Comment écrire une histoire plurilingue de la mission en Chine ?

Huiyi Wu

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/elh/1874>

DOI : 10.4000/elh.1874

ISSN : 2492-7457

Éditeur

CNRS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2019

Pagination : 63-71

ISBN : 978-2-271-12967-3

ISSN : 1967-7499

Référence électronique

Huiyi Wu, « Comment écrire une histoire plurilingue de la mission en Chine ? », *Écrire l'histoire* [En ligne], 19 | 2019, mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 16 février 2021. URL : <http://journals.openedition.org/elh/1874> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/elh.1874>

Comment écrire une histoire plurilingue de la mission en Chine ?

La question de la langue a longtemps été au cœur de l'histoire des rapports entre la Chine et l'Europe par l'intermédiaire de la mission, et ce, essentiellement au prisme de l'altérité. Les missionnaires, jésuites pour la plupart, installés en Chine à la fin du xvi^e siècle, ont popularisé dans leurs écrits la difficulté extraordinaire d'apprendre cette langue, sans commune mesure avec les langues de l'Europe, dotée d'une infinité de signes idéographiques et apparemment dépourvue de grammaire, « qu'il n'y a que pour Dieu qu'on puisse se donner la peine [d']apprendre¹ »...

Cette altérité linguistique est-elle formelle, ou bien en cache-t-elle une autre, plus fondamentale, touchant à la mentalité des Chinois ? Ces questions ont divisé les missionnaires lorsqu'ils ont tenté de traduire des concepts clés du christianisme en chinois. Les Chinois anciens ont-ils connu le Vrai Dieu, donc possédé un mot pour Le désigner² ? Au début du xviii^e siècle, le déroulement de

la « querelle des rites chinois », avec en son cœur ce « problème de terme », verra pencher la balance en faveur de ceux qui y répondent par la négative. L'Europe savante pensera la Chine et sa langue en partant de cette affirmation d'altérité. Pour certains, la Chine constituera une alternative remettant en cause l'universalité des catégories européennes, et sa langue, un éventuel remède à la confusion des idiomes³. D'autres, au contraire, verront l'altérité de la Chine comme une déficience qui l'exclut de l'universalisme que l'Europe représente, et le chinois, un obstacle au progrès, tel Wilhelm von Humboldt qui, dans *La Naissance des formes grammaticales et leur influence sur le développement des idées* [*Über das Entstehen der grammatischen Formen, und ihren Einfluss auf die Ideenentwicklung*] (1823), juge le chinois impropre à exprimer la rigueur scientifique, car il ne matérialise pas la fonction grammaticale des mots par des flexions ou d'autres variations morphologiques⁴.

Gernet et l'incommensurabilité des langues

Il est important de retenir que le postulat d'altérité de la langue chinoise est le produit d'une certaine expérience missionnaire pour apprécier son usage comme outil analytique dans l'historiographie de la mission. En la matière, l'ouvrage classique de Jacques Gernet *Chine et Christianisme* (1982) demeure à ce jour la discussion pionnière et la plus sophistiquée. L'ouvrage est la première tentative systématique pour étudier les réactions des Chinois à l'enseignement des missionnaires, dont Gernet établit un bilan négatif : les sympathies des lettrés s'avèrent fondées sur des malentendus, tandis que les plus lucides voient les incompatibilités entre le confucianisme et le christianisme, conduisant au rejet de celui-ci – et pour de bonnes raisons. Lorsque la cosmologie des jésuites est critiquée par les lettrés antichrétiens comme étroite d'esprit pour renfermer l'infini de l'univers dans des sphères cristallines, il paraît bien que ce sont les Chinois, et non les missionnaires, qui sont du côté de la modernité. Ces sources historiques authentiques se lisent comme les *Lettres persanes*, nous parlent autant de la rationalité des Chinois que de la provincialité des jésuites.

De ce récit de l'échec du christianisme en Chine, l'ouvrage tire une leçon sur l'interdépendance entre pensée et langue : la Chine ne s'est pas laissée pénétrer par le christianisme, car « notre Raison n'est pas plus universelle que ne l'est la grammaire de notre langue⁵ ». L'argument est illustré par la difficulté que Matteo Ricci, le premier jésuite à entrer en Chine, aurait éprouvée lorsqu'il enseignait aux Chinois l'opposition scolastique entre la substance et l'accident,

une distinction qui, suivant le linguiste Benveniste, serait la projection sur le plan philosophique de celle entre les catégories grammaticales du substantif et de l'adjectif. Dans son œuvre catéchistique *Tianzhu shiyi* 天主實義 [*Vrai Sens du Seigneur du Ciel*, 1603], Ricci illustre cette distinction avec l'exemple du « cheval blanc » : le cheval, en tant que substance, peut subsister sans le blanc, tandis que le blanc n'a pas d'existence indépendamment du cheval. Il s'agit là, indique Gernet, du détournement d'un paradoxe du sophiste Gongsun Long 公孫龍 (vers 320-250 avant notre ère), « le cheval blanc n'est pas un cheval ». Or, chez ce dernier, il n'y a précisément nulle hiérarchisation entre « blanc » et « cheval ». Le blanc sans le cheval est le blanc, comme le cheval n'est cheval que lorsqu'il est sans le blanc, chaque vocable pouvant qualifier ou être qualifié par l'autre de manière interchangeable : un raisonnement naturel pour le chinois, qui n'explique pas les fonctions grammaticales des mots. Nous sommes face à deux logiques différentes, deux façons de penser le « cheval blanc » dont la divergence est exactement alignée sur celle entre deux systèmes grammaticaux⁶.

L'exemple donne toute la mesure de la difficulté de communication entre cultures lointaines, que l'historien ne peut capter qu'en croisant les sources en différentes langues. De fait, la méthode comparative acquiert un temps, dans les années 1980 et 1990, un statut paradigmatique pour l'analyse des œuvres des jésuites, produisant des thèses influentes sur l'incommensurabilité des langues chinoise et occidentales⁷. Mais à quel point de tels exemples sont-ils

généralisables ? Peut-on ramener aux subtilités grammaticales les écueils sociaux, politiques et plus généralement intellectuels que le christianisme rencontre en Chine – à commencer par ceux que Gernet a exposés dans la majeure partie de son ouvrage ? Et quelles seraient les conséquences de ce déterminisme linguistique pour les tentatives de dialogue entre les Chinois et le monde extérieur aujourd'hui, question qui donnera lieu à des controverses fort politisées⁸ ?

Dans le sillage de *Chine et Christianisme*, l'histoire de la mission en Chine connaît un « tournant sinologique » : les sources chinoises sont désormais systématiquement explorées, et les compétences linguistiques des sinologues deviennent un prérequis. Mais la question de la langue est elle-même décentrée des récits historiques. Dans l'édition révisée de son ouvrage, Gernet a lui-même nuancé ses propos en rappelant que « la pensée a toujours manifesté plus de souplesse et les influences ont sans doute été réciproques au cours de l'histoire entre elle et la langue. D'autres facteurs, comme certaines pratiques sociales, ont joué peut-être un plus grand rôle⁹ ». Les historiens ont aussi accordé une plus grande attention aux moyens non verbaux de communication. L'évangélisation paraît

consister moins à inculquer des dogmes aux convertis chinois qu'à créer des formes de piété qui font sens pour ces derniers. L'ornementation somptueuse des églises, les icônes et les rituels, sollicitant les sens plutôt que l'intellect, ont joué un rôle sans doute plus important¹⁰. L'histoire des sciences s'est aussi penchée sur les pratiques savantes, indiquant par exemple que la traduction des six premiers livres des *Éléments* d'Euclide se passait dans le cadre d'un cours dispensé par Matteo Ricci au lettré-fonctionnaire Xu Guangqi et que, pour la majorité des lecteurs chinois, le fait de ne pas être en contact direct avec un jésuite et de ne pas pouvoir bénéficier de son instruction est un plus sérieux obstacle que l'incommensurabilité linguistique¹¹. La réception des sciences jésuites a également été réinterprétée dans le cadre de l'histoire politique de la Chine, au regard, par exemple, de la conquête mandchoue de la Chine en 1644, après laquelle les empereurs remplaceront les lettrés comme patrons des sciences jésuites, dont ils contrôleront la diffusion plutôt que de la promouvoir. Les communautés, les réseaux et les institutions plutôt que les civilisations sont désormais des paramètres d'analyse primordiaux.

Diversité des langues de la mission

La question de la langue est-elle alors dépassée ? Peut-être est-il plus productif de la revisiter à travers les nouveaux acquis de l'histoire sociale, car beaucoup de problématiques politiques et sociales peuvent être éclairées par les choix linguistiques des acteurs.

Cela nous amènerait à une histoire pluri-lingue, reposant non pas sur le postulat d'une dichotomie entre le chinois et l'indo-européen, mais sur l'observation de pratiques individuelles circonstanciées et contingentes, médiatisées en diverses langues. De fait, la mission

jésuite est elle-même un formidable mélange de nationalités et d'idiomes de par son recrutement paneuropéen : le comptage de Jean-Pierre Duteil fait état de 372 Portugais, 28 Castillans, 107 Italiens, 168 francophones, environ 50 germanophones, 18 Flamands, 12 Slaves et 3 anglophones¹². Le monde chinois dans lequel elle s'implante n'est pas moins divisé entre les formes

de langages classique et vernaculaire, entre le « mandarin » et les dialectes, et enfin, entre le chinois et les langues non sinétiques. Toutes les langues n'ont pas une visibilité égale dans les récits sur la mission, et notre perspective peut varier sensiblement lorsque nous appréhendons les logiques d'inclusion et d'exclusion derrière chaque langue.

La polyphonie des missionnaires : l'exemple des jésuites flamands

Considérons, par exemple, les langues apparaissant dans les sources de trois jésuites flamands, Ferdinand Verbiest (1623-1687), Philippe Couplet (1623 ?-1693) et François de Rougemont (1624-1676), tous trois arrivés en Chine en 1658. Leurs sources imprimées et archivistiques sur le versant européen sont fragmentées entre quatre langues : latin, portugais, espagnol et flamand. Une telle fragmentation n'est pas souvent problématisée, la Compagnie de Jésus ayant longtemps été pensée à travers le prisme de la discipline et de l'unicité qui, sur le plan linguistique, semble se traduire par la prédominance du latin. Le latin est en effet l'unique langue d'éducation dans les collèges jésuites, langue par le biais de laquelle ces jésuites s'imprègnent de la culture humaniste et dans laquelle ils correspondent avec leur hiérarchie à Rome et publient les récits de leur mission. La mission se rattache ainsi aux trois « bastions » du latin en Europe : l'école, l'Église et la République des Lettres¹³, de même qu'à l'héritage humaniste que les jésuites transmettent aux Chinois.

Cependant, la quantité de sources en portugais, espagnol et flamand, notamment pour les correspondances

administratives, est révélatrice d'autres structures politiques concurrentes qui sous-tendent la mission en Chine. En vertu du traité de Tordesillas, qui place la mission en Chine sous le patronage du Portugal, les pères flamands voyagent à travers l'empire maritime portugais, que ce soit pour des séjours à Coimbra et à Lisbonne ou pour des escales à Goa et à Macao ; ils apprennent ainsi, par immersion, le portugais, *lingua franca* de la mission¹⁴. L'intérêt récent porté aux sources portugaises affine ainsi considérablement notre compréhension du déroulement quotidien de la mission, souvent géré et débattu comme des affaires internes à l'Assistance du Portugal. L'espagnol, quant à lui, est la langue des ordres mendiants débarqués dans le sud-est de la Chine avec leur approche forgée dans le contexte colonial des Philippines. Les échanges, en espagnol, entre ces ordres mendiants et les jésuites flamands, sujets des Habsbourg des Pays-Bas espagnols¹⁵, montrent un rapport complexe mêlant cohabitation cordiale et polémiques doctrinales¹⁶. Les sources en flamand donnent un tableau plus ambivalent encore, car, outre qu'elles mettent à mal l'unité supposée

des jésuites, elles brouillent aussi la frontière entre catholiques et protestants : le flamand permet à Verbiest, Couplet et Rougemont, d'un côté, de communiquer en secret entre eux, à l'abri du regard indiscret des confrères lusophones¹⁷ ; et, d'un autre côté, de nouer des rapports

fort cordiaux avec des marchands de la Compagnie néerlandaise des Indes orientales (VOC), à qui ils rendent des services d'interprètes et d'informateurs en échange d'un soutien logistique vital pour transporter les lettres, les livres, voire le vin pour la messe¹⁸.

La mosaïque des langues de la Chine du xvii^e siècle

Ce mélange des langues est révélateur de la superposition des enjeux, religieux, politiques, commerciaux et savants, que la mission jésuite se trouve servir au xvii^e siècle, et des identités multiples, parfois conflictuelles, qu'un jésuite endosse selon les circonstances. Or, Verbiest, Couplet et Rougemont doivent aussi composer avec la mosaïque de langues de la Chine impériale, un monde socialement hiérarchisé et géographiquement morcelé. Les jésuites en Chine sont connus pour leur image de « lettrés d'Occident » (*xiru* 西儒) et pour leur stratégie visant à convertir l'empire par le haut. Ce stéréotype a sa part de vérité, que confirme la double prépondérance du chinois mandarin et du chinois classique dans la formation linguistique de ces pères. Sur le plan oral, tous suivent des enseignements en chinois « mandarin » (*guanhua* 官話), *lingua franca* de l'élite qui assure la cohésion de l'appareil bureaucratique de l'Empire, comme en témoignent les romanisations de mots chinois dans leurs manuscrits. Sur le plan de l'écrit, c'est bien le chinois classique qui occupe une place centrale dans la vie sociale et liturgique de la mission. Les mémoires que Verbiest présente à l'empereur¹⁹, comme la traduction chinoise du missel, du bréviaire et de la liturgie romaine que Couplet

soumet à Rome, sont tous rédigés en chinois classique²⁰.

Cependant, l'histoire sociale nous a amplement montré que c'est dans les couches inférieures de la société que les communautés chrétiennes se sont implantées de la manière la plus durable. De façon significative, Couplet et Rougemont ont tous les deux acquis une certaine connaissance du dialecte wu de la région du bas Yangtsé où ils séjournent, une « langue rustique » : le rapport d'un visiteur fait ainsi l'éloge de leurs « notions de langue polie et de langue rustique [*linguae urbanae rusticaeque notitia*]²¹ ». La même nuance peut être introduite à propos des registres de langues écrites. L'époque où les jésuites arrivent en Chine coïncide avec l'affirmation du chinois vernaculaire comme langue écrite qui réinvente la langue parlée pour le bénéfice des nouveaux genres littéraires : romans, contes, théâtre. La génération suivante des jésuites a mieux documenté sa lecture de la littérature vernaculaire, dont les missionnaires jugent le style « poli » et « châtié²² ». Dans les années 1720, François-Xavier Dentrecolles, dans ses efforts d'enquête sur les croyances des Chinois, traduit des contes vernaculaires²³. Avant eux, Rougemont et Couplet, probablement avec la

collaboration de lettrés, ont compilé un recueil de « chansons rustiques », ou *Shengjiao caicha ge* 聖教采茶歌 [Chansons de cueillette de thé sur la Sainte Religion], insufflant un contenu pieux dans les airs populaires que les femmes chantent en cueillant le thé²⁴. Si ces chansons étaient effectivement fredonnées par les chrétiennes pendant leur travail, c'était vraisemblablement en dialecte wu.

L'édition par Rougemont et Couplet des « chansons rustiques » peut sembler un choix littéraire régionalement marqué par leur présence dans le bas Yangtsé, haut lieu de la littérature vernaculaire pendant ce xvii^e siècle. Il y a là un parallèle avec le lettré Feng Menglong (1574-1646), originaire de cette même région, auteur célèbre de contes vernaculaires et éditeur de chansons populaires en dialecte wu²⁵. Verbiest, qui passe sa carrière à Pékin, voit aussi son bagage de langues asiatiques s'élargir d'une façon géographiquement déterminée, à savoir par l'usage du mandchou. Contrairement à celle de l'époque des Ming, la cour impériale des Qing est bilingue chinois-mandchou, ce dernier idiome étant une langue flexionnelle de la famille toungouse sans parenté avec le chinois. Langue de l'élite conquérante, l'emprise du mandchou dans les domaines savants était faible. Sous le règne de l'empereur Kangxi, pourtant, une modeste série d'ouvrages de sciences européennes est traduite par

les jésuites vers cette langue « tartare », à commencer par les *Éléments* d'Euclide, traduction, aujourd'hui perdue, réalisée lorsque Kangxi entreprend d'étudier les mathématiques européennes avec Verbiest en 1675²⁶.

Cette volonté impériale de promouvoir le mandchou comme langue savante peut évoquer la montée en Europe, pendant ce même xvii^e siècle, des langues vernaculaires dans les domaines scientifiques, dont le flamand, langue maternelle de Verbiest²⁷. Sous cet angle, l'Europe et la Chine paraissent plus comparables qu'opposées : chacun des deux mondes est polyglotte, avec une multiplicité de langues parmi lesquelles les acteurs ont à choisir en fonction des circonstances sociales dans lesquelles ils se trouvent. Cela génère des phénomènes complexes d'interférences et de brassages dont les sources missionnaires abondent. Dans son édition et ses études des correspondances de Verbiest, Noël Golvers a noté l'intrusion de portugais dans ses écrits en flamand, de latinismes et d'hispanismes dans son portugais²⁸, ainsi qu'une masse d'expressions empruntées au chinois non seulement pour désigner les institutions, concepts et objets propres à la Chine, mais aussi comme éléments syntaxiques, ainsi que des formules de politesse, donnant à sa prose latine une « saveur chinoise²⁹ ».

Conclusion

Un tel degré de brassage brouille les frontières entre les différentes langues. Peut-on dès lors repenser les œuvres de traduction faites par les jésuites en

tenant compte de l'hybridation linguistique que les traducteurs ont eux-mêmes connue ? En effet, c'est pendant ce dernier tiers du xvii^e siècle, près d'un

siècle après la fondation de la mission, que la traduction collective en latin des classiques confucéens est mise au point par une équipe de quatre jésuites comprenant Couplet et Rougemont, et finalement publiée à Paris sous le titre *Confucius Sinarum Philosophus* (1687). Les vingt dernières années de recherches ont démontré l'extrême complexité du processus de cette traduction monumentale, lors du passage du chinois au latin, certes, mais aussi lors de la circulation du texte au sein de la Chine et de l'Europe. Les sources manuscrites révèlent l'hésitation des traducteurs entre différents équivalents latins possibles d'un terme chinois (par exemple, faut-il traduire le *ji* 祭 des confucéens dans un sens religieux, comme *sacrificare*, ou dans un sens neutre, comme *facere oblationes*³⁰ ?) ; mais elles montrent, à plus forte raison, que la « traduction » commence non pas au seuil interlinguistique proprement dit, mais au sein de la sphère du chinois, lorsque les traducteurs du *Confucius* choisissent de suivre le *Sishu zhijie* 四書直解 [Explication directe des Quatre Livres], cours quotidien sur les classiques dispensé au jeune empereur Wanli par son grand secrétaire Zhang

Juzheng entre 1572 et 1590 et que l'on peut considérer comme une traduction de textes archaïques en un langage plus limpide³¹. La traduction ne s'achève pas non plus au moment où le *Confucius* est devenu latin : dans les années qui suivent sa parution à Paris, il fera objet d'une dizaine de comptes rendus et d'abrégés en vernaculaire, notamment en français, qui connaîtront une bien plus large circulation que le latin des jésuites³², déclenchant des débats idéologiques qui dépasseront de loin la mission.

Les limites de cet essai ne permettent pas de multiplier les exemples d'œuvres ou d'individus dont la trajectoire témoigne de la diversité linguistique du monde du xvii^e siècle dans lequel un certain savoir européen sur la Chine se construit. Observons du moins que cette diversité linguistique possède elle-même une historicité, qu'elle est perceptible pour l'historien au ras des sources, à travers les obstacles qu'elle impose aux acteurs, en les conduisant à des stratégies diverses pour la gérer. Une telle histoire plurilingue de la mission en Chine, qui appréhende les langues dans leurs rapports dynamiques, et imprévisibles, avec les sociétés, attend d'être écrite.

Notes

- 1 Lettre de Chavagnac à Le Gobien, Fuzhou, le 10 février 1703, dans Louis AIMÉ-MARTIN (dir.), *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique*, Paris, Société du Panthéon littéraire, 1838-1843, 4 vol., t. 3 : *Chine*, p. 78. Les *Lettres édifiantes et curieuses*... avaient fait l'objet entre 1702 et 1776 d'une première édition en 34 volumes.
- 2 Joseph DEHERGNE, « Un problème ardu : le nom de Dieu en chinois », dans *Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise à partir du xvii^e siècle*.

Actes du 3^e colloque international de sinologie, Les Belles Lettres, 1983, p. 13-46.

- 3 David E. MUNGELLO, *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989 ; Fabien SIMON, *Sortir de Babel. Une République des Langues en quête d'une « langue universelle » à la Renaissance et à l'Âge classique ?*, thèse de doctorat, université Rennes 2, 2011, 2 vol. ; Alexander STATMAN, *China Enchanted. Transformation of Knowledge in the Enlightenment World*, thèse de doctorat, université Stanford, 2015, chap. iv.

- 4 Jean ROUSSEAU, Denis THOUARD (dir.), *Lettres édifiantes et curieuses sur la langue chinoise. Un débat philosophico-grammatical entre Wilhelm von Humboldt et Jean-Pierre Abel-Rémusat (1821-1831)*, Presses universitaires du Septentrion, 1999, p. 79-102 ; Christoph HARBSMEIER, *Science and Civilization in China, Volume 7, Part 1 : Language and Logic*, Cambridge University Press, 1998, p. 23 suiv.
- 5 Jacques GERNET, *Chine et Christianisme. Action et réaction*, Gallimard, 1982, p. 332.
- 6 *Ibid.*, p. 328-329.
- 7 Outre celui de Gernet, un autre exemple est le travail de Jean-Claude Martzloff sur la traduction des *Éléments* d'Euclide en chinois. Il conclut à l'échec de la traduction suivant un raisonnement semblable à celui de Gernet : la langue chinoise, ignorante du verbe « être », ne permet pas de comprendre la notion d'existence ni l'idée d'objet géométrique possédant des propriétés inhérentes. Jean-Claude MARTZLOFF, *Histoire des mathématiques chinoises*, Masson, 1988, p. 99-105. Voir aussi la critique de Roger HART, « Translating the Untranslatable. From Copula to Incommensurable Worlds », dans Lydia H. LIU (dir.), *Tokens of Exchange. The Problem of Translation in Global Circulations*, Durham (N.C.), Duke University Press Books, 2000, p. 45-73.
- 8 Comme la controverse entre François Jullien et Jean-François Billeter, résumée par Frédéric KECK, « Une querelle sinologique et ses implications : à propos du *Contre François Jullien* de Jean-François Billeter », *Esprit*, n° 2, 2009, p. 61-81, DOI : 10.3917/espri.0902.0061.
- 9 Jacques GERNET, *Chine et Christianisme. La première confrontation* [1982], édition revue et corrigée, Gallimard, 2009, p. 323.
- 10 Par exemple Liam Matthew BROCKEY, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China (1579-1724)*, Cambridge (Mass.), Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 95-97.
- 11 Catherine JAMI, « Les traductions de traités scientifiques européens en Chine au XVII^e siècle : enjeux des langues et des disciplines », *Révolution française* [en ligne], n° 13, 2018, DOI : 10.4000/lrf.1898.
- 12 Jean-Pierre DUTEIL, *Le Mandat du ciel. Le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552-1774)*, Arguments, 1994, p. 20.
- 13 Françoise WAQUET, *Le Latin ou l'Empire d'un signe (XVI^e-XX^e siècle)*, A. Michel, 1998.
- 14 Noël GOLVERS, François de Rougemont, SJ, *missionary in Ch'ang-shu (Chiang-nan). A study of the « Account Book » (1674-1676) and the « Elogium »*, Louvain, Leuven University Press, 1999, p. 14-16.
- 15 *Ibid.*, p. 5 ; *id.*, *Letters of a Peking Jesuit. The Correspondence of Ferdinand Verbiest, SJ (1623-1688)*, édition revue et augmentée, Louvain, Ferdinand Verbiest Institute, 2017, p. 47.
- 16 *Ibid.*, p. 399 suiv. ; voir aussi Antonella ROMANO, *Impressions de Chine. L'Europe et l'englobement du monde (XVI^e-XVII^e siècle)*, Fayard, 2016, chap. 2 et 3.
- 17 Noël GOLVERS, *Letters of a Peking Jesuit...*, *op. cit.*, p. 174.
- 18 Paul DEMAEREL, « Couplet and the Dutch », dans Jerome HEYNDRIX (dir.), *Philippe Couplet, SJ (1623-1693). The Man Who Brought China to Europe*, Nettetal, Steyler Verlag, 1990, p. 87-120, ici p. 98 suiv.
- 19 HAN Qi, Wu Min (dir.), *Xi chao chong zheng ji*, Beijing, Zhonghua shu ju, 2006.
- 20 Albert CHAN, « Towards a Chinese Church. The Contribution of Philippe Couplet », dans Jerome HEYNDRIX (dir.), *op. cit.*, p. 55-86, ici p. 78-81.
- 21 Noël GOLVERS, François de Rougemont..., *op. cit.*, p. 55.
- 22 Lettre du père Premare au père ***, dans Louis AIMÉ-MARTIN (dir.), *Lettres édifiantes et curieuses...*, *op. cit.*, p. 587.
- 23 Huiyi Wu, « Alien Voices under the Bean Arbor. How an Eighteenth-Century French Jesuit translated the *Doupeng xianhua* as the "Dialogue of a Modern Atheist Chinese Philosopher" », *T'oung-Pao*, vol. 103, n° 1-3, 2017, p. 155-205.
- 24 Noël GOLVERS, François de Rougemont..., *op. cit.*, p. 454 ; Jonathan CHAVES, « Gathering Tea for God », *Sino-Western Cultural Relations Journal*, vol. 24, 2002, p. 6-23.

- 25 Patrick HANAN, *The Chinese Vernacular Story*, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press, 1981, p. 87-89.
- 26 Catherine JAMI, « Imperial science in Manchu in early Qing China: does it matter? », dans Florence BRETTELLE-ESTABLET (dir.), *Looking at it from Asia. The Processes that Shaped the Sources of History of Science*, Dordrecht, Springer, 2010, p. 371-391.
- 27 On trouvera une étude de cas récente dans Charles van den HEUVEL, « “As the Author Intended”: Transformations of the Unpublished Writings and Drawings of Simon Stevin (1548-1620) », dans Sietke FRANSEN, Niall HODSON, Karl A. E. ENENKEL (dir.), *Translating Early Modern Science*, Leyde, Brill, 2017, p. 119-153, DOI : 10.1163/9789004349261_007.
- 28 Noël GOLVERS, *Letters of a Peking Jesuit...*, op. cit., p. 51.
- 29 *Ibid.*, p. 541.
- 30 Thierry MEYNARD, *The Jesuit reading of Confucius. The first complete translation of the Lunyu (1687) published in the West*, Leyde, Brill, 2015, p. 122.
- 31 *Ibid.*, p. 28 suiv.
- 32 *Ibid.*, p. 79-86.