

Montesquieu et la Chine : un scepticisme marqué, 1721-1748

Marie-Hélène Janvier

Résumé

Au XVIII^e siècle, les connaissances sur le monde chinois, disponibles essentiellement grâce à la plume des jésuites français, dévoilent un univers qui pourrait servir de modèle à une France en panne de ses institutions. Plusieurs critiques fusant des milieux savants à l'époque visent l'absolutisme de la monarchie et l'intolérance religieuse, qui elle, déchire et épuise le pays depuis trop longtemps. Cet article vise à exposer un nouveau discours qui se dégage des échanges ayant cours dans ces milieux de sociabilité ; la Chine comme modèle politique et spirituel. Or, malgré une sinophilie régnante et un regard d'émerveillement porté envers le Céleste Empire dans la première moitié du XVIII^e siècle, certains s'opposent à ce discours. Une analyse qualitative sommaire de l'œuvre de l'un d'eux, soit le philosophe bordelais Montesquieu, sera développée ici afin de démontrer par quels moyens il tentait de discréditer le modèle chinois dans son œuvre De L'Esprit des Lois.

Au XVI^e siècle, les récits de voyage offrent une image imprécise de cette terre lointaine qu'est la Chine. Les marchands qui composent alors la plupart de ces écrits transportent l'imaginaire du lecteur au pourtour de cet empire autarcique sans jamais pouvoir s'y introduire. Il faut attendre la fin du siècle suivant pour voir se dévoiler la « Chine profonde » par la plume des missionnaires jésuites, actifs dans les missions étrangères depuis la création de la Compagnie de Jésus en 1540¹. Leurs écrits façonnent une nouvelle image du Céleste Empire et engendrent des milliers de pages polémistes. La nature de la spiritualité chinoise, la constitution du gouvernement et les bienfaits de la mission en Chine deviennent des sujets centraux dans les débats. Combats à la plume, querelles d'idées, mode orientale et influence politique et morale se conjuguent pour construire une représentation de l'Empire du Milieu.

Au fil des xvii^e et xviii^e siècles, la Chine qui introduit peu à peu les milieux savants tels les académies, les salons et les cafés suscite maints débats entre les philosophes. En France, les savants souhaitent déterminer un modèle politique et spirituel pour le royaume français puisqu'ils remettent en question les bienfaits de la monarchie absolue et critiquent l'intolérance religieuse à la suite de la révocation de l'Édit de Nantes par Louis XIV en 1685. La découverte d'une Chine admirable, prospère et tolérante envers le christianisme, par l'intermédiaire des écrits jésuites suscite une curiosité et un intérêt marqués chez les hommes du xviii^e siècle. L'historien René Étiemble écrit d'ailleurs qu'aucun homme renseigné ne peut ignorer l'Empire Céleste à cette époque². Par conséquent, cette terre lointaine n'échappe souvent à aucune plume polémiste et à aucun pinceau rêveur. La Contrée du Milieu occupe pour ainsi dire une grande place dans la littérature et dans les arts³. La vogue qui entoure la Chine au début du Siècle éclairé amène plusieurs savants à proposer cet empire comme alternative au modèle monarchique français qui ne semble plus satisfaire la majorité. Au même moment où la conscience chrétienne s'interroge sur le bien-fondé de son enracinement théologique, des informations parviennent de l'autre bout du monde sur une autre manière de vivre et sur une façon divergente de concevoir la spiritualité. Les lecteurs découvrent aussi une nation qui applique des lois empreintes de morale et de sagesse qui ne manquent pas de les impressionner⁴. Ainsi, la Chine, ou plutôt la représentation de la Chine fournie par les jésuites devient le centre d'un débat sur la recherche d'une alternative pour une nation en quête de changement. Deux sphères d'influence se forment sur la scène savante européenne, les sinophiles et les sinophobes, soit les admiratifs et les détracteurs du modèle chinois⁵.

Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu, connu sous le nom de Montesquieu (1689-1775), évolue dans le groupe des sinophobes. Dans son œuvre politique intitulée *L'Esprit des Lois*⁶ qui expose une toute nouvelle typologie des gouvernements monarchique, républicain et despotique, Montesquieu dévoile sa vision négative du régime chinois. Son scepticisme envers les épanchements lyriques des jésuites dans leurs écrits l'amène à remettre en question plusieurs éléments telles la bienveillance des lois du gouvernement de la Chine ainsi que la spiritualité du peuple chinois.

Cet article se propose de démontrer comment ce grand chercheur qu'est Montesquieu utilise ses sources jésuites pour promouvoir son argumentaire sinophobe. En analysant son œuvre politique, j'ai remarqué que parfois il modifie, néglige, voire même ignore certains passages des écrits jésuites. Je m'insère ainsi dans le cadre des réflexions du chercheur Grégoire Holtz qui a traité des méthodes d'insertion de la citation et des modes de détournement du contenu des écrits jésuites par les libertins du xvii^e siècle⁷. Ainsi, afin de saisir le cheminement des réflexions de Montesquieu, je ferai le point sur sa découverte de la Chine pour ensuite

faire une analyse sommaire de l'image de la Chine dans son *Esprit des Lois*, image qui sera opposée à celle dépeinte dans les écrits des jésuites.

Montesquieu et sa découverte de la Chine

Montesquieu est né à Bordeaux en 1689. Intéressé dès sa jeunesse par les formes de gouvernements et leurs politiques, il étudie le droit et obtient son barreau à l'Université de Bordeaux en 1708. Désirant acquérir une plus grande expérience pratique du droit, le futur philosophe se rend à Paris l'année suivante. Les milieux de sociabilité qui se développent dans cette ville au XVIII^e siècle permettent à la philosophie recluse de devenir engagée. Les discours écrits forment une philosophie de combat où chaque homme cherche, à sa manière, à atteindre un idéal. Cependant, pour que ces écrits aient un impact, ils doivent être lus, critiqués et commentés. Pour ce faire, les savants ont comme objectif premier d'introduire les milieux savants qui se trouvent alors en majorité dans la capitale⁸. En tant que jeune philosophe, Montesquieu désire s'y faire connaître pour y véhiculer ses idées.

Lors de son séjour à Paris, Montesquieu rencontre le philosophe français Nicolas Fréret, grand polémiste et spécialiste de la Chine⁹. Ce dernier, considéré par l'historienne chinoise Zhimin Bai comme le premier sinologue de l'histoire, renseigne le philosophe sur cet Empire¹⁰. Son intérêt pour la Contrée du Milieu se développe dans la première moitié du Siècle des Lumières, soit au moment où l'on jette un regard d'émerveillement sur cette terre lointaine. C'est cette vogue pour l'Empire du Milieu qui pousse Fréret à rencontrer un Chinois installé à Paris depuis quelques années, Arcadio Hoange¹¹. Ce dernier travaille alors à la bibliothèque royale comme interprète du roi afin de traduire les livres chinois apportés par les missionnaires en France depuis le XVII^e siècle¹². Fasciné par tout ce qu'il peut apprendre de ce Chinois, le philosophe l'introduit dans les milieux savants.

C'est ainsi que Montesquieu rencontre Hoange grâce à Nicolas Fréret et au Père Desmolets afin de le questionner sur son pays, et plus précisément sur le gouvernement chinois¹³. Montesquieu n'a alors que vingt-quatre ans et débute tranquillement ses recherches sur la Chine. Une part de leurs échanges est accessible dans ses œuvres complètes sous le titre *Quelques Remarques que j'ay tirées des conversations que j'ai eues avec Mr. Ouanges*¹⁴. La véracité de ces rencontres a été remise en cause par quelques historiens contemporains tels Jacques Pereira et Miguel Benitez. Ces derniers amènent l'idée que ces notes ne seraient pas des secrétaires de Montesquieu, mais bien de Fréret¹⁵. Xu Longming, membre de l'Académie chinoise des sciences sociales et de l'Institut de recherche de l'histoire du monde en Chine, affirme quant à lui que le philosophe bordelais a bien rencontré le Chinois dans sa modeste chambre à Paris. Ce spécialiste, qui étudie Hoange depuis plus de vingt ans, expose que Montesquieu et Hoange se sont rencontrés huit fois au total entre le 22 septembre et le 5 décembre 1713. Xu Longming a lu et étudié le *Journal de Hoange* disponible à la Bibliothèque nationale

de Paris qui expose que le Français a rencontré le Chinois sept fois en tête à tête et une seule fois accompagné de Fréret¹⁶. Durant ces rencontres, treize sujets sont traités tels que l'ancienneté de la civilisation, la spiritualité chinoise, la justice et le gouvernement de la Chine¹⁷. Montesquieu est sans aucun doute influencé par ces discussions puisque l'on dénote plusieurs relations entre ces rencontres et les réflexions des Persans dans ses *Lettres Persanes*¹⁸. Toutefois, dans ses *Quelques remarques*, le ton envers la nation chinoise est négatif et il est possible de pressentir qu'il se ralliera au groupe sinophobe puisqu'il déclare déjà : « Je crois que les Chinois perdraient infiniment à être connus¹⁹ ».

Montesquieu rencontre à Rome au fil de l'année 1729 un autre personnage déterminant dans sa sinophobie, soit l'ex-jésuite Fouquet²⁰. Cet ancien missionnaire et évêque d'Éleuthéropolis adopte un ton négatif envers la mission en Chine puisqu'il a été forcé de quitter la Compagnie de Jésus au début des années 1720 en raison de tensions avec ses confrères. Il avait constaté que les mésententes entre les missionnaires causant la Querelle des rites en Chine étaient en grande partie la cause de la condition précaire du christianisme dans cet Empire²¹. En effet, ces tensions qui évoluent jusqu'au milieu du XVIII^e siècle concernent la religiosité des Chinois ; sont-ils athées ? sont-ils idolâtres ? ont-ils une véritable religion ? Cependant, les écrits des jésuites vantent la morale des Chinois. À ce moment, est-ce que la morale peut exister indépendamment de la religion ? L'un des points centraux de cette polémique concerne la tolérance des jésuites envers certains rites chinois, dont le culte des morts et des ancêtres, ainsi que la tolérance envers l'utilisation du terme chinois Tien pour signifier le Dieu du Ciel. En effet, ces pratiques sont considérées comme idolâtres par la papauté et par les dominicains. Ces derniers refusent cette tolérance et exigent de l'Empereur, alors nommé Kangxi, de se soumettre entièrement aux dogmes de l'Église et de renoncer à ses rites. Cette intolérance et les différentes tensions qui animent les divers ordres religieux en Chine engendrent la perte de la mission évangélicatrice dans l'Empire du Milieu²². La querelle qui oppose deux groupes majeurs, soit les Jésuites et la papauté, se poursuit jusqu'en 1742 lorsque le pape Benoît xiv publie la Bulle *Immensa Pastorum*²³ qui condamne définitivement les rites chinois. Ainsi, en seulement quelques lignes l'autorité papale venait de ruiner des milliers de pages d'argumentaires en faveur des jésuites en Chine. Sombre avenir pour la Compagnie qui subit nombre de difficultés jusqu'en 1773, moment où elle est définitivement interdite par le pape Clément xiv. Les propos péjoratifs de Fouquet à l'égard de son ancienne compagnie n'ont pour but qu'une discréditation du rôle des jésuites en Chine. Au fil des discussions entre l'ancien jésuite et Montesquieu, le scepticisme du philosophe envers la nation chinoise se renforce sans cesse²⁴. Par conséquent, il est de plus en plus convaincu que la Chine est dominée par un gouvernement despotique.

Les théoriciens qui ont précédé le philosophe bordelais n'abordaient que très peu la notion du despotisme. Lors de la rédaction de *L'Esprit des Lois*, Montesquieu a cependant entre les mains les traits principaux du despotisme exposés par divers personnages tels Jacques-Bénigne Bossuet et François Fénelon. Ces derniers avaient marqué une distinction entre une puissance arbitraire et une monarchie réglée par les lois. Bien avant ces derniers, Bernard de La Roche avait posé lui aussi une distinction entre les principes de la monarchie française et ceux des despotismes ottoman ou moscovite²⁵. En fait, le terme apparaît en France chez les pamphlétaires de la Fronde au moment où l'on critique la montée de la monarchie absolue. L'opposition aristocratique dans laquelle évolue Fénelon cherche à anéantir le règne arbitraire d'un seul, dont le pouvoir n'est pas limité par les lois. On associe alors l'absolutisme de la monarchie à l'iniquité dans l'administration des finances, à l'intolérance religieuse et à une politique de conquête²⁶. La construction de la notion de despotisme au XVIII^e siècle réfère à un « ailleurs » décrit dans les récits de voyage. La littérature de l'époque traite du despotisme des régimes orientaux en exposant que les gouvernements européens sont toujours à risque d'y sombrer eux-mêmes. *L'Esprit des Lois* de Montesquieu développe cette idée de despotisme qu'il applique, généralisation coutumière à l'époque, à tous les pays orientaux. Cependant, à la suite de sa lecture des écrits jésuites, et plus particulièrement celle de la *Description de la Chine*²⁷ du Père Du Halde, le cas de l'Empire du Milieu semble apparaître gênant, voire dérangeant pour le philosophe bordelais.

Introduction à l'image de la Chine dans *L'Esprit des Lois*

L'Esprit des Lois, œuvre majeure de Montesquieu publiée pour la première fois en 1748, propose une typologie des gouvernements monarchique, républicain et despotique. Il cherche par cet ouvrage à démontrer les causes naturelles derrière chaque institution. Le philosophe tranche distinctement sur la moralité de ces régimes politiques en exposant que le principe de la monarchie est l'honneur, celui de la république est la vertu, tandis que celui du despotisme est la crainte²⁸. Montesquieu est sans conteste au XVIII^e siècle l'un des plus fervents détracteurs du despotisme. Il écrit d'ailleurs : « On ne peut parler sans frémir de ces gouvernements monstrueux²⁹ ». Montesquieu insiste sur le fait que les sujets sont tenus dans l'obéissance par le châtement, par une éducation presque nulle et une application stricte des rites et des cérémonies³⁰. Les états despotiques qui règnent dans le monde asiatique se caractérisent ainsi par la cruauté du prince et l'hébétement servile des sujets. C'est dans cette catégorie que Montesquieu classe la Chine, pourtant idéalisée par la majorité des hommes de son temps.

Toutefois, devant la masse d'informations qui prône, voire idéalise l'Empire du Milieu, Montesquieu décide de nuancer sa théorie du despotisme chinois : « Il y a certaines circonstances qui peuvent faire que le gouvernement de la Chine ne soit pas aussi corrompu qu'il devrait

l'être³¹ ». Il cherche dans son œuvre à faire une distinction entre les causes culturelles et naturelles qui forment les gouvernements. De cette manière, il livre aux lecteurs du XVIII^e siècle une étude sociologique des mœurs politiques qui représente à l'époque une méthode révolutionnaire. L'ambition du philosophe bordelais est d'exposer son intérêt pour les causes naturelles par sa fameuse théorie des climats. Selon Robert Shackleton, « aucune théorie de *L'Esprit des Lois* n'attira davantage l'attention que celle de l'influence du climat sur l'humanité [...] »³². Cette dernière, d'abord esquissée dans les *Lettres persanes* (1721)³³, puis développée dans *L'Esprit des Lois* amène l'idée que le climat influence à lui seul la nature de l'Homme et la société dans laquelle il vit. En se basant sur les réactions du corps dans différents climats, il affirme que les peuples du nord sont plus rigides, travaillants, courageux, tandis que les peuples du sud sont plus lâches, faibles, craintifs. Les peuples du sud, dont celui de la Chine, sont donc plus à risque d'être contrôlés par un gouvernement despotique. Montesquieu croit cependant que le climat dans l'Empire chinois tempère ce type de régime.

Il expose dans *L'Esprit des Lois* que l'abondance des ressources vantée par les jésuites est relativisée par la grande population qui habite les terres chinoises³⁴. Le climat de la Chine « favorise prodigieusement la propagation de l'espèce humaine³⁵ », et ce, malgré la tyrannie la plus cruelle qui ne peut empêcher le progrès de la propagation³⁶. Or, une Chine surpeuplée engendre des crises d'approvisionnement, et donc de famine. Le prince doit par conséquent aider son peuple afin qu'il ne se révolte pas. C'est là, selon Montesquieu, toute l'origine de la sollicitude paternelle exposée encore une fois dans les écrits jésuites³⁷. Il ne faut ainsi voir qu'une précaution du despote afin de conserver le pouvoir et la tranquillité dans son Empire. En effet, le philosophe démontre que le prince doit craindre que ce peuple, tiraillé par la faim, ne s'unisse par nécessité en quantité de petits groupes de voleurs dans les provinces, semant désordre et révoltes, afin de trouver de quoi vivre. Bien que l'armée impériale puisse en limiter la propagation, la Chine ne peut entretenir une force militaire quantitativement proportionnée à la taille immense de la population chinoise³⁸. Ces groupes de bandits, et les révoltes qu'ils engendrent peuvent ainsi menacer non seulement l'autorité impériale, mais la vie même du despote. Le principe de la crainte attaché au despotisme a ici une double facette. En effet, Montesquieu expose comme un demi-aveu qu'un peuple aussi prodigieux ne peut être totalement soumis et que, face aux multiples forces de sédition, « le mauvais gouvernement y est d'abord puni³⁹ ». L'empereur se doit d'être à l'affût des famines qui peuvent survenir sous son règne, ainsi que tout autre état pouvant mener la population à la révolte : « L'Empire est souvent envahi par des voleurs, voilà ce que c'est quand la monarchie devient faible, que l'état est mal administré⁴⁰ ». Or, Montesquieu conserve son idée de despotisme, car bien que l'empereur doive faire en certaines circonstances des compromis et écouter ses sujets, ses décisions ne sont

pas dictées par la loi ou par la bonté, mais bien par nécessité. Le despotisme modéré avancé par Montesquieu permet donc cet équilibre précaire de l'État chinois.

Cependant, le classement de la Chine dans les États despotiques continue de poser problème à Montesquieu. En effet, la Contrée du Milieu émerveille à l'époque par sa réputation de sagesse, de prospérité et de tolérance religieuse. Plusieurs documents sont écrits sur cet empire, dont le célèbre ouvrage du Père Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'État présent de la Chine* (1696), l'énorme compilation du Père Du Halde, *La Description de la Chine* (1735), sans oublier *Les Lettres édifiantes et curieuses* (1702-1776)⁴¹. De ces ouvrages se dégage généralement une image positive de la Chine; on y vante la sagesse des lois, le pouvoir et la fermeté paternelle des empereurs, la fertilité des sols, etc. On y prône surtout la sagesse de la nation chinoise, qui est sobre, patiente et laborieuse. On y exalte aussi le respect des sujets plutôt que son obéissance servile, et le gouvernement certes absolu, mais tempéré par la force des traditions. Rien dans ces images ne rappelle la crainte, la terreur et la cruauté, caractéristiques d'un gouvernement despotique dans *L'Esprit des Lois*.

Ainsi, au fil de ses lectures, et plus précisément lors de celle qu'il effectue dans la *Description*, Montesquieu s'aperçoit que la Chine ne cadre pas tout à fait avec la définition du despotisme qui régit les régimes orientaux telle qu'exposée dans le premier tome de son *Esprit des Lois*. L'œuvre du Père Du Halde dépeint en effet une Chine plus monarchique que despotique obligeant Montesquieu à remettre en question le schème théorique de sa pensée. Afin de pallier à ce problème, le philosophe se voit d'abord contraint d'ajouter à son œuvre une préclassification qui distingue « régime modéré » et « régime despotique »⁴². Sa démarche conceptuelle peut donc apparaître comme une tentative de nuancer sa définition même de despotisme pour qu'elle s'applique néanmoins à la Chine. En fait, Montesquieu désire comprendre comment la Chine peut être moins despotique qu'elle ne devrait l'être. Cet état de pensée l'amène à réinterpréter, modifier, voire même négliger certains passages de la *Description* affaiblissant trop la catégorisation despotique de la Chine. Les *Geographica*, disponibles dans les *Œuvres complètes* du philosophe sont nécessaires à l'analyse puisqu'on y trouve les récits qu'il a soigneusement lus et annotés⁴³.

Montesquieu cherche dans la littérature disponible des indices susceptibles de fragiliser la présentation trop positive de ce modèle de société. Dans l'esprit du philosophe, la Chine n'est pas et ne doit pas être un modèle pour la France. Puisque les récits négatifs des voyageurs envers l'Empire du Milieu comme celui de Gustave Lange, *Relation de voyage de Laurent Lange à la Chine* (1715) et de Gorge Anson, *Voyage autour du monde* (1748)⁴⁴ ne parviennent pas à eux seuls à combler sa définition du despotisme chinois, il n'a d'autre choix que de prendre en considération les propos des jésuites. Le philosophe doit par conséquent utiliser

leurs écrits, mais à des fins profitables pour ses propres conceptions. Ainsi, il lit les informations disponibles dans un premier temps, s'approprie celles-ci dans un deuxième temps puis, dans un troisième temps, détourne le propos pour satisfaire ses idées ; telle est la stratégie littéraire de Montesquieu. C'est de cette manière qu'il procède avec *La Description de la Chine* du Père du Halde.

Suite à l'analyse de *L'Esprit des Loïs*, j'ai remarqué que le philosophe a sous-estimé le pouvoir de l'état chinois qui, grâce à une administration serrée, fait respecter ses lois. Il faut bien saisir qu'à l'époque les Européens commencent peu à peu à connaître le système administratif chinois par l'entremise des écrits jésuites. On réalise alors que si la Chine a pris du retard auprès des sciences et des techniques, elle a dépassé les états européens sur le plan administratif. Cet état des faits qui impressionne le public savant n'est pourtant pas exploité par Montesquieu dans son *Esprit des Loïs*. Le philosophe passe presque sous silence l'organisation administrative de la Chine dans son œuvre. Pourtant, il est loin d'ignorer le système mandarin⁴⁵. Ses notes du *Spicilège*⁴⁶ et de son recueil *Geographica*⁴⁷ démontrent que le philosophe lui a accordé une attention particulière. Parmi ses notes, on trouve la description du statut de l'empereur, du respect qu'on lui doit et de l'immensité de ses compétences. Le mandarinat y est mentionné et on peut y lire les méthodes de recrutement des fonctionnaires. Or, ces passages dans ses *Geographica* ne sont qu'une copie de *La Description* ou des *Lettres édifiantes*. De fait, il n'y a aucune trace d'astérisques à la suite de ces passages qui démontrent normalement l'intervention des remarques personnelles de Montesquieu. Par conséquent, les réflexions sur l'administration chinoise qu'il transcrit dans son *Esprit des Loïs* ne sont qu'une infime partie de ses notes. Les conversations qu'il a eues avec le Chinois Hoange permettent de constater que le philosophe est bien instruit sur la composition du gouvernement chinois, plus que ne l'expose *L'Esprit des Loïs*. Quelle en est la raison? Est-ce que le philosophe a choisi de laisser de côté l'administration chinoise pour le bien de sa démonstration du despotisme chinois? Il semblerait que Montesquieu ressente un profond malaise envers cette organisation serrée et qu'il ne sache pas comment faire usage de ce modèle sociopolitique chinois. Peut-être souhaitait-il en finir rapidement avec cet aspect de la politique chinoise.

La description du système administratif chinois faite par le Père Du Halde et les missionnaires jésuites contraint le philosophe à repenser sa théorie du despotisme qui régit les grands empires. L'organisation serrée qui forme les tribunaux ainsi que la bonne communication entre les provinces et villes de la Chine ne cadrent pas dans la description d'un État tyrannique telle qu'exposée dans *L'Esprit des Loïs*. Bien que ses *Geographica* et ses notes prises dans *Le Spicilège* démontrent que le philosophe avait pris connaissance de l'organisation administrative de la Chine, il choisit de taire ce qu'il sait dans son œuvre politique. Il est probable qu'il n'avait rien à redire à ce sujet. Cela en est tout autrement pour la question de la

justice chinoise. Alors que les sinophiles utilisent la justice comme un argument valable pour promouvoir le modèle chinois, le sinophobe, au contraire, use de cet élément dans la prononciation de son jugement négatif sans appel sur le régime tout entier.

La *Description de la Chine* aborde le thème de la justice dans plusieurs chapitres du Tome 2⁴⁸. Dans ce dernier, Du Halde insiste surtout sur le caractère centralisé du système judiciaire chinois. Les décisions sont prises par la cinquième cour souveraine nommée *Hing Pou* dans l'enceinte même de la Cité interdite. C'est elle qui examine si l'accusé doit être puni selon ce que « les lois ont sagement établi⁴⁹ ». Cet élément ne peut qu'attirer l'attention des savants français conscients des faiblesses de leurs propres manières de conduire les affaires criminelles. La France connaît en effet une profonde disparité dans les procédures et au sein des parlements provinciaux qui démontrent une autonomie « trop vite abusive⁵⁰ ». Le Jésuite expose que la justice chinoise ne peut être exercée sous un pouvoir arbitraire puisque la sentence doit être toujours motivée par une loi : « Tous les jugements de crimes dignes de mort doivent être examinés, décidés, et souscrits par l'empereur. Les mandarins envoient en cour l'instruction du procès, et leur décision, marquant l'article de la loi [...]»⁵¹. Le Père Du Halde reprend les propos qu'il a lus dans les lettres missionnaires, à savoir que la justice chinoise est juste et équitable, car elle permet au plus vil citoyen de se faire entendre⁵². Elle semble adopter une humanité qui paraît manquer à la justice européenne. Montesquieu concède cette humanité à la justice chinoise. À titre d'exemple, l'empereur souhaite voir à trois reprises le procès de condamnation à mort avant de prendre une décision finale, ainsi « on y fait grand cas de la vie d'un homme⁵³ ». Ici cette dernière affirmation est précédée d'un astérisque dans les *Geographica*, ce qui signifie l'intervention d'une réflexion du philosophe.

Montesquieu passe cependant de l'acceptation au doute lorsqu'il lit dans les *Lettres édifiantes et curieuses* un argument qui le ramène à son scepticisme de départ : « C'est la coutume des tribunaux de la Chine de prononcer sévèrement pour donner lieu à l'empereur d'user de clémence⁵⁴ ». Toutefois, ce passage n'est pas utilisé par le philosophe dans sa rédaction de *L'Esprit des Lois* puisqu'il peut l'amener à deux interprétations. D'une part, il peut permettre de dénoncer le mythe d'un empereur aimant et bienveillant qui diminue la peine d'un sujet par amour de son peuple. Or, d'autre part, il peut être perçu comme un acte éducatif afin de démontrer au fautif qu'il aurait pu être puni plus sévèrement. Ici, on visualise bien le côté paternaliste de la société chinoise. Ce choix difficile entre les deux interprétations explique peut-être bien l'absence de ce passage dans son *Esprit des Lois*. Or, bien que Montesquieu fasse de la justice l'indicateur par excellence de l'état d'un régime politique, il semblerait qu'il éprouve un certain malaise envers celle appliquée en Chine. Étant lui-même juriste, Montesquieu aurait dû donner plus de place à la justice chinoise dans son œuvre. Ce dernier démontre pourtant dans ses *Geographica* qu'il a lu les écrits jésuites en

retenant plusieurs éléments importants. Par contre, les éléments qu'il retient servent à son argumentaire sinophobe. En effet, s'il n'a pas trahi ou « gauchi » les textes de Du Halde, il se montre sans conteste mal à l'aise devant cette administration judiciaire qui semble moderne et organisée⁵⁵.

Tel que démontré précédemment, Montesquieu est sceptique envers les écrits des jésuites, qu'il aborde toujours avec prudence. Ce qu'il faut bien saisir c'est qu'avec le thème de la justice chinoise dans *L'Esprit des Loïs*, le philosophe passe de la prudence au doute, puis du doute à la négation, et ce, sans jamais apporter de réelles explications à ce changement d'opinion. On pourrait penser que le juriste, désarmé devant la masse de documents jésuites, manque d'arguments en provenance d'autres sources qui pourraient affaiblir le groupe sinophile. Or, il est possible de comprendre ce cheminement de pensées en le remettant en contexte. En effet, le philosophe connaît une vague de scepticisme à l'égard de la Chine qui touche de plus en plus d'érudits. Cette tendance prend de l'ampleur durant la seconde moitié du XVIII^e siècle et est entre autres motivée par l'abbé Renaudot, qui « était de mauvaise humeur contre la nation chinoise, ou plutôt contre ceux qui en ont parlé avantageusement⁵⁶ ». Cette vague sinophobe pousse Montesquieu à prendre la décision d'ignorer pratiquement la justice chinoise dans *L'Esprit des Loïs* et de s'en tenir à cette imputation vague : « J'ignore ce que c'est que cet honneur dont on parle, chez des peuples à qui on ne fait rien faire qu'à coups de bâton ». Il joint une note de bas de page à cette affirmation : « C'est le bâton qui gouverne la chine, dit le P. du Halde⁵⁷ ». C'est d'ailleurs avec ce passage un peu court du chapitre XXI de *L'Esprit des Loïs* intitulé « De la Chine » que le philosophe se propose de conclure sur la justice chinoise. Cependant, cette note ne renvoie à aucune page de la *Description*. La raison est fort simple, ce passage n'existe pas. En fait, le Père Du Halde expose plutôt dans sa *Description* que : « [...] le Gouvernement Chinois ne subsiste guère que par l'exercice du bâton⁵⁸ ». Il faut bien comprendre que ce passage est dans le chapitre sur les prisons et les châtiments en Chine et que l'objectif du Jésuite est simplement de démontrer que le châtiment le plus commun est la bastonnade. Le philosophe jouant avec ses sources désire tant apposer le despotisme au gouvernement chinois qu'il ne peut conclure autrement qu'en affirmant que la justice chinoise n'a qu'un seul désir, soit celui de punir.

Aux termes de son analyse de la justice chinoise, et ce même en prenant conscience du système organisé du tribunal de la cour criminelle qui empêche l'empereur de régner « sans loi et sans règle », Montesquieu conclut en exposant le régime du bâton dans son *Esprit des Loïs*. Le philosophe a préféré rester sur son idée de départ, à savoir, le despotisme chinois, au lieu de repenser son classement des régimes. La Chine est maintenant étiquetée comme un despotisme du bâton par Montesquieu.

Lorsque le philosophe bordelais s'intéresse aux mœurs, coutumes et manières de la nation chinoise, il souhaite une fois de plus vérifier sa théorie du despotisme. Or, sa curiosité le pousse vers des horizons

inattendus. Il ne s'agit plus d'imposer uniquement ses principes, mais également d'examiner comment l'empereur peut modeler les coutumes et l'esprit d'un peuple afin de conserver la tranquillité publique. Ces rites, cérémonies et lois, forment une part nécessaire de la législation de l'Empire chinois autour du respect et de la piété filiale. Ainsi, les enfants doivent respecter leurs pères, qui eux, doivent respecter les mandarins des villages, qui à leur tour, doivent respecter l'empereur, qui lui, devient le père de la nation. Montesquieu écrit à ce sujet: « Cet empire est formé sur l'idée du gouvernement d'une famille. Si vous diminuez l'autorité paternelle, ou même si vous retranchez le respect que l'on a pour elle [...] ce rapport d'amour qui est entre les princes et les sujets se perdra peu à peu. Retranchez une de ces pratiques, et vous ébranlez l'État⁵⁹ ». Ainsi, chaque geste doit être effectué sans perturber la tranquillité et le repos de l'Empire. L'une des manières de contrôler le peuple selon Montesquieu est l'application stricte et répétitive des rites chinois. Ces rites laborieux devant être appris dès l'enfance occupent tant l'esprit de chacun, qu'ils ne laissent pas de place à la pensée de révolte. Le Père Du Halde, dans sa *Description*, écrit que ces rites de politesse et ces cérémonies enlèvent les sentiments de colère et de rudesse, pour laisser place à la douceur de l'âme, au maintien de la paix et donc à la tranquillité de l'Empire⁶⁰. Montesquieu, quant à lui, va plus loin ou du moins, adopte un autre angle d'approche. Il insiste sur le fait que ces rites empêchent l'effondrement de la stabilité de l'Empire chinois et lui assure la condition même de son existence. C'est dans cette lignée que Montesquieu adopte la tolérance religieuse de l'empereur Kangxi envers le christianisme. Il considère que cette tolérance est en fait une façade qui cache le véritable objectif de l'Empire, soit la tranquillité publique. Toutes formes de rites doivent être exercées dans le calme pour le respect de cette tranquillité publique. Ainsi, on accepte la présence d'étrangers sur le territoire chinois à la seule condition qu'ils satisfassent les intérêts de l'Empire et qu'ils n'entravent pas l'autorité du prince⁶¹.

Par ailleurs, on remarque que dans ce système basé sur l'idée d'une famille, on ne voit pas le principe de la crainte, caractéristique pourtant principale du gouvernement despotique exposé dans *L'Esprit des Loïs*. Le philosophe se trouve confronté à une sorte de despotisme qu'il a du mal à accepter, soit un despotisme exempt de crainte où le prince n'a pas toujours le bras levé pour menacer ou pour détruire. Au contraire, il semble faire fleurir l'abondance et régner dans la vertu⁶². Or, Montesquieu est contraint d'accepter sans gaieté de cœur cette image dévoilée par les jésuites; la Chine serait un despotisme sage et paternel fondé sur l'amour et non sur la crainte.

Au fil de la rédaction de *L'Esprit des Loïs*, le philosophe se voit parfois contraint d'assouplir la théorie stricte du despotisme qu'il applique néanmoins à la Chine. Il constate toutefois cette faiblesse en écrivant que si cette morale chinoise, ces rites et cérémonies sont perdus, l'Empire chinois tombe sans contredit dans le chaos des révolutions⁶³. Malgré cela,

Montesquieu conserve son idée, et conclut, comme mentionné précédemment, que la Chine est un gouvernement despotique basé sur la crainte. C'est là toute l'incohérence de l'œuvre de *L'Esprit des Loix*, et c'est alors que Montesquieu se contredit. Il refuse de diluer sa peinture d'un despotisme monstrueux même après avoir étudié le cas de la Chine. Il conserve son scepticisme envers cette nation et refuse ainsi de voir la Contrée du Milieu comme un modèle pour la France. On peut également exposer qu'il n'a pas été aussi aisé pour Montesquieu d'apposer le masque du despotisme sur le visage de l'empereur chinois comme il l'avait si bien fait avec les Persans de ses *Lettres persanes*.

Conclusion

Montesquieu découvre la Chine à une époque où elle est sans conteste à la mode. Cependant, devant son scepticisme à l'égard des écrits jésuites trop souvent élogieux envers la nation chinoise, le philosophe décide de poser un regard critique sur ces récits. Les personnages qu'il a rencontrés, soit le philosophe Nicolas Fréret, l'ex-jésuite Fouquet et le Chinois Arcadio Hoange jouent également un rôle significatif sur sa pensée sinophobe. Ainsi, malgré certaines de ses constatations et acceptations à la suite de sa lecture des écrits jésuites, Montesquieu affirme que la Chine est résolument régie par un despote. Il n'hésite pas, je l'ai démontré, à jouer avec ses sources pour satisfaire sa théorie du despotisme. Il a pour ainsi dire préféré contenir le despotisme chinois dans une fausse spécificité. Chaque document est devenu pour lui un point de départ et un moyen pour construire son argumentaire en défaveur de la Chine. Le philosophe a bien souvent saisi au vol quelques passages, quelques idées, quelques faits épars pour développer ses conceptions. *L'Esprit des Loix* présente donc aux lecteurs du xviii^e siècle l'image d'une Chine redessinée d'après les récits missionnaires et ceux des voyageurs. Aux termes de l'analyse de son œuvre politique, je peux constater qu'il voulait freiner l'admiration des lecteurs à propos de la Chine et surtout envers les écrits jésuites. Montesquieu avait bien détecté la légende, le mirage chinois engendré par ces récits et il a choisi de s'y opposer.

Comme tout savant de l'époque, le Montesquieu des *Lettres persanes* est intéressé par l'Orient, et encore plus pour le régime oriental. Il est fort possible qu'il ait tout simplement confondu la cruauté et les caprices de tous les pays de l'Orient avec la Chine, cette Chine pourtant dépeinte par les jésuites comme étant un empire paisible, prospère et sage. La Contrée du Milieu de Montesquieu est et restera dans *L'Esprit des Loix* un empire despotique même si elle résiste à sa typologie des gouvernements. À la suite de la publication de son œuvre, le philosophe a certes reçu des critiques et commentaires, mais la Chine décrite dans celle-ci n'a pu par la suite être ignorée par les écrivains intéressés par elle. Son œuvre est devenue en effet l'un des ouvrages de référence inestimables pour ceux qui désiraient nourrir leur argumentaire sinophobe⁶⁴. Enfin, Montesquieu a utilisé les informations disponibles pour vérifier ses idées, ses

conceptions et ses théories. Les écrits jésuites, et plus précisément la *Description de la Chine*, lui ont certainement servi de puits d'informations inestimables pour construire sa vision de la Chine, non pas en Empire modèle, mais en Empire despotique. Il a habilement joué avec ses sources afin de plaire à son argumentaire sinophobe. Ainsi, on peut conclure que la Chine du XVIII^e siècle était bel et bien « une Chine de papier⁶⁵ ».

Notes

1. À ce sujet, voir l'article de Pierre-Antoine Fabre, « La compagnie de Jésus et le souvenir du vœu de Montmartre: état d'une recherche », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, no. 24, (2000). [<http://ccrh.revues.org/2032>. Site consulté le 28 décembre 2011].
2. René Étiemble, *L'Europe chinoise, Tome 2: De la sinophilie à la sinophobie*, Paris, Gallimard, 1989, p. 208.
3. La tragédie théâtrale de Voltaire, *L'Orphelin de la Chine* (1763); le *Traité de Confucius* du Père Couplet (1687); les peintures d'Antoine Watteau (1684-1721) et de François Boucher (1703-1770) pour ne nommer que ces exemples.
4. Jacques Pereira, *Montesquieu et la Chine*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 169.
5. Parmi les sinophiles qui prônent la Chine comme modèle politique et moral évoluent plusieurs personnages dont François-Marie Arouet dit Voltaire (1694-1778), François Quesnay (1694-1774), et Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Parmi les sinophobes qui discréditent la valeur des écrits jésuites et qui adhèrent à la théorie du despotisme du gouvernement chinois se trouvent entre autres Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), François Fénelon (1651-1715), Denis Diderot (1713-1784).
6. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Genève, Chez Barillot et fils, 1748, deux tomes.
7. Grégoire Holtz a déterminé quatre modes de détournement: l'insertion de la citation avec ou sans référence, la paraphrase avec un léger décalage significatif, le détournement de l'idée en inventant parfois certains passages, la réécriture d'un passage en s'appropriant le contenu. Conférence donnée à Montréal le 29 septembre intitulée « L'œil du diable? Les Lettres missionnaires lues par les libertins » dans le cadre d'une table ronde sur les « Textes missionnaires dans l'espace francophone » organisée par Guy Poirier. Grégoire Holz est professeur d'histoire à l'Université de Toronto.
8. Daniel Roche, *Les Républicains des Lettres: gens de culture et Lumières au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1988, p. 157-158 et 242.
9. Au sujet de Nicolas Fréret, voir l'ouvrage de Danielle Elisseeff, *Nicolas Fréret (1688-1749): réflexions d'un humaniste du XVIII^e siècle sur la Chine*. Paris, Institut des hautes études chinoises, 1978, 251 p.
10. Zhimin Bai, *Les voyageurs français en Chine aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Harmattan, 2007, p. 91.
11. Le nom de « Hoange » devrait plutôt s'orthographier « Hoang », mais Arcadio Hoange lui-même l'écrivait avec un « e » à la toute fin. Pour ce qui est de son prénom « Arcadio », il le doit au Révérend père espagnol qui le fit travailler avec lui dans la ville de Him Hoa dans la province du Fokien en Chine. André Masson, « Un Chinois, inspirateur des « Lettres persanes », dans *Revue des deux mondes*, deuxième quinzaine, mai 1951, p. 350.
12. Hoange travaille d'abord sous la direction d'un Père espagnol sur les fonds baptismaux dans la ville de Him Hoa en 1679. Le fils d'un ministre de Louis XIV, évêque de Rosalie et vicaire apostolique du Ssé Tchuan nommé Artus de Lionne,

- offre le voyage en France à Hoange en 1703. Il devient l'interprète du roi et est chargé de s'occuper des livres chinois de la Bibliothèque du Roi. Robert Shackleton, *Montesquieu: une biographie critique*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1977, p. 17; Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Genève, Slatkine Reprints, 2^e édition, 1971 (1932), p. 69; Daniel Fabre, «Chinoiseries des Lumières: Variations sur l'individu-monde», *L'Homme*, Vol. 1, No. 185-186, (2008), p. 282-287.
13. Le Père Desmolets à l'époque est considéré comme un érudit. Montesquieu est étroitement lié à ce mondain bibliothécaire de l'Oratoire qui lui procure des livres et des anecdotes sur la Chine. André Masson, *op. cit.*, p. 350.
 14. Notons que la première copie de ce manuscrit est disponible à la bibliothèque de Bordeaux sous la référence BM-1696 (XXXII) ff. 1-27. Celle consultée se trouve au 16^e tome des *Œuvres complètes de Montesquieu* qui se nomme *Geographica*, Oxford, Voltaire foundation, 2007 (1997), p. 113-130.
 15. Jacques Pereira s'appuie sur Michel Benitez pour affirmer que les deux personnages ne se sont jamais rencontrés. Il dit que Montesquieu n'aurait pas pu rencontrer Hoange durant les mois de novembre et de décembre puisqu'il a dû revenir à Bordeaux suite au décès de son père le 15 novembre 1713. Il présuppose donc que Montesquieu a emprunté les notes de Nicolas Fréret. Jacques Pereira, *op. cit.*, p. 23.
 16. Les deux personnages se seraient vus à 8 ou 9 jours d'intervalle pendant 3 mois. À ce sujet, voir Xu Longming, *Huang Jialue yu zaoqi faguo hanxue* (Arcade Huang et le début de la sinologie française), Beijing, Zhonghua shuju, 2004, p. 274.
 17. *Ibid.*, p. 277.
 18. On peut exposer par exemple la lettre que Ricca écrit à Smirne à propos de son idée de quitter l'habit persan pour celui de l'habit européen afin d'échapper à la curiosité parisienne. Cette lettre est écrite le 6 de la lune de chival 1712, soit au même moment où Hoange décide de faire de même, au mois de décembre 1712. Montesquieu, *Lettres persanes*, Paris, Flammarion, 1995, p. 87 (Lettre XXX).
 19. Montesquieu, *Geographica*, *op. cit.*, p. 114 (Quelques remarques sur la Chine).
 20. Montesquieu rencontre Fouquet une première fois entre le 19 janvier et la fin du mois d'avril, puis une deuxième fois entre le 7 mai et le 4 juillet 1729. C'est au fil de cette année que Montesquieu débute ses réflexions sur les différents types de gouvernements et planifie d'écrire à ce sujet. Arnold H. Towbotham, «China in *The Esprit des Lois: Montesquieu and Mgr. Fouquet*», *Comparative Literature*, Vol. 2, No. 4 (1950), p. 355.
 21. Jacques Pereira, *op. cit.*, p. 99.
 22. La mission prend un dur coup sous l'empereur Kangxi en 1717 et s'effondre avec l'arrivée de l'empereur Youngzheng sur le trône en 1722. L'Édit de tolérance si chèrement gagné par les jésuites en 1692 venait de tomber en poussières. Jacques Gernet, *Le monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 633-634.
 23. Benoît XIV, *Bulles Immense Pastorum et Ex Quo Singulari contre la Compagnie de Jésus pour l'Affranchissement des Indiens du Paraguay et la Condamnation des Rites chinois*, Paris, Librairie moderne, 1925 (1742), 127 p.
 24. Montesquieu, *Pensées-Spicilège*, Paris, Robert Laffont, 1991, p. 806-809 (no. 483, 484 et 490).
 25. Élie Carcassonne, «La Chine dans *L'Esprit des lois*», *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 31^e année, No. 2 (1994), p. 204.
 26. Céline Spector, *Montesquieu: liberté, droit et histoire*, Paris, Éditions Michelon, 2010, p. 107.

27. Le titre complet est : *Description géographique, histoire, chronologique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes générales et particulières de ces pays, de la carte générale du Tibet, & de la Corée; & ornée d'un grand nombre de figures & vignettes gravées en taille douce*. Se référer à l'édition de 1735, chez P.G. Le Mercier éditée à Paris qui se compose de 4 tomes. Elle est la source la plus utilisée chez les érudits jusqu'à la réouverture forcée de la Chine par les Britanniques en 1842 à la suite de la guerre de l'Opium.
28. Montesquieu, *De l'esprit des loix*, Tome 1, Genève, Chez Barillot et fils, 1748, p. 12 (Livre II, Chapitre I).
29. *Ibid.*, p. 43 (Livre III, Chapitre IX).
30. *Ibid.*, p. 45 (Livre III, Chapitre X).
31. *Ibid.*, p. 201 (Livre VIII, Chapitre XXI).
32. Robert Shackleton, *op. cit.*, p. 235.
33. Les *Lettres persanes* sont un roman épistolaire de Montesquieu. À travers les dialogues entre des personnages persans, le philosophe critique les institutions françaises. Dans ce livre, le philosophe expose déjà l'idée que le climat chaud et humide de l'Orient encourage des comportements propices au despotisme. *Lettres persanes*, Cologne, Chez Pierre Marteau, 2^e édition, 1721, deux tomes.
34. Il y a effectivement un chapitre intitulé « De l'Abondance qui règne à la Chine » dans Du Halde, *La Description de la Chine, op. cit.*, Tome 2, p. 138.
35. Montesquieu, *De l'esprit des loix, op. cit.*, Tome 1, p. 201 (Livre VIII, Chapitre XXI).
36. *Ibid.*, p. 202.
37. L'unique objectif de l'empereur est d'apprendre à bien gouverner en bon père de famille afin de procurer du bonheur à son peuple. *Lettres édifiantes et curieuses*, Tome 11, p. 321. Des greniers publics dirigés par des mandarins ont été mis en place pour aider la population en cas de famine. *Lettres édifiantes et curieuses*, Paris, Desjonquières, 2001, p. 196.
38. Du Halde, *La Description de la Chine, op. cit.*, Tome 2, p. 54.
39. Montesquieu, *De l'esprit des loix, op. cit.*, Tome 1, p. 257 (Livre XVIII, Chapitre XXI). Cette affirmation a incontestablement été influencée par ce passage dans *La Description* : « [...] c'est le caractère de la nation que les 1ères semaines de rébellion non étouffées pullulent beaucoup ». *Geographica, op. cit.*, p. 209 (Description de la Chine par Du Halde).
40. Montesquieu, *Pensées-Le Spicilège, op. cit.*, p. 806 (n° 483). Le philosophe poursuit : « Dix, vingt, trente personnes s'assemblent. De même, dans d'autres villages, ils se font la guerre. Les vaincus se joignent au plus fort, la troupe grossit, on fait d'horribles brigandages, et pareille cause a très souvent renversé l'empire. »
41. Louis Le Comte, *Un jésuite à Pékin. Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine 1687-1692*, Paris, Phébus, 1990, 554 p.; Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, histoire, chronologique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes générales et particulières de ces pays, de la carte générale du Tibet, & de la Corée; & ornée d'un grand nombre de figures & vignettes gravées en taille douce*, chez P.G. Le Mercier, Paris, 1735, 4 tomes.; *Lettres édifiantes et curieuses des missions étrangères*, Lyon, Chez J. Vernarel et Cabin, 1819, 14 tomes, dont les tomes 9-14 concernent la Chine et l'Inde.
42. La section est intitulée : *Différence de l'obéissance dans les gouvernements modérés, et dans les gouvernements despotiques*. Montesquieu, *De l'esprit des Loix, op. cit.*, Tome 1, p. 43 (Livre III, Chapitre XI).

43. Dans les *Geographica* de Montesquieu, disponibles dans ses *Œuvres complètes*, on constate qu'il a transcrit et annoté de larges extraits de la *Description de la Chine* par le P. du Halde. Le philosophe a également annoté des passages des *Lettres édifiantes* et de plusieurs relations de voyages dans ce même document. *Geographica* dans les *Œuvres complètes de Montesquieu*, Tome 16, Oxford, Voltaire foundation, 2007 (1997), 449 p.
44. Gustave Lanson, *Recueils de voyages au Nord*, Tome huitième, Amsterdam, Chez Jean Frédéric Bernard, 1727, 429 p. ; George Anson, *Voyage autour du monde* [traduction], Amsterdam et Leipzig, Chez Arkstee & Merkus, 1749, 333 p.
45. L'historien René Étiemble ignorait la teneur des informations dans les *Geographica* lorsqu'il a écrit son *Europe chinoise*. Il avait donc expliqué l'absence de la description du système mandarinal dans *L'Esprit des Loix* par le fait que Montesquieu s'était mal informé. René Étiemble, *op. cit.*, p. 67.
46. Voir *Le Spicilège*, *op. cit.*, p. 806-807 (no. 483).
47. Voir les notes prises dans *Geographica* sur *La Description de la Chine*, plus particulièrement celles prises sur le tome 2 aux pages 207-218 et 222 ; voir aussi celles prises sur les *Lettres édifiantes et curieuses*, plus particulièrement le tome XIX aux pages 396-398. L'édition qu'il utilise ici est celle imprimée à Paris par Nicolas Le Clerc et P.G. Le Mercier en 1729 ; voir enfin ses *Quelques remarques sur la Chine* aux pages 124-127.
48. La justice est traitée dans les chapitres suivants : « De la forme du Gouvernement de la Chine, des différents Tribunaux, des Mandarins, des honneurs qu'on leur rend, de leur pouvoir, & de leurs fonctions » (p. 22-42) ; « De la police de la Chine, soit dans les Villes pour y maintenir le bon ordre, soit dans les grands chemin, pour la sûreté des Voyageurs, des Douanes, des Postes » (p. 50-57) ; et « Des prisons où l'on renferme les criminels, & des châtimens dont on les punit » (p. 131-137).
49. Du Halde, *La Description de la Chine*, *op. cit.*, Tome 2, p. 25. La cinquième cour souveraine a quatorze tribunaux subalternes, selon le nombre des quatorze provinces de l'empire.
50. Jacques Pereira, *op. cit.*, p. 389.
51. Du Halde, *La Description de la Chine*, Tome 2, p. 136.
52. *Lettres édifiantes et curieuses* : « [...] on accorde ici à l'homme le plus vil et le plus misérable, ce qui ne s'accorde en Europe [...] », *op. cit.*, Tome 11, p. 320.
53. Montesquieu, *Geographica*, *op. cit.*, p. 228 (Description de la Chine).
54. *Ibid.*, p. 394 (Lettres édifiantes et curieuses).
55. Tel que constaté également par l'historien Jacques Pereira, *op. cit.*, p. 400-401.
56. *Lettres édifiantes et curieuses*, *op. cit.*, Tome 12, p. 83.
57. Montesquieu, *De l'esprit des loix*, Tome second, Genève, Chez Barrillot et fils, 1749 (nouvelle édition), p. 125.
58. Du Halde, *La Description de la Chine*, *op. cit.*, Tome 2, p. 134.
59. Montesquieu, *De l'esprit des loix*, *op. cit.*, p. 138.
60. Du Halde, *La Description de la Chine*, *op. cit.*, Tome 2, p. 22.
61. Jacques Pereira, *op. cit.*, p. 104.
62. Élie Carcassonne, *op. cit.*, p. 195.
63. Montesquieu, *De l'esprit des loix*, *op. cit.*, p. 138.
64. En effet, il est possible de penser que la vision politique de Lord Macartney (1737-1806) face à la Chine a été influencée par le groupe sinophobe évoluant dans le milieu intellectuel français dans lequel Montesquieu s'est investi. Ce personnage a d'ailleurs écrit un journal dans lequel il dépeint la Chine d'une manière négative. Pour en savoir davantage sur ce dernier, consulter Peter Roebuck (dir.) *Macartney of Lissanoure, 1737-1806: Essays in Biography*, Belfast, Ulster Historical Foundation, 1983.
65. Paul Servais « Une Chine de papier » dans Shenwen Li (dir.) *Chine-Europe-Amérique: rencontres et échanges de Marco Polo à nos jours*, Québec, PUL, 2009, p. 75.