

« L'homme de bien ne sort pas de sa place »
Langue, discours et constitution des savoirs
dans la Chine classique (X^e-XIX^e siècle)

Rainier LANSELLE

Les lettrés confucéens ont dominé en Chine la sphère intellectuelle pendant le millénaire allant des alentours de l'an mille à l'aube du XX^e siècle. Rarement idéologie fut plus durable, ni plus homogène, ni ne concerna un pays plus peuplé. Personne ne croit que, malgré la page historique et culturelle tournée depuis le début du XX^e siècle, elle n'a pas continué d'exercer ses effets tout au long de ce dernier, ni ne les exerce encore aujourd'hui.

Un point en particulier nous intéresse : quel type de savoir est compatible avec ce discours ? Que concerne ce dernier ? Qu'est-ce qui, du dehors, y est intégrable, qu'est-ce qui ne l'est pas ? J'adopterai, pour évoquer ces questions, une perspective de temps long. L'histoire évolue, et il serait vain de gommer les différences entre le lettré du XI^e siècle et celui du XVIII^e par exemple. Mais il y a des choses qui se laissent appréhender davantage dans le continu que dans le localisé, en particulier quand il s'agit de faire apparaître ce qui s'appelle un discours, c'est-à-dire quelque chose qui doit non au génie individuel, mais à une préorientation relevant d'un certain lien social, et qui englobe, en tel moment historique, chaque sujet s'exprimant.

La pensée lettrée est nouée autour de l'exception constituée par la figure du sage. Il convient de tenir cette figure pour ce qu'elle est : un mythe collectif. Ce mythe est organisateur d'un discours. Et ce discours, il est possible d'en repérer la constitution en le replaçant dans le contexte de l'histoire qui l'a produit.

Cet aspect est important à prendre en compte. En raison de leur attitude particulière par rapport au pouvoir, les lettrés ont été historiquement amenés à se considérer non plus comme les représentants d'un savoir particulier, mais comme porteurs du savoir tout court. Leur absolue domination discursive, appuyée sur la construction en elle-même totalisante de la doctrine « néoconfucéenne », a activement travaillé à faire oublier cette contingence.

C'est à travailler, à rebours, à en déceler les articulations que se propose la contribution qui suit. Les quelques étapes que nous proposons cherchent à approcher la question de ce savoir lettré à partir de ce qui le conditionne avant toute chose : la question de la langue. Cette question, nous l'aborderons en tentant d'attirer l'attention sur quelques points à nos yeux essentiels, appartenant aux domaines de l'histoire et des institutions. C'est par eux qu'il nous semble possible de mettre en valeur les éléments de contingence d'un discours dominant qui tend naturellement à se poser comme anhistorique et à effacer les traces des déterminismes qui l'ont produit. Nous réserverons en particulier notre attention à la manière dont la pensée lettrée se montra ou non capable d'intégrer d'autres savoirs que le sien : il s'agit là d'une question cruciale, car elle est le préalable à toute évaluation possible du passage à la modernité et de ses difficultés. Elle implique la question de la position discursive à partir de laquelle les intellectuels chinois ont été confrontés, à partir de la fin du XIX^e siècle, au discours de la science, mais aussi plus généralement la manière dont la Chine a abordé les temps modernes – en un accouchement, pourrait-on dire, qui n'en finit pas. À cet égard, elle nous intéresse aujourd'hui, notamment par rapport aux questions que pose la présence en Chine, sinon de la chose, du moins du nom de la psychanalyse.

Le lettré, le « sage », le maître impérial

La pensée lettrée de l'âge classique (II^e millénaire de notre ère), qui finira par se laisser entièrement orienter, au point de se confondre avec lui, par le système épistémologique et notionnel du daoisme de l'époque Song (X^e-XIII^e s.) – ce que nous appelons aujourd'hui « néo-confucianisme » –, est de par ses origines une pensée du retour. Elle est issue d'une réaction, d'un appel à faire revivre quelque chose de perdu, en l'occurrence le discours de Confucius, comme maître trop longtemps relégué. Tel est le sens, dès la fin des Tang (618-907), du geste de Han Yu (768-824), contempteur d'un bouddhisme dont la prégnance en Chine depuis la fin des Han (III^e s. AD) est considérée comme néfaste, et préconisateur d'un « retour » à la « Voie » – celle des anciens sages de la Chine. Il est important que Han Yu tout comme son illustre contemporain Liu Zongyuan (773-819) aient situé aussitôt leur geste en l'inscrivant dans un usage linguistique et scripturaire, en l'occurrence en fondant l'essor d'un nouveau style de prose. L'Europe de la Renaissance se refondera elle aussi en intégrant une composante langagière : mais ce sera pour assister à l'essor des langues vulgaires. Le processus est inverse chez les lettrés chinois. C'est autour du signifiant même du retour à l'ancien, et donc d'une réaffirmation d'une certaine forme de langue adressée au passé, que s'organiseront le discours sur la langue et la refondation d'une écriture : le *guwen*, la norme scripturaire « à l'ancienne », nouvelle norme stylistique de la langue classique, deviendra le cadre de référence de l'écriture lettrée, et cela jusqu'au début du XX^e siècle. Elle se confondra avec l'âge impérial de la maturité, des Song (X^e s.) à

l'ultime fin de la dernière dynastie (début du XX^e s.) : unité institutionnelle qui invite à s'interroger sur sa valeur dans la structuration d'un certain type de pouvoir. L'essor du *guwen*, qui fera que tout ce qui sera prose classique en relèvera désormais, est un aspect linguistique qui accompagne le retour à cette tradition réputée perdue, celle du Maître, mais aussi celle des Classiques, dans ce mouvement de l'histoire des textes qui, avec la « renaissance intellectuelle » des Song¹, sera celui de la deuxième canonisation de l'héritage de l'Antiquité (c'est sous cette dynastie qu'est établie la liste définitive des « Treize Classiques », bientôt érigés en norme des concours mandarinaux, ceux par lesquels se recrutent les cadres administratifs de l'Empire).

Cette nouvelle langue classique joue un rôle moteur dans une idéalisation du passé, d'un gouvernement modèle, d'un savoir total représenté par Confucius, lequel, en quelque sorte, aurait déjà tout dit. C'est une langue qui, fantasmatiquement, redonne la parole au Maître, permet de réentendre son enseignement, dont la trace écrite appelle une infinité de commentaires et d'interprétations.

À partir de cette expertise fondée sur le socle d'une connaissance de la tradition ancienne et de ses modèles, expertise d'une classe de spécialistes de la « sagesse » automatiquement associée au « bon gouvernement », les lettrés réactualiseront, dans le moment historique de l'avènement des Song, la traditionnelle fonction de conseil constituant l'un des legs les plus importants de la vision antique du rôle du sage. En application d'un modèle en effet référé à l'antique, la classe lettrée a pour fonction première de rectifier par sa critique la conduite du prince. Cette fonction, ou du moins la prétention à cette fonction, est un point crucial, car elle constituera, selon nous, la clé de la structuration du discours, mais aussi de sa suture, dans les siècles à venir. Elle aura par suite des conséquences insignes sur la constitution des savoirs.

Ce point mérite d'autant plus d'attention que la classe lettrée qui se fera le vecteur de cette réaction vers l'antique sera paradoxalement une classe nouvelle, émergente, qui se sera constituée à la faveur de la grande rupture sociale intervenant en Chine aux alentours de l'an mille. C'est aux données historiques, sociales, économiques mais aussi institutionnelles de cette mutation, considérée qualitativement comme la plus importante qu'ait connue l'histoire impériale chinoise au cours de ses deux mille ans d'existence (l'Empire chinois couvre un peu plus de vingt et un siècles, de 221 AC à 1911 AD), que s'articule en effet l'émergence de ce discours de retour à l'autorité du passé.

Il est à peine exagéré de dire que la fin des Tang, au début du X^e siècle, correspond à la fin d'un monde. Ce qui est englouti pour toujours avec cette dynastie

1. Pour reprendre l'appréciation de Jacques Gernet (1972), *Le monde chinois*, Paris, Armand Collin, 1999, p. 290 et suiv.

brillante, aux traditions aristocratique et guerrière, c'est aussi toute l'ancienne noblesse. Celle-ci était à la fois civile et militaire. Elle avait donné son armature à la vie politique depuis les Han (202 AC-220 AD) et avait modéré la puissance du souverain, tenu de fait en lisière par les alliés puissants qui en étaient issus et qui limitaient son pouvoir à celui d'un *primus inter pares* ². Le bureaucratisme chinois ne fut en effet nullement incompatible avec l'aristocratie : jusqu'aux Tang, les cadres de l'administration appartiennent aux familles ou aux clientèles de la noblesse. La mutation qui s'effectue de la fin des Tang aux Song (IX^e-XIII^e s.) est très profonde, et modifie complètement le paysage socio-économique et politique. L'effondrement des anciennes aristocraties discréditées dans la chute des Tang et dans la situation d'anarchie sanglante des Cinq Dynasties (IX^e-X^e s.), où elles ont taillé la Chine en pièces et facilité les invasions barbares, laisse la place à une nouvelle classe de propriétaires terriens qui a monté en puissance depuis la fin du vieux système de redistribution étatisé des terres et certaines réformes fiscales décisives ³. Cette classe est la force vive de la véritable révolution sociale que marque l'avènement des Song (en 960), révolution dont un autre aspect est une profonde refonte du pouvoir politique. De cette refonte, on relèvera ici deux traits : d'une part la mise au pas et la professionnalisation d'une armée désormais privée de son ancien socle aristocratique (Zhao Kuangyin, le fondateur (r. 960-076) des Song, place l'armée sous sa tutelle comme jamais empereur ne l'avait fait) ; d'autre part la rapide complexification de l'administration accompagnant une forte concentration du pouvoir sur la personne du souverain. Face à ce dernier font défaut désormais les anciens contre-pouvoirs naturels que constituaient les grandes familles aristocratiques toujours potentiellement armées et fournissant de droit des officiers. L'appareil d'État non seulement devient plus centralisé, mais intègre de plus en plus la composante militaire : cette tendance sera continue au cours des siècles ⁴. Le fossé entre l'empereur et la classe des fonctionnaires ne devait pas, de fait, cesser de se creuser au cours des dynasties suivantes, toujours renforçant le pouvoir impérial. Sans parler des institutions particulières du temps de la brutale domination mongole (XIII^e-XIV^e s.), un symptôme de cette tendance est la disparition, sous les Ming (1368-1644) et les Qing (1644-1911), de la fonction de Premier ministre au profit de l'empereur flanqué d'un simple « secrétariat privé » : il s'agit là d'une véritable option institutionnelle, affectant rien de moins que les cinq derniers siècles de l'Empire. La modernité étatique en cours y est celle d'un absolutisme destructeur des anciens corps intermédiaires, avec accentuation de l'exception institutionnelle que constitue la personne de l'empereur et réduction de l'aristocratie au seul clan

2. Charles Hucker (1975), *China's Imperial Past*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 304.

3. Fin des « champs égaux » (*juntian* 均田) ; réformes de Yang Yan 楊炎 (727-781). Voir C. Hucker, *China's Imperial Past*, *op. cit.*, p. 186 ; Jean Gernet, *Le monde chinois*, *op. cit.*, p. 230 et 238.

4. Cf. organigrammes dans Charles Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 1985, p. 6-96.

impérial ou à quelques fidèles du fondateur. Sous les empereurs mandchous, cet exceptionnalisme prendra une coloration ethnique. À ces éléments s'ajoutent une extension des domaines de compétences de l'État et un assujettissement du bras armé au seul service du souverain. Autocratie et vassalisation généralisée. Reposant sur des prérogatives moins symboliques, plus autoritaire qu'antérieurement, le pouvoir devient un despotisme gestionnaire et, pour tout dire, assez moderne. Il a fortement égalisé la position sociale de ses cadres, mais aussi fortement réduit leur puissance relativement à la sienne.

Dans ce contexte, au sommet de l'État, comme entre l'État et sa base, les rapports de pouvoir se trouvent transformés. S'y pose de manière accrue, dès lors, la question de la *reconnaissance*. Démunie d'une légitimité que sa naissance ne lui donne plus, la nouvelle classe lettrée, en position structurelle de dépendance, est conditionnée par la nécessité de prouver ses titres à participer au pouvoir politique. Alors que l'administration de la puissante dynastie des Tang (618-907) recrutait ses hauts cadres parmi des gens que leur naissance désignait comme faisant déjà partie de l'élite, cette nouvelle classe, plus anonyme, symboliquement mais aussi socialement beaucoup plus faible, est saisie du besoin de se faire reconnaître par un maître qui règne désormais sans partage. Aussi l'inféodation au maître, accrue par la force des choses, se combine-t-elle à un désir de lui prouver sa valeur, et de se constituer, vis-à-vis de lui, comme un objet désirable. Le rapport de pouvoir serait alors idéalement retourné au profit de tel qui se qualifierait comme désirable du maître.

Cet enjeu place au cœur de la relation politique et sociale une problématique du désir dont la dialectique nous renvoie à la lecture kojévienne de Hegel, définissant le désir (*Begierde*) comme la présence manifeste d'une absence de la réalité. Le désir est *désir d'un autre désir* (à travers la reconnaissance), non d'un objet ; il motive la lutte à mort entre l'esclave et le maître ⁵.

La question de la reconnaissance se verra placée au cœur de la pensée lettrée à partir des Song. Elle se retrouve, avec les luttes de rivalités qui l'accompagnent, dans le factionnalisme aigu des Song du Nord (960-1127), foulant aux pieds l'intérêt national lui-même : quand il atteindra son paroxysme, les envahisseurs barbares en profiteront, s'emparant de la moitié de la Chine (1127). Elle est présente de façon continue, mais plus spécialement à partir de Wang Yangming (1472-1529), le penseur le plus influent des Ming, dans le rapport difficile qu'entretiennent les lettrés avec le pouvoir despotique de cette dynastie ⁶.

5. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études*, R. Queneau (éd.), Paris, Gallimard, 1979, p. 34.

6. Sur Wang Yangming 王陽明, voir Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 496 et suiv.

Cette position fait face à la nouvelle actualité dont se pare désormais le discours du maître. Il s'agira de « faire avec » ce maître désormais renouvelé, plus puissant, plus menaçant, qu'aucun contre-pouvoir institutionnel ne permet de limiter, car il n'est pas contraint par la loi mais en figure au contraire l'exception absolue. À défaut du moyen institutionnel, c'est dans le *discours* seul qu'il faudra donc trouver des limitations à son pouvoir, et contester l'exception qu'il représente. Or le patrimoine discursif de la tradition antique offre précisément des ressources dans ce sens.

Depuis l'Antiquité, dont le modèle se réactualise alors autour du nouveau lettré, le souverain est supposé animé du désir de savoir quelque chose le concernant, lui, mais qu'il ignore, et que le conseiller est censé lui apporter. Ce savoir concernerait l'exercice de sa puissance, c'est-à-dire la manière de gouverner. Si l'on en croit le conseiller, ce dernier, sur ce chapitre, en saurait plus long que le maître. C'est sur cette défaillance structurelle du maître que s'appuie, pour le conseiller, la nécessité même de son conseil. Le discours de sagesse s'appuie sur l'assurance qu'il existe un désir du maître d'accéder à un exercice du pouvoir à la fois total et efficace ; en un mot : « sage ». Un pouvoir par lequel c'est lui, le prince, qui finalement se laissera tendre comme horizon celui même proposé par le ministre. Car le ministre, soucieux (notion de *you*, « souci ») du bien public, est toujours plus naturellement enclin à la sagesse que le prince : telle est la leçon donnée par le vénérable duc de Zhou, aux temps anciens de la fondation des Zhou (XI^e s. AC), qui seconda, sans attendre aucune récompense, une lignée royale encore fragile mais appelée à répondre au « mandat du Ciel ». Zhou Gong, le duc de Zhou : l'homme que Confucius nous a dit voir dans ses rêves.

Le mécanisme de base de la motivation lettrée dans son engagement séculaire auprès du prince est scellé dans une telle logique. Face à cette insatisfaction d'une reconnaissance toujours insuffisante, le collectif (des lettrés) fait corps autour de l'idéal de l'individu unique qui aurait su faire échec à l'exception du souverain : Confucius. Ce dernier n'était pas différent d'eux, sur le fond : dans l'Antiquité, Confucius inaugure la catégorie sociologique, appelée à enfler dans les siècles suivants, des héritiers déclassés de familles de petits conseillers de cour à la recherche d'un emploi et d'une considération sociale. Ce paradigme se renforce dans la période historique que nous venons de décrire, celle du retour au sage suprême, où l'empereur devient un maître formidable, plus inaccessible que jamais, faisant toujours davantage le désespoir du lettré qui rêve de lui faire reconnaître sa valeur.

Le bouclage du savoir

Il s'est ensuivi de cela des conséquences considérables sur la structuration du savoir dans la Chine classique, celle où les lettrés confucéens ont dominé la sphère

intellectuelle de façon quasi exclusive – le reflux d'autres écoles, celles du taoïsme et du bouddhisme en particulier, étant également constitutif de la période ⁷.

Symptomatique est ainsi le fait que ne sera jamais produit, en Chine, de savoir *sur* le maître, c'est-à-dire, en l'occurrence, sur l'empereur. Il n'existe pas de théorie le concernant, pas de loi pour encadrer ni sa personne ni son action, rien qui définisse son pouvoir, si ce n'est qu'il est le *fil du Ciel*. Symptomatique également que cette absence sidérale d'analyse *sur* le pouvoir aille de pair avec une science bavarde de la sagesse, et tout spécialement autour du rôle de l'« homme de bien » comme conseil auprès du maître. Cela d'autant que, dans la réalité historique dont nous avons brossé le tableau, cet « homme de bien » en herbe est faible, et son statut précaire. Autrement dit, il s'est constitué, à travers une abondante littérature tôt accumulée (à partir de la fin des Printemps et Automnes, 722-481 AC, à l'époque où vécut Confucius, 551-479), tout un savoir sur les moyens, les techniques du pouvoir, sans qu'il y eut jamais place pour une interrogation sur la *nature* du pouvoir, à part d'être de l'ordre du « Ciel ». Cette double réalité, silence sur le « Ciel » politique d'une part, éloquence exubérante sur la nature du sage d'autre part, est la donnée de base de la problématique fondant le rapport du conseiller au pouvoir dans l'histoire chinoise. Elle ne fonde pas à proprement parler une pensée politique.

À défaut d'être questionné, ce pouvoir suprême est constamment défié. Et cela par la logique qui est celle du lettré et de son discours : sans son savoir, tendu comme horizon d'idéal au prince, il n'y aurait point de pouvoir qui tiendrait. Tenir lieu tout à la fois de limitation et d'avenir de l'exercice de tout pouvoir souverain, tel est le double enjeu de la prétention du lettré. L'exception de la figure du sage prétend ainsi faire échec à la suprématie du maître – et bien sûr elle sert le maître. L'univers des signes écrits, attaché à la langue classique en tant que langue porteuse de toute une mémoire de la sagesse, est une vaste tentative d'*inscrire* cette impuissance du maître tout en lui faisant la cour : ce n'est pas autre chose dont le sinologue américain Mark E. Lewis fait l'archéologie dans son maître ouvrage *Writing and Authority in Early China* ⁸, lorsqu'il examine, dans le moment historique de la fondation de l'Empire (passage des Royaumes Combattants aux Han, IV^e-I^{er} s. AC), les différentes facettes de la constitution de ce « royaume du texte » qui serait plus parfait que l'ordre mondain, politique. Ce « parallel realm », à l'origine de la canonisation des Classiques, serait capable de faire pièce au monde politique réel, en le subjuguant comme idéal. Il ne s'agit de rien d'autre, en l'occurrence, que d'inscrire dans le texte – au point que cela

7. L'époque de l'influence maximale du bouddhisme en Chine correspond à l'extrême fin de l'empire des Han (202 AC-220 AD), aux Six Dynasties (220-589) et aux Tang (618-907). L'apogée de l'influence du taoïsme religieux correspond à peu près à la même période.

8. Mark E. Lewis, *Writing and Authority in Early China*, Albany, State University of New York Press, 1999.

constituera pour l'essentiel la teneur même du Classique – la limite imposée au pouvoir du maître, en lui surimposant un pouvoir de l'écrit comme fruit de la sagesse du sage. Rejeter, comme on le fait à partir de la fin des Tang, un bouddhisme qui durant plusieurs siècles s'était introduit comme tiers entre le lettré et un souverain dès lors supposé infidèle aux sages nationaux, c'est se donner les moyens de réassurer cet indispensable rapport à deux, exclusif de toute figure tierce, qui est la condition de la relation passionnelle dans laquelle le sage se fait concurrent du prince ⁹. Par ailleurs, on rivalisera, entre frères, pour se faire préférer du maître, pour s'en rendre désirable. C'est ici que prend sa place toute une littérature du perfectionnement individuel, lequel intègre au passage les anciennes techniques, désormais sécularisées, du piétisme bouddhique et du *chan* ¹⁰. L'objet du savoir du lettré, ce sera d'abord et avant tout le lettré.

Le néoconfucianisme est la grande doctrine totalisante née entre le XI^e et le XIII^e siècle. Il sera le système éthico-épistémologique invasif de tout le second millénaire impérial, jusqu'à l'aube du XX^e siècle, et sera venu sceller ce renfermement du savoir sur lui-même. Le lettré, en produisant son savoir incomparable sur les thèmes de la culture de soi et du perfectionnement individuel, correspondra par son avènement à un certain avènement du sujet, qui est, dans l'histoire de la pensée en Chine, un trait reconnu de la période s'ouvrant avec le néoconfucianisme à la suite des bouleversements sociaux du début des Song (X^e-XI^e s.). La figure individuelle du sage y devient la clé de tout un discours du lien social, à partir de sa position comme enjeu central de l'activité intellectuelle. Suis-je assez digne de servir le « Ciel » ? Mais ce sujet, s'il devient dominant, est bien un sujet divisé, pris, en l'occurrence, dans cette dialectique du désir, celle du désir d'être désiré. Enjeu sans perspective de fin. Car il ne sera jamais, ce sujet, rendu assez désirable face à un maître dont le droit reste la grande énigme, et qui constitue l'adresse de cette demande de reconnaissance.

Le ressourcement en direction des idéaux du passé devient l'élément moteur de ce rapport de pouvoir renouvelé qui naît avec les Song, mais ne saurait subvertir le pouvoir lui-même. Pour le faire, il aurait fallu pouvoir lui poser autre chose que la question de son désir. Or la seule question posée est bien celle-ci : comment ressembler à cette figure omnipotente du sage ? De façon symptomatique, chez les frères Cheng puis chez Zhu Xi ¹¹, la notion emblématique de *gewu*, d'« investigation de choses », donne pour finalité à l'examen et à la connaissance des choses, non pas l'extension du domaine des connaissances, mais bien le perfectionnement éthique. De

9. Sur ce thème du double, cf. Mark E. Lewis, *ibid.*, p. 4-5, p. 11.

10. Ainsi que l'a bien montré Jean Gernet, « Techniques de recueillement, religion et philosophie », dans *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994, p. 280-302.

11. Cheng Hao 程顥, 1032-1085, et Cheng Yi 程頤, 1033-1107 ; Zhu Xi 朱熹, 1130-1200. Sur leur apport, voir Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise, op. cit.*, p. 399-495.

son côté, l'examen des textes sera placé sous la gouverne d'une soumission de principe à une totalité sans insuffisance, le *Dao*, démarche que résume la formule de l'un des néoconfucéens de la première génération, Zhou Dunyi (1017-1073) : *wen suo yi zai dao ye*, « l'écrit, c'est ce par quoi se véhicule la Voie ».

Rejet du religieux et nouvelle-écriture-à-l'ancienne

Ainsi le néoconfucianisme est-il un corps de doctrine qui est venu remplir le vide laissé par le rejet historique du bouddhisme à partir de la fin des Tang (IX^e s.). Ce vaste ensemble, auquel les Chinois ont décerné le nom fort totalisant d'« Étude de la Voie » (*daoxue*), devait finir par être investi d'un rôle quasi religieux, par suite du désinvestissement de la religion de salut désormais destituée. Dans la *réponse à tout* dont elle se targue, l'« Étude de la Voie » est bien envahissante comme une religion, et même comme une religion particulièrement systématisée. Mais ce mouvement est paradoxal, car, érigé sur le rejet de la grande foi étrangère qui avait dominé le premier millénaire, son fondement métaphysique est refoulé. Où ce refoulé fait-il retour ? Si une part importante des ressources techniques et spirituelles du bouddhisme devait se trouver engagée dans cet objectif de la culture de soi, dans un mouvement qui devait atteindre son paroxysme à la fin des Ming, l'exploration allait être dirigée, non pas vers un objet expressément religieux, mais dans son équivalent, un imaginaire de la sagesse perdue, organisant autour d'elle une quête d'absolu qui mérite bien d'être qualifiée de religieuse. D'une part cette totalité sans insuffisance qu'est le *dao* n'est en elle-même pas spécularisable, et d'autre part celui qui prétend au nom de Maître – Confucius – *en a déjà tout dit*. D'un même mouvement sont ainsi érigées et sa nature d'altérité (fondant une adhésion au sacré) et (ce qui nous intéresse ici) la définition qui en découle du rayon d'application du savoir : un savoir circonscrit par l'ineffable de cette totalité, et qui oblige à s'en rapporter à l'entremise d'un modèle de « sainteté », celle du *zhisheng*, du sage suprême. Celui-ci possède du *dao* une intuition ressemblant désormais à s'y méprendre à celle de l'Éveil telle qu'elle est requise du saint du bouddhisme. Si l'on ne peut connaître le *dao*, on peut en revanche ambitionner d'imiter le maître, en perfectionnant sa conduite : l'exhumation opportune, après un long oubli, de Mencius (372-289 AC) à partir des Song, l'établissement des Quatre Livres jouent leur partie dans cet envahissement du champ du savoir par la morale¹², là où le contenu religieux avait été banni.

La langue chinoise classique, langue écrite dont le degré de séparation d'avec l'oral n'a pas d'équivalent ailleurs, s'inscrit dans la constitution de ce savoir qui fait revivre un passé, le maintient présent. Elle est une langue qui fossilise des formes

12. Mencius, i.e. Mengzi 孟子, est le grand penseur de la morale. Son œuvre, éponyme, a été mise en avant à partir des Song de par son inclusion dans la liste dite des « Quatre livres », catéchisme à la base de l'éducation lettrée.

anciennes. Plus encore, la « nouvelle » norme stylistique paradoxalement appelée « norme scripturaire à l'ancienne » (*guwen*) joue dans le réaménagement subjectif alors à l'œuvre. On l'a dit, elle est la langue du renouveau du confucianisme, prônée par ses figures de proue dès la fin des Tang. Non seulement elle réagit contre la créativité exubérante et aristocratique de formes sophistiquées de proses en usage dans les siècles antérieurs, mais elle ne tient aucun compte – jusqu'au déni – d'une création contemporaine : la naissance d'une possibilité d'écrire la langue que l'on parle. Nous y reviendrons. Cette norme énonciative fait le lien entre cette nouvelle subjectivité des élites émergentes sans passé aristocratique (les nouveaux « sages » formés... pour les concours) et leur protestation de fidélité à une tradition sans tache dont ils ne sont en rien les héritiers légitimes... Comme instrument structurant du déni de cette réalité contradictoire, elle allait avoir la vie dure : mille ans ! Langue archaïsante et figée, elle est naturellement orientée vers la citation du précédent, l'invocation, la répétition. Elle est porteuse de la notion d'héritage.

Par ailleurs, en tant qu'étalon tout du savoir et de la conduite, elle est aussi productrice de norme.

Les concours mandarinaux comme scène du désir de désir

Cet effet normatif est une condition du système des concours officiels. Le système des concours servant à recruter les « mandarins » fut le socle sur lequel s'appuya la culture lettrée pendant ce second millénaire de l'Empire. Il s'établit, durant cette période, comme le principal conservatoire de la langue classique, dont il réussit à masquer le caractère fossilisé en lui conférant de l'actualité. D'une part il s'était érigé comme une institution politique et sociale actuelle, ritualisée, inscrite dans la périodicité¹³. D'autre part il existe un lien structurant entre le discours des lettrés et le mécanisme des concours : les concours furent en quelque sorte le réel du discours des lettrés.

Le *keju* – littéralement, le « recrutement à année fixe », tenu dans tout l'Empire tous les trois ans – est le seul lieu, à ce niveau d'officialité, où les lettrés s'autonomisent publiquement dans leur rapport au souverain. Il garantissait la perdurance de cette mise à distance du maître, qui était concomitante à sa dépendance par rapport à lui. Le système des concours est ainsi la scène où s'organise *le semblant* de résistance au maître, et ce dans la mise en scène du sage désiré par le maître, telle qu'elle est abondamment discutée par le penseur antique dont on assiste alors au grand retour : Mencius. Le maître y est sommé de reconnaître publiquement qu'il a besoin des sages dispersés dans son Empire, qu'il leur donne prééminence et qu'il met tout en œuvre

13. Voir à ce propos Benjamin Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press, 2000.

pour leur permettre de se révéler et les voir venir à lui¹⁴. C'est ainsi qu'on observe que le système du *keju*, des purs concours réguliers, s'est sans cesse renforcé au cours des siècles dans le sens d'une autonomisation du système par rapport à l'empereur¹⁵, cela même au cours de la dynastie la moins suspecte de complaisance envers les lettrés qui fut, celle des Ming (1368-1644) : ses despotes avaient su saisir la force du lien de dépendance qui accompagnait la revendication de considération de l'« esclave » et l'attachement au maître que comportaient ses récriminations les plus grincheuses.

J'avancerai l'hypothèse que, dans la période historique s'ouvrant avec les Song, sans le système des concours, c'est toute la culture classique de la Chine, celle des textes et de la langue, qui ne se serait pas soutenue. De fait, dans ces siècles, destin des concours et destin des productions de cette culture suivent des courbes parallèles : la suppression des sessions d'examen ou leur sévère relégation sous les Mongols (XIII^e-XIV^e s.) correspondent précisément au plus grand étiage de la culture classique au sein de la période considérée. L'époque mongole est celle d'ailleurs où des savoirs d'ordres différents connaissent un essor : ceux des mathématiques ou de l'astronomie sont bien connus. Ce contre-exemple historique remarquable, suivi par l'urgence ressentie par la classe lettrée à rétablir la primauté des concours dès le règne du fondateur des Ming (fin XIV^e s.), montre ce que ce système avait fini par constituer pour la culture lettrée : un étoi désormais indispensable à sa conservation. Primordial dans l'imaginaire collectif¹⁶, il joue un rôle-clé dans la transmission de tout un capital de savoir, mais son caractère envahissant, itératif doit faire suspecter que la culture dont il constituait le conservatoire s'essoufflait s'il n'était plus là pour la motiver. En tout cas, nous constatons que, sous l'aspect chronologique, c'est dans un mouchoir de poche que s'effondreront ces trois composantes dont le discours que nous cherchons à décrire montre selon nous la réelle interdépendance : les concours (1905), la monarchie impériale (1911), enfin la langue classique elle-même (1919).

Cette conjonction de ces différents domaines que sont le savoir, le lien social et la langue montre que les concours mandarinaux non seulement relèvent de la connaissance et de sa sanction, mais conditionnent plus largement toute la mécanique d'un *discours*. Ce que les concours mettent en scène, d'une manière à la fois dramatique et visible de tous, c'est la réalisation du *désir de désir* comme formateur de la position du lettré. Dans sa dramaturgie, le prince vient reconnaître au lettré sa sagesse (ou ses équivalents ici : son savoir, sa culture), et la reconnaît implicitement comme

14. Rainier Lanselle, « Les concours mandarinaux », *Pour la science*, 242, décembre 1997, p. 50-57.

15. L'empereur avait en effet le pouvoir de convoquer des sessions extraordinaires, pouvoir qui lui a été sourdement mais continûment contesté par les lettrés, et avec succès. Certains passe-droits, qui, de même, faisaient injure à la prérogative des lettrés, ont peu à peu été marginalisés par ceux-ci. Sur le sujet, voir Benjamin Elman, *A Cultural History...*, *op. cit.*, p. 125 et suiv. ; Charles Hucker, *A Dictionary...*, *op. cit.*, entrées 3 541, 3 193, 1 011.

16. Voir Benjamin Elman, *A Cultural History...*, *op. cit.*, chap. VII, p. 371-420.

supérieure à la sienne. Aussi, il importe peu que lorsque le système atteint sa vitesse de croisière, sous les Ming et les Qing, il produise quatre-vingt-dix pour cent de rebut : le système serait aberrant si sa fonction véritable était confondue avec sa retombée pratique, le recrutement des hauts fonctionnaires. À l'âge où il fonctionne à plein, il produit bien ce qu'il doit produire : de l'intégration culturelle et sociale. Plus encore : du *discours*, c'est-à-dire une certaine position à partir de laquelle un énoncé prend sa signification insue. Ce discours a structuré en amont tout un système d'enseignement, mais aussi organisé une culture commune qui a à voir avec la conservation de l'État. Les états despotiques, les dynasties étrangères mêmes, n'ont dès lors plus rien à craindre du corps social : il sera incapable de générer les innovations discursives qui aboutiraient à les remettre en cause.

Certains détails significatifs de la mécanique des concours révèlent incidemment leur objet. Dans les périodes antérieures à l'ère que nous considérons ici, les recrutements de hauts fonctionnaires par « examens » existaient déjà, mais c'était alors la recommandation, de type aristocratique, qui avait la préférence : des gens de haute naissance y recommandaient des protégés, et la loyauté de ces derniers, l'honneur attaché à la parole donnée, garantissait le fonctionnement du système. Avec les Song (960-1279) intervient une rupture, qui correspond au changement dans le pedigree des candidats, issus désormais des nouvelles classes enrichies. Sous couvert d'un ancien principe, les examens changent en fait de nature. Car ce système qui se présente comme le garant d'un retour à la tradition est en fait truffé d'innovations qui insultent aux valeurs aristocratiques attachées au nom de Confucius. La plus révélatrice est l'introduction de l'anonymat des copies. La méfiance soupçonneuse qu'il officialise révèle son origine plus marchande qu'aristocratique ; il est concomitant d'une appréciation qui porte désormais davantage sur le décompte de connaissances capitalisées que sur ce dont pourtant se réclament les héritiers du Maître : la qualité supposée de l'homme (qui allait comme un gant au système ancien de la recommandation). Paradoxale promotion du « sage », en effet, que celle où son nom même se trouve dévalué par la mécanique de l'anonymat... C'est donc la standardisation contrôlable du savoir qui est en fait placée au centre de l'idéologie du *keju*, sous le semblant de la mise en valeur d'un sujet d'élite.

Le problème, cela étant, n'est pas tant qu'il ait existé un tel système, mais qu'il ait été exclusif de tout autre dispositif de sanction des connaissances dans les proportions où il l'a été en Chine. Dans le discours de l'Empire, aucun savoir ne fut reconnu qui ne relevât pas des Classiques ou des monuments officiels. Ce système est d'autant plus nécessaire que, rappelons-le, les lettrés sont désormais des gens sans naissance. Il leur confère ce qu'ils ne possèdent pas de droit, comme solution à leur dénuement, sinon matériel, du moins symbolique. Le système des concours a été vu apparemment comme inséparable du mouvement, initié sous les Song, de retour aux sources

anciennes comme norme universelle, car il était ce qui permettait de rendre viable ce paradoxe remarquable de la vulgarisation, de l'ouverture à tous, après l'effondrement historique de l'aristocratie chinoise, d'une doctrine par essence élitaire, celle du confucianisme. Mais de ce dernier, au lieu des valeurs, il ne conserve que cette répétition sans fin d'un dialogue de pure dépendance, celui du « sage » et du maître. Par ce face à face, dont le ballet compliqué est organisé par le ministère des Rites, c'est toute une classe qui, dans la période concernée, constitue et maintient ses privilèges.

◀ **Dans ses réflexions, l'homme de bien ne sort pas de sa place** ▶

Tout discours comporte la question de l'adresse. Le système de concours en constitue ici l'emblème. Dans cette scène ritualisée où l'empereur appelle à lui les « sages » dispersés dans son Empire, la connaissance n'est qu'un aspect secondaire, presque futile, au regard de cela seul qui compte : la reconnaissance du sujet lui-même – du sujet tout entier, comme désiré du maître, et arraché à son anonymat.

Dans ce rapport à deux, chaque lettré se voit seul face au maître, et assume la défroque du sage. Ce dernier est une figure qui, pour constituée qu'elle soit de morceaux empruntés à l'histoire, est fondamentalement fictive¹⁷. Elle habite soit un passé lointain (ainsi, par exemple, les rois vertueux Yao et Shun, ou le loyal duc de Zhou pour Confucius lui-même), soit un avenir indéterminé (la visée d'une union possible du sage et du prince) : son avènement est conditionné par... des conditions impossibles à réunir. Elle scelle, par son absence, le rapport à deux, sans diversion possible, entre le supposé « sage » (le lettré) et celui à qui il adresse l'énigme de son désir. Constitué comme savoir total, indéplaçable, ce « savoir » (représenté par le sage historique, Confucius), envahit l'horizon. Il dissuade toute autre forme de savoir, qui viendrait fatalement concerner ce qui est laissé dans l'angle mort du savoir lettré : la personne même du maître. Il s'agit là de l'impensé suprême de la pensée chinoise. C'est que tout ne dépendrait que du sage, dont la signification consiste précisément à faire échec à cette exception du maître : pourvu qu'on trouve le sage, et bientôt ce sera l'âge d'or ! Cette conception se retrouve à tous les étages. Tel lettré célèbre veut-il nous livrer son analyse d'une certaine crise politique dans laquelle un certain ministre est tombé à la trappe ? Sa grille d'analyse sera, typiquement, envahie par la problématique de la « sagesse » : alors que le problème auquel il est confronté en l'occurrence est manifestement institutionnel (arbitraire du pouvoir, défaut des corps intermédiaires...), toutes ses énergies sont jetées dans une longue suite d'anathèmes qu'il adresse à un malheureux collègue selon lui responsable de la situation, et dont le plus grand manquement est... de ne point être un « homme de bien ». Il fait ainsi perdurer

17. On peut d'ailleurs refaire l'histoire de la manière dont a été fabriquée celle du sage suprême, entreprise à laquelle se livre Jean Lévi, *Confucius*, Paris, Albin Michel, 2003.

la croyance que s'il y avait eu, dans l'affaire qui l'occupe, un « homme de bien » digne du précédent de Confucius, les choses se seraient passées tout autrement : le prince aurait écouté ce bon conseiller, et aucune crise ne serait survenue¹⁸. Sa réflexion fait ainsi l'économie de la dimension proprement politique.

Est préservée par là la promesse d'une excellence possible de ce rapport à deux, où le sage enfanterait, pour le bénéfice du prince qui le reconnaîtrait comme son élu, un bon produit. La langue classique qui, dans les temps post-néoconfucéens, est partie prenante de l'entretien de l'idéal de la sagesse s'institue comme la langue où sont présents tous les signifiants propres à l'instauration et au maintien de la relation qu'il promet. Ce savoir se donne pour autosuffisant, et c'est là que se noue le problème de l'introduction d'autres savoirs possibles : où trouveraient-ils à s'instaurer quand, par l'absolu de la sagesse, dont Confucius est l'« étoile polaire¹⁹ », *déjà tout a été dit* ?

Mais, en renonçant à sortir du deux à deux avec le pouvoir, ce à quoi l'on renonce aussi, c'est à ouvrir à la possibilité de penser autre chose que lui. Aussi, aucune connaissance nouvelle n'est susceptible d'être prise en compte si elle ne s'intègre pas au cadre existant. Ce régime discursif explique la résistance de la pensée chinoise traditionnelle à ce qui aurait été de l'ordre de la spéculation, avec, au bout du compte, la possibilité de la science. C'est ainsi que l'un des meilleurs penseurs de la période, Wang Fuzhi (1619-1692), pourra dire, typiquement, définissant pour le lettré la finalité de son expérience : « Dans ses réflexions, l'homme de bien ne sort pas de sa place ; il s'en tient à assister au merveilleux processus transformateur [du Ciel]. » Il s'en tient, en d'autres termes, à cette explication holistique, éthico-cosmologique des choses, scellée dès longtemps par la caution des sages anciens²⁰.

Dans ce paysage épistémologique dont nous esquissons ici la critique, tout fait de savoir inédit ne sera admis qu'à la condition de concourir à une logique de syncrétisme : mais *la structure* du savoir ne doit pas s'en trouver modifiée. Des éléments nouveaux peuvent toujours s'adjoindre : leur place est déjà pensée. Et s'ils sont inintégrables, ils seront simplement ignorés. C'est peu dire qu'aujourd'hui, en Chine, cette tendance n'a pas fini d'exercer ses effets. Tant il est vrai, comme dit un auteur, que ce ne sont pas « des choses qui arrivent d'un jour à l'autre, qu'on change l'assiette du savoir²¹ »...

18. Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072), « Lettre au censeur chargé des remontrances Gao [Ruone 高若訥] », « Yu Gao sijiān shū » 與高司諫書, dans *Ouyang Xiu quanji* 歐陽修全集, Pékin, Zhonghua shuju, 2001, chap. 68, vol. 3, p. 988-990.

19. Allusion à un passage des *Entretiens* de Confucius, 2.1.

20. 君子思不出其位，至于神化而止矣. Cité par Jacques Gernet, *La raison des choses : essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, Paris, Gallimard, 2005, p. 268-270. (Ma traduction.)

21. Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XIX, ... ou pire (Le savoir du psychanalyste), 1971-1972, séance du 4 novembre 1971.*

L'exemple de la confrontation des missionnaires chrétiens et des lettrés chinois qu'a décrite Jacques Gernet, et qui dresse indirectement un portrait de l'ensemble du monde lettré dans la période que nous envisageons ici, révèle bien un problème de place : il n'y a *pas de place* dans la langue, c'est-à-dire dans les signifiants, pour rendre compte de nouveautés inouïes et modifier, par là même, la carte du savoir²². Elles n'auraient pu se frayer un passage qu'en surprenant une faille dans ladite langue, ce qui serait revenu à en révéler le caractère d'incomplétude : contradiction dans les termes pour la langue qui soutient un savoir réputé total. C'est à ce titre, par exemple, qu'il n'y aura foncièrement aucun effet à cette époque, en Chine, des quelques traductions en chinois effectuées à partir de textes en langues européennes. Les expéditions d'un Zheng He, au début du XV^e siècle, avec sa « découverte » de terres nouvelles qui ne viennent s'inscrire dans aucune carte²³, sont en quelque sorte l'aventure emblématique d'un certain déni du réel qu'il incombe à la pensée lettrée d'organiser.

Un réel sans commentaire

Or ce réel, à partir des Song, c'est-à-dire au lendemain de la révolution sociale de l'an mille, est traversé de profonds mouvements de transformation. Face à ces mouvements, il est intéressant de voir comment le discours lettré, appuyé sur la langue classique, a organisé une certaine forme de déni.

Dans l'évolution de la société qui s'est opérée depuis les Song, on a vu les gens du commun se hisser jusqu'à l'idéal aristocratique d'un Confucius. Paradoxalement, la langue classique est ainsi devenue celle des parvenus, dont justement elle ne cimente que plus solidement l'imaginaire : le *guwen*, qui constitue la colonne vertébrale de l'expression lettrée dans les neuf siècles de la période Song-Qing, est largement le fruit de cette mutation sociale même. Nous avons évoqué plus haut le dénuelement symbolique, par rapport à l'autosuffisance des aristocrates des siècles antérieurs, de ces nouvelles classes, qui ne possèdent plus, au lieu de la naissance, que leur savoir : ce savoir se constituera dès lors d'autant plus comme bien patrimonial. Il s'agira de le garder jalousement, et de se le transmettre avec exactitude. Mais d'autre

22. Jacques Gernet, *Chine et christianisme. Action et réaction*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1982 ; Nathan Savin, « Why the scientific revolution did not take place in China – or didn't it ? », dans Everett Mendelsohn (sous la dir. de), *Transformation and Tradition in the Science*, New York, Cambridge University Press, 1984, p. 531-554.

23. L'amiral Zheng He conduit, sur l'instruction de l'empereur Yongle des Ming, sept expéditions maritimes autour du bassin de l'océan Indien entre 1405 et 1433. Il sillonne l'Insulinde et va jusqu'à Jeddah et aux côtes de l'Afrique orientale. Ces expéditions sans précédent réunissent en une seule fois jusqu'à 27 000 hommes et 280 navires, le navire amiral mesurant quelque 150 mètres de long (à comparer avec les 20 mètres des vaisseaux de Colomb). Elles témoignent de l'avance technologique considérable, à l'époque, de la marine chinoise. Le parti lettré dissuadera la poursuite de ces expéditions, préconisant une fermeture du pays. L'aventure de Zheng He, l'une des plus grandes aventures maritimes de l'histoire, demeurera sans lendemain.

part, c'est face à cette langue, c'est-à-dire par rapport au pouvoir que possède celle-ci de rendre compte ou pas des choses, que des pans considérables de la réalité sociale restent littéralement sans voix.

Les historiens reconnaissent que la société chinoise devient assez mobile à partir des Song. Avec le développement des villes et d'une bourgeoisie, commerçants et producteurs de biens contribuent à édifier un monde autrement complexe que celui du vieil idéal agrarien des confucianistes. Ils inventent des pratiques économiques perfectionnées, usent d'innovations remarquables et souvent terriblement modernes (contrats, lettres de change, système bancaire, moyens de production...). Mais cette mobilité ne trouve pas d'écho, aucun reflet, dans la *langue* (au sens large) *officielle*. Ce contraste entre la réalité sociale et l'autorité politico-administrative en Chine a beau avoir été remarqué au moins depuis Max Weber, il mérite d'être examiné, et à partir de ce point précis où s'articulent des déterminations subjectives et sociales : la langue et le discours.

C'est toujours à l'endroit de ce nouage qu'intervient la figure du sage. On observera, dans la période historique qui nous occupe, celle subséquente à la révolution néoconfucéenne, que plus la réalité sociale est diverse, plus se fixe en retour, et dans les formes, une autorité qui ne se partage pas car elle s'autorise, en dernière analyse, *du sage*. C'est que cette autorité, qui procède d'un rapport imaginaire prince-ministre, ne peut structurellement procéder que du renforcement du pouvoir despotique²⁴. Alors qu'en Occident l'autorité du souverain reculera devant l'essor de groupes sociaux diversifiés animateurs de leur autonomie, et ce dès avant la Renaissance (dès les XII^e-XIII^e s.)²⁵, une évolution sociale comparable se soldera à l'inverse, en Chine, par un renforcement toujours croissant du pouvoir : il n'y a pas de signifiant, on l'a dit, pour en rendre compte. Nous pouvons avancer que ce renforcement, c'est au discours lettré qu'il le doit. Le discours lettré est critique par nature ; il est fêru d'exclusion, d'anathème²⁶. Mais en l'occurrence, le véritable objet de son opposition est non pas le souverain, dont ce discours fait régulièrement la critique, mais la société changeante et tout ce qui, avec elle, pourrait venir divertir l'attention du

24. À cet égard, Jean-François Billeter, dans *Contre François Jullien* (Paris, Allia, 2006), a raison de souligner dans quel cadre s'épanouit la quelque peu atemporelle « pensée chinoise » chère à François Jullien : dans le cadre du despotisme impérial. Il souligne à raison comment c'est à partir de là que la réflexion de Jullien se fait suppôt naturel du capitalisme, quand elle met « la Chine » des lettrés au service des milieux d'affaires. Dans la structure, il s'agit bien toujours du service du maître.

25. Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science. Islam, China and the West*, Cambridge MA, Cambridge University Press, 2003 (2^e éd.), p. 259.

26 Rainier Lanselle, « L'autre comme "imbécile" : le système clos de la critique comme opération d'inclusion/exclusion », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, n° 26 (S. Feuillas éd.) : « De la difficulté de juger ». Quelques ressources du mode critique en Chine et au Viêt Nam », Paris, Presses universitaires de Vincennes, 2004, p. 139-161.

maître. Cet objet est implicite : il reste dans l'insu du sujet. Et le refoulement qui agit là a à voir avec cette réalité selon laquelle le lettré, dans l'époque post-Song, c'est-à-dire l'époque postérieure au naufrage de l'aristocratie chinoise, est d'une origine sociale qui n'est pas fondamentalement différente de celle des marchands. En conséquence, le discours lettré, emporté par l'idéal de noblesse du confucianisme, résiste à cette assimilation, jusqu'au déni, et s'en va du même coup et renforcer le despotisme, et tourner le dos à ceux auxquels il ne veut pas avoir affaire. Ce qui, en termes de langage, signifie leur retirer les moyens de discours.

De fait, ils n'en auront pas. Rien, ni dans la langue ni dans le discours des lettrés, ne viendra rendre compte des mutations à l'œuvre. Dans les siècles qui retiennent notre attention ici (et spécialement du XVI^e au XIX^e s.), rien ne viendra remédier à la distorsion entre la fixité devenue dogmatique – à un point que peu de religions réussissent à atteindre – du savoir d'une part, et d'autre part les mutations en cours dans la vie économique et sociale du pays. Rien, par exemple, en provenance d'autres types de savoirs ne viendra modifier de façon significative le contenu des concours, ni les centres d'intérêt déclarés des lettrés.

Léon Vandermeersch a bien montré le clivage qui s'est instauré entre le discours lettré et la réalité qui avait fini par régir dans les faits de larges tranches de la société. Il souligne en particulier comment le monde marchand vivait sous l'empire du contrat, tandis que le discours dominant continuait à vivre imperturbablement sous l'empire du rite. Et il est caractéristique qu'il le fasse en des termes qui engagent la question de la langue, c'est-à-dire la question du *signifiant*, fût-ce en creux, *i.e.* dans l'incapacité à *nommer* :

« [...] ces pratiques chinoises [du contrat, de ce droit privé sans surface reconnue au niveau politique] n'avaient rien à envier pour la pertinence à leur objet, pour l'inventivité, pour la subtilité, au droit européen. Mais jamais le pouvoir impérial n'a jugé utile de les codifier, ni aucun des grands penseurs politiques chinois jugé intéressant d'en traiter. Elles sont restées de simples sous-produits de la coutume, sans appellation propre, sur lesquels nous renseignent seulement des mentions diverses éparses dans les encyclopédies, et des documents d'enregistrement, etc. [...]. Comme en Occident, le fondement de cet authentique droit chinois innommé est le contrat. [...] [Mais à l'inverse de l'Occident où le contrat devait trouver une traduction dans le discours du pouvoir,] dans la tradition chinoise, la relation contractuelle pouvait d'autant moins être considérée comme susceptible d'armer valablement le lien social qu'elle est essentiellement liée au commerce, et que dans l'idéologie dominante la profession commerciale a toujours été placée au plus bas de l'échelle sociale ²⁷.

27. Léon Vandermeersch, « Rites et droit dans la tradition chinoise », dans Yves Michaud (sous la dir. de), *La Chine aujourd'hui*, Paris, Odile Jacob, coll. « Université de tous les savoirs », vol. 8, 2003.

Et ailleurs : « It has always been hidden beneath the system of rites which remained the deep-seated armature of Chinese society until the end of the Ancien Regime ²⁸ », précise-t-il. Dans un article récent, Thierry Pairault montre les traces qu'ont laissées, dans la Chine actuelle, les contorsions de certains intellectuels chinois depuis le tournant du XX^e siècle, que leur patriotisme conduisit à chercher des sources économiques dans le confucianisme, sans voir que ce dernier se caractérisait précisément par son « impensée économique ²⁹ ».

En attendant, dans le *discours* des lettrés, les mutations économiques et sociales à l'œuvre n'existent tout simplement pas. Il semble être fait structurellement pour y résister. Le mode de conduite marchand, celui des producteurs de biens, des techniciens, des faiseurs de contrats, etc., n'entre pas dans le champ de la conscience lettrée, au point où celle-ci pourrait, dans son discours, s'en trouver informée. L'État confucéen ne pense pas la question de l'accumulation des richesses de la manière dont l'État moderne, au moment où il se forme, est amené à le faire dans le contexte européen. La richesse des particuliers est regardée avec suspicion par l'État chinois, comme faisant peser une menace sur la morale : « Le mandarinat a fait de l'accumulation du savoir et des qualités morales "la seule forme reconnue et légitime d'accumulation", et en a toujours jalousement défendu la primauté sur toute autre forme d'accumulation, sur l'accumulation du capital financier par exemple ³⁰. » En regard, sans même parler de la science et de son discours qui l'emportent, dans ces derniers siècles, vers son essor, c'est en Europe un ensemble de champs nouveaux – ceux du droit et de la loi, par exemple (Montesquieu), de la politique et de l'économie (Hobbes, Locke, Bentham, Smith...), ou encore des interrogations sur le lien social (Rousseau)... – qui fournissent des cadres discursifs où la réflexion philosophique se régénère de façon continue. Cette tendance historique permet, au passage, de comprendre un peu mieux le paradoxe du capitalisme aujourd'hui en Chine, de ce capitalisme aussi dévorant qu'il fait trou dans le discours officiel : il n'est absolument pas reconnu.

Coincé dans le pli originel de sa finalité moralisante, le savoir, quelque diversifié qu'il puisse être du point de vue des connaissances qu'il manie, n'aboutit pas, dans ces siècles, en Chine, à une pensée *sur* le savoir. Tel est l'effet de la circulation fermée du discours, où revient, quasi religieusement, l'appel à l'idéal d'un perfectionnement de l'homme.

28. Léon Vandermeersch, « Ritual and law in chinese and western traditions », *Chinese Cross-Currents*, 2005-1, Macao, janvier-mars 2005, « Culture and Order », p. 10-11.

29. « L'illusion confucéenne, ou l'impensée économique », *Outre-Terre*, « Puissance Chine ? », 2006/2, n° 15, Toulouse, érès, p. 139-144.

30. Jean-François Billeter, *Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602). Contribution à une sociologie du mandarinat chinois à la fin des Ming*, Paris, Genève, Droz, 1979, p. 82.

Cet enfermement du discours se structure à partir d'un enfermement dans la langue, cette problématique du discours s'étant articulée, en Chine, à celle de la langue classique. Dans cette langue où règnent l'empire de la citation et donc de manière aiguë la question du message de l'Autre, le problème de la signification ne laisse aucun répit, et aucun répit pour autre chose que cette énigme. À l'heure même où, en pensant les échanges de biens, le contrat, la société, etc., l'Europe intègre dans sa propre réflexion philosophique les signifiants des mutations à l'œuvre dans son réel, la Chine du XVIII^e siècle, tournant le dos au sien, se tourne une nouvelle fois résolument vers une interrogation philologique désespérée sur le « vrai sens » des Classiques : telle est l'essence du *kaozhengxue*, dite « des vérifications et des preuves », où s'enfermeront les meilleurs esprits du temps. Leurs énergies sont alors bandées vers des « rénovations » philologiques illusoires, où la « critique » du présent vient correspondre à un énième retour à un « vrai sens » ancien et disparu. Le divorce entre cette quête bavarde et nostalgique du passé et le mutisme sur la réalité contemporaine, quand l'heure est à la fêrle des despotes mandchous, quand l'Inde voisine est grignotée à vive allure par l'Angleterre, est d'un spectacle assez navrant. Il prépare ce retour de flamme que sera le rejet violent du confucianisme au XX^e siècle, avec le chaos qui l'accompagnera.

La question de la langue vulgaire

Si les lettrés restent sourds à ce qui travaille le corps social, et si ce dernier est pour eux constitué de mineurs desquels il n'y a aucun savoir à entendre, c'est d'abord parce qu'il n'y avait aucun moyen d'intégrer ce savoir à la langue qui fait autorité.

Cette question est liée au dédoublement de la langue écrite chinoise qui s'est opéré au moment où, de cette langue qui ne connaissait jusqu'alors qu'un modus, celui, archaïsant et à chaque siècle un peu plus fossilisé, de la langue dite « classique », s'est détachée cette seconde langue écrite qu'a été la langue vulgaire. Avec celle-ci a commencé la capacité à enregistrer en chinois la langue que l'on parle (à la réserve, évidemment, des écarts existant universellement entre parole et écriture), loin des très profondes transformations – qu'on peut qualifier de traduction – qu'imposent en chinois, à la langue naturelle, les usages de la tradition écrite. Et avec elle également, c'est une autre possibilité de produire un savoir qui s'est alors constituée. Comme par hasard, cette apparition de la langue vulgaire a pris place dans ce moment de rupture historique de la transition des Tang aux Song (IX^e-XI^e s.), dans les mêmes siècles où l'on assiste, comme envers, à la fixation du discours lettré.

On sait le rôle que l'usage de la langue vulgaire a joué dans l'avènement de la modernité en Occident. Si l'on compte comme avantage celui, si souvent cité, selon lequel le chinois classique aurait été la *lingua franca* de l'administration chinoise et

par là aurait joué comme facteur d'unification de l'Empire – ce qui est vrai –, on néglige l'effet général de blocage dans la diffusion des savoirs qu'a opéré cette même langue. En réservant la langue écrite à l'élite des lettrés, ce sont d'autres groupes sociaux qui ne peuvent gagner en autonomie, ni leur savoir spécifique venir parler pour lui-même. Le débat, dans la forme que lui ont donnée les lettrés, repose par trop sur la connivence et le partage de notions dont la cause est déjà entendue. Toby Huff rappelle que l'unification linguistique à caractère bureaucratique joue bien davantage comme barrière que comme allié à la diffusion des savoirs. Il souligne que c'est paradoxalement avec l'effacement de la *lingua franca* européenne, le latin, au profit de l'essor des langues vulgaires vers la fin du Moyen Âge que s'est suffisamment atténué le fossé entre « initiés » et « profanes » pour que s'enclenche un mouvement de diffusion et de diversification des connaissances. C'est là précisément ce que les lettrés chinois ne voulaient pas. Le même auteur rappelle que le morcellement linguistique qui a résulté de l'avènement des idiomes nationaux en Europe, loin d'avoir été un frein à la diffusion de ces savoirs, a dynamisé les échanges³¹. C'est un point intéressant ; il met en évidence où se situe le caractère de barrière que peut jouer une langue : non pas tant dans la *langue* même que dans le *discours* dont elle est l'instrument à un moment donné. Et en fait, en Chine, c'est lorsque le discours lettré tombera en désuétude, au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, que la langue classique tombera aussi, au profit de la généralisation de la langue vulgaire. Il ne faudra qu'une génération pour que cette mutation s'opère, alors que la possibilité d'écrire dans la langue vulgaire existait en chinois depuis... mille ans !

Pendant ces mille ans, cette langue fut exclusivement celle des littératures romanesque et théâtrale. Langue de la face cachée, à l'envers de l'idéal, elle était porteuse en Chine, en raison de son rapport à la parole, au réel, exactement de la même potentialité de subversion des pouvoirs que la langue vulgaire avait portée en Occident. Il est intéressant de voir comment, dès sa naissance, et hors de tout contact avec les traditions scripturaires du reste de l'ancien monde, elle eut immédiatement des effets comparables à ceux qui étaient depuis toujours – ou allaient être – attachés à l'usage des formes écrites reproductrices de la parole, ou liés à des usages vernaculaires. Ainsi de la naissance de grands récits méritant bien le nom d'épopées ; ainsi de la manière dont le roman rendit compte de l'accumulation des biens – on sait qu'il s'agit là d'un trait caractéristique, en Europe, du lien entre roman, essor de l'économie capitaliste et avènement de l'individu moderne.

Comble de paradoxe, la culture classique ne dédaigna pas d'exploiter elle-même, à l'occasion, les ressources de la langue vulgaire lorsqu'elle chercha, par exemple, à transcrire les leçons orales de certains maîtres confucéens. Mais il n'en

31. Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science...*, *op. cit.*, p. 12.

découla pas pour autant une concurrence entre les deux langues, le savoir lettré restant conditionné à l'usage de la seule langue classique. C'est que le savoir des lettrés tenait bien à une *langue*, où se conservaient les signes nécessaires à son *discours*.

Vaste sujet que celui de ce double registre, très différencié, existant dans le chinois écrit, au cours de ce dernier millénaire, entre langue classique et langue vulgaire³². Précisons cependant un point. Il ne s'agit pas de dire que la langue classique ne serait que celle des lettrés et la langue vulgaire celle des seuls commerçants (puisque ces derniers écrivent plutôt, quand ils le font, dans des formes abâtardies de langue classique, et que les romans sont écrits par des lettrés) ; mais plutôt que la division sociale, politique, institutionnelle que nous évoquions, avec empêchement fait à certains savoirs d'être pensés, trouve son reflet dans la langue. La bifidité de la langue est le symptôme d'une autre bifidité à l'œuvre. Elle est corrélative de l'existence d'une langue de l'imaginaire qui a vécu à l'écart d'une langue du réel – de ce qui reste « hidden beneath ».

Ce dédoublement est la marque de ce qu'il restait un *savoir insu*, qui, coincé par la langue, ne pouvait être transformé en savoir. Il est partie prenante de la division du sujet. Les deux langues désormais présentes dans l'écriture chinoise forment comme un symptôme. Il y a d'une part la langue que le sujet ne peut avouer – sa langue de bourgeois, de marchand ou de propriétaire terrien enrichi, de parvenu – et d'autre part celle, archaïque, de son identification au sage – celui qui ne serait pas divisé, et après lequel il court désespérément.

Conclusion : un discours de l'hystérique ?

Une structure discursive où le savoir produit est massivement dirigé sur la question du sujet en tant qu'il est divisé devrait nous amener à nous demander si le discours des lettrés de la Chine classique n'est pas tout simplement une forme de discours de l'hystérique, celui dans lequel \$, en position dominante, s'adresse sans fin à S1, au signifiant maître. C'est sur cette hypothèse que nous souhaiterons conclure ici – en conscience qu'une telle esquisse demande à être examinée plus avant. Les pages qui précèdent se veulent une manière de contribution à un débat entamé à l'occasion de séminaires, concernant la question de la nature du discours lié aux usages de l'écriture chinoise, et auquel Érik Porge a eu d'ailleurs l'occasion de faire allusion³³.

32. Rainier Lanselle, *Le sujet derrière la muraille. À propos de la question des deux langages dans la tradition chinoise*, Toulouse, érès, 2004.

33. Érik Porge, dans *Transmettre la clinique psychanalytique*, Toulouse, érès, coll. « Point Hors Ligne », 2005, p. 115, relève que j'ai eu l'occasion de faire état d'un « discours hystérique porté par les lettrés au service du maître sur lequel ils prétendent régner ».

C'est un aspect frappant que de voir à quel degré de réussite a atteint le discours des confucéens au cours des siècles pour ériger le statut du Maître – de celui qu'ils ont appelé ainsi, en tout cas, à savoir de Confucius. Ils ont si bien réussi que cette vision intoxique jusqu'au temps présent, accréditant, dans bien des analyses qui sont faites (pour l'essentiel dans la sinologie française, il est vrai) de la « pensée chinoise », toute la vision idéale d'une Chine qui est... celle des seuls lettrés dans leur lien imaginaire au sage. Et une Chine faite, n'en doutons pas, pour le plus grand profit du Maître – *du vrai*, pour le coup.

Car il y a un malentendu sur le Maître chinois, et ce malentendu est bien dans la logique du discours de l'hystérique. Ce que j'ai cherché à montrer, à partir d'arguments tirés de l'histoire et de l'histoire des mœurs intellectuelles, c'est que le vrai maître n'est évidemment pas ce maître de sagesse constamment invoqué. Le vrai maître, c'est l'empereur, et c'est d'ailleurs pour cela que l'idéologie lettrée s'est formée avec l'ère impériale. Elle date du moment où la lignée des Han (III^e s. AC-III^e s. AD) a occupé une place de divinité, place cautionnée par la justification historique que les confucéens ont donnée aux souverains, en mal de pedigree, de cette dynastie. Cette caution s'est affinée plus tard, avec l'évolution néoconfucéenne, en système global de pensée et a complètement structuré le système de domination politique. Mais dans cette partie, le « sage », ou du moins son épigone, le lettré, loin d'être un Maître, est un esclave. Le premier d'entre eux, certes, puisqu'il s'appuie sur une tradition exemplaire de sages ministres (le duc de Zhou...), mais, tout sinologue le sait, en chinois, *chen*, « ministre », a bien étymologiquement ce sens : « esclave ». Il y a aussi le plus grand profit à relire, à partir de ce cas chinois, les analyses kojévienne de Hegel autour du rapport du maître et de l'esclave, mais également, au-delà d'elles, celles élaborées par Lacan dans la mécanique des quatre discours.

Le discours lettré est organisé par la fonction de *conseil*. Le souverain, sans le conseil du sage, n'est rien ; il est réputé frappé d'impuissance. La structure du rapport de pouvoir en Chine nous apparaît presque comme un calque de la modélisation du rapport prévalant entre l'hystérique et le père, dont elle prétend à la fois dénoncer l'impuissance et en constituer le recours, à l'endroit même où il est défaillant. Nous l'avons souligné, le souverain chinois, dans le discours des lettrés, a toujours été supposé animé du désir de savoir quelque chose le concernant, lui, mais qu'il ignore, et que le conseiller lui apportera. Le discours de sagesse s'appuie sur l'assurance qu'il existe un désir du maître d'en savoir quelque chose sur le savoir de « l'esclave » – représenté par sa « sagesse » (ce qu'on pourrait appeler sa qualité de « belle âme »). Le conseiller se trouve ainsi au cœur de ce paradoxe qu'il a besoin d'un maître (seul à même de lui dispenser la reconnaissance dont il a besoin), mais d'un maître sur lequel régner. Sans maître, il n'existe pas, parce que sans son ascendant sur le maître, il n'existe pas non plus. Le savoir du conseiller serait sans prix, pour le maître. Dans

toutes les écoles de pensée de l'Antiquité chinoise, l'économie discursive est massivement structurée par la prégnance de cette relation première prince-ministre, autant dire maître-esclave. La sinologie francophone a beau s'être prise d'un engouement récent pour ce parangon d'émancipation, en tout opposable à Confucius, que serait Zhuangzi, le taoïste excentrique : il n'apporte qu'une preuve de plus que le discours en Chine a été conditionné par l'adresse au maître – quand ce serait pour lui cracher à la figure.

Quant au maître, il n'a cure, cela va sans dire, de ce pousse-au-savoir qu'est son ministre : ce qu'il veut, comme le dit Lacan dans le séminaire *L'envers...*, c'est « que ça marche ³⁴ ». Je ne m'appesantirai pas ici pour savoir si en Chine ça a marché : cette relation a été le cœur battant de la structure politique pendant les deux millénaires de l'Empire. Mieux, elle a permis à l'Empire de poursuivre sur son modèle, aussi peu ébranlé que possible pendant les longs siècles où la Chine a été envahie, gouvernée par des nations étrangères et bientôt « sinisées ». Sait-on que sur les 784 années couvrant la période entre 1127 et 1911 (des Song du Sud à la naissance de la République), seules 276, soit un tiers seulement de ce temps, correspondent à une intégrité du territoire chinois sous le règne d'une dynastie dont les souverains sont chinois ? Cette stabilité dans l'épreuve, qui a maintenu l'unité de la nation et du territoire, c'est d'abord à la structure discursive du néoconfucianisme qu'elle le doit, et ça n'est pas son moindre mérite historique. C'est qu'il permettait d'être fidèle à un signifiant, non à une personne particulière.

Un autre élément de notre argumentation en faveur d'une assimilation du discours lettré à un discours de l'hystérique est l'abondante littérature où les lettrés comparent leur condition à celle d'une femme. Cette identification est classiquement associée au thème, non moins surabondant, de la plainte : plainte d'être négligée, de se voir préférer « une » autre ³⁵. On y reconnaît toujours ce même fantasme de castration qui y sert de ressort à un défi porté au père. Le lettré, toujours enclin à la critique, rivalisera avec ses frères détestés pour se faire reconnaître comme la condition de la jouissance de ce maître, surtout s'il est déclaré impotent. Le mécanisme de base de la motivation lettrée dans son engagement séculaire auprès du prince est scellé dans cette logique : sans moi, le prince s'égare, et l'Empire est perdu.

La mise en mathèmes des discours par Lacan instaure une articulation entre leur acception sous l'angle individuel d'une part et sous celui du lien social d'autre

34. Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*, Paris, Le Seuil, 1991, séance du 26 novembre 1969, p. 24.

35. Sur la question, Rainier Lanselle, « “Je pleure sur ce jade qu'on appelle pierre” ». La voix de la plainte dans la tradition littéraire de la Chine classique », *Figures de la psychanalyse*, n° 14, Toulouse, érès, 2007, p. 205-221.

part. De là découle son grand intérêt épistémologique. Le « Dieu » auquel l'hystérique remet la cause de son désir, c'est, en Chine, l'empereur qui occupe sa place, tandis que le collectif (des lettrés) fait corps autour de l'idéal de l'individu unique qui aurait su faire échec à l'exception du souverain : Confucius. Ce paradigme se renforce dans la période historique que nous avons décrite (le II^e millénaire de l'Empire), où l'empereur est de plus en plus puissant, de plus en plus inaccessible et lointain, où il assujettit et désespère toujours davantage le lettré rêvant de s'en faire entendre. Constitué « presque tout entier à partir du désir de l'autre ³⁶ », cet autre sujet hystérique qu'est le lettré se trouve, face à l'empereur despotique, comme face à un autre maître qui ne répond pas. Il est persuadé d'être animé, non par son désir propre, mais par des devoirs supérieurs. Il se voue dès lors à la répétition : la production du savoir parcourt sans fin ce triangle qui va de \$ à S1, puis à S2, puis de là de nouveau à \$, pour recommencer encore. Et c'est Confucius qui constitue la cause de cette adresse : il est présent dans cette langue classique, aux qualités invoquantes et réservoir de formulations figées.

De là découle le type de savoir qui a été privilégié, en Chine, dans le discours des lettrés. Non pas, assurément, un savoir concernant le maître, car le maître ne saurait délivrer de savoir sur ce qui lui manquerait à lui, le maître. Mais un savoir concernant le sujet lui-même, ce sujet divisé : \$. Les conséquences me paraissent particulièrement claires, dans ce cas chinois, où s'est développé, sur un mode hautement itératif, tout un savoir concernant ce qui est du côté de la position de l'« hystérique » : un savoir sur « le sage », « l'homme de bien », sur l'art... d'être un bon lettré. Production énorme, et qui a rarement été traduite au demeurant, car elle a peu de chance de parler au lecteur moderne.

La validité d'une référence à l'apport lacanien me paraît justifiée par le fait que le discours social a eu cette particularité, en Chine, d'avoir été tout entier constitué à partir d'une figure individuelle : celle du sage. En lecteur de Freud, Lacan atteste que l'idée imaginaire du tout est d'abord donnée par le corps, puis de là se trouve étendue à la sphère du vaste monde, dont le social et/ou le politique constituent des aspects privilégiés. Parlant du maître et de l'esclave, il peut dès lors les situer au niveau individuel, puis de là dans l'orbe politique et social. Sa démarche, traitant du lien social, lie l'individuel au collectif, et il nous donne des clés utiles pour penser ce modèle si instructif du discours chinois de la sagesse. Le savoir en jeu dans la thématique de la sagesse est bien, on le sait, par nature un savoir total, savoir situé à la hauteur de cet enjeu inatteignable. S2 : l'ensemble des signifiants, comme savoir sur le sujet s'identifiant au sage.

36. J. Lacan, *Le séminaire, Les formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, séance du 30 avril 1958, p. 365.

Quant au pouvoir lui-même, le signifiant pour en rendre compte aura manqué. Il est si transcendant qu'il n'est pas nommable (cf. d'ailleurs les anciens tabous, qui persistent sous le nouvel Empire post-Song, entourant le nom de l'empereur). Cette transcendance-là n'a pas spécialement besoin de Dieu : l'empereur suffit. Les lettrés chinois ont ainsi reconnu que l'Autre se trouve de l'autre côté du mur du langage, où on ne saurait l'atteindre. Mais nous ferons l'hypothèse que c'est en regard de cette place où réside ce trou au niveau des signifiants, dans lequel se loge l'absolu du pouvoir, que s'est développée, dans le contexte politico-épistémologique de la Chine néo-confucéenne, une réponse langagière portée par le discours de la sagesse, qui est, lui, pour le coup, un discours bavard, envahissant, sans fin comme sans possibilité de retour sur lui-même. Dans ce discours, le problème constitué par l'énigme de l'Autre est recouvert par une parole entière, non divisante, qui tente de balayer cette absence de garantie de la vérité, issue du fait qu'un signifiant fait défaut dans l'Autre. Ce discours est un discours total, global, qui a d'emblée réponse à tout, prévenant tout déplacement du discours. C'est la contrepartie de ce face-à-face figé avec le pouvoir et son énigme : contre la butée que représente le mur du langage, la solution d'un discours sans fin de l'ineffable. Un discours dans lequel l'« homme de bien » ne se laissera en effet pas facilement déloger de sa « place ».

*

* *

Chronologie des principales périodes historiques et dynasties

Antiquité (royauté)

Shang (XVIII^e s. AC- ca. 1050 AC)

Zhou

– Occidentaux (ca. 1050 AC- 771 AC)

– Orientaux (770 AC-256 AC)

Printemps et Automnes (722 AC-481 AC)

Royaumes Combattants (ca. 456 AC-221 AC)

Empire I

Qin (221 AC-206 AC)

Han (202 AC-220 AD)

Six Dynasties (220-589)

Sui-Tang (589-618 ; 618-907)

Cinq Dynasties (907-960)

Empire II

Song

– du Nord (960-1127)

– du Sud (1127-1279) (occupation jürchen au Nord : dyn. Jin, 1115-1234)

Yuan (dyn. mongole, 1279-1368)

Ming (1368-1644)

Qing (dyn. mandchoue, 1644-1911)

Liste des caractères chinois

chan 禪

chen 臣

daoxue 道學

Duc de Zhou, Zhou-Gong 周公

gewu 格物

guwen 古文

Han Yu 韓愈

junzi 君子

kaozhengxue 考證學

keju 科舉

Liu Zongyuan 柳宗元

Wang Fuzhi 王夫之

Wang Yangming 王陽明

wen suo yi zai dao ye 文所以載道也

Yao et Shun 堯舜

you 憂

Zhao Kuangyin 趙匡胤

Zheng He 鄭和

zhisheng 至聖

Zhou Dunyi 周敦頤

Zhou Gong 周公

Zhuangzi 莊子