

五行思孟：孟子与拉康的视角重聚1

Wu Xing Si Meng
Reconvension des points de vue de Mencius et Lacan

——回傅言翁《拉康与孟子对话导论》

Réflexions sur *Introduction au dialogue de Lacan avec Mencius* de Guy Flecher

张涛 Zhang Tao

[心 *xīn*, litt. cœur, le centre de la pensée — est traduit ici par “cœur” mais possède aussi le sens d’“esprit”.]

本文试图通过1993年湖北“填补孔孟之间儒学发展史2”的郭店楚墓出土之后，儒家学界对孟子学派全面研究之成果为核心，试图在Guy Flecher先生《拉康与孟子对话导论》3一文的脉络上进一步探索孟子与拉康思想体系可能的重合点，在儒家践形观、五行论、身心论及知言养气论的心性伦理体系上重新聚焦孟子与拉康的视角，为拉康思想与五行思孟学派这一儒家派系更广泛和进一步的对话做出一丝贡献。

Par le biais de l'ouvrage *Comblant l'Histoire du Développement du Confucianisme entre Confucius et Mencius* paru après la découverte des bandelettes de bambous dans les tombes de Guodian près de l'ancienne capitale Chu dans le Hubei en 1993 et qui constitue le noyau des recherches sur l'école de Mencius par les érudits contemporains du confucianisme, le présent article tente à la suite des pensées de Guy Flecher présentées dans *Introduction au dialogue de Lacan avec Mencius* d'avancer plus avant dans la recherche d'un système de pensée commun entre Mencius et Lacan. Dans le système de pensée du cœur et de la nature humaine des concepts et théories confucéennes de la manifestation corporelle du cœur [Concept Jianxing], des Cinq Vertus [Théorie cosmologique de Wuxing], du corps et du cœur, de la compréhension de la parole et de nourrir le souffle, le texte présent focalise sur les points de vue de Mencius et Lacan, et donc offre une contribution dans la discussion plus avancée et plus vaste sur la pensée de Lacan et celle de l'école confucianiste de Mencius.

1即儒家八大学派之五行思孟学派，“思”为子思子，孟子先师，故五行思孟也可以读作：以儒家五行理重新思考孟子。Guy Flecher 的文章见 Lacanchine。Ces quatre caractères réfèrent à Zi Si, le maître de Mencius. Donc le titre *Wu Xing Si Meng* peut être lu ainsi : reconsidérer Mencius par le biais des Cinq Vertus confucéennes. Le texte en question de Guy Flecher est traduit et mis sur <http://www.douban.com/note/66188010/>.

2庞朴、王博，《震惊世界学术界的地下文献——关于郭店竹简的对话》，载《跨文化对话》第2期，12页。Pang Pu, Wang Bo : *Des documents de sous terre choquant le monde instruit – discussions sur les bandelettes en bambou de Guodian*, Discussions Transculturelles, 2^e volume, p. 12.

3 下文引用 Guy Flecher 先生的均出自于此文。Ce texte utilise le texte donné par Guy Flecher.

心性论

La théorie du cœur et de la nature humaine

拉康曾读过孔子的《论语》、子思的《中庸》，但最重视的却是《孟子》，肯定是因为孟子与他们不同的那些思想吸引着拉康，在1993年之前⁴，孟子一直被认为是儒家第一个详细讨论心性关系之人⁵，何谓心性论呢？心性论就是孟子基于四端⁶之心的人性理论此四端之心为：恻隐之心、羞恶之心、辞让之心和是非之心。这四心被孟子分别对应于仁义礼智⁷四种德行，此四端之心以及四种德行被孟子认为是人性固有之根，即“人之异于禽兽”者。

Lacan avait bien lu les *Entretiens de Confucius*, le *Juste Milieu* de Zisi, pourtant celui qu'il tenait pour le plus important était *Mencius*. C'est certainement parce que les pensées de Mencius qui différaient de celles des autres auteurs l'avaient attiré. Avant 1993, Mencius avait toujours été considéré comme le premier confucianiste ayant discuté de façon détaillée de la relation entre cœur et nature humaine, mais qu'est ce que la théorie du cœur et de la nature humaine ? La théorie du cœur et de la nature humaine de Mencius est fondée sur les quatre principes du cœur, à savoir : la commisération, la honte et le mal, le respect, et le bien et le mal. Ces quatre principes correspondent selon Mencius à quatre vertus morales : bénévolence, droiture, rites et sagesse. Ces quatre principes du cœur ainsi que ces quatre vertus morales sont considérés par Mencius comme la racine qui fait le propre de toute nature humaine, c'est-à-dire que « l'Homme n'est pas semblable aux animaux ».

1993年出土的楚墓竹简《性自命出》使人们得以重见战国中期儒家思想的一套心性发生体系，这个拉康未见之文本颠覆了儒学史，填补孔孟之间儒学发展史，大大推进了对孟子心性论及其由来的理

4 1993年出土《竹简》，其中《性自命出》一文被认为为子思或世子所作，非常详细地讨论了心性关系。此前一直认为第一个详细处理这一问题的是孟子。Dans les bandelettes de bambou découvertes en 1993, *La nature humaine prend son origine de la destinée* pourrait être l'œuvre de Zi Si ou de Shizi et décrit de façon très détaillée la relation entre cœur et nature humaine. Auparavant on pensait que Mencius était le premier à l'avoir décrite ainsi.

5（孟子）才开始考虑并确立人体内部异于身体其他器官的、足以承当起主体性的存在，无疑那就是“心”。——池田知久《马王堆汉墓帛书《五行篇》所见的身心问题》 Ce que Mencius considère comme étant étranger aux autres organes du corps et qui garantie l'existence du sujet ne peut être que le cœur. [Texte d'un chercheur japonais sur les questions du corps et du cœur dans les *Cinq Vertus* de Guodian]

6“端”实际是debut的意思，对应于孟子牛山比喻中的“萌蘖”。是人异于禽兽的那个“几希”。Le caractère traduit par « principe » veut en fait dire début et correspond au terme utilisé par Mencius de « bourgeonnement », c'est la petite différence entre Hommes et animaux.

7“君子所性，仁义礼智根于心”。《孟子·尽心上》 Mencius *De tout cœur* : « La nature de l'homme vertueux, bénévolence, droiture, rites et sagesse prennent leur racine dans le cœur. »

解，此体系被庞朴先生总结为：天-命-性-情8-道9。《性自命出》开篇即言“性自命出，命自天降，道始于情，情生于性”¹⁰，就是说人的生命来自于天，故“命自天降”，孟子有：“莫之为而为者，天也；莫之至而至者，命也”，天不仅仅代表一种客观现实，对于中国人更代表亲生父母，很大程度上父母的要求和命令即是天命¹¹。孟子视天命为人仁义礼智的道德本体，心性本具道德善性，天仅乃为表征人内在善端的先验性与绝对性而权设的代名词，徐复观认为孟子区分性与命，尽心知性知天表示心、性、天合一不二，“心之外无性，性之外无天”，“所谓性，所谓天，即心展现在此无限的精神境界之中所拟议出的名称”¹²，所以理解孟子必须放在心这个概念进行理解。那么性又是如何自命出的呢？

Les bandelettes de bambou mises à jour en 1993, *La nature humaine prend son origine de la destinée*, nous ont poussé à reconsidérer la pensée confucéenne de la période des Royaumes Combattants concernant le système générant cœur et nature humaine. Ces textes que Lacan n'avait pas pu connaître subvertissent l'histoire du confucianisme et comblent l'histoire du développement du confucianisme de Confucius à Mencius, et propagent la théorie du cœur et de la nature humaine de Mencius et l'interprétation de son origine. Ce système est résumé par Pang Pu comme : Ciel–Destinée–Nature humaine–Emotion–Dao. *La nature humaine prend son origine de la destinée* commence ainsi :

La nature humaine prend son origine de la destinée, la destinée descend du Ciel, le Dao commence dans l'émotion, l'émotion naît dans la nature humaine.

Cela veut dire que la destinée humaine vient du Ciel, ou « la destinée descend du Ciel ». Mencius dit :

Ce qui est fait sans action de l'Homme est œuvre du Ciel, ce qui n'est pas causé par l'Homme est donné par le Ciel.

Le Ciel ne représente pas seulement une réalité objective mais représente pour les Chinois les parents. Pour la plupart, les exigences et ordres des parents sont des ordres du Ciel. Mencius pense les ordres du Ciel comme système humain moral de bonté, droiture, rites et sagesse. La nature du cœur possède une bonté morale. Le Ciel est seulement l'indication de la bonté inhérente à l'Homme a priori et a posteriori et qui est absolue. Xu Fuguan pense que Mencius différencie nature humaine et destinée car le cœur cultivé connaît la nature et le Ciel, et exprime ainsi l'union entre cœur, nature et Ciel :

⁸“情”的意思在竹简出土前学者多认为是情势，认为古人不会那么早就讨论情感问题，目前许多学者开始认为多处用情感才能解释得通，而且正是特定的情势下个体产生情感，二者密切相关。Pour beaucoup de chercheurs le sens de 情 [qíng, emotion, sensation] dans les bandelettes était celui de « situation », car ils pensent qu'à cette époque les hommes ne discutaient pas de la question des émotions. Maintenant les chercheurs commencent à penser que si on comprend ce caractère par émotion, alors il est possible d'expliquer les textes et est lié au fait que chacun produit des émotions dans une situation spécifique – liant ainsi les deux sens.

⁹此处的道是人行事的规则，不是天道，也不是老子的道。Le Dao ici est la règle des actes humains. Ce n'est pas celui du Ciel et ce n'est pas non plus le Dao de Laozi.

¹⁰郭店竹简所出竹简均是战国中期（公元前300年前）的儒道典籍，《性自命出》由于与《中庸》思想一致，被认为是《中庸》作者子思子所著的儒家典籍，同样《五行》也有许多学者认为是子思或其门徒的著作。La plus part des bandelettes de bambou découvertes à Guodian sont datées de la période des Royaumes Combattants (300 ans av. JC.). *La nature humaine prend son origine de la destinée* est très similaire au *Juste Milieu* et on pense donc qu'elle fut rédigée par l'auteur Zi Si, auteur de ce dernier ouvrage. Il en est de même pour *Cinq Vertus* qui serait de Zi Si ou bien d'un de ses élèves.

¹¹ 所以有孟子强调“孝”来对应于孔子的“仁”，见后述。Donc Mencius souligne la piété, ce qui correspond à la bonté chez Confucius. Voir plus bas.

¹²徐复观《中国人性论史·先秦篇》湖北人民出版社2002年第168页。Xu Fuguan : *Histoire de la Théorie de la nature humaine en Chine – Dynastie Qin*, Presses du Peuple du Hubei, 2002, p. 168.

« hors du cœur point de nature humaine, hors de la nature humaine point de Ciel », « ce qu'on appelle nature humaine, ce qu'on appelle Ciel, ce sont tous les noms proposés du cœur qui est évoqué dans le monde psychique illimité ». Donc pour comprendre Mencius il faut partir de la notion du cœur. Comment la nature humaine prend-elle donc son origine de la destinée ?

郭店楚墓出土的另一篇儒家竹简《五行》篇中有云：“喜怒哀悲之气¹³，性也”，“及其见于外，则物取之也。”那么，因为性是来自于天命的，那这些构成性的气也是来自于天的¹⁴，当这些人性之气表露出来，在特定情境，对外物产生情感，此时得以辨认这些“气”为“喜怒哀乐”之情¹⁵，这就是才有“情生于性。”那么固有的气本身是什么呢？孟子养的“浩然之气”是否与之有关呢？

Dans un des extraits sur bandelettes de bambou extraites des tombes Guodian près de Chu qui faisait partie des *Cinq Vertus*, il est dit :

Chacun possède le souffle de la joie, de la colère, du deuil et de la tristesse, c'est la nature,

dès le moment où il est observable à l'extérieur, il sera aspiré par la matière extérieure.

Donc, comme la nature humaine vient des ordres du Ciel, alors ces souffles constitutifs viennent aussi du Ciel. Lorsque ces souffles de nature humaine se dégagent, dans des circonstances spéciales, ils produisent envers les matières extérieures des émotions, c'est alors que ces « souffles » doivent être identifiés comme émotions de « joie, colère, deuil et tristesse ». C'est ce qui est décrit comme : « l'émotion naît dans la nature humaine. » Mais alors qu'est-ce que ce souffle inhérent ? Est-il lié au « souffle irrésistible » que Mencius nourrit ?

这属于孟子气论范畴，由于孟子所谈不多，历来为诸家所不解。孟子对于“心”与“气”的论点可以从与对告子“不得于言，勿求于心”论点的反驳之上获得，告子不得于言，而孟子却说“我知言”，告子不得于气，而孟子“我善养浩然之气”，知言养气说是基于孟子“由仁义行”，得以集义，这是孟子仁

¹³中国古代qi 气的概念犹如西方古代哲学中泰勒斯的“水”和阿那克西美尼的“气”，是最为根本的元素，但是又是具有动力学和价值的概念。按《性自命出》第一和第二简的说法“性、情、心”都是“气”。La notion de souffle en Chine ancienne est similaire à celle de Thales sur l'eau et à celle d'Anaximène sur le souffle. Le souffle est l'élément le plus fondamental. Mais c'est aussi une notion qui a de la valeur et est dynamique. Selon les dires de *La nature humaine prend son origine de la destinée* la nature humaine, les émotions et le cœur sont tous du souffle.

¹⁴这两者关系见后面天人观的论述。另外，郭齐勇认为帛书《五行》的“德之行”是德气流行的理论，仍然是以“形于内”与“流于外”、“心”与“身”的合一为基础的。杨儒宾也有帛书《五行》的仁、义、礼、智、圣和仁气、义气、礼气、智气、圣气——即“德之行”与“德之气”——乃是同体的显隐向度之观点。La relation entre ces deux notions est reprise plus loin. De plus, Guo Qiyong pense que le « principe de la morale » dans les *Cinq Vertus* est une théorie de la morale et du souffle qui circulent. En effet cœur et corps sont la base unifiée, et la morale y est formée à l'intérieur et circule à l'extérieur. Yang Rubin comprend bonté, droiture, rites, savoir et sacré ainsi que souffle de chacun d'eux comme « principe de la morale » et « souffle de la morale » - fondamentalement la même chose, comme deux côtés d'une même médaille.

¹⁵丁四新从《语丛二》和《性自命出》得出同样的观点。《楚地简帛思想研究（二）》湖北教育出版社，144页。Ding Sixin arrive à la même conclusion en considérant *Collection de Langue et La nature humaine prend son origine de la destinée. Recherche sur les pensées des bandelettes de bambou*, Presses de l'éducation du Hubei, p. 144.

义内在于心为出发点；而告子“行仁义”，是将义作为外在的东西，来约束主体，另外，“志¹⁶，气之帅也；气，体之充也。”《尽心上》故有心志帅气，故孟子认为“不得于心，勿求于气”可，但是“不得于言，勿求于心”却不可，因为言是密切和心联系的，这是因为孟子“知言”与“养气”均以“心”为主宰，“知言”是以心定言，“养气”是以心帅气。¹⁷

Cela fait partie du domaine de la théorie de Mencius sur le souffle – que celui-ci n’a d’ailleurs pas traité extensivement et qui est donc mal compris des auteurs. La thèse de Mencius à propos du cœur et du souffle peut être entendue à partir de la réfutation de la thèse de Gaozi (« ce qui fait défaut dans vos paroles, ne le cherchez pas dans votre cœur »). Gaozi fait défaut de paroles, et Mencius contrecarre qu’il « connaît les paroles », Gaozi fait défaut de souffle, et Mencius « nourrit son souffle irrésistible ». Comprendre la parole et nourrir le souffle sont fondés sur « suivre le chemin de la bénévolence et de la droiture », il faut être capable de concentrer la droiture. La bénévolence et la droiture de Mencius sont localisées dans le cœur comme points de départ. Alors que pour Gaozi la droiture est extérieure et vient poser une limite au sujet, de plus « la volonté commande au souffle, le souffle qui est partout dans le corps ». Dans *De tout cœur*, cœur et volonté commande le souffle, Mencius lui pense que « ce qui fait défaut dans votre cœur, ne le cherchez pas dans votre souffle » est possible mais que « ce qui fait défaut dans vos paroles, ne le cherchez pas dans votre cœur » est impossible. Car la parole est intimement liée au cœur. Chez Mencius, le cœur domine la compréhension de la parole et le nourrissage du souffle : la compréhension de la parole c’est de fixer la parole par le cœur, nourrir le souffle c’est commander le souffle par le cœur.

五行论

Théorie des Cinq Vertus

孟子用仁义礼智设定心性的发端，用心官之思去除耳目物欲之蔽，立“大体”，制“小体”¹⁸，涵存人人本固的道德性体以达“天人合一”。心之官统合和从命降下的人性之气，统合了耳目感官这些“小体”，将性、气、言、智等概念和心密切相连。孟子有尽心知性知天、“修身以俟命”，所谓知天即知人内在心性，知道仁义礼智诸德的由来。那么这么一来，知言与养气二者是不可分割的，程抱一先生认为儒家的语言观是拉康对儒家感兴趣的主要原因，那么在这点上气的概念需要阐明，才能够真正将孟子心性体系与精神分析体系进行对质。气需要由“心”这一概念出发，帛书《五行》就讨论了心气

¹⁶ “志”此处Couvreur翻译为espire，虽然“志”与“心”意义很接近，但是为一术语，故认为“aspiration”恰当些，后文“持志”也是如此。另外，此文其他处的espire和coeur均是翻译的“心”这个古代术语。志 [zhì, volonté] est traduit par Couvreur par « esprit », et ainsi les sens de cœur et de volonté sont très proches. Mais la traduction par volonté semble plus appropriée, il en est de même pour l’expression « conserver sa volonté ». Par ailleurs, 心 [xīn, litt. cœur, le centre de la pensée] est traduit ici par cœur mais possède aussi le sens d’« esprit ».

¹⁷ 李明辉，《〈孟子〉知言养气章的义理结构》，收入：李明辉编，《孟子思想的哲学探讨》，页115-158。另外，杨儒宾先生认为知言养气说均为践形观的分支，见后述。Li Minghui, *Structure théorique du Comprendre les paroles et nourrir le souffle chez Mencius*, in : Li Minghui (éd.), *Recherche approfondie philosophique de la pensée de Mencius*, p. 115-158. Par ailleurs, Yang Rubin pense que cette théorie de comprendre les paroles et de nourrir le souffle est à différencier du concept de la manifestation corporelle du cœur. Voir plus bas.

¹⁸ 曰：“钧是人也，或从其大体，或从其小体，何也？”曰：“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣。”《孟子》。Traduction de Couvreur (p. 576) : « pourquoi suivent-ils, les uns la direction de la plus noble partie de leur être, les autres, les penchants de la moins noble ? ». « Les oreilles et les yeux, répondit Meng tzeu, n’ont pas pour office de penser, et sont trompés par les choses extérieures. Les choses extérieures sont en relation avec des choses dépourvues d’intelligence, à savoir, avec nos sens, et ne font que les attirer. L’esprit a le devoir de penser. S’il réfléchit, il arrive à la connaissance de la vérité ; sinon, il n’y parvient pas. Tout ce qui est en nous, nous a été donné par le Ciel. Lorsqu’un homme suit fermement la direction de la plus noble partie de lui-même ; la partie inférieure ne peut usurper ce pouvoir. Il devient un homme vraiment grand »

的说法：“仁气、义气、礼气分别产生于三种用心”¹⁹。因此孟子的养气主要在心，四端之心当是气之本源²⁰。“养气”——养中气才能知言，才能“为圣”。这种中气被程抱一先生认为就是对应于老子冲气，孟子的浩然之气，或者说中庸之气²¹。四端之心与四行对应²²，所以“形于内”（即在心那里）的四行，才均为德之行，其性善，这也是孟子的伦理立场²³。内在的仁义礼智之气与四心联系，这才有孟子“浩然之气”的说法，形于外的仁义礼智之气在外面则根据当前情境产生各种情感。具有四德，才能为圣，具浩然之气，行中庸之道，方能“知言”，所以孟子提及的“善言”和“善行”均基于四行之和。因而《五行》篇对五种德行的心性伦理体系直到“人之道”——人的行为进行了详尽讨论。行善言和善行就需要先“得于气”、“得于心”。

Mencius utilise bénévolence, droiture, rites et sagesse pour établir le début de la nature du cœur, il utilise le cœur-maître de la pensée pour éliminer la tentation aux choses matérielles par les oreilles et les yeux. Il érige les concepts de « nobles parties » et de « petites parties » qui contiennent la vertu et nature inhérente de chaque Homme pour atteindre « union entre Ciel et Hommes ». L'organe du cœur est uni au souffle de la nature humaine qui vient de la destinée et est uni à ces « petites parties » telles que des organes des sensations comme les yeux et les oreilles. Les notions de nature humaine, souffle, parole et savoir sont intimement liées au cœur. Mencius est dévoué pour cultiver le cœur et connaitre la nature humaine et le ciel (« cultiver le corps et attendre la destinée ») – ce dernier concept est de nature du cœur de l'Homme et provient des vertus comme bénévolence, droiture, rites et sagesse. Donc, nous avons la compréhension de la parole et le nourrissage du souffle qui sont inséparables. François Cheng pense que le concept de langue chez les confucianistes est la raison importante pour laquelle Lacan s'intéresse au confucianisme. Alors sur ce point la notion de souffle doit être quelque peu élaborée afin de pouvoir vraiment confronter le système de nature du cœur de Mencius avec le système de la psychanalyse. Le souffle doit partir de la notion de cœur. L'ouvrage *Cinq Vertus* discute du cœur et du souffle : « le souffle de la bénévolence, le souffle de la droiture, et le souffle des rites produisent chacun une intention ». De ce fait, le nourrissage du souffle chez Mencius se trouve principalement dans le cœur, les quatre principes du cœur sont les principes du souffle. Le « nourrissage du souffle » c'est de nourrir le souffle médian afin d'atteindre la compréhension de la parole et ensuite « devenir sage ». François Cheng pense que ce souffle médian est le souffle de Laozi, le souffle irrésistible de

¹⁹ 丁四新《郭店楚墓竹简思想研究》，五行研究，152。Ding Sixin, *Recherche sur les idées dans les bandelettes de bambou de Guodian*, Recherche des Cinq Vertus, 152.

²⁰ 然而“气”有外内和体气等之分，心又有外心、中心和独心之分，实际上心与气的相互关系远较此表述的复杂。Ensuite le souffle peut se différencier en extérieur et intérieur, le cœur peut être séparé en cœur extérieur, cœur médian et cœur indépendant. En fait la relation réciproque entre cœur et souffle est bien plus complexe que ce qui est présenté ici.

²¹ 这就是我们适时由 *zhong* “中”或者说箭弓的中点所唤起过的东西。(Guy Flecher) 这是和孟子“引而不发”的说法对应的。Cela est ce que nous appelons le milieu, le milieu vers lequel on pointe au tir à l'arc. Cela est pour Guy Flecher correspondant à la phrase de Mencius : « viser sans tirer ».

²² 仁、义、礼在心为性，发之于外则成为仁义礼三种气。进而孟子发展出“养夜气”“养浩然之气”的养气论。（丁四新《郭店楚墓竹简思想研究》，五行研究章，156）儒家五行后经董仲舒发展为五常后，王充将五常“仁、义、礼、智、信”称为元气的具体表现，即“五常之气”。《论衡·本性》 Bénévolence, droiture et rites sont la nature du cœur et en allant vers l'extérieur forment trois souffles. Mencius a formé les théories du souffle comme « nourrir le souffle nocturne » et le « souffle irrésistible ». Ding Sixin, *Recherche sur les idées dans les bandelettes de bambou de Guodian*, Recherche des Cinq Vertus, 156. Par la suite d'autres développeront les Cinq Routines (bénévolence, droiture, rites, sagesse et confiance) qui sont la manifestation spécifique du souffle primordial, nommé le « souffle des cinq routines ». (*Lunheng*)

²³ 《五行》开篇有言：仁义礼智圣形于内为“德之行”，“圣”形于外为“德之行”，仁义理智形于外为“行”。“德之行五，和谓之德，四行和，谓之善。善，人道也。德，天道也。”（《五行》）这是因为心使得它们和在一起的，“和则同，同则善。”《五行》 Dans les *Cinq Vertus*, il est écrit au début que bénévolence, droiture, rites, sagesse et sacré sont la morale intérieure, les quatre premiers repr sant la conduite extérieure et le dernier la conduite morale formée par l'extérieur. C'est ainsi car le cœur les unis.

Mencius ou bien le souffle du Juste Milieu. Les quatre principes du cœur et les quatre vertus se correspondent, donc les quatre vertus prennent forme à l'intérieur pour atteindre une conduite morale, de bonté de la nature humaine – voilà la position éthique de Mencius. Le souffle de bonté, droiture, rites et sagesse à l'intérieur est lié aux quatre cœurs, voilà qui est le « souffle irrésistible » de Mencius. Le souffle de bonté, droiture, rites et sagesse qui prend forme à l'extérieur produit à partir de toutes sortes de situations à l'extérieur des sentiments de toutes sortes. C'est seulement lorsqu'on atteint les quatre vertus que l'on peut devenir sage, c'est seulement avec le « souffle irrésistible » en cheminant sur le juste milieu que l'on peut atteindre la compréhension de la parole. Donc, la « bonne parole » et la « bonne conduite » évoquées par Mencius sont fondées sur l'harmonie des quatre vertus. Ainsi *Cinq Vertus* discute de façon détaillée de la conduite des Hommes par le système éthique de la nature humaine des cinq vertus jusqu'au Dao de l'Homme. « Bonne parole » et « bonne conduite » nécessitent tout d'abord « abondance de souffle » et « abondance de cœur » [équivalent à la négation de « fait défaut dans vos paroles... »].

践形观

Concept de la manifestation corporelle du cœur

仁德是儒家思想的核心，我们在此看看郭店竹简中的“德”和“仁”两个字，郭店竹简中，“德”字写作“心”上面一个“直”：𠄎，字面意为“直接发于心”，或可解释为直道而行之心，当然这个道是天道，和上述的行为之道是有不同的。德的本意因此是直接发于心正是与自己欲望一致的伦理，以此才有“可欲之谓善”的性善论，在养气集义的本心上可以去欲求，人性固有欲心就是好的。而郭店竹简的“仁”字写作“𠄎”²⁴：“身”、“心”为仁，提示此为战国时期使用的“仁”字，这使得一直以来对于许慎“仁，亲也，从人从二”的理解产生了更新，“仁”的写法更强调两人之间²⁵，表示的思想是人与人之间相互的爱他人的用意；而“𠄎”的写法则代表人的身体为“心”的对象，意为对自身的爱，对自身

²⁴荆门市博物馆出版的《郭店楚墓竹简》“性”字为“𠄎”，就是说写作：𠄎，“目”上面一个“生”字，“生”象形为草的发端之形，李圃 主编上海教育出版社的古文字诂林卷8第945页性字的词条中，𠄎 与此字最为接近，来源于宋朝夏竦《古文四声韵》，是宋之前“断碑蠹简”找到，具体由来年代不可考，故《诂林》一书仍按照许慎的𠄎 “从心从生”，另外，至今又未见到战国楚墓竹简出土后对于“𠄎”字的研究文献，故仅放此参考，不予分析。 Dans *Bandelettes de bambou de Guodian* publié aux éditions du Musée de Jingmen, le caractère 性 [xìng, nature, propriété] est écrit 𠄎 c'est-à-dire 𠄎 qui se compose en bas de 目 [mù, œil] et en haut de 生 [shēng, naître, cru] qui est le pictogramme de jeunes pousses d'herbe. Le caractère 𠄎 est le plus proche de 性 [xìng, nature, propriété] dans le livre d'explication des caractères du chinois classique édité par Li Pu (p. 945, vol. 8), il vient de *Musique des Quatre Tons en Chinois Classique* de la Dynastie des Song, mais existait déjà avant, sans pour autant qu'on puisse le dater. Dans le livre d'explication des caractères du chinois classique on se réfère à Xu Shen « vient de 心 [xīn, cœur] et de 生 [shēng, naître, cru] », mais par ailleurs depuis la découverte des bandelettes aucune nouvelle étude ne fut conduite.

²⁵郑玄有“相人偶”的注解。《古文四声韵》五卷，宋夏竦撰。夏竦字子乔，江州德安（今江西德安）人。全书汇集古文字体约九千个，依照唐代《切韵》，按平上去入四声排列，以韵归字。书成于宋庆历四年（1044）。它的编纂经过“断碑蠹简”的全面搜集工作，历经数十年积累，是继《汗简》之后又一部用力深厚的古文字书。Zhang Xuan [érudit Han, 127-200] note plutôt la « connaissance et le respect mutuel ». Voir *Musique des Quatre Tons en Chinois Classique* Dynastie des Song, 1044. Ce livre compile tous les caractères du chinois classique, environ 9000. Il se base sur une œuvre de la Dynastie des Tang et classe les caractères selon leur ton. C'est le résultat d'un travail méticuleux et de longue haleine ayant duré une dizaine d'années.

的心力关注与反思²⁶。“仁”与“**息**”分别表示的是仁字的爱人与成己两个方面，体现的是主体间和主体内的关系。这指涉天人观的仁德二字正体现的是主体发自内心却是“外-在”的。两种仁的写法表达的是要了解自身，来自形于内的言（大彼者的话语），必然与想象的人与人的二元关系密切联系。

La vertu de bénévolence est le point central de la pensée confucéenne. Nous le retrouvons dans les bandelettes de bambou de Guodian. Sur ces bandelettes, le caractère 德 [d , vertu] est écrit avec un 直 [zh , droit] au-dessus de 心 [x n, c eur] : 惠 [d , éthique] qui a le sens de «  volu  directement du c eur » ou peut être expliqué comme se conduire directement selon le Dao. Bien sûr le Dao ici est celui du Ciel et est diff rent du Dao de la conduite évoqué précédemment. Le sens premier de la vertu est donc d'évoluer directement du c eur, une éthique conforme aux propres désirs – qui permet la théorie de la nature humaine bonne qui soutient que « seul celui qui désire est un homme bon ». Avec un c eur qui nourrit le souffle et concentre en lui la droiture, on peut aller vers désirs et exigences. La nature humaine qui de façon inhérente possède un c eur de désirs est bonne. Sur les bandelettes de bambou le caractère 仁 [r n, bénévolence] est écrit comme **息** : c'est-à-dire composé de 身 [sh n, corps] et 心 [x n, c eur] qui forment la bénévolence. Cela suggère que durant la période des Royaumes Combattants, l'explication donnée par Xu Shen « intimité » est actualisée. L'écriture de 仁 [r n, bénévolence] souligne bien plus entre deux personnes [人, r n, personne ; 二,  r, deux] un amour réciproque. Par ailleurs, l'écriture du caractère **息** représente le fait que le corps humain est l'objet du c eur, avec un sens d'amour, d'attention et de réflexion envers le propre corps, envers le propre c eur. Chacun des caractères exprime la personne aimée de deux côtés, ils expriment la relation entre sujets et à l'intérieur du sujet. La vertu de la bénévolence qui se réfère au concept Ciel-Homme reflète que le sujet évolue du c eur de l'intérieur mais en fait existe à l'extérieur. Les deux écritures pour le caractère 仁 [r n, bénévolence] expriment qu'il faut comprendre notre propre corps, les paroles formées à l'intérieur (paroles de l'Autre) et sont étroitement liées aux relations duales entre hommes imaginaires.

仁德均和身心有关，竹简《性自命出》有言“君子身以为主心。”人的仪容是内心的表现，同时形色也会反过来主宰内心，主宰知言养气的内心最终来到身体的维度。在知言养气以及五行心身论之后，我们就势必来到孟子的践形说。践形表面上看与身体有关，这是因为自从曾子到子思子-孟子对于“仁”和“孝”概念的传承过程中，实际上强调的是“孝”入“仁”的思路，然而不同于子思子的是孟子那里又具有“守身为大”²⁷的观念，这是由接受曾子“孝”概念传承的另一思路的乐正子春所立的。不同于

²⁶ 梁涛，《郭店竹简与思孟学派》，66页。Liang Tao, *Les bandelettes de bambou et l' cole de Zi Si et Mencius*, p. 66.

²⁷ 乐正子春所确定的守身为大作为孝的根本，而对于孝的起源，学界多认为是“生殖崇拜”为其根源。“因为崇拜生殖，所以主张仁孝；因为主张仁孝，所以探源于生殖崇拜”（周予同《古史辩》第二册，1982，238，）。而“孝”的原始字形所传达的信息是男女交合、生育子女。（宋金兰《“孝”的文化内涵及其嬗变》）故从身体的“体”作为父母或天地交合所生之礼物，故全身孝代表的是一种“石祖”的崇拜，进而孟子通过知言养气的实践身体而得以提升到更具有符号性的“形”的维度。进而才会发展出（不孝的三件事情中，首先就是没有后代。）“不孝有三，无后为大”的说法，这样就能和其他“孝”的解释学说诸如：报恩说、血缘说、防老说、死亡畏惧说等相吻合。Lezheng Zichun parle de pureté et de piété filiale. L'origine de la piété filiale est considérée par le monde savant comme provenant d'une « vénération de la fécondité ». « Comme ils vénèrent la fécondation, ils préconisent la piété filiale, comme ils préconisent la piété filiale, ils vénèrent la fécondation. » (Zhou Yutong, *Histoire Ancienne*, 2^e vol., 1982, p. 238). La forme originelle du caractère 孝 [xi o, piété] transmet l'information d'un échange entre homme et femme, de la naissance de garçons et de filles. (Song Jinlan, *Transmutation et sens culturel de piété*). Le corps étant ce que les parents ou bien le Ciel a offert en cadeau, le fait de montrer de la piété est aussi une forme de vénération du phallus. Ensuite Mencius préconise la pratique corporelle de la compréhension de la parole et de nourrir le souffle pour arriver à une dimension de la forme plus symbolique. Par la suite va être mise en place la formule « il y a trois façons de ne pas montrer de la piété, la pire est de ne pas avoir de descendants ». Ainsi cela peut être mis en liaison avec d'autres théories sur la piété comme doctrine de la gratitude, doctrine du sang, doctrine contre le vieillissement et doctrine de la peur de la mort.

乐正子春的是，孟子的践形观本质在于强调身心一体，通过养气、持志、知言这样一种“言-志-气”三者相互关联的概念来进行，从而达到尽心知性知天²⁸。中国古代医学的“气”住宿在脏、经脉的形体这种场之内的²⁹，“气”贯穿于身体的不同层次，外面表现为“形”，古代儒家区分出心-气-形三个层次，而在孟子得以在前人基础上发展为“形—气—志”的一体三相的践形说，杨儒宾认为《管子》四篇及帛书《德行》、《四行》两篇的作者分别在孟子践形观的基础上，提出了统合身心与统合世界的气之理论，一体三相实际是彰显了“身”“气”“心”三者为一体，以及道德意识对身体的生成关系。³⁰

La vertu de la bénévolence et le corps-cœur sont liés, dans *La nature humaine prend son origine de la destinée* on peut lire : « l'homme vertueux cultive irr prouchablement son corps pour corriger son cœur ». Les apparences de l'Homme sont l'expression de son cœur intérieur et en même temps à l'opposé la mine vient dominer le cœur intérieur, le cœur qui domine la compréhension des paroles et le nourrissage du souffle vient en dernier lieu dans la dimension du corps. Après la compréhension des paroles et le nourrissage du souffle ainsi que les cinq vertus du cœur et du corps, nous en arrivons à parler du concept de Mencius de la manifestation corporelle du cœur. Superficiellement, la manifestation corporelle du cœur est liée au corps – ceci est d u au fait que dans le processus de passage des notions de « bénévolence » et de « piété » de Zengzi vers Zi Si et puis vers Mencius, les réflexions soulignent que la piété intègre la bénévolence. Mencius se différencie de Zi Si en ce qu'il possède la notion de « conserver la complétude du corps est le plus important » – ceci est aussi préconisé par Lezheng Zichun [discipline de Zengzi] qui a lui aussi hérité de la notion de « piété ». Mais Mencius se différencie de Lezheng Zichun en ce qu'il souligne l'unité corps-cœur dans son concept de la manifestation corporelle du cœur. Cette unité est réalisée par la notion de liaison réciproque dans ce groupe « parole – volonté – souffle » signifiant le nourrissage du souffle, la persévérance de la volonté et la compréhension de la parole ce qui amène au cœur cultivé qui connait la nature et le Ciel. Dans la médecine traditionnelle chinoise, le souffle se trouve dans les entrailles et le pouls, donc à l'intérieur. Le souffle traverse des niveaux différents du corps et se manifeste à l'extérieur en « forme ». Les confucianistes des temps anciens différencient trois niveaux : cœur, souffle et forme, Mencius, lui, développe sur la base de ses prédécesseurs son concept de la manifestation corporelle du cœur avec un corps et trois aspects (forme, souffle et volonté). Yang Rubin pense que l'*Encyclopédie Guanzi*, et les auteurs de *Morale* ou *Quatre Vertus* se différencient dans le fond du concept de la manifestation corporelle du cœur de Mencius qui propose une théorie de l'union corps-cœur et l'union du souffle du monde : les trois, corps, souffle et cœur, ne font qu'un combiné dans une relation de production de conscience morale au corps.

对于孟子，养气的工夫可以使身体“精神化”（杨儒宾用语）或精神身体化。这个观点实际上也是程抱一先生以“中庸”所表达的，“中庸是道的要求，是一个严格的条件，由这个条件生命才能发出其全

²⁸ 前述四心均为性所固有，所以孟子称为本心，即所谓孟子“良知本心说”。Les quatre cœurs décrits précédemment sont inhérents à la nature humaine, ce que Mencius appelle donc le cœur d'origine ou « doctrine intuitive du cœur d'origine ».

²⁹ 石田秀实，《由身体生成过程的认识来看中国古代身体观的特质》，收入《中国古代思想的气论与身体观》，177页。[nom japonais], *Caractéristique du concept du corps dans la Chine ancienne vu de la connaissance du processus de création du corps*, in : Corps et souffle dans la pensée chinoise ancienne, p. 177.

³⁰ 杨儒宾，〈儒家身体观的原型——以孟子的践形观及荀子的礼义身体观为核心〉，收入：李明辉编，《孟子思想的哲学探讨》（台北：中央研究院中国文哲研究所，1995），收入：杨儒宾，前引书，第一章，页27-84。Yang Rubin, le modèle de la notion confucéenne du corps – centrée sur la notion de manifestation corporelle du corps de Mencius et de la notion des rites et droiture du corps de Xunzi, in : Li Minghui ( d.), Recherche approfondie philosophique de la pensée de Mencius, p. 27-84.

部的潜能。”通过中庸、中气，人得以抵达一种精神化。这个“中”如“环面 (tore)”的外在中心表示的主体般，对此，“当人们在追求真理时，在生命体之间产生的是...体现在一个本体自身的一种超越的主体，确切的说是一个真正的主体，一个真正的中庸。”³¹这是能指之间的主体，对拉康而言是一种不可能之物 (das Ding)，它位于主体的中心，“实际上，有一些从根本上被能指无法吸收的事物。它们是主体单一的存在”³²。这些无法理解的、“超越所指”³³的东西就成了“哑巴的现实”³⁴。这个贯穿天命性情道的气就和精神分析表达重复性的冲动联系在一起，能养浩然之气就需要知晓自身“气”的运行，知晓欲望的本源、坚持主体欲望的伦理就是这种中庸之道，使得心身相通、天人合一，在欲望的根基上集气成欲。心身的相通对于拉康则是通过已丢失的客体和以父亲介入的阉割完成，镜像阶段破碎的身体得以被支配，之后表象 (representation) 才能“形于内”构成思想，“耳目鼻口手足六者，人□□，[人]体之小者也。心，人□□，人体之大者也。”《五行》，孟子也有这种“小体” (为役之耳目鼻口手足) 和“大体” (为君之心) 的区分，这个区分之上进而以在心和耳目等六者的不同上区分出性和命的不同³⁵。

Pour Mencius, le travail du nourrissage du souffle peut amener à la « psychisation » du corps (pour reprendre les mots de Yang Rubin) ou de corporisation du psychisme. Cette idée est aussi en fait ce dont François Cheng parle en relation avec le « juste milieu » :

Le juste milieu est une exigence du Dao, c'est une condition sévère, c'est seulement par cette condition que la vie peut développer tout son potentiel.

Par le juste milieu, le souffle médian, les hommes peuvent arriver à cette psychisation. Ce « milieu » est comme le centre extérieur du tore qui manifeste le sujet. Ainsi, « lorsque les hommes cherchent la vérité, ce qui est produit entre les êtres humains c'est la manifestation d'un super-sujet dans tout un chacun, c'est-à-dire un véritable sujet, un véritable juste milieu. » C'est le sujet entre les signifiants, pour Lacan c'est chose impossible, chose qui est au centre du sujet. « En fait, il y a fondamentalement des choses qui ne peuvent être aspirées par le signifiant. Elles sont la seule existence du sujet ». Ces choses impossibles à comprendre et au super-signifié deviennent la « réalité muette ». Le souffle qui traverse la vie et le tempérament est lié à la répétition de la pulsion sexuelle en psychanalyse. Pour nourrir le souffle irrésistible il faut connaître le fonctionnement de son propre souffle, connaître les sources de désirs, conserver l'éthique des désirs du sujet – c'est le Dao du juste milieu qui permet accord entre cœur et corps, entre Ciel et Homme. Sur le fondement des désirs, le souffle réunit devient désir. Pour Lacan l'accord corps-cœur est achevé par l'objet perdu et la castration introduite par le père, le corps morcelé par le stade du miroir peut être arrangé, la représentation ensuite structure la pensée « formée de l'intérieur ». « Oreille, yeux, nez, bouche, main, pied sont le corps humain de petite valeur, le corps et le cœur ensemble sont de grande valeur ». Mencius a lui aussi cette différenciation entre « petites parties » (oreille, yeux, nez, bouche, main, pied comme esclave) et « nobles parties » (le cœur de l'homme vertueux). Cette différence entre cœur et autres parties du corps amène la différenciation entre nature et destinée.

³¹ 程抱一，《拉康与中国思想》褚孝泉译，载《跨文化对话》，第8辑，59页。François Cheng, *Lacan et la pensée chinoise*, traduit par Zhu Xiaoquan, Discussions trans-culturelles, No. 8, p. 59.

³² Séminaire Livre III : *les psychoses*, 1955-56, Paris, *Seuil*, 1981, p. 202 .

³³ *Jacques Lacan, l'éthique de la psychanalyse. Edition 1999 ; Seuil, p. 67.*

³⁴ *Jacques Lacan, l'éthique de la psychanalyse. Edition 1999 ; Seuil, p. 68.*

³⁵ 前述“口之于味也...有命焉，君子不谓性也。”句的性命区分，同时也是孟子对人禽的一种区分，耳目鼻口手足上作为命是相同的，而仁义礼智的固有人性上只有人才具有。La phrase « c'est par une tendance... » fait une différence dans la vie et en même temps Mencius différencie alors Hommes et animaux. Si les oreilles, yeux, nez, bouche et pieds sont en commun, seuls les Hommes possèdent bonté, droiture, rites et sagesse qui leur sont donnés de naissance.

所以在这样的心身观上，践形实际上就是在说：从孟子的大体上，外部道德行为的深化外在的德行变成内在的德之行；而小体上，是个体精神化，外在的躯体变成内在精神，化作流行之表征。³⁶也许，我们可以进一步说“貌”“形”“色”三者是与精神分析中的身体形象的概念³⁷相对应的，同拉康后期的身体享乐理论有关联。而《五行》“天道”“人道”之分是通过“成德”达成的，“金声而玉振之，有德者也。金声，善也；玉音，圣也。善，人道也；德，天道也。唯有德者然后能金声玉振之。”³⁸《五行》，这是孟子“金声玉振”践形观的充分表述。通过以智明眼、养气知言、实践己身，进而整个形体产生一种光辉，此为“生色”。³⁸ 在这里，通过实践己身，实践身体得以通达天性，得以转化外在的气为体气，进而通达内气和外气，得以天人合一，这点上“人皆可以为尧舜”，这就是为圣之道。这里人的践形是和禽兽以本能的天性来行为（behaviour）是不同的，因为这种践形和语言的关系，“人之所以为人者，言也。”《春秋》，语言使得人产生的有别于禽兽，具有自我意识及主体性。

Ainsi sur une telle notion cœur-corps, la manifestation corporelle du cœur signifie : au niveau des nobles parties de Mencius, les attitudes morales extérieures se transforment en conduite morale intérieure ; au niveau des petites parties c'est la psychisation de la personne où le corps extérieur devient le psychisme intérieur, c'est-à-dire la caractérisation coulante. Peut-être que nous pouvons dire que physionomie, formes et mine correspondent à la notion en psychanalyse de l'image du corps et sont liées à la théorie de la jouissance du corps de l'après Lacan. Dans les *Cinq Vertus*, on arrive à la « morale florissante » par la différenciation entre Dao du Ciel et Dao de l'Homme.

Les Hommes vertueux possèdent voix d'or et mouvements de jade, les sons d'or sont ceux des hommes bons et les mouvements de jade sont ceux des hommes sages.

C'est la description « voix d'or, frémissement de jade » complète du concept de Mencius de la manifestation corporelle du cœur. Par les yeux connaisseurs, le souffle qui comprend les paroles, l'expérience du propre corps, toute la forme du corps produit un rayon, un éclat rehaussé. Ici, par l'expérience du propre corps, on arrive à la nature céleste, de façon à ce que le souffle venu de l'extérieur devienne le propre souffle ayant ainsi un souffle extérieur et un souffle intérieur. Ainsi Ciel et Homme sont unis. « Tous les Hommes peuvent égaler Yao et Chuan », c'est le chemin vers le sage. C'est ici dans la manifestation corporelle du cœur que la conduite des Hommes se différencie de celle des animaux qui sont gouvernés par les instincts naturels. C'est dû au fait de la relation entre manifestation corporelle du cœur et langue. « Si les Hommes peuvent être nommés comme tels, c'est à cause de la parole ». Pour les *Annales de Printemps et Automne* la langue est la différence produite par les Hommes avec les animaux, les Hommes possèdent conscience de soi et subjectivation.

³⁶杨儒宾，《儒家身体观》，226-267页。Yang Rubin, *Concept corporel des confucianistes*, p. 226-267.

³⁷想象界对主体施加了一个迷惑的力量，它建立于镜像的催眠效果中。想象界因而根植于主体与他自己身体的关系中（或者是与他的身体形象的关系中）。L'imaginaire exerce sur le sujet une force fascinante, qui se met en place comme résultat de l'hypnose du miroir. L'imaginaire prend origine chez le sujet et sa relation à son corps (ou bien et sa relation à l'image de son corps).

³⁸杨儒宾，《知言、践形与圣人》，载《清华学报》，23: 4（1993），213。Yang Rubin, *La compréhension de la parole, la manifestation corporelle du cœur et le sage*, Journal d'études de l'université Qinghua, No. 23 : 4, 1993, p. 213.

圣听与性命

La sagesse et l'écoute ainsi que la nature humaine et la destinée

拉康曾用“善言”伦理表述伦理行动，知言、“为圣”³⁹就成了分析家的特质。《五行》与《德圣》特别强调“圣”与“声”之联系⁴⁰。“见而知之，知也；闻而知之，圣也。”《五行》“聖，天知也。知人道曰智，知天道曰聖。聖者声也。”《德圣》残篇⁴¹，“圣—听—聪—耳”以及“智—视—明—目”有对应关联⁴²，目和耳如何形于内（心）呢？这和“思”联系在一起，“仁之思也清...智之思也长...圣之思也轻”⁴³，当形于内时，这耳目承载的是内部的思维客体——即表象（与die Sache对应），表达的是“思”的不同形式，只有这样才能进而理解“口之于味也，目之于色也，耳之于声也...四肢之于安佚也”被孟子认为是“命”，而“仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，”认为是“性”。

Lacan se sert de l'éthique de la « bonne parole » pour énoncer l'éthique de l'acte. La compréhension de la parole et le « devenir sage » deviennent la qualité de l'analyste. Les *Cinq Vertus* et le *Desheng* tous deux soulignent le lien entre les caractères 圣 [shèng, sacré, saint, sage] et 声 [shēng, voix, son, bruit]. « Celui qui sait après avoir vu, est savant, celui qui sait après avoir écouté, est sage » (*Cinq Vertus*). Le sage détient le savoir du Ciel, un savant connaît la raison de l'Homme, celui qui sait en plus les voies du Ciel est un « sage » (*Desheng*). Le groupe de caractères « 圣 [shèng, sacré, saint, sage]- 听 [tīng, écouter]- 聪 [cōng, intelligent, sage]- 耳 [ěr, oreille] » ainsi que le groupe de caractères « 智 [zhì, savoir]- 视 [shì, vue]- 明 [míng, clarté, comprendre]- 目 [mù, œil, regard] » se correspondent. Comment œil et oreille prennent-ils forme à l'intérieur ? Ceci est lié au 思 [sì, penser, réfléchir].

La réflexion sur la vertu de la bénévolence sera claire, la réflexion sur le savoir s'allongera, la réflexion sur la sagesse sera légère.

Lorsqu'ils prennent forme à l'intérieur, le poids que portent yeux et oreilles c'est celui de l'objet pensant intérieur – c'est-à-dire la représentation (correspondant à *die Sache*). Ils expriment des formes différentes de 思 [sì, penser, réfléchir]. C'est seulement ainsi que

³⁹ J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, p. 36.

⁴⁰ 实际上，在楚简文字中，圣、听、声为一字，本字被郭沫若认为是“耶”，从口从耳，会意，圣为后起之字，从耶，壬声。见郭沫若《卜辞通纂》，因右耳旁是邑（会意，上为口(wéi)，表疆域，下为跪着的人形，）的变体，且后出马王堆

《老子》乙本“圣”写作“𠄎”，另外由于“壬”非“王”，故《说文》“圣”字“从耳呈声”的说法有待商榷。En fait dans les bandellettes, les caractères 圣, 听, 声 sont un seul caractère, Guo Moruo [écrivain, 1892-1978] pense qu'il s'agit d'une origine commune de 耶 [yé, particule d'interrogation en chinois classique] – agrégat logique provenant de la bouche et de l'oreille. Voir Guo Moruo, *Compilation sur les inscriptions d'oracle de la Dynastie Shang*. Parce que l'oreille à droite  est actuellement une *déformation* de 邑 (petite ville, constitué d'un carré dessus signifiant le domaine avec en-dessous un homme agenouillé , *d'autre part* le second livre de Laozi *Mawangdui*, 圣 est écrit comme “𠄎”. 壬 n'est pas 王 (le roi), donc une plus longue discussion serait nécessaire pour comprendre pourquoi *Shuowen Jiezi* dit que 圣 provient de 耳 et est prononcé comme 呈 chéng.

⁴¹ 这句能够解释“德之行五，和谓之德，四行和谓之善。善，人道也。德，天道也。”《五行》一句，这和孟子的性善和德圣立场是一致的。Une explication pourrait être : « la cinquième vertu est la morale, la quatrième est la bonté. La bonté est le Dao de l'Homme, la morale le Dao du Ciel ». Cela provient des *Cinq Vertus* mais est pleinement en accord avec la position de Mencius à savoir que l'homme est bon de nature et que la morale est sacrée.

⁴² 形色，天性也；惟圣人，然后可以践形。引自Guy Flecher « Notre apparence révèle la nature du Ciel, mais seul le sage (saint) possède la capacité de réaliser leur plénitude » Cité de Guy Flecher.

⁴³ 虽然没有讲“义之思”、“礼之思”，但是《五行》将作为内在情感、理智活动的“直”和“远”，将其看作义、礼“形于内”的根据，由直、远推出义、礼。Bien que les *Cinq Vertus* ne parlent pas de « pensée de la droiture » ou de « pensée des rites », elles parlent de sentiments et d'activités intellectuelles. Droiture et rites sont la base de la forme intérieure, avec « redresser » et « éloigner » comme fondements.

nous pouvons comprendre « La bouche se porte vers le goût, l'œil vers les couleurs, l'oreille vers la voix, c'est bien naturel, [...] les quatre membres vers le bien-être et le repos. » C'est cela que Mencius considère la destinée. De plus

L'affection mutuelle du père et du fils, la justice mutuelle du prince et du sujet, l'urbanité mutuelle du maître de la maison et de l'hôte qu'il reçoit, l'habileté à discerner les sages, la sagesse parfaite qui marche toujours dans la voie droite, toutes ces vertus sont des dons du Dao du Ciel. [trad. Couvreur, p. 640-641]

telle est la nature humaine.

在第18个讨论班中一次讲课的最后拉康重新以“性”“命”的对子来讨论了伦理问题，由于当时的时间关系拉康没有深入，孟子却在这里进行专门的区分，“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”《万章上》，孟子提出命运天的思想，以“察天人之分”，进而“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”《尽心下》。这就是说君子将上天所限定的外在条件看做命，而把内在欲求控制的仁义礼知四行（四德）看成性——因而“四行和为善”《五行》。据竹简《五行》，五行和为德，即是天道，四行和为善，即是人道，可以看出孟子对性善的定义基于五行的“伦理心境”（杨泽波语），“四行和为善”并且形于外，使得“道自情出”。故有“天命”经此流注于人性——这是天人二界原不可分为两橛的说法⁴⁴。所以牛山的气是一种内气，流于外表现在身体的“场域”，经过身体践形达到内外冥合，天人合一。而杨儒宾先生也同意这种看法认为孟子与战国中晚期的身心修炼观理论相通（杨儒宾《论孟子的践形观》）。于此，我们可以说拉康也许是通过孟子牛山的比喻，在性和命之间回到弗洛伊德之无意识的概念——那个超越认知之实在维度⁴⁵，并在哲学的根本——同时也是精神分析的根本——伦理学的维度之上完成主体欲望理论。

Durant le séminaire XVIII, Lacan en vient dans une des dernières séances à reparler de la question de l'éthique à partir de la paire nature humaine-destinée. Pour des raisons de temps, Lacan ne l'a pas approfondie. Mencius, lui, marque en cet endroit une différence spéciale.

Ce qui se fait sans qu'aucun homme y mette la main, est l'œuvre du Ciel. Ce qui arrive sans que personne ne l'attire, est ordonné par le Ciel.

Wangzhang [Trad. Couvreur, p. 525-526]

Mencius en arrive à la pensée de la destinée donnée par le Ciel « perception de la différence entre Homme et Ciel », puis :

C'est par une tendance naturelle que le goût se porte vers les saveurs, la vue vers les couleurs, l'ouïe vers les sons, l'odorat vers les odeurs, tous les membres vers le bien-être et le repos. Mais le Dao du Ciel est le dispensateur des biens extérieurs. Pour cette raison, le sage ne donne pas à cette tendance naturelle le nom de nature, c'est-à-dire de loi naturelle que l'homme puisse ou doive suivre en toutes choses. L'affection mutuelle du père et du fils, la justice mutuelle du prince et du sujet, l'urbanité mutuelle du maître de la maison et de l'hôte qu'il reçoit, l'habileté à discerner les sages, la sagesse parfaite qui marche toujours dans la voie droite, toutes ces vertus sont des dons du Dao du Ciel.

De tout cœur [Trad. Couvreur, p. 640-641]

⁴⁴ 浅野裕一《儒家による天への接近》[Auteur et titre japonais].

⁴⁵ 见拉康《伦理学》505页及后文讨论。Lacan, *L'éthique*, p. 505 et discussion dans les pages suivantes.

C'est-à-dire que les seules limites externes à l'Homme vertueux montant au Ciel c'est la destinée. La nature humaine est composée des quatre vertus, bénévolence, droiture, rites et sagesse contrôlent les désirs intérieurs, donnant par conséquent, les « quatre vertus et être bon » (*Cinq Vertus*). Dans les textes des bandelettes, *Cinq Vertus*, les cinq vertus et être vertueux, c'est le Dao du Ciel, les quatre vertus et être bon, c'est le Dao de l'Homme. On peut ainsi voir que la définition de la bonne nature de Mencius se fonde sur le « l'état d'esprit  thique » (Yang Zebo) des cinq vertus. Le « quatre vertus et être bon » prend forme à l'extérieur et « le Dao prend son origine des sentiments ». Il existe une destinée qui coule vers la nature humaine – c'est une façon de dire que les mondes du Ciel et de l'Homme sont deux piquets que l'on ne peut séparer. Donc le souffle de la Montagne du B euf est un souffle intérieur, qui en coulant vers l'extérieur s'exprime dans le domaine du corps, en passant par les qualités innées du corps on en arrive à un accord implicite entre intérieur et extérieur, entre Ciel et Homme. Yang Rubin est d'accord avec cette idée et pense que celle-ci est en accord avec la notion de la pratique du corps et du cœur de Mencius pendant la période tardive des Royaumes Combattants (Yang Rubin, *Sur la manifestation corporelle du cœur de Mencius*). Ainsi, nous pourrions peut-être dire que Lacan est retourné vers la notion d'inconscient de Freud, entre nature humaine et destinée, en passant par la métaphore de la Montagne du B euf de Mencius – complétant la théorie du désir du sujet en dépassant la dimension Réelle de la connaissance et sur la dimension de l'éthique fondée sur la philosophie et en même temps sur la psychanalyse.

在圣与听、性与命的伦理之上，明末颜钧⁴⁶（1504—1596）据孟子“大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”提出“神莫”⁴⁷的概念——即“不知其然而然”正如拉康所说“我不清楚我所讲的，但我清楚我不清楚这个事情。并且原因出在语言本身”。这个“不知道”，“不以为然之然”就是神莫，对应于无意识的概念。⁴⁸而知道者就是圣人，觉悟者⁴⁹，这个知道是通过倾听的思与倾听的行为，达到了内在五行的和谐，达到“德”。在儒家思想中，天和人的概念并不向西方的上帝至高无上，而是人的由来在理论上逻辑推演的当然起点和预设，但是相关的讨论却非常的少，《性自命出》除了篇首一句“命自天降”外，全文也再没出现对天的论述。然而这样天的概念就和“命”联系在了一起，中国人的命和天一样是一个必然性的先在的法则，看似外部世界的天道投射为主体内部的法则——天命，在这个如大彼者的欲望的法条之下，《性自命出》“未教而民恒，性善者也”一句道出了孟子继承天命得到“可欲之谓善”的伦理欲望的人性观点。

Dans la théorie de la sagesse et de l'écoute, de la nature humaine et de la destinée, Yan Jun (1504-1596, fin de la Dynastie des Ming) s'appuie sur Mencius (« Les sages sont de grands hommes qui peuvent influencer les Hommes, ceux qui sont sages et s'entourent d'un profond mystère sont de grands esprits ») pour introduire la notion de 神莫 [*sh nm *]

⁴⁶颜钧继承心学发展出大中之学。Yan Jun hérite de l' cole néo-confucianiste idéaliste [1000-1750 environ] et développe l'étude du milieu.

⁴⁷颜钧《辨性情神莫互丽之义》有言：“心之精神是为圣,圣不可知之谓神,不知其然而然之谓莫,即是夫子五十知天命以后翊运精神成片之心印。” Yan Jun dit : « l'esprit du cœur c'est le sage, le sage est appelé esprit (神) par ceux sans connaissance, ils le savent mais ne savent pourquoi (莫), ainsi Confucius dit qu'après 50 ans on connait la destinée et qu'ensuite ceux qui connaissent la nature du cœur protègent l'esprit. »

⁴⁸ 巴黎七大中文系主任、精神分析家Rainier Lanselle先生表示“颜钧使用的神莫的术语，表示情感主动性的基础，我尝试以“无意识”的概念来翻译它。” Rainier Lanselle, 2004, *Le sujet chinois dans la demande de la psychanalyse*. Psychanalyste et dirigeant du Département de Sinologie   Paris 7, Rainier Lanselle dit « Yan Jun utilise la notion de Shen Mo, qui signifie la base de sentiments actifs », je voudrais les traduire par « inconscient ». Rainier Lanselle, 2004, *Le sujet chinois dans la demande de la psychanalyse*.

⁴⁹圣人就是那些觉悟到这一秉性、为达完满做了必须做的事的人。（Guy Flecher）« Le saint [sage] est celui qui, conscient de cette prédisposition, fera le nécessaire pour en réaliser la plénitude. » Guy Flecher

– l’expression « savoir que c’est ainsi sans savoir pourquoi » est comme celle de Lacan disant « je ne sais ce que je dis, mais je sais que je ne sais pas cela. Car la raison se trouve dans la langue elle-même. » Ce « je ne sais pas », ce « savoir que c’est ainsi sans savoir pourquoi » c’est le 神莫 [shénmò] – correspondant à la notion d’inconscient. Ceux qui savent sont les sages, les éclairés, cette connaissance vient de la réflexion sur l’écoute et de l’attitude face à l’écoute, pour en arriver à l’harmonie des cinq vertus intérieures, pour atteindre la « vertu ». Dans la pensée confucéenne, la notion de Ciel et d’Homme n’est pas aussi élevée que celle de Dieu tout puissant en Occident. Or, c’est l’origine de l’Homme qui est le point de départ naturel de la logique en théorie, mais les discussions sur ce sujet sont très peu nombreuses. Dans *La nature humaine prend son origine de la destinée*, à part la phrase « la destinée descend du Ciel », il n’y a aucune autre mention du Ciel. Malgré tout, une telle notion du Ciel est reliée à la destinée, le Ciel et la destinée des Chinois sont tous deux des lois inévitables et premières, comme si le Dao du Ciel du monde extérieur était projeté vers la loi intérieure du sujet – la destinée, sous l’emprise du désir d’un Autre aussi grand. *La nature humaine prend son origine de la destinée* dit « ceux qui ont gagné les cœurs sans pour autant suivre les enseignements, sont les hommes bons », ceci est une phrase qui dit ce que Mencius en héritant du Ciel et de la destinée avait obtenu dans la notion de nature humaine de « seul celui qui désire est un homme bon » dans l’éthique du désir.

总述：中西欲望伦理的对话

Vue d’ensemble : discussion sur l’éthique du désir en Chine et en Occident

我们根据杨儒宾先生的说法，知言养气说实际上是孟子整个践形成圣论的分支，是智-明-目的“智始人”以及而圣-听-耳的“圣始天”的线路上，践形心身论和五行伦理论构成了五行思孟学派的心性体系。天、命、性、情、心都是由“气”所贯穿，继承杨儒宾的“形—气—志”⁵⁰三相说，我们则可以进一步来到“天—命—性—气（形/心/志）—情—道（行）”的体系。通过天命，这个外部道德法条，产生人性，人得以建立主体伦理位置，由气贯穿形神，支配心志欲望，在不同情境中产生相应的情感，续而支配行为规则，即是人道，主体产生伦理行为。上述是对五行思孟思想体系的一次整理，这个整理主要是建立在郭店楚简出土后的儒学当前的体系上的。所以归根到底，这一五行思孟学派实质描绘的是精神结构及其发生图谱。这一精神体系与拉康的关系如何呢？

Nous suivons les dires de Yang Rubin, en ce fait que la compréhension de la parole et le nourrissage du souffle en fait est une branche de la théorie de Mencius de la manifestation corporelle du cœur pour devenir sage, et se trouve sur le chemin de « l’intelligence donne lieu à la naissance » (intelligence/clarté/œil) et de « la sagesse donne lieu au ciel » (sagesse/écoute/oreille). La théorie de la manifestation corporelle du cœur et la théorie de l’éthique des cinq vertus construisent le système de la nature du cœur de l’école confucianiste de Mencius. Le Ciel, la destinée, la nature humaine, le sentiment, et le cœur sont tous traversés de part en part par le souffle. En empruntant la théorie de Yang Rubin du triplet « forme-souffle-volonté », nous pouvons avancer vers un système « Ciel-destinée-nature humaine-souffle (forme/cœur/volonté)-sentiment-Dao (vertu) ». Par la destinée,

⁵⁰ 综上，形与天性是相联系的、四端之“心”与气的关系，志又帅气，这样才能解决Richards《孟子论心》认为很难将志、气、欲三者放在德与性的论述中的难题。De façon générale, la forme et la nature du Ciel sont liées ainsi que la relation entre les quatre principes du cœur et le souffle, la volonté et le cœur, ainsi on peut comprendre la question de Richards *Mencius sur le cœur* qui met volonté, souffle et désir dans la discussion sur morale et nature humaine.

cette loi de la vertu extérieure produit la nature humaine, l'Homme en établissant la position éthique du sujet, dont le souffle traverse corps et psychisme, commande volonté du cœur et désir, dans des situations différentes produit des sentiments correspondants, renouvelle les lois sur le comportement – c'est ceci qui est le Dao de l'Homme, le sujet produit les comportements éthiques. Ci-dessus est un premier débrouillage du système de pensée confucianiste de Mencius sur les cinq vertus. Cela est en grande partie fondé sur le système confucianiste de l'époque des bandelettes de bambou de Guodian. Pour en revenir aux sources, ce que l'école confucianiste de Mencius décrit essentiellement sur les cinq vertus, c'est la structure psychique et ses schémas. Quelle est donc la relation entre ce système psychique et Lacan ?

在拉康的体系中，主体建立的这整个过程是通过石祖来贯穿的，拉康将俄狄浦斯情结划分为三个“时刻”⁵¹：在第一时间中，孩子认识到母亲欲望某些超越孩子本身的东西——想象的石祖，孩子继而试图为母亲成为石祖。在第二时间中，想象的父亲干预了——通过宣布乱伦禁忌剥夺了母亲的客体，更为准确的说，这不是阉割而是剥夺。阉割仅仅在第三时刻中才被实现，它表现为俄狄浦斯情结的“消解”。正是实在的父亲干预了——通过展示他真正地拥有石祖，以这样一种方式孩子被迫放弃成为石祖的尝试⁵²。此时就接受了父亲的不（non: nom），认同了实在的父亲。

Dans le système de Lacan, tout le processus établi par le sujet est traversé de part en part par le phallus. Lacan divise le complexe d'Œdipe en « trois temps » : dans le premier temps, l'enfant reconnaît dans le désir de la mère certaines choses qui dépassent l'enfant lui-même – le phallus imaginaire, l'enfant essaye de devenir le phallus de la mère. Dans le deuxième temps, le père imaginaire intervient – par le biais de l'interdit de l'inceste l'objet de la mère est forclus, pour être plus précis, ce n'est pas la castration mais la forclusion. La castration ne se réalise que lors du troisième temps. Elle s'exprime par la « digestion » du complexe d'Œdipe. Alors intervient le père Réel – en exposant qu'il détient véritablement le phallus, l'enfant est obligé d'abandonner un essai de devenir le phallus. À ce moment, il reçoit le non du père, et s'identifie au père Réel.

拉康用公式表示为：

$$\frac{\text{父姓} \cdot \text{母亲的欲望}}{\text{母亲的欲望} \cdot \text{对主体的所指}} \Rightarrow (\text{父姓}) \left[\frac{A}{\text{石祖}} \right]$$

Ce que Lacan exprime par la formule suivante :

$$\frac{\text{Nom du Père} \cdot \text{Désir de la mère}}{\text{Désir de la mère} \cdot \text{Signifié du sujet}} \Rightarrow (\text{Nom du Père}) \left[\frac{A}{\text{Phallus}} \right]$$

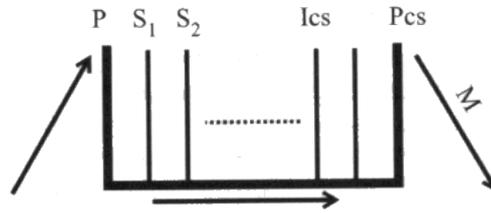
通过隐喻母亲的欲望被符号化，主体在符号界登录。弗洛伊德早期思想也对精神主体的运作做出表述，这体现在著名的52号信中，这一体系随后在《释梦》以光学比喻建构的模型⁵³进一步得到表示，见下图：

⁵¹ Lacan, 1957-8 : *Seminar of 22 January 1958*.

⁵² S4, 208-9.

⁵³ 见《释梦》第七章。此模型与拉康以光学模型在S2中模型有密切关系，此略。 Voir *l'interprétation des rêves*, chap. 7. Ce modèle est très proche du modèle optique de Lacan dans le modèle S2.

Par la métaphore, le désir de la mère est symbolisé, le sujet est inscrit dans le symbolique. Au début, Freud a lui aussi produit un énoncé envers le sujet psychique, qui se trouve dans la lettre n° 52 très connue. Ce système est repris par la suite dans *Interprétation des rêves* dans un modèle fondé sur l'optique, ainsi :



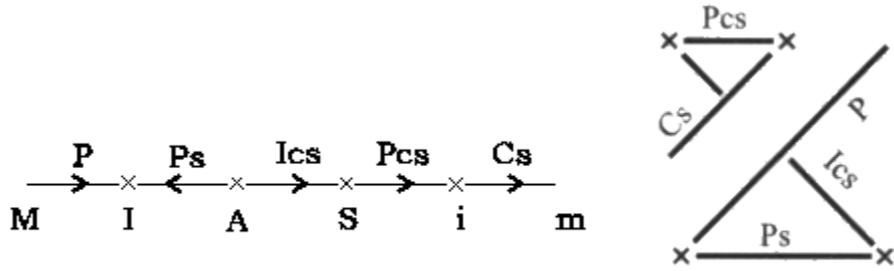
通过眼睛、耳朵收到“知觉P”，由对应感官神经细胞由化学反应转换为“知觉符号Ps”（视觉的物表象或者听觉的词表象），之后进入无意识（Ics记忆、物表象、表象代表等）-前意识（Pcs：词表象），最后是自我意识（Cs：物表象与词表象构成的各类思想等），当然以及随后的运动神经的行为（M）。对于弗洛伊德意识是知觉-意识系统的一种功能，《科学心理学计划》中的W系统，在这里意识是对“知觉”的感知器官，由词表象和物表象构成，弗洛伊德在《元心理学》中常常称为前意识-意识系统；而无意识是记忆、物表象的储存库，它们由表象-代表所呈现，再经过妥协形成，才能进入前意识-意识系统。

Par les yeux et les oreilles, on reçoit une perception P qui correspond aux neurones de l'appareil sensible et qui par une réponse chimique se transforme en perception symbolique Ps (représentation de chose de la vue ou représentation de mot de l'ouïe). Ensuite on entre dans l'inconscient (Ics, souvenir, représentation de choses, représentant-représentation, etc.) – préconscient (Pcs : représentation de mot) et finalement dans la conscience de moi (Cs : représentation de chose et représentation de mot construisent toutes sortes de pensée, etc.), suivi de comportements nerveux (M). Pour Freud la conscience est une fonction du système perception-conscience, dans le système W du *Projet pour une psychologie scientifique*, la conscience est l'organe sensible de la perception, bâtie sur les représentations de choses et de mots, dans *Éléments pour une métapsychologie* cela est souvent nommé système préconscient-conscient. L'inconscient est le réservoir des souvenirs et des représentations de choses, et se présente sous la forme de représentation-représentant, par une forme de compromis entre dans le système préconscient-conscient.

在这个基础上拉康晚年将弗洛伊德著名的52号信中的拓比模型加上了箭头，改变了弗洛伊德内部精神器官的动力走向，体现了他的想象与符号在精神器官中的区分，Jean Vappereau得以将之与R图对应⁵⁴：

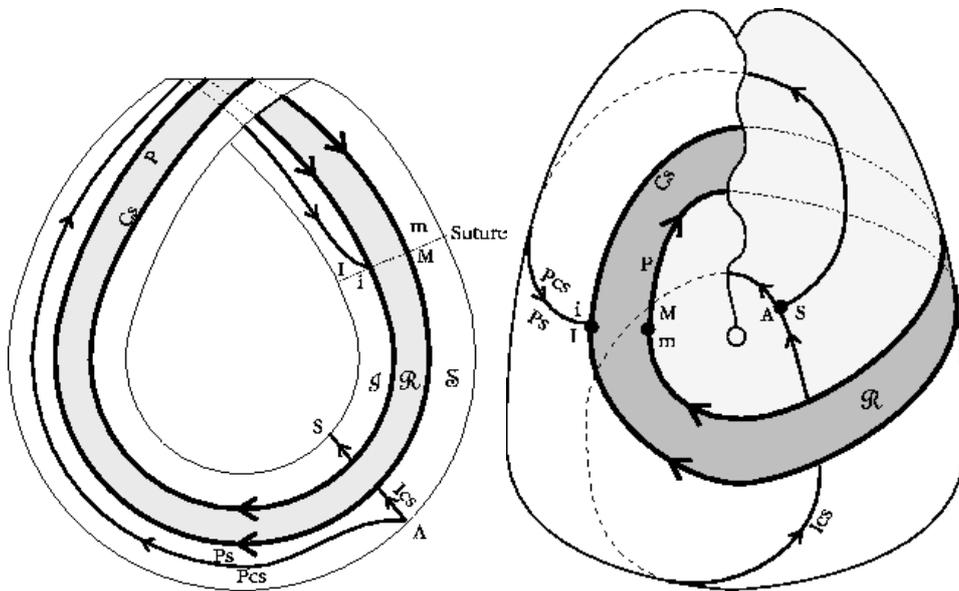
C'est plus tard que Lacan ajoute au modèle topographique de la lettre connue n° 52 de Freud une flèche changeant ainsi le sens du mouvement des organes psychiques intérieurs de Freud, ce qui reflète la différentiation entre imaginaire et symbolique dans l'organe psychique. Jean Vappereau le fait correspondre au schéma R :

⁵⁴ Vappereau, *Topologie En Extension*, p. IX.



通过R图与莫比乌斯带及交叉帽的关系，我们可以将这种关系更清楚的加以表示：

Par la relation entre schéma R et bande de Moëbius et cross-cap, nous obtenons plus clairement :



来自大彼者的天命经过石祖与父姓的隐喻环节得以贯通符号界和想象界，知觉形象由无意识发出，成为知觉体验，经由莫比乌斯带和意识接收的知觉端汇合，而与此同时无意识也经由前意识进入意识，在意识与前意识所囊括的现实维度：自我和彼者（理想自我）的关系中获得的知觉进入意识之中，是需要来自于符号界的表象进行识别为知觉表象的，后一过程就是无意识的，而无意识产生的知觉表象也会在想象的墙上加以扭曲进入到意识范畴，产生现实行为。⁵⁵而缝合线（suture）是想象界和符号界的合取⁵⁶，也是父姓和石祖的隐喻——起源的那个铆点——在莫比乌斯带上的表现。

La destinée venue de l'Autre passe par le phallus et le maillon de la métaphore du Nom du Père et est capable de traverser symbolique et imaginaire. L'image de la perception est lancée par l'inconscient et devient l'expérience de la perception, via la bande de Moëbius et puis la conscience reçue par la perception est finalement réunie. En même temps, l'in-

⁵⁵ 关于词表象、物表象、表象代表与想象界和符号界的对应关系及其差异等问题过于复杂，也不属于本文主题，不予讨论。Du fait que les relations et différences entre représentation de mot, représentation de choses, représentant, imaginaire et symbolique sont complexes et ne forment pas le centre du sujet de cette intervention, nous n'en discuterons pas ici.

⁵⁶ S11, 118.

conscient entre dans la conscience via le préconscient. Dans tout ce que conscience et préconscient englobent dans la dimension de la réalité : dans la relation entre moi et autre (moi idéal), la perception obtenue entre dans la conscience, la représentation venue du symbolique est nécessaire pour distinguer la perception comme représentation de la perception (P devient Ps). Ce dernier processus est inconscient. Et la représentation de la perception produite par l'inconscient va ajouter une distorsion sur le mur imaginaire pour entrer dans le domaine conscient, produisant ainsi les attitudes réelles. La suture est la conjonction entre imaginaire et symbolique, et c'est aussi la métaphore du Nom du Père et du phallus – point de capiton de l'origine – exprimé sur la bande de Möbius.

拉康的模型在无意识中加入了大彼者这个维度，体现精神主体的原因，而并不是仅仅如弗洛伊德模型般没能明确处理主体无意识动力根源，而在《性自命出》的精神发生的体系中，但是一旦天命得到内化⁵⁷，主体得以产生并获得一个伦理位置，进而以天命——如拉康的大彼者的话语——支撑主体的伦理行为，产生思想，这与拉康的父姓隐喻后的R图表示的主体模型相一致，不同的是《五行》的“思”有智和圣两种思考，一个对应视觉和想象，另一个对应声音与符号。⁵⁸但是圣确是更特殊的，它形于内和形于外都是“德之行”。有人认为这与天的代理人皇帝作为“天之子”有关系，“圣”形于内和形于外均是“德”。这点有人认为是由于国君和皇帝作为天之子的每日听政事有关，天子要能真正听懂就需要有圣的耳朵，将形于内的体系用来观察外部的行为，所以具有德的圣君就能不仅知道自己内心还能听懂天下。无论如何，“天子”这个说法的由来是和儒家思想密切联系的，圣上和天子后来都用来表示国君说明圣知天——天上和天下——的品质，但是这种品质上的伦理学应集中于“发生了什么”的这一过程，这是传统伦理道德和精神分析以及孟子心性本意的区别。

Le modèle de Lacan introduit dans l'inconscient la dimension de l'Autre, traduisant la raison du sujet psychique et ce n'est pas seulement comme le modèle de Freud qu'il ne traite pas de l'origine de la dynamique inconsciente du sujet. Dans le système psychique de *La nature humaine prend son origine de la destinée*, où la destinée est intériorisée, le sujet est capable de produire et obtenir une position d'éthique procédant ainsi vers la destinée – comme la parole de l'Autre de Lacan – qui supporte le comportement éthique du sujet, produisant la pensée, ce qui est en accord avec le modèle du sujet exprimé dans le schéma R après la métaphore du Nom du Père. Ce qui est différent c'est la « réflexion » des *Cinq vertus* qui a deux réflexions (intelligence et sagesse) l'une correspondant à la vue et l'imaginaire, l'autre correspondant au son et au symbolique. Mais le sage est encore plus spécial : ce qui est formé à l'intérieur et ce qui est formé à l'extérieur tout cela est la « conduite morale ». Certains pensent que cela est lié à ce que l'empereur représentant du Ciel est nommé « Fils du Ciel ». Le sage est formé à l'intérieur et à l'extérieur : c'est la morale. Certains pensent que cela est lié au fait que les hommes d'Etat et l'empereur nommé Fils du Ciel s'occupent tous les jours des affaires politiques. Pour vraiment comprendre, le Fils du Ciel a besoin d'oreilles sages, utilisant le système formé à l'intérieur

⁵⁷石祖与父姓隐喻使得这个符号在想象界打的洞得以缝合。这个洞就是客体小a声音，丢失的剩余于主体之物



(das Ding), 拉康表示为：想象符号之洞 ，如果缝合后脱落将形成I图。La métaphore du phallus et du Nom du Père amène la suture du trou fait par ce symbole dans l'imaginaire. Ce trou est la voix de l'objet a. Les restes perdus dans das Ding du sujet sont donnés par Lacan : le trou du symbole imaginaire. Si après la suture, il tombe, on forme le schéma I.

⁵⁸孟子没有将语言与人性的关系进一步探讨，也没有清晰的讨论这样的结构，甚至没有精神而仅仅有“心”“气”“性”这样的模糊概念。所以这里只能将它们摆出，如果就孟子本身的文本来讲，很难将这些概念进一步和精神分析的思想进行讨论。Mencius ne discute pas plus avant de la relation entre langue et nature humaine, il ne discute pas non plus clairement de telle structure et n'a même pas de psychisme, mais a seulement des notions floues comme « cœur », « souffle » et « nature humaine ». Donc ici ils assument que si on parle des écrits de Mencius eux-mêmes, il est très difficile d'y trouver ces notions et d'entrer dans une discussion sur la pensée psychanalytique.

pour observer les conduites extérieures. Ainsi ce ne sont que les hommes sages et vertueux qui peuvent non seulement connaître leur fort intérieur mais aussi comprendre le monde. Quoi qu'il en soit, l'origine de la formule « Fils du Ciel » est étroitement liée à la pensée confucéenne. Par la suite sagesse et Fils du Ciel exprimèrent tous deux les hommes d'Etat vertueux, la sagesse connaissant la qualité du Ciel et du monde. Mais cette éthique de la qualité doit se concentrer sur le processus de « ce qui s'est passé » — ceci est la différence entre la morale de l'éthique traditionnelle et la psychanalyse et le sens propre de la nature du cœur de Mencius.

就孟子体系本身而言，当孟子以及儒家体系被文本以知识固定下来——尤其是在政治体系和选拔教学中——之后，“圣人”、“君子”都成为一种理想形象，固定之后儒家学者都忘记去反思其原因，仅仅是赋予德行与义务，试图追求一个“善”，以便达到圣人这个理想的点⁵⁹。五伦也成为外在的道德，这些都不是孟子的本义，孟子强调去心里寻求了解整个过程，因为“圣”的了解是一种内在过程，于连认为孟子深深知道“行仁义”是“非义袭而取之”，而是“集义所生”。这才是养气以知言尽心知天的道理，强调这种内在的过程。正是这样孟子在表达对“荀子”“告子”的不同意见中，并没有深入加以批驳，而是点到对方“论点会导致何种危险后果”，《孟子》通过类比得以体验各种立场。按王夫之的说法，孟子在此满足于顺着对方言论以击败对方而为了使之意会又从来不出指要害所在，因为君子对待异端意见的方法，就是进行一系列的区分并且解决相续而来的疑难，这就够了⁶⁰。这和苏格拉底的诘问是异曲同工的，孟子对于成圣的教学问题的说法就是“引而不发，中道而立”。“孟子不是论战者，而是圣人，他不导入任何特殊的东西，而是与能够补救的内在逻辑相重合。”于连这里的观点点出了孟子一味求诸于心和为圣的立场，这个立场强调的是会发生什么这个过程，即不应该“弃之”，也不应该“拔苗助之”。恰恰这点是孟子伦理学的核心，孟子是建立在心性建立的整个过程之上来进行实践的。这个过程即“圣人只是一种指示性的，进入智能的过程是自行发展的”，而不是一个善良的理想。⁶¹圣上和天子表达的正是后者，这也是儒家思想运用于政治体系的必然悲剧，如程抱一先生所言，三元被重新归于一元。孟子是建立在心性建立的整个过程之上来进行实践的。这个过程即“圣人只是一种指示性的，进入智能的过程是自行发展的”，而不是一个善良的理想。⁶²圣上和天子表达的正是后者，这也是儒家思想运用于政治体系的必然悲剧，如程抱一先生所言，三元被重新归于一元。

En ce qui concerne le système de Mencius lui-même, lorsque la connaissance et le système confucéen et celui de Mencius furent mis par écrit et fixés – en particulier dans le système politique et les sciences de l'éducation – ensuite, le « sage » et « l'homme vertueux » devinrent tous deux une sorte d'image idéale. Après leur fixation, les confucianistes oublièrent de réfléchir sur leur origine, leur conférant seulement une conduite morale et des devoirs, en essayant de poursuivre la « bonté » pour atteindre ce point idéal du sage. Les cinq relations humaines [relations père-fils, souverain-sujet, mari-femme, entre frères et entre amis] font aussi partie de la morale extérieure et ne sont pas dans le sens originel

⁵⁹如牟宗三所言，后人直到陆九渊以“六经注我”——回到我心之我，而非自己——，才“读《孟子》而自得之”，立心学，重新以主体回到“求于心”。Comme le dit Mou Zongsan [1909-1995, philosophe néo-confucianiste], les générations jusqu'à Lu Jiuyuan [1139-1192, philosophe néo-confucianiste] tentent de démontrer leur idée par tous les moyens et toutes les œuvres classiques – retour au moi du cœur, sans pour autant être un retour à soi-même – après avoir lu Mencius, il a obtenu son soi, établi l'étude du cœur, pour retourner de nouveau en tant que sujet à la « demande du cœur ».

⁶⁰《四书训义》《船山全书》，岳麓书社，1990年，第8卷，第676页。《Quatre livres pour la droiture, Œuvre complète de Chuan Shan, Editions Yuelu, 1990, Vol. 8, p. 676.

⁶¹弗朗索瓦·于连，《迂回与进入》，生活·读书·新知三联书店，271。François Jullien, *Le détour et l'accès*, Lectures, Librairie Sanlian, p. 271.

⁶²弗朗索瓦·于连，《迂回与进入》，生活·读书·新知三联书店，271。François Jullien, *Le détour et l'accès*, Lectures, Librairie Sanlian, p. 271.

de Mencius. Mencius souligne la compréhension de tout le processus des demandes du cœur, car la compréhension du sage est un processus intérieur. François Jullien pense que Mencius sait profondément que « la conduite selon la bénévolaence et la droiture » est quelque chose qu'

il faut qu'elle soit cultivée par des actes de vertu très fréquents ; ce n'est pas une aide que la vertu puisse enlacer et saisir comme une proie pour un acte isolé.

[trad. Couvreur, p. 365]

C'est bien là le principe du nourrissage du souffle et de la compréhension de la parole pour comprendre le Ciel et qui souligne ce processus intérieur. C'est justement ainsi que Mencius montre ces vues différentes de celles de Xunzi et de Gaozi, sans pour autant les réfuter, mais en mettant en garde la partie adverse qu'« une telle théorie peut entraîner des conséquences dangereuses ». Par des analogies, Mencius est capable de prendre chaque position. Selon les dires de Wang Fuzhi, Mencius, ici, satisfait aux exigences des paroles de la partie opposée pour la vaincre sans pour autant jamais montrer les déficiences – car la façon dont l'homme vertueux fait face aux idées extrêmes c'est en se différenciant et résolvant les questions épineuses. Par comparaison avec les dialogues de Socrate, c'est un moyen différent pour un même résultat. Mencius dit en ce qui concerne les questions d'apprentissage de la sagesse :

Le sage tire à lui la corde de l'arc, mais il ne décoche pas la flèche. Il garde toujours le juste milieu.

[trad. Couvreur, p. 628]

Selon François Jullien

Mencius ne parle pas de conduite de guerre mais est un sage, il n'introduit rien de spécial, mais est en accord avec la logique intérieure que l'on peut corriger.

F. Jullien montre bien ici que Mencius est dans une position qui a recours au cœur et au « devenir sage ». Cette position souligne le processus de ce qui va se passer, qu'il ne faut ni abandonner, ni se tromper soi-même [selon une fable de Mencius dans laquelle on plante les graines sur une pente pour faire grandir les plantes, mais résultat, elles ne poussent pas par manque d'eau.]. C'est justement cela qui est au centre de la théorie de l'éthique de Mencius, Mencius établit tout un processus pour établir la nature du cœur pour arriver à la pratique. Ce processus où « le sage est seulement un indicateur, entrer dans le processus de la capacité de connaissance c'est ce que l'on développe par ses propres moyens. » et ce n'est pas un parfait idéal. L'empereur et le Fils du Ciel expriment justement ce dernier, c'est aussi la tragédie inévitable du système politique utilisé par les confucianistes, et comme le dit François Cheng, ce qui était ternaire retourne au monisme.

这一过程涉及到的是真理和认识以及知识的区别，这被拉康所强调。真理和实在的概念联系在一起的，当圣被固定为理想（由于自我的认识），被固定为一种知识。也许因此拉康才提出以圣-状界重新构造三界，在知识与意义的极限，通过理解能指本身的构造才能“为圣”，我们如果用拉康对知识和真理的看法来看待就能更加清楚这条思路。在《伦理学》之后，也许正是对“物”和“实在”的理解以及必然的妄想狂的知识上，拉康的体系进一步继续便不得不面对这一描述的悖论，拉康借来亚里斯多德的图凯(tuché)这一术语——拉康将之它翻译为“遭遇实在”(the encounter with real)——继续讲那些明知只能“半讲”的真理。拉康采用了图凯作为主体的缘起原因，这种遭遇留下了创伤，此后在主

体欲望上打上了重复机制⁶³，这点上才是个体天命诞生的地方⁶⁴，个体，这也才是精神分析聚焦之点，精神分析教学和成圣的基本单位。孟子没有触及这点讨论这点，而称：“大匠不为拙工改废绳墨，羿不为拙射变其彀率，君子引而不发，跃如也，中道而立，能者从之。”停在“能者从之”的地方。而拉康，在了解能指本身是从虚无中创生⁶⁵，不完全性标志的能指超越于所指，图凯的基础上，拉康根本性看到了伦理的源头，即并不是以遵循内化的道德法条和范畴法则来决定伦理，而是我们是否依着我们的欲望行动。

Ce dont il s'agit durant ce processus c'est de la différence entre vérité et savoir, et connaissance, c'est aussi ce que Lacan souligne. La vérité et la notion de Réel sont liées l'une à l'autre. Lorsque le sage est fixé comme idéal (étant donné ma propre connaissance), est fixé comme une sorte de savoir. Peut-être que Lacan ainsi peut alors proposer une recomposition des trois registres autour du sinthome. À la limite de la connaissance et du sens, c'est seulement par le biais de la construction de la compréhension du signifiant lui-même qu'il est possible de « devenir sage ». Si nous faisons usage du point de vue de Lacan sur la connaissance et la vérité pour poser notre regard sur cela, nous obtenons plus de clarté sur ce mode de pensée. Après le séminaire *L'éthique de la psychanalyse*, peut-être justement du fait de la compréhension des « choses » et du « Réel » ainsi que des connaissances sur la paranoïa qui sont inévitables, le système de Lacan continue plus avant de faire face à ce paradoxe de la description, il emprunte à Aristote le terme de *tuchê* – ce que Lacan traduit par « la rencontre du Réel » – et continue à expliquer ces vérités connues mais « à moitié dites ». Lacan utilise la *tuchê* comme la raison de l'origine du sujet, cette rencontre laisse un traumatisme, ensuite sur le désir du sujet il marque le mécanisme de répétition. Ceci est alors le lieu de naissance de la destinée de l'individu. L'individu, c'est le point de focalisation de la psychanalyse, l'unité de base de l'enseignement psychanalytique et du « devenir sage ». Mencius n'a pas touché ni discuté de ce point, mais dit :

Un maître charpentier ne change ni ne laisse de côté son cordeau pour un apprenti maladroit. Il ne changeait pas sa manière de tirer à lui la corde de son arc pour un archer malhabile. Le sage tire à lui la corde de l'arc, mais il ne décoche

⁶³ Lacan, J. (1981). *The four fundamental concepts of psychoanalysis*. Trans by Alan Sheridan. New York : W. W. Norton & Company, p.55.

⁶⁴ 孟子在这里，在天人之间的“代“的关系进而才建立了五种主体的伦理位置(“圣人之于天道”(主仆)，“仁之于父子也”(主仆)“义之于君臣也”(家国)，“礼之于宾主也”(主客)，“智之于贤者也”(师徒)，以及“夫妇有别”(男女)。)，这是关于天和人之间的各类关系上的，这点是和西方以性关系出发作为不可能的上帝和人之间的人天相异的基础不同的。而这一点，拉康则是在四大辞说的概念——对性差异建立的无意识逻辑上对主体位置和大彼者的辞说进行进一步的划分和阐述的。精神家庭称谓(作为拉康的家庭星座)能很好的解释说明这种差异，用霍大同先生的说法就是“这些称谓较之西方亲属称谓，有一个显著的差异，即不仅区分了性别和世代，而且还引人排行即相对年龄差别。一个人是先我而生抑或生在我之后，这切切不可混淆，因为出生的顺序无法逆转。用中国人的话来说“父母在我之上，儿女在下兄姊在前，弟妹在后夫左妇右。”“霍大同《代情结与中国人的无意识结构》四川大学学报哲学社会科学版，2000年第一期，39页。 Ici Mencius, dans les relations de « générations » entre Ciel et Homme établit cinq sortes de positions éthiques du sujet (le sage suit le Dao du Ciel (maitre-serviteur), la bénévolence gouverne la relation père-fils (maitre-serviteur), la droiture gouverne la relation souverain-sujet (famille-Etat), les rites gouvernent invité-hôte (invité-hôte), la connaissance gouverne une personne digne (maitre-élève), maris et épouses ont des fonctions différentes (homme-femme)). Ceci décrit toutes les sortes de relations entre Ciel et Homme, et est complètement différent des relations en Occident basées sur les relations des sexes – qui sont basées dès le départ sur d'autres prémisses : relation entre empereur et hommes et ciel et hommes. Ceci, pour Lacan c'est la notion des quatre discours : en ce qui concerne les différences sexuelles, Lacan différencie et décrit la position du sujet et le discours de l'Autre basé sur la logique de l'inconscient. L'appellation de famille psychique (constellation familiale de Lacan) peut très bien expliquer cette différence. En utilisant les mots de Huo Datong, « cette appellation est celle des proches, il existe une différence marquée, non seulement différenciant sexe et génération, mais introduisant aussi une différence d'âge. Une certaine personne est née avant ou après moi et ceci ne peut être mélangé, car l'ordre de naissance ne peut être changé. Comme les Chinois disent : « Les parents sont au-dessus de moi, les enfants en-dessous, les grands frères et sœurs devant moi, les petits frères et sœurs derrière moi. » » Huo Datong, *Le complexe des générations et la structure de l'inconscient chinois*, Journal scientifique de la Société de Philosophie de l'Université du Sichuan, 2000, Vol. 1, p. 39.

⁶⁵ Lacan, J. (1992). *The ethics of psychoanalysis*. Trans by Dennis Porter. New York : W. W. Norton & Company, p. 115-127.

pas la flèche. Il saute en quelque sorte. Il garde toujours le juste milieu. Le suit qui peut.

Il s'arrête sur ce point « Le suit qui peut ». Lacan, lui, comprend le signifiant lui-même par *creatio ex nihilo*, le signifiant pas totalement marqué dépasse le signifié. Sur la base du *tuchê*, Lacan voit fondamentalement la source de l'éthique, et ce n'est pas par adhérence aux lois de la morale intérieure et aux règles des catégories, mais c'est selon que nous nous appuyons ou non sur nos actes du désir, qu'il vient décider de l'éthique.

“我已不断地强调...无意识的...律动，它需要消失，这似乎在某种意义上是它内在固有的特质，某些时候，在这个裂缝当中所显现的所有事物似乎都是注定好，透过一种先发制人，它注定要再度关闭其自身...消失不见、隐遁而去。同时，我也曾经说过这样的希望，透过这种作用或许可以革新那种有力而决定性的结晶作用...我们可以称之为主体的推测科学”⁶⁶。在《逻辑时刻》一文，拉康建立了这种推测的主体科学，主体作为彼者内化思考判断，透过第三只耳朵听到气的脉搏，“执其两端而用中”。主体的真理得以若隐若现，以此完成知言、尽心、知性、知天的实践。所以拉康的伦理根基在于无意识，在于实在的不可知、偶然的遭遇、创伤、缺失以及这个基础上对真理半讲形式的充分了解。因为对于拉康“道德行动上，是植根于实在的。”⁶⁷我们总是无意识地追寻着“善”，是因为我们错误地将“善”登录在实在界，认为是拉康称为“物”（*das Ding*）的东西，因此错误地认为会获得这个“物”，找到欲望的丢失物，这正是传统伦理学和精神分析伦理学的差别，这也不是孟子心性论的本义，而正是因此弗洛伊德把哲学体系比作妄想狂的妄想⁶⁸。拉康后又将传统伦理上建立的哲学联系于主人辞说，精神分析的反面（S20, 33）⁶⁹。

Que je donne cette fonction à l'inconscient tout en signalant cette fonction, en quelque sorte pulsative que je n'ai cessé d'accentuer dans mes propos précédents, cette nécessité d'évanouissement qui semble lui être en quelque sorte inhérente, tout ce qui un instant apparaît dans sa fente semblant être destiné, par une sorte de préemption en quelque sorte, à se refermer, comme Freud lui-même en a employé la métaphore, à se dérober, à disparaître ; que ce soit ce point auquel j'ai donné cette même fonction indiquant en quelque sorte l'espoir (dont plus d'un pas déjà a été franchi) que ce soit par là que, dans une direction différente, se renouvelle, se constitue cette sorte de cristallisation également tranchante, également décisive, également inaugurante, celle qui s'est produite dans la science physique, dans cette autre direction que nous appellerons la science conjecturale du sujet.

Dans le *Temps logique*, une sorte de science du sujet de la conjecture, le sujet étant le jugement de pensée intérieure de l'autre, par la troisième oreille qui entend le pouls du

⁶⁶ Lacan, J. (1973). *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, Seuil, p. 44.

⁶⁷ Lacan, J., *The ethics of psychoanalysis*. Trans. by Dennis Porter. New York : W. W. Norton & Company, p. 21.

⁶⁸ Freud, 1912-13 : SE XIII, p. 73.

⁶⁹ 这也许是孟子等古人不著书的缘由，就如老子“道可道，非常道”的立场一般，但是孟子并没有进一步深入对真理加以探讨。因为对于每个主体真理都是独特（S7, 24）。这点是中西方哲学和精神分析的本质区别，而且也是精神分析理论和精神分析实践的本质区别，因为认识（*connaissance*）与其必然的关联的“误识”（*méconnaissance*）是属于想象登录的一种自我知识，它与妄想狂具有同样的结构。Cela est peut être le motif pour lequel les anciens comme Mencius n'écrivirent pas de livres, comme la position de Laozi : « le Dao dont on peut parler n'est pas le Dao éternel ». Mais Mencius n'a pas investigué de façon approfondie la vérité. Car la vérité pour chaque sujet est unique (S7, 24). Ce point est la différence de nature entre la philosophie occidentale et orientale et la psychanalyse, et c'est aussi la différence de nature entre la théorie de la psychanalyse et la pratique de la psychanalyse, car la connaissance et la méconnaissance à laquelle elle est forcement liée, font partie d'une connaissance de moi inscrite dans l'imaginaire, ayant la même structure que la paranoïa.

souffle, « tenir les deux bouts pour utiliser le milieu ». La vérité du sujet plus ou moins latente ou manifeste permet d'atteindre la pratique de la connaissance de la parole, du cœur, de la nature humaine, du Ciel. Donc la racine de l'éthique de Lacan se trouve dans l'inconscient, dans ce qui ne peut être connu du Réel, la rencontre du hasard, le traumatisme et le manque, et sur ce fondement une compréhension complète de la vérité mi-dite. Car pour Lacan, « les actes moraux en fait sont enracinés dans le Réel. » Si nous poursuivons inconsciemment toujours le « bon », c'est parce que nous inscrivons à tort le « bon » dans le Réel, en pensant que c'est ce que Lacan appelle *das Ding*. Ainsi nous pensons à tort obtenir *das Ding*, trouvant la chose perdue du désir. C'est bien cela la différence entre éthique traditionnelle et l'éthique de la psychanalyse. Ceci n'est pas le sens originel de la théorie de la nature du cœur de Mencius, mais c'est justement par conséquent que Freud dit que le système philosophique est comme l'illusion de la paranoïa. Par la suite, Lacan revient à relier le discours du maître à la philosophie établie sur l'éthique traditionnelle, l'envers de la psychanalyse.

在这点上，拉康采取了和孟子的同样立场，从性善可欲的角度将伦理和外部的道德区分对立，外部道德是“己所不欲，勿施于人”，由于他人（彼者）的镜像功能，具有一种理想价值，而精神分析的伦理拒绝所有的理想，包括“幸福”与“健康”的理想，分析家的欲望因此不能是对于“布施”或“治愈”的欲望⁷⁰，而是“布失”⁷¹，让“能者从之”，根本上体现分析者的主体性。

Sur ce point, Lacan adopte une position similaire à celle de Mencius, du point de vue de « l'homme est bon de nature et peut désirer », il oppose et différencie éthique et morale extérieure, la morale extérieure est « ne fait pas aux autres ce que tu ne voudrais qu'ils te fassent », à cause de la fonction de l'image spéculaire de l'autre, il existe une valeur idéale, mais l'éthique de la psychanalyse refuse tout idéal même tout idéal de « bonheur » et de « santé ». Ainsi le désir de l'analyste ne peut être envers le désir « d'aumône » ou « de guérison », mais envers le « faire le déchet », laissant « le suit qui peut », fondamentalement manifestant la subjectivité de l'analysant.

精神分析伦理根基于主体位置的确立，这点势必要求在精神分析的主体推测的科学实践中探知在创伤之上发生的是什么，拉康采取这一立场，在第七个讨论班末以此结束，“事实上，吃透此书及个中玄机之人，才能去问：“是善是恶？”。此一问题如今看来已不再重要。知道人之初（性）是善是恶并不是重点；重点是一旦此书被吃了下去，会发生什么！”⁷²

L'éthique de la psychanalyse s'enracine dans l'établissement de la place du sujet. Cette demande certaine dans la pratique scientifique de la conjecture du sujet de la psychanalyse s'enquiert de ce qui s'est passé dans le traumatisme. Lacan adopte la position, position prise à la fin du séminaire VII,

Celui qui a mangé le livre et ce qu'il soutient de mystère, on peut en effet se poser la question, est-il bon, est-il méchant ? C'est une question qui apparaît maintenant sans aucune importance. L'important, ce n'est pas de savoir si l'homme est bon ou mauvais d'une façon originelle, l'important est de savoir ce que donnera le livre quand il aura été tout à fait mangé.

⁷⁰Lacan, J. (1992). *The ethics of psychoanalysis*. Trans by Dennis Porter. New York : W. W. Norton & Company, p. 218.

⁷¹《Télévision》，1973及Guy Flecher文章的相关论述。 *Télévision* et autres discussions avec Guy Flecher.

⁷² Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, *Edition* 1999 ; Seuil, p. 521.

Traduit par Violaine Liebhart. Les commentaires de la traductrice se trouvent en [].

La traduction de certaines citations d'auteurs français est faite à partir du chinois et il se peut de ce fait qu'elle diffère de l'original – que la traductrice ne détenait pas. La traduction des certaines citations de Mencius ou de Classiques est de Couvreur.