chinoise auprès de la hiérarchie de l'Église Catholique.

Dans un cas comme dans l'autre, la « méthode Lebbe » mérite d'être mise en évidence dans la mesure où elle se fonde et s'appuie sur une logique de réseaux. Pour Lebbe, la relation est essentielle et lui permet de déployer son activité avec une efficacité impressionnante, surtout compte-tenu des moyens de communication de l'époque, mais aussi de sa santé toujours fragile.

C'est ainsi qu'il multiplie les rencontres directes ou les contacts épistolaires avec les directeurs de collèges ou d'écoles, les curés de paroisse, les maisons religieuses de différents ordres, notamment les abbayes bénédictines de Maredsous, de Maredret, de Saint André-lez-Bruges ou les abbayes cisterciennes de Rochefort et de Westmalle. En 1926, on ne dénombre pas moins de 10 abbayes, 23 collèges, 19 instituts d'enseignement et 27 écoles supérieures, 16 paroisses, 14 grands et petits ou simples séminaires,

10 universités, une dizaine de communautés religieuses, sans compter les associations, les comités de soutien et les entreprises.

Tout cela implique des déplacements incessants en train et des horaires calqués sur ceux des chemins de fer. Bien sûr, une bonne partie de l'année 1926, pour laquelle on possède une documentation presque exhaustive, se déroule à Liège dans la maison des Lazaristes, qui est sa communauté : il y passe 149 jours. Mais il est aussi 53 jours à Rome, 32 jours à Bruxelles, 28 à Paris, 24 à Louvain, 20 à Braine-l'Alleud. Et on répertorie encore plus d'une quarantaine de localités, où il se rend non seulement en Belgique, mais aussi en France et en Suisse. Une partie du temps passé en déplacement dans les trains n'est pas complètement perdue dans la mesure où il la consacre à la rédaction de son courrier sur une petite machine à écrire portable, qu'il emporte partout avec lui, ou simplement à la main, d'une petite écriture fine pas toujours facile à déchiffrer. Il donne aussi de nombreux rendez-vous dans les gares entre deux trains.

Il trouve encore le temps de donner de nombreuses conférences, de prêcher des retraites, d'accompagner des recollections. Ce qui constitue naturellement autant d'occasion de mobiliser ou de remobiliser des sympathisants, voire d'en recruter de nouveaux.

De ce point de vue, son utilisation de « techniques de communication » non verbales, notamment le port du costume du lettré traditionnel chinois lors de différentes apparitions publiques, doit être mentionné.

Le travail de conviction qu'il effectue auprès des représentants de l'autorité ecclésiastique, à commencer par le cardinal archevêque de Malines, Monseigneur Mercier, est aussi à noter. Les responsables de l'Église au plus haut niveau romain, qu'il s'agisse de la Congrégation de la Propagande, de la Congrégation des religieux, de la Congrégation des Rites, sont également régulièrement informés, voire sollicités, alors que ces entrevues sont toujours soigneusement préparées grâce à l'aide de son réseau de soutien au sein même de la Curie.

Enfin, peut-être faut-il également évoquer son « respect de l'obéissance » qu'il doit à ses supérieurs lazaristes, le plus souvent opposés à toute démarche en faveur de l'érection d'une hiérarchie ecclésiastique authentiquement chinoise. S'il se rend à Rome, ce qui lui avait été déconseillé, pour ne pas dire interdit, ce n'est que lorsqu'il y est convoqué par une autorité supérieure, souvent membre de la Curie, Cardinal, Préfet ou Secrétaire de Dicastère.

## Des résultats en termes d'accueil des étudiants et de perceptions de la Chine

Les résultats qu'il engrange au cours de cette période sont de natures très différentes.

Pour ce qui est des étudiants, ils sont plusieurs centaines à recevoir son aide d'une manière ou d'une autre. Il donne d'ailleurs une impulsion déterminante pour la fondation dans le giron de l'Université catholique de Louvain d'un Foyer chinois, qui pourra héberger des étudiants et dont les responsables pourront poursuivre son œuvre et accompagner plus particulièrement les étudiants universitaires. Sur un autre plan, il réussit à mettre sur pied l'Association catholique de la jeunesse chinoise, qui obtient de nombreux soutiens et constitue le prolongement direct de son action missionnaire.

Quant à son rêve ecclésial : une Église authentiquement chinoise, c'est une concrétisation très médiatique qu'il obtient. Le 28 octobre 1926, caché derrière un pilier de la Basilique Saint-Pierre de Rome, comme le rapporte sa « légende dorée », il assiste au sacre des six premiers évêques chinois de la période contemporaine, dont il a, au moins partiellement, suggéré les noms. L'événement a un retentissement considérable dans le monde catholique européen, notamment en Belgique<sup>11</sup>. Mais les fruits de son séjour en Europe ne se limitent pas à cette consécration épiscopale.

C'est aussi une innovation prophétique qui va se mettre lentement en place sous son impulsion et grâce au travail acharné d'un de ses disciples belges, l'abbé André Boland, vicaire à Verviers. La rencontre entre les deux hommes a lieu à l'occasion d'une conférence de Vincent Lebbe à la paroisse Saint-Julienne, dont André Boland est le vicaire. À la demande de son curé et d'un petit groupe de jeunes très engagés, Boland héberge un étudiant chinois, rencontre le père Lebbe et est finalement emporté par l'enthousiasme du missionnaire. Il en résulte la fondation de la « Société des prêtres auxiliaires des missions »<sup>12</sup> dont l'originalité explique sans doute les difficultés de la mise en place. C'est que ces prêtres occidentaux ont pour objectif de se mettre au service d'évêques autochtones, en l'occurrence chinois, en refusant toute situation ou tout privilège qui les distinguerait du clergé local. À une époque marquée par la suprématie occidentale, perçue comme une supériorité intrinsèque, et une colonisation encore triomphante, c'est une

11. Yong-Ya Kim, « La réaction de la presse belge à propos du sacre des six premiers évêques chinois », 1926, Mémoire inédit de licence en histoire, Université catholique de Louvain, 1972.

12. Sur cette société et sa mise en place, on se reportera au travail de Gabriel Banyangira, « Les débuts de la Société des Auxiliaires des Missions, 1926-1940 », Louvain-la-Neuve, Thèse de doctorat en Théologie (en cours).

forme d'engagement qui n'est pas simple à faire comprendre et encore moins à accepter. Elle exprime cependant on ne peut mieux le désir profond du père Lebbe.

Enfin, c'est encore un autre domaine qui est affecté, indirectement, mais de manière fondamentale, par l'activité incessante du père Lebbe : celui de l'image que les Européens ont de la Chine. Globalement, on peut considérer que cette image, en tout cas pour ce qui est de la Chine de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle est particulièrement négative. Comme a pu le formuler René Etiemble<sup>13</sup>, l'Europe est passée au XIX<sup>e</sup> siècle de la sinophilie des Jésuites à une sinophobie largement partagée. Alors que la Chine antique reste relativement appréciée, ce qui est en général accentué ou mis en exergue pour la Chine contemporaine, c'est la décadence, la misère, l'impuissance, la fourberie, la corruption, la cruauté, le retard par rapport à l'Occident. Les traditions chinoises sont tournées en ridicule ou déformées, mal interprétées, caricaturées. En bref, c'est une vision totalement à l'opposé de celle de Vincent Lebbe, mais cohérente avec celle que l'Occident triomphant a des autres civilisations.

Une occasion exceptionnelle va cependant permettre d'infléchir, au moins dans une certaine mesure, ces « images de Chine » grâce à la prise de conscience d'un auteur belge réputé, Hergé. Celui-ci a déjà publié un certain nombre d'aventures de son héros, Tintin, qu'il a fait voyager au pays des Soviets, puis au Congo, en Amérique et en Égypte, puis en Inde. Chacune de ces aventures, d'abord publiées dans un journal à grande diffusion en Belgique, le *XX<sup>e</sup> siècle*, puis republiée en album, rencontre un grand succès. Elles n'ont cependant aucune ambition réaliste et diffusent de multiples caricatures et stéréotypes, qui, bien souvent, ridiculisent les autochtones. Lorsqu'une information commence à circuler en Belgique selon laquelle Hergé préparerait une aventure de Tintin en Chine, les disciples du père Lebbe en Belgique, les « samistes » réagissent. L'un d'eux prend contact avec Hergé et réussit à lui faire prendre conscience de l'intérêt d'une vraie recherche documentaire, de manière à éviter erreurs, approximations, mais surtout caricatures ridicules et dénigrantes. Il le met en contact avec un étudiant chinois<sup>14</sup> séjournant à Bruxelles qui va dialoguer avec Hergé et l'informer sur la situation en Chine.

13. René Etiemble, *L'Europe chinoise*, t. II, Paris, Gallimard, 1989.

14. Chongren Zhang, *Tchang au pays du lotus bleu*, Paris, Séguier, 1990.

Le résultat de cette collaboration est la publication du *Lotus bleu*<sup>15</sup>, une aventure de Tintin se déroulant effectivement en Chine. Mais les « images de Chine » qui en ressortent tranchent résolument avec les caricatures habituelles de l'époque. Cette fois, justice est rendue à la Chine contre le Japon, voire contre les affairistes occidentaux. Qui plus est, ce sont les stéréotypes habituels qui se trouvent ridiculisés, comme le montre les trois cases ci-dessous, une quatrième (non reproduite ici) montrant l'étonnement et l'hilarité d'un jeune chinois que Tintin vient de sauver d'une noyade certaine dans un fleuve en crue.

FIGURE 2 – Extrait d'une bande dessinée de Tintin, *Le Lotus bleu*



Source : Hergé, *Le Lotus bleu*, Casterman, 1946, p. 43.

15. Pour une analyse plus détaillée de cet album, voir <https://uneautreasi.com/tintin-mysteres-lotus-bleu>.

### **En bref...**

Vincent Lebbe renouvelle profondément la perception de la Chine en Occident et remet en cause le modèle de relation non seulement entre l'Église et les missions, mais plus globalement entre le monde occidental dans son ensemble, quelle que soit la forme de son action, et le monde chinois.

L'attitude qu'il adopte dès son arrivée en Chine est une attitude de service et non de supériorité, marquée par une adaptation au contexte local libérée de la volonté d'acculturation des convertis, au contraire de ce dont témoigne notamment l'architecture des édifices religieux ou la prohibition séculaire des rites chinois.

L'action qu'il mène en Europe durant les années 1920-1927 n'est que la continuation de ce choix fondamental d'être « chinois avec les Chinois », dont la naturalisation et l'obtention d'un passeport chinois dès son retour en Chine en 1927 dans un des Vicariats confiés à un évêque chinois, ne seront que la suite logique.





Le présent ouvrage collectif est le fruit de la réflexion d'une vingtaine de chercheurs et de spécialistes provenant de différents pays et régions (Canada, Chine, France, Belgique, etc.), dont la plupart ont participé au colloque *Rencontres et interculturalité entre l'Orient et l'Occident* que la Faculté des lettres et des sciences humaines et le Centre de recherches Cultures - Arts - Sociétés (CELAT) de l'Université Laval ont organisé en octobre 2018, en collaboration avec la Faculté d'histoire de l'Université Nankai en Chine. L'ouvrage se divise en cinq parties : « Les missionnaires et les rencontres interculturelles », « La littérature, les médias et les échanges entre la Chine et la France », « Les échanges des connaissances scientifiques et les emprunts culturels réciproques », « Les Chinois d'outre-mer et l'adaptation culturelle », « Un regard croisé et la perception de l'Autre : l'image de la Chine et de l'Occident ». Il propose une réflexion sur les rencontres et les interactions interculturelles entre la Chine et l'Occident dans une perspective interdisciplinaire pour contribuer à l'avancement de la recherche dans ce domaine.

**SHENWEN LI** est professeur du Département des sciences historiques et directeur du Centre d'études Québec-Chine de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Laval.

**GUILLAUME PINSON** est doyen de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Laval.

**PEI JIANG (江沛)** est ancien doyen de la Faculté d'histoire de l'Université Nankai en Chine.

Illustration de la couverture :  
*Le Jardin chinois* de François Boucher (1703-1770)

Histoire



Presses de l'Université Laval  
pulaval.com