Monde Français du Dix-Huitième Siècle

Volume 3, Issue 1 2018

Fiction des origines

L'écriture et le problème de l'ancienne histoire chinoise

Yan Wang, Université Bordeaux Montaigne
anais.wang@gmail.com

DOI 10.5206/mfds-ecfw.v3i1.4374

L'écriture et le problème de l'ancienne histoire chinoise

Dans l'Europe des XVII^e et XVIII^e siècles, les caractères de l'écriture chinoise sont considérés, en parallèle avec les pictogrammes mexicains et les hiéroglyphes égyptiens, comme des signes figuratifs que tracent les premiers peuples du monde. Par rapport à ces deux derniers, les caractères chinois occupent une place singulière : ils sont probablement les seuls qui aient toujours été utilisés et le soient encore. Sur les monuments de grande importance, l'écriture figurative des Chinois est censée véhiculer, aux yeux de certains philologues, historiens et théologiens, les secrets de l'origine de cette nation qu'on cherche en vain dans les livres mosaïques. Il se peut aussi qu'elle témoigne de liens secrets entre les Chinois et d'autres civilisations anciennes, en particulier celle de l'Égypte antique. Ceci dit, l'étude de l'écriture impose également des recherches généalogiques et chronologiques. Pour mener à bien ces dernières, les chercheurs ne peuvent plus se contenter de l'histoire biblique en se passant de sources tout aussi riches dans les textes classiques chinois.

Se précisent ainsi les deux questions d'ordre plus historique que linguistique de cet article. L'une concerne l'écriture chinoise elle-même : les caractères chinois, soumis à diverses méthodes de décryptage, pourront-ils et devront-ils dévoiler l'antiquité et l'origine de ce peuple qu'ignorent les historiographies européennes, religieuses comme laïques ? L'autre concerne les annales chinoises : l'ancienne histoire chinoise qu'elles rapportent correspond-elle à celle que les chercheurs européens tiennent à retrouver dans l'écriture chinoise et pour ainsi dire, à leur perception de l'histoire de la Chine et du monde ? Les réponses à ces deux questions montreront dans quelle mesure l'Europe des Lumières construit et reconstruit sa perception de l'histoire universelle à la suite du surgissement d'un inconnu irréductible.

Le mythe des hiéroglyphes

Quoique peu nombreux et souvent déformés, les caractères chinois que les missionnaires communiquèrent en Europe suscitèrent une grande curiosité parmi les savants des XVII^e et XVIII^e siècles.

Bien avant que le système de l'écriture chinoise fût déchiffré, en fait, ses propriétés étaient supposées connues par les Européens : le nombre prodigieux des caractères, la difficulté à les apprendre, leur prétendue longue histoire, leurs représentations figuratives au lieu de phonétiques, etc. Étant donné l'inintelligibilité, l'antiquité et la nature symbolique de l'écriture chinoise, on ne tarda pas à l'incorporer dans l'archéologie des écritures et à la comparer avec l'égyptienne. Depuis qu'ils furent découverts à la Renaissance dans un manuscrit de Horapollon¹, les hiéroglyphes égyptiens étaient considérés comme des symboles mystiques dont le déchiffrement aurait révélé le message divin. A la différence de l'écriture égyptienne, l'écriture chinoise relevait d'une autre antiquité quasiment inconnue de l'Occident qu'on cherchait en vain dans les écrits de la Grèce antique et dans la Bible. Elle se distinguait de l'écriture égyptienne ainsi que des autres écritures figuratives par le fait qu'elle faisait partie d'une langue ayant survécu aux injures du temps, mais qui avaient toutefois réduit à des vestiges obscurs ses symboles. Certains auteurs des XVII^e et XVIII^e siècles, nourris d'une aspiration à l'universalité, sinon de l'être humain, du moins de la vérité biblique, se demandèrent, à la vue des formes semblables entre quelques signes chinois et égyptiens, si les écritures avaient puisé leur origine dans la même source, ou même si les deux peuples avaient pour origine la même nation dans l'antiquité.

Lorsqu'elle fut mise en avant au XVII^e siècle, plutôt que d'une question linguistique, il s'agissait d'une question d'ordre biblico-historique — tant les moyens faisaient défaut pour décrypter ces deux écritures figuratives. Pourtant, les relations des deux peuples dans l'antiquité ne se trouvaient dans aucune source. Il était vain de se renseigner auprès des Égyptiens : les inscriptions sur les monuments étaient devenues indéchiffrables. Quant aux Chinois, même s'il fut indiqué dans leurs annales une création indépendante des caractères, soit par un dénommé Fuxi, fondateur de la première monarchie chinoise, soit par un certain ministre Cangjie, tous deux vécurent dans une antiquité tellement reculée que les Chinois eux-mêmes n'étaient pas sûrs de

¹ Philosophe alexandrin du V^e siècle, il écrivit en copte *Hieroglyphica*. L'œuvre fut traduite en grec par un certain Philippos.

leurs dates de naissance et de mort. L'histoire de l'origine de l'écriture chinoise restait ainsi, sinon fabuleuse, du moins douteuse aux yeux des auteurs européens.

Il était préférable de recourir à l'ancien Testament, seule histoire fiable au XVII^e siècle en ce qui concernait l'origine du monde. En effet, la conjecture sur la filiation des écritures égyptienne et chinoise se basait sur cet enseignement biblique de l'origine commune de l'être humain ainsi que des diverses langues du monde. Ce fut la méthode d'Athanase Kircher (1601-1680), jésuite allemand qui se proposa le premier d'examiner cette conjecture.² Dans le dernier chapitre de sa *China illustrata* (1667) consacré à l'écriture des Chinois, Kircher crut que les Égyptiens et les Chinois étaient tous les descendants de Cham. Ce fils de Noé « transféra premièrement ses colonies d'*Egypte en Perse* », puis les colonies furent étendues vers « Mogule [Moghol] » et « Indostan » jusqu'à la Chine, qui était « le bout de la terre & le dernier climat du monde habitable ». ³ Il est évident que cette dispersion des descendants de Cham vers l'extrême Est du continent eurasiatique était une interprétation personnelle de Kircher de la Bible, dans laquelle la frontière Est du monde se limitait aux pays méditerranéens.

Le père jésuite n'ignora pas Fuxi, inventeur des caractères, mais il ne songea pas à discuter de son authenticité et évita de concilier les annales chinoises avec la Bible, sujet de maintes contestations à la suite de l'ouvrage de son confrère, le père jésuite Martini, sur l'histoire de la Chine, publié en 1658.⁴ L'époque de l'invention des « caracteres Hyeroglyphiques » fut fixée par Kircher, en se référant aux « Annales des Chinois », à « trois cents ans après le déluge ». L'empereur Fuxi apprit le secret de cette écriture « des successeurs, & des descendants de Noë » qui, d'après ce que Kircher reprit plus loin, furent le « grand Père Cham » et « Mercure Trismegiste [Hermès Trismégiste] Conseiller de Nesraim [Nimrod] », fils de Cham ⁵ — selon la Genèse, cependant, Nimrod est le petit-fils de Cham. Ensuite, les caractères évoluèrent en Chine au point de se distinguer des hiéroglyphes égyptiens, mais il fut quand même possible de reconnaître l'origine pictographique de ces caractères, car les Chinois avaient suivi les façons d'écrire des Égyptiens concernant les « figures tirées de diverses choses naturelles ». ⁶ Signalons Hermès Trismégiste qui fut considéré comme l'inventeur de l'écriture idéographique « par des figures d'animaux et de plantes ». ⁷ Selon la légende chinoise dont Kircher ne fut probablement pas ignorant, Fuxi inventa les premiers caractères par l'observation de la nature. Les deux traditions se rejoignaient, ce qui, selon Kircher, semblait servir de preuve de la parenté entre les Chinois et les Égyptiens. De plus, il était naturel que le père jésuite ne distinguât pas de différences entre les formes pictographiques de l'écriture chinoise et celles de l'égyptienne, vu la méthode visuelle dont il se servit pour comparer les éléments graphiques de ces deux écritures. ⁸

Si les Égyptiens et les Chinois puisaient leur origine à la même source, pourquoi Kircher affirma-t-il que les Chinois descendaient des Égyptiens plutôt que l'inverse ? En effet, l'Égypte antique prévalut à ses yeux sur toutes les autres nations du monde. Elle était la « plus proche de l'histoire de la création de l'homme et de la dispersion des peuples du monde après le Déluge » et le « premier pays d'une civilisation développée » — l'influence de sa civilisation s'exerça non seulement sur les régions voisines telles que la Syrie, la Grèce, la Perse, etc., mais elle gagna l'Inde et même la Chine. ⁹ L'hébreu étant reconnu par Kircher comme la première langue de l'être humain, la langue de l'Égypte antique revenait à la « protolangue de l'Asie ». ¹⁰

Fondée sur l'apparente ressemblance des écritures égyptienne et chinoise, la thèse de Kircher est traitée de pure fantaisie aujourd'hui. Pourtant, à son époque, et même au siècle suivant où les

² Cf. Boleslaw Szczesniak, *The Origin of the Chinese Language According to Athanasius Kircher's Theory*, in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 72, N°1, 1952, p. 21.

³ Athanase Kircher, *La Chine d'Athanase Kircher de la Compagnie de Jesus, illustrée de plusieurs monuments tant sacrés que profanes, et de quantité de recherches de la nature & de l'art*, traduite du latin par F. S. Dalquié, Amsterdam, 1670, p. 303.

⁴ Martino Martini, *Sinicae historiae diclas prima*, Munich, 1658, traduite en français par l'abbé Le Pelletier sous le titre de *l'Histoire de la Chine*, Paris, 1692.

⁵ Kircher, 303.

⁶ Kircher, 305.

⁷ Ce fut l'idée de Marsile Ficin, traducteur du *Pimandre*. Cf. Eugenio Garin, *Hermétisme et Renaissance*, traduit de l'italien par Bertrand Schefer, Paris : éd. Allia, 2011, p. 16.

⁸ Cf. Szczesniak, 24.

⁹ Szczesniak, 21.

¹⁰ Szczesniak, 26.

Européens, eu égard à des peuples nouvellement découverts en Amérique et en Extrême-Orient, commençaient à réexaminer l'histoire ancienne du monde, telle que rapportée dans les livres mosaïques, et à s'interroger sur la généalogie de ces peuples, la conjecture sur la parenté des Chinois et des Égyptiens connut autant de partisans que d'opposants sans qu'on parvint à tirer de conclusion finale. Vu la « grande conformité » entre les Chinois et les Égyptiens sous divers aspects, dont l'écriture en particulier, Pierre-Daniel Huet essaya de montrer que les expéditions d'Osiris, puis de Sésostri, ayant gagné les Indes et la mer voisine, étaient sûrement allées en Chine.¹¹ Cette idée fut empruntée plus tard par Dortous de Mairan, qui discutait dans sa correspondance de la conjecture sur l'ascendance égyptienne des Chinois avec le père Parrenin, alors missionnaire jésuite en Chine.¹² La réponse de Parrenin fut négative. D'après lui, les Chinois ne pouvaient en aucun cas être descendants du fils maudit de Noé qu'était Cham, comme l'étaient en revanche les Égyptiens. Ils provenaient plutôt de Sem, enfant de bénédiction comme Japhet.¹³ D'autres hypothèses vraisemblables sur l'origine des Chinois furent aussi émises : d'après Corneille de Pauw, les Chinois puisaient dans la même origine que les Scythes, et selon William Jones, les Chinois étaient plutôt proches des Indiens.¹⁴

Néanmoins, le mythe des hiéroglyphes restait fascinant. D'une part, l'exotisme des écritures figuratives obsédait des auteurs qui, en insistant sur la ressemblance des écritures égyptienne et chinoise, se mettaient en quête d'autres preuves pour rapprocher les deux peuples. De l'autre, il paraissait que pour la recherche théologico-historique, les symboles figuratifs de l'écriture chinoise, une fois mis en parallèle avec les hiéroglyphes égyptiens, donnaient eux-mêmes la clé qui pénétrait dans les secrets de l'origine et de l'antiquité des Chinois, de la même façon que le déchiffrement des hiéroglyphes égyptiens avait pu éclairer l'histoire égyptienne. Quant à l'étude des langues proprement dite, la conjecture inédite de Kircher inspirait certains philologues — dont De Guignes en particulier —, qui proposaient de déchiffrer les hiéroglyphes égyptiens par l'intermédiaire des caractères chinois. Elle introduisit aussi dans l'étude des hiéroglyphes égyptiens une approche qui, quoique peu scientifique, annonçait la philologie comparatiste et contribuait aux futures recherches sur les familles des langues du monde.

Or, à l'époque des Lumières, siècle de « libertinage » où l'origine et l'antiquité douteuses des Chinois risquaient d'être manipulées par les esprits forts dans leur attaque contre l'autorité de la Bible, l'accent polémique de l'assimilation des écritures égyptienne et chinoise l'emportait sur les intérêts purement linguistiques et historiques. Dès lors, nous allons voir que, malgré les contestations, le lien entre les deux écritures était peu à peu renforcé par les philologues, les théologiens, et surtout les défenseurs de la vision biblique de l'histoire.

L'interprétation figurative de l'histoire chinoise

Les missionnaires jésuites en Chine se nourrissaient d'un dessein autre que celui de Kircher : tous leurs efforts consacrés à l'étude et au déchiffrement de la langue chinoise eurent pour but la diffusion de la foi chrétienne. En effet, ils se rendirent compte de la réussite avérée de la méthode adaptative de Matteo Ricci. Ce précurseur de la mission jésuite en Chine savait chercher dans les livres classiques chinois des traces du christianisme et les concilier avec les récits bibliques, de façon à révéler aux Chinois leur foi perdue pour les convaincre de se convertir. Certains jésuites de la mission française de la fin du XVII^e siècle poursuivirent l'entreprise de Ricci et affichèrent la prétention d'exceller. Il s'agissait des jésuites qu'on appela plus tard « figuristes », entre autres, les pères Joachim Bouvet (1656-1730), Joseph-Marie Henri de Prémare (1666-1736), Alexis de Gollet (1664-1741) et Jean-François Foucquet (1665-1741). Ils cherchèrent à révéler aux Chinois les mystères du christianisme dissimulés à leur insu dans leurs caractères et leurs livres classiques.

Le « figurisme » était à l'origine une méthode d'interprétation herméneutique de la Bible employée par les jansénistes. Les exégètes ne se contentaient pas du sens premier des mots et des

¹¹ Cf. Pierre-Daniel Huet, *Histoire du commerce et de la navigation des anciens* (1716), Paris, 1727, p. 36-37.

¹² Cf. Jean-Jacques Dortous de Mairan, *Lettres au R. P. Parrenin, Jésuite, missionnaire à Pékin : contenant diverses questions sur la Chine*, Paris : Imprimerie royale, 1770, p. 47-50.

¹³ Cf. M. L. Aimé-Martin éd., *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique : avec quelques relations nouvelles des missions et des notes géographiques et historiques*, 4 vols., Paris : Société du Panthéon littéraire, 1843, vol. 3, p. 707.

¹⁴ Cf. Corneille de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*, t. 2, Berlin, 1773, p. 260. William Jones, *Discourse on the Chinese* (1790), in *Works*, 6 vols., London: Robinson, 1799, vol. 1, p. 104-110.

textes, ils essayaient de retrouver « jusqu'à quatre ou cinq sens et même au-delà, superposés au premier » ; ils voyaient dans « tous les personnages de l'Ancien Testament, leurs actions, les événements de l'histoire juive » des symboles de « l'Eglise entière depuis sa fondation jusqu'à la consommation des siècles ». ¹⁵ Ainsi, tous les passages de l'Ancien Testament paraissaient avoir un sens prophétique.

Le figurisme des jésuites s'inspirait de l'exégèse figurative de la Bible. Le père Prémare le reconnut dans ses *Vestiges des principaux dogmes chrétiens, tirés des anciens livres chinois* et affirma qu'il avait découvert dans les « anciens monuments » chinois ce qu'on avait retrouvé dans l'ancien Testament. ¹⁶ La méthode des jésuites figuristes se traduisait par les efforts pour « dépouiller les anciens textes » chinois « de leur enveloppe extérieure, de leurs symboles, de leurs figures, pour permettre d'arriver jusqu'au sens enveloppé mais véritable » et de « ruiner la lettre pour pénétrer l'esprit ». ¹⁷ Il s'agissait ainsi d'une relecture des livres classiques en se méfiant des interprétations modernes des auteurs chinois, qui ne percevaient pas ce « sens enveloppé mais véritable », à savoir les prophéties bibliques. Cette relecture s'opérait à deux niveaux : non seulement la méthode figurative était-elle appliquée aux textes, mais aussi à l'écriture elle-même, étant donné la nature « opportunément » figurative des caractères chinois. Pour les missionnaires, ces derniers constituaient en eux-mêmes un mystère non moins obscur que les livres classiques, au point d'être sujets à toutes sortes d'interprétations. Il s'agissait des symboles hiéroglyphiques susceptibles de véhiculer, comme les hiéroglyphes égyptiens, des secrets du christianisme primitif. Le père Foucquet d'illustrer :

[...] chaque caractère renferme toujours quelque sens qui a rapport à la Religion, et ainsy qu'il signifie quelque chose de sacré, mais ce sens sacré qui est foncier, primitif, essentiel, est voilé par le sens usuel et secondaire qui est superficiel comme l'écorce du premier. Ces deux sens sont fort différens l'un de l'autre quoiqu'ils ayent entre eux de la liaison. ¹⁸

Il s'agissait donc de percer l'écorce sémantique pour saisir le noyau symbolique du caractère.

En s'aidant de leurs connaissances philologiques, les jésuites figuristes entreprirent de décomposer les caractères de façon à retrouver les idées originales des clefs. Dans les « hiéroglyphes » du nom de Fuxi, le caractère *fu*, composé de *ren*, *homme* et de *quan*, *chien*, correspondait selon Bouvet à le hiéroglyphe égyptien de Mercure ou Hermès, représenté par un homme avec la tête du chien. Le caractère *xi* signifiait en chinois *grandeur*, qui correspondait à *trismégiste*. Ainsi parvint-il à rapprocher Fuxi de Hermès Trismégiste. ¹⁹ D'après le père Prémare, le caractère *wu* qui, signifiant *midi*, comportait la figure de croix, faisait allusion à l'heure où Jésus Christ était crucifié. ²⁰ Le père Foucquet vit dans le caractère *xi*, symbole de fils et de semence, ce qui impliquait d'après lui la résurrection du fils unique de Dieu. ²¹ Toujours par l'analyse des caractères, il retrouva dans un des classiques chinois, le *Shijing* (*Classique des vers*), « la croix et les instrumens de la Passion ». Quant à l'origine des Chinois, ils étaient les descendants de Sem, car le caractère correspondant au nom de ce fils de Noé signifiait à la fois « engendrer & produire » et « la vie & une victime », ce qui impliquait que tous les hommes sur la Terre avaient reçu la vie et appris à offrir des victimes à la Divinité des enfants de Noé. ²²

Aussi, la « Théologie des anciens Patriarches du monde » se trouvait-elle dans l'écriture

¹⁵ Emile Amann, Eugène Magnenot, Alfred Vacant eds., *Dictionnaire de la théologie catholique*, t. 5-2, Paris : Librairie Letouzey et Ané, 1924, p. 2299.

¹⁶ Joseph-Henri Marie de Prémare, *Vestiges des principaux dogmes chrétiens, tirés des anciens livres chinois*, traduits du latin, accompagnés de différents compléments et remarques par MM. A. Bonnetty et Paul Berny, Paris, 1878, p. 175.

¹⁷ Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France, 1640-1740*, Genève : Slatkine Reprints, 1971, p. 347.

¹⁸ Foucquet, *Essai d'introduction préliminaire à l'étude des Kings, c'est-à-dire les monuments antiques conservés par les Chinois*, in *Mélanges sur la Chine, 1701-1800*, cité par Pinot, *La Chine*, 253.

¹⁹ Cf. Swiderski, 145.

²⁰ Cf. David Porter, *Ideographia: the Chinese cipher in early modern Europe*, Stanford University Press, 2001, p. 67.

²¹ Cf. *Lettre de Foucquet à l'abbé de Rothelin, 1737*, in Virgile Pinot, *Documents inédits relatifs à la connaissance de la Chine en France, de 1685 à 1740*, Paris : Librairie orientale Paul Geuthner, 1932, p. 31.

²² Cf. Jean de Labruno, *La Morale de Confucius, philosophe de la Chine*, Amsterdam : Chez Pierre Savouret, 1687, p. 4. Il s'agit probablement du caractère *sheng*, composé de *niu*, *bœuf* et *sheng*, *engendrer* ou *vie*, signifiant originellement les animaux offerts aux divinités comme sacrifices.

chinoise, comme dans les « Jéroglyphes d’Égypte » et dans les « monumens des anciens philosophes & poètes ».²³ Ces « monuments hiéroglyphiques » avaient été « conservés avec le plus grand soin dans l’arche de Noé ».²⁴ Malheureusement, les Chinois avaient perdu depuis deux mille ans « la signification hiéroglyphique de leurs caracteres ».²⁵ Le père Prémare souscrivit au propos de Bouvet en affirmant que les « vestiges nombreux des dogmes révélés » se trouvaient « consignés dans les symboles constitutifs des caractères », qui appartenaient à Fuxi, « inventeur des hiéroglyphes » et « le même qu’Hénoc ».²⁶ Il le confirma dans sa lettre à Fourmont en 1733 : « [...] le Dieu-Homme a été très-certainement connu par celui ou ceux qui ont inventé les hiéroglyphes de la Chine, et composé les *King* ».²⁷ Ce père sinisant s’était apparemment inspiré d’un article du jésuite italien Melchior Dalla Briga (1686-1794), paru dans les *Mémoires de Trévoux* en 1721 et concernant les traces de la Trinité retrouvées dans les hiéroglyphes égyptiens, si bien qu’il se mit à chercher des vestiges chrétiens dans l’écriture chinoise, pareillement figurative et non moins ancienne que l’écriture égyptienne.²⁸ De même, le père Foucquet crut que la « véritable idée qu’il faut avoir des caractères chinois » fut d’accepter que la « doctrine de l’ancien monde » et des « véritez adorables » étaient « cachées par les plus saints des Patriarches depuis près de 80 siècles sous l’écorce de Ieroglyphes profonds et mystérieux »,²⁹ alors que les « Livres chiffrés » dans lesquels se trouvaient ces « symboles impénétrables à l’esprit humain »³⁰ avaient été changés par les Chinois.

De pareilles interprétations s’appliquaient aussi aux textes classiques chinois. Bouvet retrouva dans le *Shujing* (*Canon de l’Histoire*) le récit sur une grande inondation ayant eu lieu sous le règne de l’empereur Yao et le prit pour le Déluge universel.³¹ Gollet identifia les deux famines au temps de Jacob et d’Achaz aux deux famines mentionnées dans les annales chinoises, ayant eu lieu respectivement sous les règnes de Tang, fondateur de la dynastie des Shang (XVI^e – XI^e siècles av. J.-C.) et du roi Xuan de la dynastie des Zhou (XI^e – III^e siècles av. J.-C.). Pour Foucquet, le texte du *Shijing* (*Classique des vers*) indiquant « une montagne de la Chine » lui parut « représenter le Calvaire » ; les éloges au roi Wen de la dynastie des Zhou devaient d’après lui « s’appliquer au Sauveur ».³² Hermès Trismégiste et Fuxi étaient en fait le même personnage portant des noms différents dans différentes cultures : il fut « Mercure chez les Latins, Hermes chez les Grecs, Adaris et Adris et Edris chez les Arabes, Ouriaj et Douvanaj chez les Chaldéens, Taaut chez les Phéniciens, Thoyt et That chez les Égyptiens ; Teutates et Esus chez les Gaulois. Pourquoi ne pourroit-on pas dire, se demanda Foucquet, qu’il fut appelé Fou-hi [Fuxi] chez les Chinois ? »³³ De ce fait, les prétendus princes chinois qu’on dénommait Fuxi, Huangdi, Yao, etc. n’étaient que des « noms mystérieux des personnes héroïques, qui n’avaient jamais été en Chine ».³⁴

A en juger par l’interprétation — ou plus précisément, la surinterprétation — des jésuites figuristes, on aurait dit que l’histoire chinoise n’était qu’une des variations profanes de l’histoire sacrée. Cryptés comme les « hiéroglyphes », les textes classiques chinois élaborés par les premiers patriarches étaient devenus inaccessibles aux historiens chinois, tant et si bien qu’ils se trompaient sur la véritable antiquité de leur nation.

²³ J. C. Gatty éd., *Voyage de Siam de Père Bouvet*, Leiden : Brill, 1963, p. CXII.

²⁴ Cité par François Secret, *Quand la Kabbale expliquait le « Yi king » ou un aspect oublié du figuratisme du P. Joachim Bouvet*, in *Revue de l’histoire des religions*, tome 195, n°1, 1979, p. 39.

²⁵ *Lettre du père Bouvet au père le Gobien*, 1700, in Christian Kortholt, *Epistolae ad diversos, theologici, iuridici, medici, philosophici, mathematici, historici et philologici argumenti*, vol. 3, 1738, p. 17.

²⁶ A. Sionnet, *Vestiges des dogmes chrétiens retrouvés dans les anciens livres chinois ou analyse d’un ouvrage inédit du P. Prémare*, Paris : Gaume Frères, 1839, p. 13.

²⁷ *Lettres édifiantes et curieuses*, III, 840. Les *King* (*Jing* en romanisation moderne) désignent les classiques chinois de la haute antiquité. Ils sont, entre autres, le *Yijing* (*Livre des mutations*), le *Shijing* (*Classique des vers*), le *Shujing* (*Canon de l’Histoire*), le *Chunqiu* (*Annales des Printemps et Automnes*), etc.

²⁸ Cf. Knud Lundbaek, *Joseph de Prémare (1666-1736) : Chinese Philology and Figurism*, Denmark : Aarhus University Press, 1991, p. 120.

²⁹ *Lettre de Foucquet à Fourmont*, 1722, in Pinot, *Documents inédits*, 11.

³⁰ *Lettre de Foucquet à l’abbé de Rothelin*, 1729, in Pinot, *Documents inédits*, 17.

³¹ Cf. Pinot, *La Chine*, 256.

³² Jean Pierre Abel-Rémusat, *Nouveaux mélanges asiatiques*, vol. 2 (2 vols.), Paris : Schubart et Heideloff, 1829, p. 259.

³³ Foucquet, *Essai*, cité par Pinot, *La Chine*, 257.

³⁴ Foucquet, *An Explanation of the new Chronological Table of the Chinese History*, in *Philosophical Transactions of the Royal Society*, London, 1730, p. 398.

Or, lorsqu'ils interprétaient de façon figurative l'origine et l'ancienne histoire des Chinois, ces missionnaires jésuites en Chine se trouvaient dans une situation beaucoup plus délicate que ne l'avait connue Kircher, quand ce dernier formulait la conjecture sur l'ascendance égyptienne des Chinois. Il leur fallait faire face à un obstacle incontournable, risquant de détruire toute leur entreprise : la chronologie chinoise, d'après laquelle la fondation de la nation par Fuxi était susceptible de remonter à plusieurs siècles avant Noé et de se perpétuer sans interruption jusqu'à la période contemporaine. Une fois la certitude des annales chinoises approuvée, il se pouvait que les jésuites figuristes eussent beau s'approprier l'histoire chinoise, leur continuité temporelle jurait avec la Genèse, puisque les hommes, à l'exception de la famille de Noé, avaient tous disparu pendant le Déluge. Comment parvenait-on à accorder la chronologie des Chinois avec celle de la Bible ? A l'opposé de Kircher, qui avait établi sa thèse sur la base de l'histoire de l'ancien Testament, ces missionnaires jésuites étaient obligés de faire face à ces incohérences en alléguant des arguments péremptoires : non seulement leur fallait-il convaincre et convertir les Chinois, mais ils devaient de façon impérieuse lutter contre les libertins de l'époque qui, en profitant de la preuve par la Chine, étaient portés à miner la crédibilité de la « sainte Écriture ».

S'étant insinués en Europe avec la découverte de l'Extrême-Orient et de l'Amérique, les esprits libres, auxquels les jésuites figuristes se devaient de résister, commençaient depuis la seconde moitié du XVII^e siècle à s'armer de nouveaux arguments que leur fournissaient les écrits des missionnaires rapportant la haute antiquité et surtout la certitude de la chronologie de la nation chinoise. En 1658 fut publié la *Sinicae historiae decas prima* du jésuite Martini au sujet de la chronologie chinoise. L'auteur fixa le début de la monarchie chinoise à l'an 2952 av. J.-C., soit six siècles plus tôt que la date du Déluge généralement acceptée par les exégètes de la Bible vulgate.³⁵ Le calcul de Martini se fit sur la base des anciennes annales chinoises qu'il jugeait fiables, parce qu'elles étaient tenues au jour le jour par les contemporains des événements au lieu d'être fabriquées par les historiographes modernes. Il alléguait de plus l'antiquité admirable de la science astronomique des Chinois, qui commençaient à se servir d'une chronologie de cycle sexagénaire depuis le règne de Huangdi que Martini situait à l'an 2697 av. J.-C.³⁶ Leur première observation astronomique — la conjonction des cinq planètes avec le soleil et la lune — fut faite sous le règne du cinquième empereur, Zhuanxu, entre 2513 et 2435 av. J.-C.³⁷ Face à l'apparente incompatibilité de la chronologie des Chinois et celle de la « sainte Écriture », Martini choisit d'adopter la chronologie de la Bible des Septante, où l'on plaçait le Déluge en 3258 av. J.-C.³⁸, trois cent ans avant le règne de Fuxi.

Quoique les jésuites eussent obtenu en 1637 la permission de se servir de la chronologie des Septante³⁹ et que celle-ci s'accordât apparemment sans encombre avec la chronologie chinoise, l'inconvénient ne fut pas pour autant diminué. La Vulgate restant toujours la version officielle de l'Église, catholique comme protestante, les jésuites ne pouvaient pas se référer ouvertement à la chronologie des Septante. Du côté des esprits radicaux, les doutes ne furent pas non plus dissipés. Le fait qu'il existait une nation dont la haute antiquité certifiée par une chronologie fort conséquente et assez précise était d'une autorité comparable, et peut-être supérieure, au tableau historique brossé par les livres mosaïques, ce qui leur suffit pour remettre en question la création et le Déluge universel, puisque selon les Chinois, leur nation avait déjà été peuplée avant Fuxi, qui n'était que leur premier empereur. Le savant néerlandais Issac Vossius (1618-1689), tout en jugeant peu probable la conciliation de la période du Déluge biblique avec les annales chinoises,

³⁵ Quoique la chronologie de la Bible restât aussi un sujet de discussion — selon les calculs de différents auteurs, le Déluge eut lieu soit en 2347, soit en 2349, soit en 2366 av. J.-C., le décalage fut assez étroit. Cf. 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)*, Paris : éd. Arguments, 1994, p. 296.

³⁶ Avant Huangdi il y avait deux autres empereurs, Fuxi et Shennong, dont les règnes durèrent respectivement 115 ans et 140 ans selon Martini. Cf. Martino Martini, *Histoire de la Chine, traduite du latin du P. Martin Martini de la Compagnie de Jésus par l'abbé Le Peletier*, t. 1, Paris, 1692, p. 26, 32 et 35.

³⁷ Cf. Martini, 51.

³⁸ Il existe aussi des variations de la date du Déluge dans la version des Septante, mais le décalage avec la chronologie de la Vulgate reste toujours considérable. Cf. David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, University of Hawaii Press, 1989, p. 126.

³⁹ Cf. Antoine Gaubil, *Traité de la chronologie chinoise*, Paris : Chez Treuttel et Würtz Librairies, 1814, p. 283-285.

douta qu'il ne s'agît que d'une inondation à l'échelle locale. Les préadamites, tels que La Peyrère (1596-1676), Lenglet du Fresnoy (1674-1755) et Levesque de Burigny (1692-1785), qui disputaient l'existence sur la Terre d'habitants avant Adam, prirent les exemples de différentes « races⁴⁰ » du monde — les Noirs, les Américains, les Chinois, etc. — pour contredire le récit biblique de l'ancêtre commun des peuples qu'était Adam, qui, d'après eux, était seulement l'ancêtre des Juifs. Leur ambition était de remonter à l'origine du monde au-delà de la création jusqu'à l'éternité.⁴¹

La longue histoire de la Chine devint ainsi un couteau à double tranchant pour les défenseurs de la vision biblique de l'histoire contre leurs adversaires. D'une part, il se pouvait que l'existence d'une nation renommée et ayant conservé les annales de sa haute antiquité servît à prouver l'universalité et l'ancienneté de la foi de sorte à compléter la carte chrétienne du monde dont avait été absent l'Extrême-Orient. D'autre part, à cette époque où l'autorité de la Bible se voyait ébranlée par les esprits critiques, il se pouvait que ceux-ci se servissent de la chronologie controversée des Chinois au profit de leurs arguments.

Pour que fût infaillible leur version de l'histoire universelle où la Chine figurait de telle façon, la recherche des analogies allégoriques dans les livres classiques chinois ne suffisait pas, d'autant plus que cette méthode manquait de preuves positives et ne trouvait pas toujours de justification. Les pères Prémare et Foucquet adoptèrent une méthode plus expéditive : ils renoncèrent à tous les efforts de conciliation en rejetant de façon catégorique les époques historiques chinoises qui risquaient de mettre en question la chronologie biblique. Prémare considéra comme des fables le règne de Fuxi, ainsi que ceux de ses prédécesseurs et de ses successeurs immédiats. Il n'accrédita l'authenticité de l'histoire de la Chine qu'à compter du IX^e siècle av. J.-C., étant donné que les historiographes chinois ne s'accordaient pas sur les dates des événements avant cette époque.⁴² Foucquet, le plus hardi parmi les figuristes, sut exploiter à fond cette théorie. Il jugea chimériques les trois premières dynasties de Chine dans un mémoire en 1709⁴³, en prétendant avoir trouvé dans les livres historiques chinois les preuves de l'antériorité de ces trois dynasties à l'époque de Fuxi, ce qui lui paraissait aberrant, puisque Fuxi fut le premier empereur de la Chine. Dans un autre écrit, il prouva l'inexistence de ces trois dynasties par l'interprétation symbolique de quelques caractères : les caractères du nom de *Houji*⁴⁴, personnage dans le *Shujing*, voulaient dire né d'une Vierge mère selon son interprétation symbolique. Puisqu'il n'y avait qu'une personne qui fut née d'une vierge mère, *Houji* ne pouvait être autre que Jésus Christ. Il s'ensuivit que les personnages qui s'entretenaient avec *Houji* dans le *Shujing* n'étaient pas réels, ainsi que le roi Wen, postérieur de *Houji* et fondateur de la dynastie des Zhou.⁴⁵ En 1729, sept ans après son retour de Chine, Foucquet, alors élu évêque d'Eleutheropolis, publia à Rome un traité sur la chronologie chinoise, la *Tabula chronologica historiae Sinicae connexa cum cyclo qui kia-tse dicitur*, dans lequel le commencement croyable de l'histoire chinoise était fixé au V^e siècle av. J.-C., toute l'histoire antérieure étant d'après lui incertaine. Le traité fut la traduction d'une œuvre chinoise, *Gangjian jiazi tu*, composée par un contemporain de Foucquet, Nian Xiyao, sur la base du *Tongjian gangmu* de Zhu Xi.⁴⁶ Foucquet prétendit que l'auteur chinois n'accréditait l'histoire de la Chine qu'à partir

⁴⁰ A l'époque, le terme de « race » était nouveau et n'avait pas systématiquement une connotation péjorative.

⁴¹ Pour une présentation détaillée des polémiques sur la chronologie chinoise et sa conciliation avec différentes versions de la chronologie sacrée de 1658 à 1730, cf. Pinot, *La Chine*, 189-249.

⁴² Cf. Prémare, *Discours préliminaire, ou recherches sur les tems antérieurs à ceux dont parle le Chou-king, & sur la Mythologie Chinoise*, in Joseph de Guignes, *Le Chou-king, un des livres sacrés des Chinois, qui renferme les fondements de leur ancienne histoire, les principes de leur gouvernement & de leur morale*, Paris : Chez N. M. Tilliard, 1770, p. liii-lv. Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine. 1552-1773*, t. 1, Shanghai : Imprimerie de la Mission catholique, 1934, p. 523.

⁴³ *Mémoire sur le système des trois dynasties ou familles impériales que l'on prétend avoir gouverné la Chine depuis Yao jusqu'aux Tsin.*

⁴⁴ Houji fut un personnage légendaire vivant au XXIII^e siècle av. J.-C. Il fut frère de l'empereur Yao et ancêtre des empereurs de la dynastie des Zhou.

⁴⁵ Cf. Pinot, *La Chine*, 253.

⁴⁶ Zhu Xi (1130-1200), philosophe néoconfucianiste de la dynastie des Song. Son *Tongjian gangmu* fut rédigé sur la base de *Zizhi Tongjian* (littéralement « Miroir général pour aider le gouvernement ») de Sima Guang (1019-1086) de la même dynastie. L'œuvre de Sima couvre la période allant de l'an 403 av. J.-C. à l'an 959, tandis que celle de Zhu commence l'histoire chinoise par Fuxi. Une autre œuvre de Sima, *Jigu lu*, considéré comme prélude de *Zizhi Tongjian*, fait remonter l'histoire chinoise à l'époque des « trois Augustes », dont Fuxi. Ce furent deux historiens auxquels les

du règne du roi Weilie de la dynastie des Zhou, à savoir l'an 424 av. J.-C.

Ces tentatives d'amputer la chronologie chinoise de son passé le plus éloigné afin de pouvoir la concilier à la chronologie biblique essuyèrent de nouveaux échecs. La chronologie de Foucquet fut contestée par d'autres missionnaires de la même Compagnie. Selon le père Gaubil, le tableau de la chronologie chinoise que Foucquet établissait était une « fausseté insigne », étant donné sa négligence des anciennes annales chinoises, toutes remontant à une haute antiquité.⁴⁷ Le père Parennin indiqua l'imprudence de Foucquet dans sa traduction de l'œuvre de Nian, qui n'était de surcroît ni « Lettré, ni même Bachelier ». Cet auteur chinois n'avait repris en fait que la deuxième partie de *Tongjian gangmu* de Zhu Xi, dont la première partie faisait remonter l'histoire chinoise jusqu'à Fuxi.⁴⁸

Théologiquement, les jésuites opposants des figuristes ne critiquaient pas directement l'interprétation symbolique des textes classiques chinois, vu qu'ils songeaient également à concilier l'ancienne pensée chinoise avec l'enseignement des premiers patriarches selon Moïse, sauf qu'il fallait se garder d'abuser des textes chinois : Gaubil crut qu'on pouvait « prouver très bien » les dogmes chrétiens dans les classiques chinois sans y chercher des mystères, sinon on s'exposait à « perdre la mission ».⁴⁹ En matière d'histoire, cependant, ils étaient portés, sinon à admirer la grande antiquité chinoise, du moins à reconnaître l'authenticité des anciennes annales. Un des arguments les plus importants sur lequel ces jésuites s'appuyaient afin de rendre justice à leur proposition revint à la certitude vérifiée des observations des éclipses rapportées dans certains classiques chinois. D'après le calcul du père Gaubil, grand amateur d'astronomie, l'éclipse la plus ancienne du *Shujing*, ayant eu lieu sous le règne de Zhongkang des Xia, première dynastie chinoise que Prémare et Foucquet jugeaient chimérique, fut fixée à l'an 2155 av. J.-C. Ainsi proclama-t-il fausse la version figuriste de l'ancienne histoire chinoise.

Les preuves astronomiques ne firent pas taire toutes les critiques. En effet, les descriptions des éclipses pouvaient être sujettes à différentes interprétations, vu le laconisme du langage dans les livres classiques. Voici un des doutes formulés par Foucquet qui, dans un même mouvement insistait sur son système figuriste, tout en s'interrogeant sur la fiabilité des arguments sur lesquels s'appuyaient ses opposants. En vue de mettre au point sa *Tabula*, il publia en 1730 un article intitulé *An Explanation of the new Chronological Table of the Chinese History*⁵⁰, dans les *Philosophical Transactions of the Royal Society*. Foucquet y rejeta l'authenticité des récits des éclipses, qu'il jugea contradictoires avec les calculs des astronomes européens contemporains, sans avoir pourtant indiqué les sources auxquelles il se référait. Il signala aussi que l'histoire chinoise n'était pas aussi suivie et circonstanciée qu'on l'imaginait, qu'elle reposait en partie sur des fables à ses commencements, et que les écrits de Confucius sur la haute antiquité n'étaient pas dignes de foi.⁵¹ Foucquet aurait pu développer ces points, controversés même chez ceux qui soutenaient la grande antiquité chinoise, mais il se borna à les avancer tels quels, et il replongea ensuite dans l'explication de son système figuriste.

Dans la première moitié du XVIII^e siècle, Nicolas Fréret (1688-1749) fut probablement le seul historien dont l'étude n'était pas affectée par une conciliation quelconque des chronologies. Tout en affirmant l'attention que les Chinois prêtaient à leurs annales dans les écrits des missionnaires, il n'accepta pas qu'on se fiât à la chronologie chinoise pourvu que celle-ci ne dépassât pas celle des Septante en chiffres. En effet, le décalage de quelques centaines d'années entre le Déluge des Septante et la première monarchie chinoise ne lui semblait pas être suffisant pour que fût peuplée la vaste contrée extrême-orientale. Il critiqua en même temps le système des figuristes qui, afin de se débarrasser de toutes les difficultés de la conciliation, cherchaient dans les anciennes annales chinoises l'histoire de l'ancien Testament et douta fort qu'ils pussent

missionnaires se référaient le plus dans leur étude de l'ancienne histoire chinoise.

⁴⁷ Gaubil, Lettre 88, 1730, in *Correspondance de Pékin, 1722-1759*, publiée par Renée Simon, Paris : Librairie Droz, 1970, p. 262-263.

⁴⁸ Cf. Dortous de Mairan, 44-56.

⁴⁹ Gaubil, Lettre 136, 1733, in *Correspondance*, 364.

⁵⁰ L'article fut établi sur la base des deux articles de Foucquet communiqués à Sir Hans Sloane : l'*Explication de nouvelle Table chronologique de l'histoire chinoise* et le *Mémoire instructif pour la nouvelle Table chronologique des Chinois*.

⁵¹ Cf. Foucquet, 398-401.

développer leur système avec des arguments convaincants.⁵²

La méthode de Fréret, comme l'a résumé Pinot, était une « méthode historique indépendante de tout système religieux », le principe étant d'établir, avec des examens critiques, « la chronologie chinoise sur les seuls documents chinois »⁵³ avant qu'une conciliation avec la chronologie biblique fût envisagée. Fréret insista sur l'importance de sa méthode, non seulement par une attitude aussi sérieuse que critique à l'égard de différentes sources sur l'histoire chinoise, mais ce fut aussi d'après lui le meilleur moyen de faire taire les incrédules. Pour prévenir l'objection des esprits forts, écrivit-il dans une lettre au père de Mailla, mieux valait leur montrer une ancienne histoire chinoise établie « pour elle-même » que de la rejeter crûment de façon que la « convenance de cette chronologie avec celle de l'Écriture » parût seulement un « corollaire du système ».⁵⁴

Ainsi, dans son discours sur l'antiquité et la certitude de la chronologie chinoise, lue à l'Académie en 1733, procéda-t-il à confronter plusieurs annales chinoises, anciennes comme modernes, dans le but d'y trouver le point le plus sûr du commencement de l'histoire chinoise, qu'il situa à l'an 776 av. J.-C., année où « tous les Chronologistes Chinois s'accordent à placer l'éclipse du Chiking [*Shijing*] »⁵⁵, laquelle était en plus conforme au calcul des astronomes européens. Néanmoins, Fréret ne rejeta pas tout simplement l'histoire chinoise avant cette date, comme l'avait fait le père Prémare. Il poursuivit son examen de différentes annales chinoises de sorte à fixer le commencement le moins douteux de la chronologie chinoise vers l'an 2147 av. J.-C. La même méthode fut aussi appliquée à l'examen de différentes versions de la chronologie sacrée que Fréret traitait du point de vue historique au lieu de théologique. Si, au bout du compte, il rejoignait les défenseurs de l'antiquité chinoise en adoptant la chronologie des Septante, ce ne fut pas pour le motif qu'elle pouvait être le mieux conciliée avec la chronologie chinoise, mais parce qu'elle présentait le plus de vraisemblance du point de vue historique.

De l'examen de la certitude de la chronologie chinoise Fréret ne put séparer l'étude de l'antiquité comparée des Chinois et d'autres peuples anciens, et en particulier des Chinois et des Égyptiens. Il semblait que l'orientaliste tenait compte de la fameuse hypothèse sur la parenté des deux peuples et il avoua que « tout ce qu'on sait des Égyptiens, fait penser qu'ils ressembloient fort aux Chinois ».⁵⁶ Fréret ne creusa pas ce sujet, sans doute par manque de preuves historiques et par scrupule d'historien, mais sa vision de l'ancienne histoire restait orthodoxe : selon la Genèse, les hommes sur la Terre se réunissaient dans la Mésopotamie après le Déluge. Ils ne faisaient qu'une famille jusqu'au temps de Phaleg, à savoir l'époque de la confusion des langues. Depuis, les peuples se dispersaient et formaient différentes nations. Pour gagner la contrée extrême-orientale du continent, les Chinois avaient à faire un trajet beaucoup plus grand que ne le faisaient les Égyptiens quant à leur installation. « C'est par cette raison, conclut-il, que l'histoire des Égyptiens & des Chaldéens remonte plus haut que celle des Chinois ».⁵⁷ Voici la version du monde généralement acceptée au XVIII^e siècle, laquelle se voyait confirmée par Diderot dans l'article « chronologie sacré » de l'*Encyclopédie*.⁵⁸

Les adeptes principaux du figurisme moururent tous avant 1750 et leur système ne leur survécut guère. Or, le débat sur l'origine et l'antiquité des Chinois se poursuivit et nous verrons de nouveau, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, les tentatives de reconstruire la généalogie des Chinois à travers leur écriture « hiéroglyphique » et de rapprocher les caractères chinois des hiéroglyphes égyptiens, d'autant plus que ces derniers restaient encore mystérieux. Quels étaient alors les défis et les polémiques auxquels ces futurs linguistes et historiens avaient à faire face ?

L'étude linguistique de Joseph de Guignes

⁵² Cf. Nicolas Fréret, *De l'antiquité et de la certitude de la chronologie chinoise*, in *Mémoire de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (1733), vol. 10, Paris : Imprimerie royale, 1736, p. 377-379.

⁵³ Pinot, *La Chine*, 263.

⁵⁴ *Lettre de Fréret au P. de Mailla*, 1737, in Pinot, *Documents inédits*, 180.

⁵⁵ Fréret, *De l'antiquité*, 388.

⁵⁶ Fréret, *Suite de l'éclaircissement sur le Mémoire lu au mois de Novembre 1733 touchant l'antiquité & la certitude de la Chronologie Chinoise* (1739), in *Mém. Acad.*, XV, 1743, 273.

⁵⁷ Fréret, *Suite de l'éclaircissement*, 295.

⁵⁸ Cf. Denis Diderot et Jean Le Rond d'Alembert, *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, art. « chronologie ».

En 1756 fut publié l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* de Voltaire. Le livre se fit remarquer par la manière inédite dont l'auteur traitait de l'histoire du monde : son regard n'était plus restreint aux pays avoisinant la Méditerranée, il le portait sur l'Asie et l'Extrême-Orient, régions négligées ou marginalisées dans les ouvrages historiques à prétention universelle qui précédaient celui de Voltaire. Les nations asiatiques étaient placées avant l'Europe et les deux premiers chapitres étaient consacrés à la Chine. Voltaire se servit du discours des jésuites favorables à l'antiquité chinoise pour exalter la longue histoire de la Chine :

Son histoire, incontestable dans les choses générales, la seule qui soit fondée sur des observations célestes, remonte, par la chronologie la plus sûre, jusqu'à une éclipse observée deux mille cent cinquante-cinq ans avant notre ère vulgaire, et vérifiée par les mathématiciens missionnaires qui, envoyés dans les derniers siècles chez cette nation inconnue, l'ont admirée et l'ont instruite.⁵⁹

Étant « presque tous véritables » les calculs astronomiques dans les anciennes annales chinoises, quelques-uns s'avérant faux ou douteux selon l'examen du père Gaubil, devinrent aux yeux de Voltaire preuve que les astronomes chinois avaient effectué leurs observations au lieu d'en fabriquer l'histoire. Les Chinois avaient connu l'écriture même avant Fuxi, dont le règne au XXV^e siècle av. J.-C. surpassait évidemment la chronologie de la Vulgate. Aucune contestation en Occident de l'antiquité chinoise ne se voyait justifiée, parce que « ce n'est pas à nous, au bout de notre Occident, écrit le sinophile, à contester les archives d'une nation qui était toute policée quand nous n'étions que des sauvages ».⁶⁰

En plus de son éloge de l'antiquité chinoise, lequel n'avait en effet rien d'inédit par rapport à ce qu'avaient fait autrefois des esprits forts, l'originalité de Voltaire consistait en sa manière différente de rapporter l'histoire des nations dans cet *Essai sur les mœurs*. Eu égard à la certitude de l'ancienne histoire chinoise, les Européens n'avaient pas « osé imaginer une origine » et les idées que l'Occident fut peuplé par les descendants de Japhet étaient des « fables orientales ».⁶¹ À l'Égypte il ôtait le renom d'être le berceau des civilisations, lequel était déplacé d'abord en Chine, puis en Inde, parce que le « terrain des Indes » était « bien plus aisément habitable », tandis que les « premiers colons » égyptiens avaient à dompter le Nil, sujet à multiples débordements, avant de pouvoir s'y installer.⁶² Les pays avoisinant la Méditerranée étaient relégués du centre du monde, sur le plan spatial comme temporel, pour faire place à la Chine et à l'Inde, mises par l'auteur en tête de son histoire universelle et suivie d'autres pays extrêmes-orientaux. Il écrit dans l'avant-propos de l'*Essai* : « En vous instruisant en philosophe de ce qui concerne ce globe, vous portez d'abord votre vue sur l'Orient, berceau de tous les arts, et qui a tout donné à l'Occident ».⁶³ La Chine méritait la « première attention » des Occidentaux, parce que cette nation « avait une histoire suivie dans une langue déjà fixée », lorsque les Européens n'avaient pas encore « l'usage de l'écriture ».⁶⁴

A la lecture de l'histoire universelle de Voltaire, on a l'impression que tous les efforts visant à concilier la chronologie chinoise avec la chronologie sacrée et à intégrer l'ancienne histoire chinoise dans la vision biblique de l'histoire du monde étaient désormais révolus. Il substitua le polygénisme des races humaines à l'origine unique et commune des peuples qu'enseignait la Bible. Puisque les Chinois étaient un peuple autochtone dont la longue chronologie s'avérait indubitable, à quoi bon chercher à aligner l'ancienne histoire chinoise sur l'histoire du monde composée par les Européens ? Le coup d'attaque de Voltaire fut fatal par rapport à d'autres insinuations : non seulement il fit déchoir la Bible de son autorité en qualité d'histoire universelle, mais il essaya de rompre avec la version traditionnelle de la généalogie des peuples.

Cette vision de l'histoire du monde suscita de vives polémiques. En 1758, deux ans après la publication de l'*Essai sur les mœurs*, Joseph de Guignes, alors professeur de syriaque au Collège royal et interprète du roi pour les langues orientales, fit part de son désaccord dans une *Lettre à*

⁵⁹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, in *Œuvres complètes*, tome 10, Paris : Librairie Hachette, 1893, p. 205.

⁶⁰ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, 208.

⁶¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, avant-propos, 198.

⁶² Voltaire, *Essai sur les mœurs*, 232.

⁶³ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, avant-propos, 197.

⁶⁴ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, avant-propos, 203.

MM. les auteurs du *Journal des sçavans*. Il indiqua le nom de Voltaire en critiquant « plusieurs Ecrivains » qui adoptaient le « préjugé » favorable à la certitude de la chronologie chinoise pour « attaquer celle de l'Écriture-Sainte ». Le préjugé provenait selon De Guignes de l'accès fort restreint aux sources de l'histoire chinoise autres que les écrits des missionnaires, tandis que lui, initié à la langue chinoise, était à même de connaître « différens sentimens chez les Chinois » pour être plutôt impartial. Il se méfiait également des récits sur les éclipses dans les anciennes annales chinoises que Voltaire prenait pour arguments, en prétendant que les calculs pouvaient être faits par les modernes, qui les rapportaient aux anciens.⁶⁵ Cette lettre, De Guignes l'inséra dans le quatrième volume de son *Histoire des Huns* (1758), dans lequel il annonçait son futur mémoire sur l'origine égyptienne des Chinois.

Comme linguiste, De Guignes entreprit de démontrer les communications historiques des deux nations par la parenté de leur écriture. Les études linguistiques de l'ecclésiastique anglais William Warburton (1698-1779) et de l'abbé Barthélemy (1716-1795) lui frayèrent le chemin dans sa polémique. Le premier avança, dans son *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*, la thèse sur le développement naturel des écritures qui partent d'une étape grossière pour arriver au raffinement, en fonction des progrès des sciences et de la société. Ces différentes étapes étaient représentées par les pictogrammes des Mexicains, les hiéroglyphes des Égyptiens, les caractères des Chinois et les écritures alphabétiques employées en Europe, point culminant du développement. Barthélemy, quant à lui, crut pouvoir démontrer par son étude des inscriptions sur les monuments archéologiques, que le système d'alphabet prit naissance en Égypte à partir de la forme cursive des hiéroglyphes. Ces premières « lettres » égyptiennes donnèrent ensuite naissance aux lettres phéniciennes, qui furent à leur tour l'origine de l'alphabet hébraïque et de l'alphabet grec. De cette manière, il dressa une ligne héréditaire enchaînant les hiéroglyphes et l'alphabet ainsi que différents systèmes d'alphabet, archaïques comme modernes, ce qui ramenait désormais à une source commune les processus d'écritures.

Ainsi l'orientaliste français prétendit-il dans un *Mémoire* lu à l'Académie en 1758 que : « [...] toutes ces langues & tous ces caractères avoient une origine commune, c'est-à-dire, que les langues descendent les unes des autres d'une manière indirecte, mais difficile à découvrir aujourd'hui, à cause des altérations qu'elles ont éprouvées par le mélange de quelques autres langues voisines ».⁶⁶ Cette synthèse des découvertes linguistiques de Warburton et de Barthélemy en préambule d'une étude à valeur historique visait à démontrer éventuellement que « la nation Chinoise est une colonie égyptienne ». Dans le but de rapprocher leurs écritures, De Guignes adopta une méthode réductionniste. Il réduisit de nombreuses écritures différentes en trois espèces : les hiéroglyphes égyptiens, les lettres phéniciennes et les caractères chinois.⁶⁷ Puisqu'on avait attesté la filiation des deux premières écritures, la thèse sur l'origine commune des langues serait confirmée s'il était possible de prouver l'appartenance de l'écriture chinoise à la même ascendance.

De Guignes fixa d'abord un alphabet hébraïque dont chaque lettre se doublait d'un mot et avait une signification. Il prouva ensuite que les lettres phéniciennes et éthiopiennes en différaient peu.⁶⁸ Côté chinois, le corpus dont il disposait fut un « dictionnaire des plus anciens caractères chinois » dont ni le nom ni l'auteur ne furent mentionnés.⁶⁹ L'auteur insista sur l'étude des caractères anciens, ce qui le distinguait de Fréret son prédécesseur, qui travaillait plutôt sur les caractères modernes, ayant « éprouvé des variations »⁷⁰ selon De Guignes, de manière à conclure

⁶⁵ De Guignes, *Lettre à MM. les auteurs du Journal des sçavans*, in *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols, et des autres tartares occidentaux, &c. avant Jésus-Christ jusqu'à présent*, Paris : Chez Desaint & Saillant, 1758, vol. 4 (4 vols.), p. 348-349.

⁶⁶ De Guignes, *Mémoire dans lequel, après avoir examiné l'origine des lettres phéniciennes, Hébraïques, etc. on essaie d'établir que le caractère épistolaire, hiéroglyphique & symbolique des Égyptiens se retrouvent dans les caractères des Chinois, & que la nation Chinoise est une colonie Égyptienne* (1758), in *Mém. Acad.*, XXIX, 1764, p. 2.

⁶⁷ Cf. De Guignes, *Mémoire*, in *Mém. Acad.*, XXIX, 3.

⁶⁸ Cf. De Guignes, *Mémoire*, in *Mém. Acad.*, XXIX, 5-7.

⁶⁹ Nous connaissons d'après Barthélemy que ce fut un dictionnaire conservé à l'époque dans la bibliothèque du Vatican. Cf. Jean-Jacques Barthélemy, *Lettre à M. Le comte de Saluces*, in *Œuvres complètes*, t. 4, Paris, 1821, p. 562.

⁷⁰ De Guignes, *Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne*, Paris : Chez Desaint & Saillant, 1760, p. 59. Il s'agit d'un précis du *Mémoire* lu à l'Académie. Nous le marquons par *précis du Mémoire* dans les notes suivantes pour distinguer l'un de l'autre.

que ceux-ci n'avaient qu'un rapport d'institution avec les choses signifiées. De Guignes chercha dans son corpus, d'après la signification d'une lettre phénicienne, hébraïque ou éthiopienne, le caractère chinois portant le même sens, et il examina ensuite sa structure de façon à démontrer la similitude entre celle-ci et la structure de la lettre phénicienne, hébraïque ou éthiopienne choisie. De cette manière, l'orientaliste compara les lettres phéniciennes, hébraïques ou éthiopiennes signifiant la main, la porte, l'eau, l'unité, etc. avec les caractères chinois correspondants en les rangeant en colonnes parallèles. Il trouva que leurs structures se ressemblaient.⁷¹ A part les nouvelles découvertes linguistiques, De Guignes s'appuyait sur la même méthode que Kircher un siècle auparavant : l'observation visuelle. Barthélemy approuva cette méthode d'analyser les écritures figuratives en affirmant qu'il n'était pas « question de savoir le chinois », mais qu'il suffisait « d'avoir des yeux ». ⁷² On aurait dit que les signes de l'écriture chinoise, malgré leur appartenance à une langue vivante, n'étaient pas plus parlants que les hiéroglyphes égyptiens, signes d'une langue morte.

En identifiant des caractères chinois simples aux lettres hébraïques, De Guignes se mit à examiner des caractères composés. En effet, le groupement des caractères simples pour former les composés était, d'après l'auteur, un usage commun chez les Chinois et les Égyptiens. Il restait donc à savoir si les manières de les combiner étaient identiques ou non chez ces deux peuples. Influencé par l'œuvre d'Horapollon dont il se servait comme corpus des hiéroglyphes égyptiens, le linguiste prit pour symboles allégoriques les caractères chinois. Dans l'ancienne forme du caractère *kéou* [chou], signifiant « ennemi & haïr », par exemple, il vit les figures de deux oiseaux « antipathiques ». Le hiéroglyphe égyptien ayant la même signification était représenté par un faucon et un poisson. Même si ce n'était pas deux oiseaux, expliqua De Guignes, l'idée restait semblable, puisque le faucon était aussi l'ennemi du poisson.⁷³ Avec cette méthode le linguiste examina plusieurs caractères composés et crut avoir prouvé la communication entre ces deux peuples dans l'antiquité, parce qu'il lui paraissait difficile d'imaginer que les deux nations fort éloignées employaient par pur hasard les mêmes métaphores dans leur écriture. Ainsi devait-on conclure « qu'il y a eu quelque communication entre les peuples chez lesquels on les trouve ». ⁷⁴

De Guignes ne se contenta pas de rapprocher l'écriture chinoise de l'égyptienne, il voulut que tous les pays orientaux, y compris la Chine, fussent reliés l'un à l'autre dans leur histoire et qu'ils puisassent tous leur source de l'Égypte, « berceau du genre humain » dont le langage était l'origine « des autres langues orientales »⁷⁵, telles que le phénicien, l'hébreu, l'arabe, etc. Lorsqu'il expliqua le caractère chinois signifiant *savoir* ou *connaître* dont la composition voulait dire « la *parole* qui pénètre & divise comme une flèche », il ajouta que « dans tout l'Orient, *séparer* ou *diviser*, *connaître* & *juger* sont la même chose ». Les mots « peindre », « écrire », « sculpter » et « creuser » s'avéraient être synonymes dans la haute antiquité « dans la langue chinoise, comme dans toutes les langues orientales ». ⁷⁶ Nous voyons par là qu'étant assimilé à l'égyptien, le chinois fut effectivement relié à toutes les langues orientales. Quant au « style symbolique & figuré », il était « plus en usage » chez les Orientaux « que chez tout autre peuple »⁷⁷ et semblable au style de « l'Écriture sainte » dont les expressions « devenues dans la suite plus ampoulées », avaient « formé le style enflé des Orientaux ». ⁷⁸ Enfin, ce « style & la composition des idées » rapprochaient « insensiblement la Chine de l'Égypte & des pays voisins, puisque la manière dont on y exprime l'*histoire*, l'*écriture*, &c. sont les mêmes ». ⁷⁹

L'auteur s'inspira aussi de Warburton sur le passage de l'écriture figurative à l'écriture alphabétique. Il prétendit avoir retrouvé les lettres alphabétiques dans les anciennes écritures orientales dont les caractères chinois, ce qui constituait la singularité de son étude. Il trouva dans

⁷¹ Cf. De Guignes, *Mémoire*, in *Mém. Acad.*, XXIX, 9-12.

⁷² Barthélemy, *Lettre à M. Le comte de Saluces*, in *Œuvres complètes*, IV, 564.

⁷³ Cf. De Guignes, *Mémoire*, in *Mém. Acad.*, XXIX, 20-22.

⁷⁴ De Guignes, *Mémoire*, in *Mém. Acad.*, XXIX, 19.

⁷⁵ De Guignes, *Essai sur le moyen de parvenir à la lecture et à l'intelligence des hiéroglyphes égyptiens*, in *Mém. Acad.*, XXXIV, 1770, p. 13-14.

⁷⁶ De Guignes, *Essai*, in *Mém. Acad.*, XXXIV, 14-16.

⁷⁷ De Guignes, *Essai*, in *Mém. Acad.*, XXXIV, 7.

⁷⁸ De Guignes, *Essai*, in *Mém. Acad.*, XXXIV, 14.

⁷⁹ De Guignes, *Essai*, in *Mém. Acad.*, XXXIV, 17-18.

les caractères composés d'un côté les parties qui ressemblaient aux hiéroglyphes égyptiens, de l'autre celles qui ressemblaient à des lettres alphabétiques. Par exemple, l'ancienne forme du caractère *ki* [qi], signifiant « examiner, voir », se composait de trois figures de base, signifiant respectivement « la main », « la porte » et « l'œil », de même que la composition du mot hébraïque *yadaa* portant un sens identique.⁸⁰ Par conséquent, les premières lettres alphabétiques étaient ensevelies dans les caractères chinois. Cet alphabet « fort ancien, & peut-être fort analogue à l'Alphabet primitif de toutes les nations » subsistait « par parties détachées dans les divers Alphabets Orientaux »⁸¹, y compris le chinois. Ainsi la prononciation originale des caractères fut-elle déchiffrée, ce qui échappait à la connaissance des Chinois.

Dès lors, l'étude linguistique de De Guignes parvint non seulement à démontrer la conformité, quoique vraisemblable, des symboles métaphoriques des Égyptiens et des Chinois, mais aussi à révéler les racines alphabétiques des caractères chinois et à combler la lacune du passage des hiéroglyphes aux lettres alphabétiques. Il démontra de surcroît que la source commune de toutes les langues orientales était l'égyptien.

Les travaux de De Guignes auraient pu compléter ceux de Warburton et de Barthélemy, s'il se contentait d'une comparaison purement philologique et linguistique des deux écritures anciennes. En effet, de telles études ne manquèrent pas dans les siècles suivants. Notre orientaliste du XVIII^e siècle souligna également l'intérêt linguistique de son étude : il proposa d'interpréter, à l'aide des caractères chinois, les hiéroglyphes égyptiens inintelligibles jusqu'alors. Mais De Guignes se nourrit d'un projet beaucoup plus impérieux que la perspective linguistique dans son étude. Le rapprochement des écritures égyptienne et chinoise ne fut pour lui que le début d'un « travail long & pénible » qui le menait à prouver qu'une « partie de l'histoire Égyptienne, est en dépôt dans les annales Chinoises »⁸², à savoir que les Chinois étaient les descendants des Égyptiens.

Si linguistiquement l'orientaliste arrivait à attester l'origine égyptienne de l'écriture chinoise, il devait prouver sur le plan historique que les Égyptiens avaient *de facto* communiqué leur langue aux Chinois. Cependant, De Guignes fut moins un historien qu'un linguiste : sa recherche historique paraissait d'autant moins sérieuse que son étude linguistique, sans doute parce qu'il se rendit compte de la grande difficulté de retrouver les preuves des communications des deux peuples dans l'antiquité. Faute de récits de leurs communications, il se contenta de dire que le commerce avait pu les rapprocher. Puisque les historiens et les monuments subsistants témoignaient des parcours des Égyptiens et des Phéniciens « sur toutes les côtes de la mer des Indes », De Guignes présuma qu'ils avaient pu arriver jusqu'en Chine.⁸³ Il découvrit dans les livres historiques chinois les récits sur les peuples du pays de *Tastin* [Daqin], dénomination que les Chinois donnaient aux pays « situés à l'occident de la mer Caspienne, tels que la Syrie, la Phénicie & l'Égypte ». Ces peuples avaient, d'après la lecture de De Guignes, « une origine commune avec les Chinois ».⁸⁴ L'argument le plus convaincant revint à l'équivalence des noms des princes des deux nations : d'après ses analyses, les anciens caractères qui désignaient les noms des cinq premiers princes de la Chine correspondaient juste aux noms des cinq rois égyptiens successifs.⁸⁵ Ainsi déduisit-il que les Chinois s'étaient « approprié leurs annales » en « recevant les usages des Égyptiens » et il calcula la date à laquelle la colonie égyptienne s'était installée en Chine : vers l'an 1122 av. J.-C.⁸⁶

⁸⁰ Cf. De Guignes, *Mémoire*, in *Mém. Acad.*, XXIX, 14-15.

⁸¹ De Guignes, *Précis du Mémoire*, 61-62.

⁸² De Guignes, *Précis du Mémoire*, 77.

⁸³ De Guignes, *Précis du Mémoire*, 68.

⁸⁴ De Guignes, *Précis du Mémoire*, 74. Le mot *Tastin* (*Daqin* en pinyin) fut la dénomination de l'empire romain par les Chinois. En 1626, une stèle nestorienne, érigée en 781 (durant la dynastie des Tang), fut redécouverte par des missionnaires à Xi'an. D'après la gravure sur la stèle, il s'agissait d'un « monument commémorant la propagation dans l'Empire du milieu de l'illustre religion de Daqin ». De Guignes s'inspira de cette affaire pour rechercher les liens historiques entre les peuples de Daqin et les Chinois. Il se basa sans doute sur la phrase dans le *Livre des han postérieurs* (*Hou hanshu*), « ces peuples sont tous grands comme les Chinois, c'est pourquoi on dénomme ce pays Daqin », pour déduire que les Chinois avaient une origine commune avec les peuples situés à l'ouest de la mer Caspienne. Le qin désignait la première dynastie de la Chine.

⁸⁵ Cf. De Guignes, *Précis du Mémoire*, 75-76.

⁸⁶ Cf. De Guignes, *Précis du Mémoire*, 76-77.

En effet, tous les efforts faits par l'orientaliste afin que « l'Égypte & la Phénicie » fussent « liées avec la Chine par les rapports les plus sensibles » conduisirent à établir une « harmonie générale », « les lettres, les langues, les annales des plus anciennes Nations s'enchaînant les unes aux autres ». ⁸⁷ Par cette « harmonie générale », l'auteur entendit une histoire universelle sur la base de la perspective historique de la Bible à laquelle n'échappait aucune nation sur la Terre, et la Chine en particulier, étant donné sa prétendue longue histoire. Il ne tarda pas à se permettre, à la fin de son *Mémoire*, de proposer cette « question » dont il avait déjà la réponse :

Que deviennent les Chinois, & cette durée immense qu'ils attribuent à leur Empire, & toutes ces divisions en temps historique, incertain & fabuleux, & tous ces ouvrages qu'on a faits pour établir leur chronologie, & tous ceux qu'on a faits pour la détruire ; & toutes les preuves qu'on en tire contre les livres de Moïse, & tous les systèmes qu'on a produits pour défendre le témoignage de ce Législateur ; & cette sagesse prématurée, & cette supériorité en toutes choses qu'on accorde aux Chinois, & tout ce qu'on a dit & tout ce qu'on diroit encore sur un sujet si important ; tout cela dispa-roît, & il ne reste plus qu'un fait simple ; c'est que les anciens Sauvages de la Chine, ainsi que ceux de la Grèce, ont été policés par les Egyptiens, mais qu'ils l'ont été plus tard, parce que la Chine est plus éloignée de l'Égypte que la Grèce. ⁸⁸

La réplique de Voltaire fut prompte à la thèse avancée par De Guignes. Dans la préface de *l'Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand* (1759), le satiriste tourna en ridicule les parallèles que De Guignes avait établis entre les Chinois et les Égyptiens : « C'est une étrange entreprise de vouloir prouver par des pièces authentiques [...] que les Chinois eux-mêmes sont une colonie d'Égyptiens ». Voltaire critiqua le fait qu'on avait abusé des doutes sur les conformités des deux peuples pour « convertir en certitude » les conjectures. En raisonnant de cette manière, se moqua-t-il, un savant de Pékin ayant lu « quelques-uns de nos livres [...] pourrait prouver plus démonstrativement que nous venons des Troyens ». ⁸⁹ Plus tard, dans la *Défense de mon oncle* (1768), les *Lettres chinoises, indiennes et tartares* (1776) ainsi que plusieurs de ses correspondances, Voltaire ne manqua pas de ridiculiser la thèse sur la parenté sino-égyptienne. Face à l'attaque de Voltaire, De Guignes se réclama de sa connaissance linguistique bien élaborée dont ne disposait pas son adversaire, de façon à chercher plus de preuves de la liaison de la Chine avec l'Égypte dans l'antiquité. ⁹⁰ D'après lui, les Chinois ne furent jamais des « peuples isolés, qui ne tenoient rien des autres Nations » comme ce que Voltaire imaginait ; ils avaient tout « emprunté », les sciences comme les arts, à l'Égypte. ⁹¹

Nous ignorons si De Guignes était choqué par la passion et l'excès de Voltaire, plus essayiste qu'orientaliste, et si aux yeux d'un spécialiste de l'étude orientale de l'Académie, le pamphlétaire se servait de la Chine et de l'Inde pour manipuler les sources concernant l'histoire des pays orientaux ⁹², ou bien s'il était plutôt contrarié, en tant que défenseur d'une vision traditionnelle de l'universalisme, par cette version inédite de l'histoire universelle composée par un « incrédule » contre l'autorité des historiographies sacrées. Toutes ses attaques lancées à Voltaire concernant les connaissances de la Chine ne furent pas sans fondement, tandis qu'il insista toujours sur l'origine commune des peuples dans la plaine de Shinar. En traitant les controverses autour de la philosophie de l'histoire de Voltaire, J. G. A. Pocock a reconnu d'un côté la vision traditionnelle

⁸⁷ De Guignes, *Précis du Mémoire*, 68.

⁸⁸ De Guignes, *Précis du Mémoire*, 78-79.

⁸⁹ Voltaire, *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand*, O.C., XV, p. xv-xvii.

⁹⁰ Citons à titre d'exemples : De Guignes attribua les connaissances astronomiques des Chinois aux Égyptiens, cf. *Examen critique des annales chinoises, ou Mémoire sur l'incertitude des douze premiers siècles de ces annales, et de la chronologie chinoise*, in *Mém. Acad.*, XXXVI, 1774, 171-173 ; il crut que la secte de Tao des Chinois avait pris son origine du pythagorisme des Égyptiens, cf. *Observation sur quelques points concernant la religion et la philosophie des Égyptiens et des Chinois* (1775), in *Mém. Acad.*, LX, 1780, 186 ; il assimila le yang à Orisis et le yin à Iris, cf. *Observations sur les Sares des Chaldéens, et sur le nombre incroyable d'années qu'on assigne aux règnes de leurs premiers rois* (1785), in *Mém. Acad.*, LXVII, 1809, 360.

⁹¹ De Guignes, *Observation*, in *Mém. Acad.*, LX, 186.

⁹² Parmi de nombreuses critiques de *l'Essai sur les mœurs*, un orientaliste anonyme, « choqué par l'incompétence de Voltaire dans un domaine de haute spécialisation », dénonça sa « fausse mise en perspective », ses « affirmations sans preuves » et le « manque de logique interne » en matière de Mahomet et de mahométisme. On attribua dans les *Mémoires de Trévoux* ce « compte rendu anonyme » à De Guignes. Cf. Dieter Gembicki, *La polémique autour de l'Essai sur les mœurs (de Bury, Vernet, Nonnotte)*, in *Voltaire et ses combats : actes du colloque international, Oxford-Paris, 29 septembre-5 octobre 1994*, vol. 2, Oxford : Voltaire Foundation, 1997, p. 1296.

de l'histoire embrassée par De Guignes ; de l'autre, il a indiqué que l'image de De Guignes d'un partisan de l'histoire sacrée permettait à Voltaire de caricaturer son adversaire et de mieux faire valoir ce qu'il préconisait. En dehors de leur opposition dans les affaires religieuses, qui est évidente, Pocock a aussi remarqué leur divergence quant à l'état de communications des Chinois avec les autres peuples asiatiques : à l'opposé de Voltaire, qui appréciait l'état quasi-isolé des Chinois dans l'histoire contribuant à sauvegarder leur pure tradition, le diffusionnisme de De Guignes impliquait une vision du dynamisme des peuples.⁹³ Il ne cessa de montrer, depuis son *Histoire des Huns* jusqu'à ses dernières œuvres, les anciens contacts des Chinois avec d'autres peuples du continent, de manière à brosser un tableau dynamique de l'histoire eurasiatique. Il tenta même de prouver la découverte de l'Amérique par les Chinois avant Christophe Colomb.⁹⁴ L'histoire de la Chine n'avait jamais été monolithique ; au contraire, elle avait subi des influences d'autres nations, surtout de l'Égypte pharaonique. Ce fut la raison pour laquelle les deux nations témoignaient de beaucoup de ressemblances. Cette vision fut appréciée par Edward Gibbon dans son *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Joseph Priestley fut du même avis, et ne trouva pas sans fondement l'hypothèse sur l'origine égyptienne des Chinois.⁹⁵

Le débat sur l'origine des Chinois s'embrouilla avec l'intervention de Corneille de Pauw (1739-1799). Philosophe néerlandais et francophone, De Pauw publia en 1773 ses *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*. Il effectua une comparaison détaillée des deux nations dans plusieurs domaines — la condition des femmes, l'état de la peinture et de l'architecture, la religion, le gouvernement, etc. — de manière à montrer qu'il n'y avait aucun rapport entre les deux. Il indiqua que les Égyptiens s'étaient déjà servis de l'alphabet avant 1122, l'année à laquelle De Guignes datait l'installation de la colonie égyptienne en Chine. Il n'était donc pas possible que les Égyptiens transmissent aux Chinois leurs hiéroglyphes au lieu du mode d'écriture beaucoup plus simplifié.⁹⁶ Il releva au contraire bien des similitudes entre les Chinois et les Scythes ainsi que les Tartares dans leurs religions et leurs coutumes. Il déclara que les Chinois descendaient de ces deux peuples.

Voltaire se félicita d'avoir vu s'effondrer le mythe de l'origine égyptienne des Chinois, mais le sinophile ne fut évidemment pas content de la dévaluation de l'image de la Chine chez le savant néerlandais. Celui-ci réduisit les Chinois aux peuples des steppes, pour qui Voltaire n'avait aucune sympathie. Il raccourcit aussi l'histoire de l'écriture chinoise en prétendant que « les Chinois ont été réunis en un corps de nation pendant plusieurs siècles, sans savoir écrire ».⁹⁷ De Guignes se défendit contre la critique de De Pauw en lui disputant la bonne interprétation des sources concernant la Chine que ce dernier avait lues.⁹⁸ Les jésuites lancèrent aussi leur contre-attaque en réponse à De Pauw dans le deuxième volume des *Mémoires concernant les Chinois* en 1777.⁹⁹ Ces *Mémoires*, recueil des écrits des derniers missionnaires jésuites en Chine, furent publiés de façon « posthume » : en effet, la Compagnie de Jésus avait été supprimée par Rome en 1773 (juste l'année où paraissait le livre de De Pauw). Les deux premiers volumes furent axés sur ces trois problèmes qu'étaient l'origine, l'ancienne histoire et la nature de l'écriture des Chinois, sans qu'aucune conclusion finale fût tirée de leurs réponses.

⁹³ Cf. John Greville Agard Pocock, *Barbarism and Religion: Narratives of civil government*, vol. 2, Cambridge University Press, 1999, p. 114-115. Pocock, *Nature and History, Self and Other: European Perceptions of World History in the Age of Encounter*, in *Voyages and Beaches: Pacific Encounters, 1769-1840*, éd. Alex Calder, Jonathan Lamb, Bridget Orr, University of Hawaii Press, 1999, p. 35-36.

⁹⁴ De Guignes crut que le Fou-Sang [Fusang] dans les anciens écrits chinois désignait l'Amérique et que les Chinois avaient foulé le sol du Mexique au V^e siècle. Cf. De Guignes, *Le Fou-Sang des Chinois est-il l'Amérique ?*, in *Mém. Acad.*, XXVIII, 1761. Les opinions divergent même aujourd'hui sur ce que les anciens Chinois désignaient par Fusang.

⁹⁵ Joseph Priestley, *Lectures on history, and general policy: To which is prefixed, an essay on a course of liberal education for civil and active life*, Dublin, 1788, p. 45.

⁹⁶ Cf. De Pauw, I, xvii-xviii.

⁹⁷ De Pauw, I, 14.

⁹⁸ De Guignes, *Lettre à Messieurs les auteurs du Journal des sçavans, concernant un ouvrage de M. de P*** intitulé : Recherches philosophiques sur les Egyptiens & sur les Chinois*, in *Journal des sçavans*, 1774, 218-228.

⁹⁹ Pierre-Martial Cibot et Etienne Yang, *Remarques sur un écrit de M. P** intitulé : Recherches sur les Egyptiens & les Chinois*, in Joseph-Marie Amiot, François Bourgeois, Pierre-Martial Cibot et al. éd., *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc. des Chinois*, vol. 2 (16 vols.), Paris : Chez Nyon, 1777, p. 365-574.

Dès lors, le problème de l'ancienne histoire chinoise, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, présenta de nouvelles caractéristiques plus variées que l'époque précédente dans la perception de l'histoire en Europe. Au XVII^e siècle et aux premières décennies du XVIII^e siècle, les esprits s'attachent plutôt à la recherche des preuves dans les caractères et les classiques chinois pour confirmer ou contredire la Bible, aux moyens de vérifier la certitude de la chronologie chinoise et de concilier celle-ci avec la chronologie sacrée. Qu'on reconnaisse ou rejette l'ancienne histoire chinoise, l'origine commune de l'être humain est le consensus de différentes parties. Le débat sur l'écriture et l'ancienne histoire chinoise atteignant son apogée avec la publication de l'histoire universelle voltairienne et les polémiques qu'elle provoque, une nouvelle étape est franchie dans la perception de l'histoire au siècle des Lumières. Compte tenu de la vision de l'origine polygénique des peuples que propose l'auteur de *l'Essai sur les mœurs*, l'histoire chinoise est désormais dispensée d'être mesurée à l'aune des livres mosaïques, qui ne racontent en plus que l'histoire du peuple juif. Les adversaires de Voltaire continuent à opposer à sa version originale de l'histoire, la traditionnelle, en insistant sur la souche commune de l'homme. Outre l'ancien mode d'étude des liaisons des diverses nations dans le cadre circonscrit par la Bible, certains d'entre eux, surtout les orientalistes, se mettent à examiner les filiations linguistiques et ethnologiques des peuples sur le continent asiatique. Il est donc à remarquer que la recherche de De Guignes, certes aberrante, prépare les études philologiques de l'Anglais William Jones portant sur les langues de différentes nations asiatiques ainsi que leurs communications dans l'histoire.

Que ce soit linguistiquement correct ou non d'interpréter de façon allégorique les caractères chinois, il est légitime de les mettre en parallèle avec les hiéroglyphes égyptiens, étant donné leur forme figurative, leur grande ancienneté et surtout leur appartenance à une civilisation antique et brillante qu'on ne peut pas trouver dans d'autres langues à l'époque, avant que l'écriture maya ne commence à susciter de l'intérêt vers la fin du XVIII^e siècle. Il n'est également pas illégitime d'imaginer une source commune de ces deux écritures, voire de ces deux peuples, fût-ce dans le cadre biblique ou sur le plan anthropologique. De même, les jésuites figuristes ont raison de se demander s'il existe des traces de la foi dans les caractères chinois. Pourtant, leurs études sont toutes effectuées afin de répondre à la crise de la perception traditionnelle de l'histoire. Cet épisode fantaisiste dans l'histoire linguistique et sinologique n'aurait donc pas été aussi compréhensible en dehors d'un tel contexte.

Yan Wang
Université de Bordeaux Montaigne

Bibliographie

Sources primaires :

ABEL-RÉMUSAT Jean Pierre. *Nouveaux mélanges asiatiques*. Vol. II (2 vols.). Paris : Schubart et Heideloff, 1829.

AIMÉ-MARTIN M. L. éd. *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique : avec quelques relations nouvelles des missions et des notes géographiques et historiques*. Vol. III (4 vols.). Paris : Société du Panthéon littéraire, 1843.

BARTHÉLEMY Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Vol. IV (4 vols.). Paris : A. Bélin, 1821.

CIBOT Pierre-Martial et YANG Etienne. « Remarques sur un écrit de M. P** intitulé : *Recherches sur les Egyptiens & les Chinois* ». *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc. des Chinois*. Joseph-Marie Amiot, François Bourgeois, Pierre-Martial Cibot et al. édés. Vol. II (16 vols.). Paris : Chez Nyon, 1777.

DIDEROT Denis et D'ALEMBERT Jean le Rond. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences,*

des arts et des métiers, texte électronique établi sur l'édition de 1751.
<https://fr.wikisource.org/wiki/Encyclop%C3%A9die_ou_Dictionnaire_raisonn%C3%A9_des_sciences_des_arts_et_des_m%C3%A9tiers>

DORTOUS DE MAIRAN Jean-Jacques. *Lettres au R. P. Parennin, Jésuite, missionnaire à Pékin : contenant diverses questions sur la Chine*. Paris : Imprimerie royale, 1770.

FOUCQUET Jean-François. « An Explanation of the new Chronological Table of the Chinese History ». *Philosophical Transactions of the Royal Society*. London, 1730.

FRÉRET Nicolas. « De l'antiquité et de la certitude de la chronologie chinoise ». *Mémoire de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, vol. X, Paris : Imprimerie royale, 1736.

----- « Suite du Traité touchant la certitude et l'antiquité de la chronologie chinoise, servant d'éclaircissement au Mémoire lu sur la même matière au mois de Novembre 1733 ». *Mémoire de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. Vol. XVIII. Paris : Imprimerie royale, 1753.

GATTY J. C. éd. *Voyage de Siam de Père Bouvet*. Leiden : Brill, 1963.

GAUBIL Antoine. *Traité de la chronologie chinoise*. Paris : Chez Treuttel et Würtz Librairies, 1814.

GUIGNES Joseph de. « Essai sur le moyen de parvenir à la lecture et à l'intelligence des hiéroglyphes égyptiens ». *Mémoire de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. Vol. XXXIV. Paris : Imprimerie royale, 1770.

----- « Examen critique des annales chinoises, ou Mémoire sur l'incertitude des douze premiers siècles de ces annales, et de la chronologie chinoise ». *Mémoire de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. Vol. XXXVI. Paris : Imprimerie royale, 1774.

----- *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols, et des autres tartares occidentaux, &c. avant Jésus-Christ jusqu'à présent*. Vol. IV (4 vols.). Paris : Chez Desaint & Saillant, 1758.

----- *Le Chou-king, un des livres sacrés des Chinois, qui renferme les fondements de leur ancienne histoire, les principes de leur gouvernement & de leur morale*. Paris : Chez N. M. Tilliard, 1770.

----- « Le Fou-Sang des Chinois est-il l'Amérique ? » *Mémoire de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. Vol. XXXVIII. Paris : Imprimerie royale, 1761.

----- « Lettre à Messieurs les auteurs du Journal des sçavans, concernant un ouvrage de M. de P*** intitulé : *Recherches philosophiques sur les Egyptiens & sur les Chinois* ». *Journal des sçavans*. Paris, 1774.

----- « Mémoire dans lequel, après avoir examiné l'origine des lettres phéniciennes, Hébraïques, etc. on essaie d'établir que le caractère épistolique, hiéroglyphique & symbolique des Égyptiens se retrouvent dans les caractères des Chinois, & que la nation Chinoise est une colonie Égyptienne ». *Mémoire de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. Vol. XXIX. Paris : Imprimerie royale, 1764.

----- *Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne*. Paris : Chez Desaint & Saillant, 1760.

----- « Observations sur les Sares des Chaldéens, et sur le nombre incroyable d'années qu'on assigne aux règnes de leurs premiers rois ». *Mémoire de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. Vol. LXVII. Paris : Imprimerie royale, 1809.

- . « Observation sur quelques points concernant la religion et la philosophie des Égyptiens et des Chinois ». *Mémoire de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. Vol. LX. Paris : Imprimerie royale, 1780.
- HUET Pierre-Daniel. *Histoire du commerce et de la navigation des anciens*. Paris : Chez Antoine-Urbain Coustelier, 1727.
- JONES William. « Discourse on the Chinese ». *The Works*. Vol. I (6 vols.). London : Robinson, 1799.
- KIRCHER Athanase. *La Chine d'Athanase Kirchere de la Compagnie de Jesus, illustrée de plusieurs monuments tant sacrés que profanes, et de quantité de recherches de la nature & de l'art*. Trad. du latin par F. S. Dalquié. Amsterdam : Chez Jean Fansson, 1670.
- KORTHOLT Christian. *Epistolae ad diversos, theologici, iuridici, medici, philosophici, mathematici, historici et philologici argumenti*. Leipzig, 1738.
- LABRUNE Jean de. *La Morale de Confucius, philosophe de la Chine*. Amsterdam : Chez Pierre Savouret, 1687.
- MARTINI Martino. *Histoire de la Chine, traduite du latin du P. Martin Martini de la Compagnie de Jésus par l'abbé Le Peletier*. Paris : Chez Claude Barbin, 1692.
- PAUW Corneille de. *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois*. Vol. I (2 vols.). Berlin : Chez C. J. Decker, 1773.
- PRÉMARE Joseph-Henri Marie de. *Vestiges des principaux dogmes chrétiens, tirés des anciens livres chinois*. Trad. du latin, accompagnés de différents compléments et remarques par MM. A. Bonnetty et Paul Berny. Paris, 1878.
- SIMON Renée éd. *Correspondance de Pékin, 1722-1759*. Paris : Librairie Droz, 1970.
- SIONNET A. *Vestiges des dogmes chrétiens retrouvés dans les anciens livres chinois ou analyse d'un ouvrage inédit du P. Prémare*. Paris : Gaume Frères, 1839.
- VOLTAIRE. *Œuvres complètes*. Tome X. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Paris : Librairie Hachette, 1893.
- . *Œuvres complètes*. Tome XV. *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand*. Paris : Librairie Hachette, 1886.

Sources secondaires :

- AMANN Emile, MANGENOT Eugène, VACANT Alfred éd. *Dictionnaire de la théologie catholique : contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*. Vol. 2 (15 vols.). Paris : Librairie Letouzey et Ané, 1924.
- DUTEIL Jean-Pierre. *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)*. Paris : Arguments, 1994.
- GARIN Eugenio. *Hermétisme et Renaissance*. Trad. de l'italien par Bertrand Schefer. Paris : Allia, 2011.

- GEMBICKI Dieter. « La Polémique autour de l'*Essai sur les mœurs* (de Bury, Vernet, Nonnotte) ». *Voltaire et ses combats : actes du colloque international, Oxford-Paris, 29 septembre-5 octobre 1994*. Eds. Ulla Kölving et Christiane Mervaud. Vol. II. Oxford: Voltaire Foundation, 1997.
- LUNDBAEK Knud. *Joseph de Premare (1666-1736): Chinese Philology and Figurism*. Denmark: Aarhus University Press, 1991.
- MUNGELLO David E. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1989.
- PINOT Virgile. *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France, 1640-1740*, Genève : Slatkine Reprints, 1971.
- , *Documents inédits relatifs à la connaissance de la Chine en France, de 1685 à 1740*. Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1932.
- POCOCK John Greville Agard. *Barbarism and Religion: Narratives of civil government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- , « Nature and History, Self and Other: European Perceptions of World History in the Age of Encounter ». *Voyages and Beaches: Pacific Encounters, 1769-1840*. Ed. Alex Calder, Jonathan Lamb, Bridget Orr. Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1999.
- PORTER David. *Ideographia: the Chinese cipher in early modern Europe*. Palo Alto: Stanford University Press, 2001.
- SZCZESNIAK Boleslaw. « The Origin of the Chinese Language According to Athanasius Kircher's Theory ». *Journal of the American Oriental Society*, vol. 72, N°1, 1952: pp. 21-29. DOI: 10.2307/595323
Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/595323>