

志 *zhì* : L'arrivée du/au cœur¹

Yan Helai

Rien ne peut effacer ces sentiments,
Aussitôt descendant des sourcils,
ils montent sur le cœur.

Li Qingzhao [李清照, Dynastie Song]

Je voudrais parler ici de ce que j'ai lu dans *Mencius*. Tout d'abord je voudrais introduire ici une citation de Mencius² ainsi que sa traduction en français³ :

曰。敢問夫子之不動心。與告子之不動心。可得聞與。
告子曰。不得於言。勿求於心。不得於心。勿求於氣。不得於
心。勿求於氣。可。不得於言。勿求於心。不可。
夫志。氣之帥也。氣。體之充也。
夫志至焉。氣次焉。
故曰。持其志。無暴其氣。
既曰志至焉。氣次焉。又曰。持其志。無暴其氣者。何也。
曰。志壹則動氣。氣壹則動志也。今夫蹶者趨者。是氣也。而反
動其心。⁴

¹ Je remercie Michel Guibal, avec qui je travaille presque tous les mercredis matin ; ce texte est une des productions de notre travail. Je remercie Violaine Liebhart, la traductrice de ce texte.

² La première partie du 3^e tome / *Mengzi et son commentaire/ treize livres canoniques et ses commentaires* (édition xylographique de Ruan Yuan, 1815).

³ 《中法拉丁對照四書》 (*Les Quatre Livres*) par S. Couvreur, 1972, Kuangchi Press, Taipei, Taiwan, p. 362-363.

⁴ Ce texte traite de la forme de caractères chinois, donc, toutes les citations et conceptions importantes sont écrites en caractères non-simplifiés.

« Maître, dit Koung suenn Tch'eu⁵, permettez-moi de vous demander des explications sur votre impassibilité et sur celle de Kao tzeu. »

Meng tzeu répondit : « Kao tzeu dit : Ce qui fait défaut dans vos paroles, ne le cherchez pas dans votre esprit, c.-à-d. ce qu'en parlant vous n'exprimez pas clairement, ne cherchez pas à le mieux comprendre par la réflexion, de peur que le doute et le trouble n'envahissent votre esprit ; ce que vous ne trouvez pas dans votre esprit (ce que votre intelligence ne comprend pas), ne le demandez pas à la sensibilité. Il est louable de ne pas demander à la sensibilité ce qui ne se trouve pas dans l'esprit ; mais il ne l'est pas, de ne pas chercher dans l'esprit ce qui fait défaut dans les paroles.

L'esprit doit commander à la sensibilité ; la sensibilité est répandue dans tout le corps.

L'esprit est la partie supérieure de l'âme, la sensibilité est la partie inférieure.

Aussi je dis que l'homme doit veiller avec soin sur son esprit (*sur ses facultés intellectuelles et morales*) et ne pas léser sa sensibilité.»

Koung suenn Tch'eu reprit : Après avoir dit que l'esprit est la partie supérieure de l'âme, et la sensibilité, la partie inférieure, vous avez ajouté qu'il faut veiller avec soin sur l'esprit, et ne pas léser la sensibilité. Comment cela ?

Meng tzeu répondit : Lorsque l'esprit s'applique tout entier à une chose ; il excite la sensibilité. Lorsque celle-ci est tout entière à une chose, elle trouble l'esprit. Ainsi, lorsqu'un homme trébuche ou court ; la sensibilité est excitée, et à son tour elle agite et trouble l'esprit. »

Ici il s'agit donc de la traduction de Couvreur, car c'est la traduction à laquelle Lacan fait référence. Guy Flecher sur son site lacan.ch dans *Mencius*⁶ fait la liste d'un plus grand nombre de traductions du *Mencius*, et discute aussi du séminaire de Lacan sur *Mencius*, dans le séminaire XVIII *D'un discours qui ne serait pas du semblant*⁷.

1. LE DÉBAT ENTRE GAOZI ET MENCIOUS

1.1. Relisons ce débat

Au début, un élève de Mencius (Gong Sunchou) pose une question à Mencius :

« Pourriez-vous expliquer ce qu'il y a de différent entre ce que vous appelez « impassibilité » et ce que Gaozi appelle « impassibilité » ?

⁵ Maintenant, selon la transcription phonétique du chinois en *Pinyin*, on transcrit Meng tzeu ou Mencius par Mengzi, Koung suenn Tch'eu par Gongsun Chou, Kao tzeu par Gaozi.

⁶ < http://www.lacanchine.com/L_Mencius_04.html >

⁷ LACAN J. (1971). *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Le Séminaire livre XVIII, Paris, Éd. du Seuil, 2006. p. 36-37.

Ici, Couvreur utilise « impassibilité » pour traduire 不動心⁸ *bù dòng xīn* — “ne pas bouger le cœur”. Dans le texte en chinois on emploie le caractère 心⁹ *xīn* — “cœur”, “esprit”. Je pense que si Couvreur avait traduit mot à mot, il aurait plutôt traduit : « ne pas troubler l’esprit », car à la fin de ce dialogue, il traduit le caractère 動 *dòng* — “bouger” par « troubler ». Or durant tout ce dialogue, du début jusqu’à la fin, il s’agit de 動心 *dòng xīn* — “bouger le cœur”.

Par conséquent, dans sa réponse, Mencius énumère tout d’abord les deux notions de cœur 心 *xīn* — “cœur”, “esprit” de Gaozi : la première se rapporte à la relation entre parole 言 *yán* — “langue, parole, discours” et le cœur 心 *xīn* — “cœur”, “esprit” :

Ce qui fait défaut dans vos paroles, ne le cherchez pas dans votre cœur

La deuxième se rapporte à la relation entre le cœur 心 *xīn* — “cœur”, “esprit” et le souffle 氣 *qì* — “souffle” :

Ce qui fait défaut dans votre cœur, ne le cherchez pas dans votre souffle.

Ensuite, Mencius dit qu’il est d’accord avec la deuxième notion mais pas la première. Pourquoi ? Malheureusement, Mencius ne fait ensuite qu’expliquer pourquoi il est d’accord avec la deuxième notion. Il dit :

L’esprit¹⁰ contrôle le souffle¹¹, et le souffle s’étend dans tout le corps, l’esprit est une partie très haute dans l’âme, tandis que le souffle est une partie plutôt basse. Donc, une personne doit être vigilante face à son propre esprit et ne doit pas déranger son propre souffle.

Cela veut dire en fait que, là où le cœur fait défaut, ce n’est pas à l’endroit du souffle qu’il faut chercher, sinon on risque de déranger le souffle. Dans la traduction de Couvreur on

⁸ [Comme il s’agit ici d’une intervention faisant référence à de nombreux caractères chinois, la traductrice se permet – malgré la réserve de l’auteur face à une telle façon de faire – d’ajouter pour le lecteur français après chaque caractère important la prononciation ainsi que le sens tel qu’il est donné dans le dictionnaire.]

Dans la présente présentation, les translittérations en pinyin sont en italique et les traductions en français sont entre crochets “ ”, dans la perspective d’une meilleure lisibilité sur le web.

⁹ [心 *xīn*, c.à.d. cœur, esprit] est traduit ici par cœur mais possède aussi le sens d’« esprit ». Ce dernier est utilisé dans les traductions de Couvreur. On peut noter les traductions proposées par K. Ryjik : le cœur (souverain des cinq viscères) demeure de l’esprit, siège de la pensée ; correspondant au Centre (terre) et Sud (feu) ; 1) le for intérieur ; l’intime ; 2) siège de la pensée : a) esprit ; intelligence b) réflexion ; attention c) pensée ; idée ; 3) siège de la vie affective et morale : a) disposition intérieure ; âme ; cœur ; sentiment ; inclination b) volonté ; résolution ; courage c) ambitions ; intentions ; visées d) nature ; conscience morale ; 4) cœur c.à.d. milieu, centre 5) estomac. Par ailleurs Lacan dit : « cela, je vous traduis esprit, c’est *xīn* 心, mais ça veut dire qu’il désignait par *xīn* 心 qui veut dire le cœur, ce qu’il désignait, c’était bel et bien l’esprit, le *Geist* de Hegel »]

¹⁰ [Dans toutes ses traductions ce mot est traduit par Couvreur par « esprit »]

¹¹ 氣 [*qì*, c.à.d. souffle] est traduit par Couvreur comme « sensibilité », mais comme le dit aussi Lacan, une meilleure traduction est celle de « souffle ». Car « souffle » est une notion chinoise importante et qui est très différente du mot « sensibilité », traduit en chinois moderne par 感知.

ne voit pas la différence qu'on peut trouver dans le texte original. Il traduit les deux caractères chinois 志 *zhì* et 心 *xīn* par un mot « esprit ». En réalité, lorsque Mencius continue à discuter de la relation entre cœur et souffle, il emploie le mot 志 *zhì* pour remplacer 心 *xīn* — “cœur”, “esprit”. Pour Mencius, du moins dans ce cas, la relation du souffle et du cœur est équivalente à celle entre le souffle et 志 *zhì*. Ceci est visible dans la version chinoise de ses propos. Je suis certain que Couvreur s'en était aussi aperçu, du moins dans cet endroit, et il avait donc employé un seul mot pour les deux mots en chinois.

Par la suite, ayant entendu cette explication, Gong Sunchou pose une autre question : « Vous dites que 志 *zhì* est une partie très haute dans l'âme, tandis que le souffle est une partie plutôt basse et que une personne doit être vigilante face à sa propre 志 *zhì* et ne doit pas déranger son propre souffle, pourquoi ?

C'est-à-dire, puisque le souffle est une partie plutôt basse et que la 志 *zhì* contrôle le souffle, comment le souffle peut-il être sujet au danger d'être dérangé ?

Mencius lui répond :

(c'est une relation réciproque), quand 志 *zhì* s'empare de tout le corps, elle peut ainsi contrôler le souffle, mais comme le souffle est aussi répandu dans tout le corps, il peut se retourner vers 志 *zhì*¹², par exemple, les personnes qui tombent en marchant ou qui ne peuvent cesser de marcher sont celles où le souffle a été excité et a dérangé le cœur.

Autrement dire que Mencius insiste sur le fait que la relation entre le souffle et l'esprit (traduit ainsi par Couvreur en lieu de 志 *zhì* ou 心 *xīn* est réciproque. On voit ici que sauf pour la dernière partie où le mot cœur 心 *xīn* est employé, c'est 志 *zhì* qui remplace le cœur dans le débat.

1.2. Trois points sur ce débat

Sur trois éléments de cette discussion je voudrais expliquer mes pensées.

1.2.1. La fonction psychique

Je propose que nous nous concentrons tout d'abord sur la dernière phrase de cette discussion traduite par Couvreur comme :

Ainsi, lorsqu'un homme trébuche ou court ; la sensibilité est excitée, et à son tour elle agite et trouble l'esprit.

Ici, Mencius se sert d'un exemple pour expliquer la relation entre cœur et souffle. L'homme qui trébuche c'est celui dont les actions sont ratées, les actes manqués. L'homme qui court (ici pour être plus exact on devrait dire qu'il s'agit d'une course précipitée et véhémement) montre des symptômes psychiques. Si le souffle remplit sa fonction de contrecarrer le cœur, alors peuvent arriver des actes manqués ou des symptômes psychi-

¹² Concernant cette explication, elle reste controversée, mais une chose est sûre, c'est qu'il s'agit ici d'une relation réciproque.

ques. On peut donc dire qu'ici Mencius parle directement de la question des fonctions psychiques.

Ce n'est pas seulement depuis Lacan que nous essayons de mettre cette discussion dans un cadre d'analyse psychanalytique afin de comprendre la question de la fonction psychique. Pour Mencius, il en était de même, à son époque, il voulait déjà comprendre le monde psychique des Chinois (ou des Hommes) par le biais des notions de la culture chinoise. Par exemple, 言 *yán* — “langue”, “parole”, “discours”, le cœur 心 *xīn* — “cœur”, “esprit” et 氣 *qì* — “souffle” qui apparaissent toutes dans ce passage, nous pouvons rencontrer d'autres notions en d'autres endroits de l'œuvre de Mencius.

1.2.2. La relation moebienne

Dans certaines autres notions importantes, je voudrais venir sur le 義 *yì*¹³. En effet, après avoir débattu dans le *Souffle irrésistible*, tout de suite après Mencius parle de la relation entre souffle et 義 *yì*¹⁴.

其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。

Ce qui est le souffle, doit être accompagné par le 義 *yì*, “la droiture” et le 道 *dào*, “la Voie”, sinon, il a faim. Enlaçant le 義 *yì*, ce souffle naît [donc comme le 義 *yì*], et s'enlace en extérieur. Lorsqu'un acte n'est pas satisfaisant pour le cœur, il a faim. C'est pourquoi je dis que Gaozi n'a pas connu le 義 *yì* lui qui prétend qu'il est en dehors du cœur.¹⁵

Lacan a aussi porté son attention sur cette discussion. Dans un article de François Cheng, *Lacan et la pensée Chinoise*¹⁶, celui-ci montre une page écrite en chinois par Lacan, où sont justement inscrites ces paroles de Mencius.

Pourquoi Lacan écrirait-il ce passage en chinois ?

¹³ Je ne veux pas traduire en français 義 *yì* par « morale » ou « juste » ou « vertu », car ces traductions sont éloignées de son sens original. 義 se compose deux parties, la première 義 qui désigne l'idéal et l'autre partie 我 qui désigne le moi, donc il serait possible, au moins dans le cadre de la psychanalyse de traduire 義 *yì* comme « idéal du moi » ou « moi idéal » ou tous les deux !

¹⁴ La première partie du 3^e tome / *Mengzi et son commentaire/ treize livres canoniques et ses commentaires* (édition xylographique de Ruan Yuan, 1815).

¹⁵ Couvreur le traduit ainsi :

« 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. Elle est sans force, lorsqu'un homme, en faisant une action, (*sent qu'il agit mal et*) n'est pas content de lui-même. Aussi, je dis que Gaozi n'a pas connu la vertu, lui qui prétend qu'elle ne réside pas dans l'âme. 《中法拉丁對照四書》 *Les Quatre Livres* par S. Couvreur, 1972, Kuangchi Press, Taipei, Taiwan.

¹⁶ École de la Cause Freudienne : *Lacan, l'écrit, l'image*, Flammarion, 2000, p. 145.

Cela ne doit pas être le fruit du hasard. Cette partie est la suite du débat retranscrit au début de cette intervention. Car Mencius en vient là à parler de cœur et de souffle, ou bien de la relation entre 志 *zhì* et souffle, de leur relation réciproque. Dans cette dernière phrase, il s'agit de la relation entre droiture et souffle, nous pouvons voir que Mencius pense que celle-ci est aussi une relation réciproque.

En fait, ici, on peut découvrir la notion de cœur et de droiture chez Mencius :

C'est pourquoi je dis que Gaozi n'a pas connu le 義 *yì* lui qui prétend qu'il est en dehors du cœur.

Mencius pense que la droiture sort vers l'extérieur, mais en même temps, elle ne se trouve pas seulement à l'extérieur du cœur. C'est-à-dire qu'un élément, du fait du souffle, il est le souffle lui-même, peut se transformer entre extérieur et intérieur. Dans ce sens, nous pouvons dire que la relation entre cœur (esprit) et le 義 *yì* ressemble aussi à une relation mœbienne. Est-ce que c'est justement cette relation qui intéresse Lacan deux mille ans plus tard ?

1.2.3. L'importance de 志 *zhì*

Dans la discussion, Mencius n'a pas expliqué pourquoi il n'est pas d'accord avec la première notion de Gaozi. Lorsqu'il discute de la deuxième notion de Gaozi, il n'explique pas non plus pourquoi il remplace le cœur par 志 *zhì*. Peut-être que si nous parvenons à comprendre la critique de Mencius face à la première notion, nous pourrons alors comme Mencius remplacer le cœur par 志 *zhì*.

Toutes ces questions nous ramènent à l'importance de 志 *zhì*. Nous devons en comprendre la signification – ce que nous allons voir ci-dessous.

2. 志 *ZHÌ*

2.1. La forme du caractère 志 *zhì*

志 (zhi)	上半部	士
	下半部	心

Le caractère 志 *zhì* se compose de deux parties : en haut de 士 *shì* — “lettré”, “personne instruite”, “officier”, en bas de 心 *xīn* — “cœur”, “esprit”. Si nous cherchons la signification originelle d’un caractère, nous commençons par consulter le *Shuowen Jiezi* [titre traduit littéralement par *Explication et Analyse des caractères chinois*], ce dictionnaire, qui est édité au II^e siècle, est considéré en Chine comme le premier donnant les origines des caractères. Dans ce dictionnaire nous trouvons¹⁷ :

志 (志, zhi)	上半部	之
	下半部	心

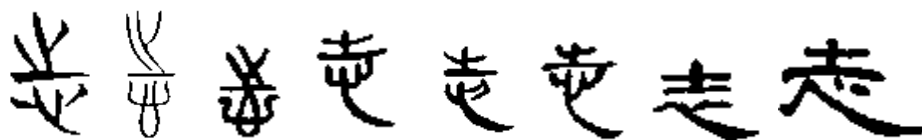
志：意也，从心之聲。

志 *zhì* : veut dire le sens, caractère composé de 心 *xīn* — “cœur”, “esprit” qui est sa partie sémantique et de 之 *zhī* qui est sa partie phonétique.

La signification de 志 *zhì* c’est le sens, et l’auteur pense que le caractère est composé de 心 et de 之 et non pas de 心 et de 士. Nous reviendrons par la suite à la signification de 志 *zhì*, mais concentrons nous tout d’abord sur la forme de ce caractère afin de savoir si cette explication du dictionnaire est raisonnable.

Par ailleurs, malheureusement dans la version originale du *Shuowen Jiezi* le caractère n’est pas listé. Ce caractère est introduit dans la version du dictionnaire qui fut publiée au X^e siècle. L’éditeur de cette nouvelle édition a aussi donné des explications sur ce caractère¹⁸. Donc, nous devons tout d’abord savoir si les explications sur la forme données par ce nouvel éditeur sont correctes.

Parmi les anciens caractères, nous pouvons retracer l’origine de la forme de ce caractère jusqu’au V^e siècle av. J.-C.¹⁹



¹⁷ Xu Shen: *Shuowen Jiezi* (Dynastie des Han) China Printing Press, Beijing, 1963, p. 217.

¹⁸ *Ibid*, p. 321.

¹⁹ Xu Wuwen (Ed.): *Grand Dictionnaire des Inscriptions sur Carapaces*, Presses des Encyclopédies du Sichuan, 1991, p. 727-728.

Nous pouvons aussi trouver la forme ancienne du caractère 心 *xīn* — “cœur”, “esprit”²⁰.



En ce qui concerne 士 *shì* — “lettré”, “personne instruite”, “officier”, c’est²¹:



Ainsi, nous retraçons l’évolution des deux parties du caractère 志 *zhì*. Un changement est très clair : la partie basse 心 *xīn* — “cœur”, “esprit” est toujours là et suit sa propre évolution. Mais la partie haute, 士 *shì* — “lettré”, “personne instruite”, “officier”, ne reflète pas l’évolution de ce caractère lui-même.

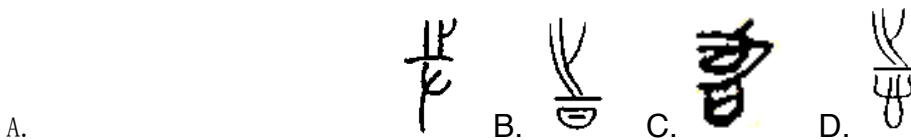
De ce fait, nous devons considérer la forme du caractère 之 *zhī*, qui apparaît dès les inscriptions sur carapaces, ce qui signifie qu’il était utilisé dès la Dynastie Shang, c’est-à-dire aux XIII-XI^e s. av. J.-C.²² :



L’évolution de la forme du caractère 之 *zhī* se conforme à l’évolution de la partie haute du caractère 志 *zhì*. La deuxième édition du *Shuowen Jiezi* est donc correcte. À l’origine est le caractère 之 *zhī* et non pas le caractère 士 pour 志 *zhì*, ce qui est erroné.

2.2. Signification et prononciation de 志 *zhì*

Afin de discuter de la signification et de la prononciation de 志 *zhì*, je voudrais présenter quatre caractères de la période des Royaumes Combattants, période à laquelle Mencius a vécu²³.







²⁰ *Ibid*, p. 726.

²¹ *Ibid*, p. 23.

²² *Ibid*, p. 396.

²³ Les caractères A, B et D viennent de Xu Wuwen (Ed.): *Grand Dictionnaire des Inscriptions sur Carapaces*, Presses des Encyclopédies du Sichuan, 1991, p. 200, 436 et 727. Le caractère C vient de Ma Chengyuan (Ed.), *Livre sur Bambou des Royaumes Combattants au Musée de Shanghai*, Presses Shanghai Anciennes Inscriptions, Shanghai, 2001.

寺 *sì*, 昔 *shí* et 恣 sont des caractères dans leur forme ancienne qui correspondent respectivement aux caractères suivants modernes : 持 *chí* — “tenir”, 时 *shí* — “temps”, “heures”, 詩 *shī* — “poème”, “vers”. Tous les quatre sont formés de deux parties :

	A	B	C	D
Forme ancienne				
Partie haute	𠂔 (之) <i>zhī</i>	𠂔 (之) <i>zhī</i>	𠂔 (之) <i>zhī</i>	𠂔 (之) <i>zhī</i>
Partie basse	手 (手) <i>shǒu</i>	日 (日) <i>rì</i>	言 (言) <i>yán</i>	心 (心) <i>xīn</i>
Forme moderne	寺 (持)	昔 (時)	恣 (詩)	志

Par comparaison avec l'évolution des formes anciennes que je viens d'expliquer pour le caractère 之 *zhī*, nous réalisons que la partie haute de tous ces caractères est le caractère 之 *zhī*. Tous ces caractères ont un autre point commun : leur prononciation à cette époque était la même que celle du caractère 之 *zhī*²⁴. C'est-à-dire que le caractère 之 *zhī* est leur partie phonétique.

La plupart du temps, si un caractère est composé de deux parties, la première réfère au sens du caractère et la deuxième à la prononciation de celui-ci, on l'appelle 形聲字 *xín shēng zì*, les idéo-phonogrammes. Ici, ces quatre caractères sont des idéo-phonogrammes²⁵. Leur partie phonétique est toujours 之 *zhī* tandis que leur signification est différente : pour A, c'est « tenir dans la main » (pour lequel le sens est donné par « main ²⁶ ») ; pour B, c'est le « temps » (pour lequel le sens est donné par « soleil »²⁷) ; pour C, c'est « poème » pour lequel le sens est donné par 言 *yán* — “langue”, “parole”, “discours”²⁸ ; pour D, selon le *Shuowen Jiezi*, son sens est donné par 心 *xīn* — “cœur”, “esprit”.

Dans certains cas, si un caractère est formé de deux parties mais que ces deux parties donnent toutes deux leur sens au caractère, c'est dire que la signification du caractère

²⁴ He Linyi (Ed.), *Dictionnaire du Chinois Ancien des Royaumes Combattants – Prononciation des Caractères des Royaumes Combattants*, China Press, 2004, p. 42-47.

²⁵ [Ce terme est le terme employé par les sinologues pour décrire ces caractères. La traduction littérale du terme chinois serait plutôt « caractères forme-phonème »].

²⁶ *Ibid*, p. 44.

²⁷ *Ibid*, p. 47.

²⁸ Ma Chengyuan (Ed.), *Livre sur Bambou des Royaumes Combattants au Musée de Shanghai*, Presses Shanghai Anciennes Inscriptions, Shanghai, 2001, p. 125.

peut être expliquée par ces deux sens. Dans ce cas, on parle d'agrégats logiques²⁹, 會意字 *hui yi zi*. Depuis le III^e s. ap. J.-C de nombreux linguistes chinois pensent que les idéo-phonogrammes peuvent souvent être considérés comme des agrégats logiques. Ces linguistes chinois pensent aussi que si leur caractère phonétique est le même alors le sens du caractère formant leur phonétique peut être intégré dans leur signification générale³⁰. Autre façon de dire que les idéo-phonogrammes composés d'un même caractère phonétique possèdent aussi une signification commune. Les linguistes chinois appellent ceux-ci des « idéo-phonogrammes doublés d'agrégats logiques ». Le linguiste de la Dynastie Qing, Duan Yucai (1735-1815) soutient cette théorie, et pense que pour comprendre le sens de 志 *zhì*, il faut intégrer le sens de 之 *zhī*, [particule reliant qualifiant et qualifié] et de 心 *xīn* — “cœur”, “esprit”, le premier restant du reste la partie phonétique³¹.

De fait, cette théorie pourrait être employée pour ces quatre caractères puisque ce sont tous des idéo-phonogrammes qui possèdent en commun la partie phonétique 之 *zhī*.

Mais quelle est la signification de 之 *zhī*?

Si on se réfère à la forme sur carapaces du caractère 之 *zhī*, certains linguistes chinois ont déjà découvert que les explications données par le *Shuowen Jiezi* sont complètement fausses. La forme originelle de ce caractère, je l'ai déjà indiquée plus haut. Il s'agit d'un pictogramme montrant « un homme avec un pied sur terre et se dirigeant dans une direction... »³² ou « parvenant, arrivant à pied »³³, donc le sens est « parvenant, arrivant ».

Maintenant, revenons aux quatre caractères que nous pouvons comprendre ainsi : A comme «tenir quelque chose », c'est-à-dire « quelque objet parvient à la main » ; B « temps » où les hommes déterminent le temps en prenant référence au soleil ; C « poème » qui est ce qui parvient à la parole ; et D « 志 *zhì* » dans le sens de « ce qui parvient au cœur » .

Le sens de 心 *xīn* — “cœur”, “esprit” est vague. Il désigne un organe concret du corps, et toutes les formes psychiques ainsi que tous les contenus psychiques. Le sens de 志 *zhì*

²⁹ [Ce terme est le terme employé par les sinologues pour décrire ces caractères. La traduction littérale du terme chinois serait plutôt « caractères alliant deux sens »].

³⁰ Concernant cette théorie, on peut lire Huang Yongwu, *Recherche sur les Idéo-phonogrammes doublés d'agrégats logiques*, Presses Littérature Histoire et Philosophie, 1965, Taipei.

³¹ Duan Yucai (Dynastie Qing), *Commentaire du Shuowen Jiezi*, Presses du Zhejiang Inscriptions Anciennes, Hangzhou, 1998, p. 502.

³² Xu Zhongshu (Ed.): *Grand Dictionnaire des Inscriptions sur Carapaces*, Presses des Encyclopédies du Sichuan, 1991, p. 678.

³³ He Linyi (Ed.), *Dictionnaire du Chinois Ancien des Royaumes Combattants – Prononciation des Caractères des Royaumes Combattants*, China Press, 2004, p. 43. En ce qui concerne le caractère 之, on peut aussi se référer à Yu Shengwu (ed.), *Commentaires sur les Caractères sur Carapaces*, China Book Press, 1996, p. 764-766.

est que quelque chose parvienne au cœur, et ce sens est plus précis que celui de 心 *xīn*. C'est peut-être la raison pour laquelle Mencius remplace 心 par 志 *zhì* lorsqu'il doit aller plus avant dans sa critique de la notion de Gaozi.

3. 志 *ZHI* ET 詩 *SHĪ*, “POÈME”, “VERS”

Dans le *Shuowen Jiezi*, l'auteur Xu Shen explique que 詩 *shī* — “poème”, “vers” est 志 *zhì*³⁴. De 詩 *shī* — “poème”, “vers” nous avons déjà parlé plus haut : sa forme originelle est composée de 止 (之) *zhī* et 言 *yán* — “langue”, “parole”, “discours”. En analysant sa forme, nous savons déjà que le sens de ce caractère est : « la parole qui nous parvient ». Mais pourquoi Xu Shen utilise-t-il 志 *zhì* pour expliquer 詩 *shī* — “poème”, “vers” ? Nous savons aussi que anciennement leur prononciation était identique et que leur sens se rapproche de « ce qui parvient à un endroit ». Mais cela ne suffit à répondre à cette question.

詩 (止言)

En effet, dans les textes anciens de la dynastie des Han ou d'avant celle-ci (c'est-à-dire avant le III^e s. av. JC), on remarque de nombreux documents qui discutent de la relation avec 志 *zhì* pour expliquer 詩 *shī* — “poème”, “vers”. Parmi lesquels on trouve aussi des documents, où de façon essentielle il s'agit de la fonction de 詩 *shī* — “poème”, “vers”. Je vais parler ici de trois documents.

1) Concernant la discussion sur la relation entre 志 *zhì* et 詩 *shī* — “poème”, “vers”, la première mention se trouve dans *Shangshu*, 尚書, *Livre précédent*³⁵ réédité par Confucius :

詩言志……

詩 *shī*, “poème”, “vers” dit “manifeste” 志 *zhì*.

2) Depuis quelques années, de nombreux documents sur bandelettes de bambous ont été retrouvés et la plupart datent de la période des Royaumes Combattants, dont l'un discute entre autres de l'étude de 詩 *shī* — “poème”, “vers”, et dans lequel on trouve une phrase de Confucius concernant la relation entre 志



³⁴ Xu Shen: *Shuowen Jiezi* (Dynastie des Han) China Printing Press, Beijing, 1963, p. 51.

³⁵ 3^{ème} tome *Yushu*/ *livre précédent* / *treize livres canoniques et ses commentaires* (édition xylographique de Ruan Yuan, 1815).

zhì et 詩 shī — “poème”, “vers”³⁶:

孔子曰：詩亡（无）志³⁷

Confucius dit : 詩 shī — “poème”, “vers” ne cache pas 志 zhì.

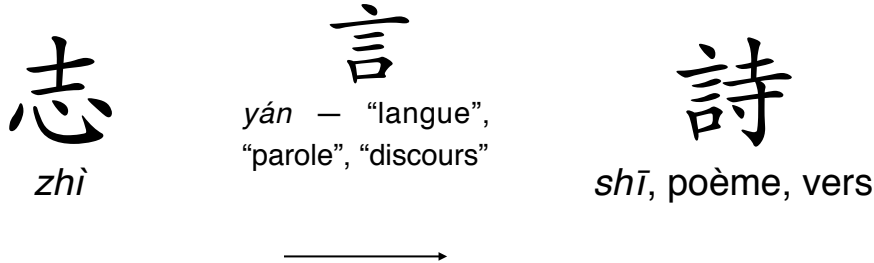
De dire que 詩 shī — “poème”, “vers” ne cache pas 志 zhì c’est aussi dire que 詩 shī — “poème”, “vers”, manifeste 志 zhì. Nous savons déjà que 詩 shī — “poème”, “vers”, est la parole qui nous parvient ; et 志 zhì le fait que quelque chose parvient au cœur. Donc, (la langue du) poème dit que quelque chose parvient au cœur (志). Ce qui est dit dans cette phrase est identique dans son sens à ce que dit la première phrase.

3) Au II^e siècle, lorsque l’héritier de l’étude des poèmes de Confucius, Mao Heng, réédite un des Classiques *Canon des Poèmes*, il ajoute dans le texte une phrase importante dans son commentaire. Cette phrase est comprise comme l’explication classique concernant le « 詩 shī — “poème”, “vers”, dit “manifeste” 志 zhì » :

詩者，志之所之也，在心為志，發言為詩³⁸

Le poème est le lieu où 志 zhì parvient. Ce qui dans le cœur est 志 zhì, en devenant parole, est [alors] 詩 shī — “poème”, “vers”.

Ainsi, tout cela s’éclaircit : 言 yán — “langue”, “parole”, “discours”, prend entre 詩 shī — “poème”, “vers” et 志 zhì un rôle important.

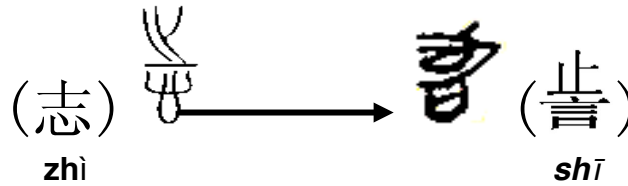


³⁶ Ma Chengyuan (Ed.), *Livre sur Bambou des Royaumes Combattants au Musée de Shanghai*, Presses Shanghai Anciennes Inscriptions, Shanghai, 2001, p. 13.

³⁷ J’adopte l’étude de Li Ling dans cette phrase, le sens du caractère 藏 est « cacher ». Par référence au *Shang bo chu jie san pian jiao du ji* [上博楚簡三篇校讀記], Edition de Université du Peuple, 2007, p. 11-12.

³⁸ *Le premier volume/ Zhou nan/Guofeng/recueil de poèmes et son commentaire/Treize livres canoniques et ses commentaires* (édition xylographique de Ruan Yuan, 1815).

En fait, comme nous l'avons dit, le poème parvient de la langue, le poème lui-même est exprimé comme 言 *yán* — “langue”, “parole”, “discours”. Alors nous pouvons dessiner ainsi. Pour plus de clarté, nous employons la forme des caractères des Royaumes Combattants :



Donc, dans ce sens, ce qu'on ne trouve pas dans la parole, ce n'est pas la peine de le chercher dans le 心 *xīn* — “cœur”, “esprit”. Car la parole peut dire l'intérieur du cœur, Gaozi avait raison.

Mais, nous devons continuer notre recherche...

4. 志 *zhì* ET 意 *yì* — “SENS”

4.1 志 *zhì* et 音 *yīn* — “SON”

Xu Xuan, celui qui a réédité le *Shuowen Jiezi*, pense que le sens de 志 *zhì* c'est le sens 意 *yì* — “sens”. Alors quelle est la relation entre « quelque chose parvient au cœur » et 意 *yì* — “sens” ou encore entre 志 *zhì* et 意 *yì* — “sens” ?

Il faut se tourner vers la signification donnée par le *Shuowen Jiezi* pour 意 *yì* — “sens”, ce que l'auteur, Xu Shen, explique ainsi :

意: 志也。从心察言而知意也。从心,从音。³⁹

意 *yì* — “sens” : c'est 志 *zhì*. Le cœur examine la parole et sait le sens. Vient de deux parties : 心 *xīn* — “cœur”, “esprit” et 音 *yīn* — “son”.

³⁹ Xu Shen: *Shuowen Jiezi* (Dynastie des Han) China Printing Press, Beijing, 1963, p. 217.

En ce qui concerne cette explication, on peut faire deux commentaires :



1) selon les recherches de Duan Yucai, c'est justement parce que Xu Shen utilise 志 zhì pour expliquer 意 yì — “sens” que au X^e s. Xu Xuan utilise 意 yì — “sens” pour expliquer 志 zhì. Ils s'expliquent l'un l'autre, sont synonymes⁴⁰. Mais nous ne savons tout de même pas pourquoi l'un peut être utilisé pour expliquer l'autre.

2) Selon les recherches d'un autre linguiste chinois de la dynastie des Qing, Fang Chenggui (1785-1850), dans la transcription du *Shuowen Jiezi*, il existe en ce qui concerne ces deux termes une erreur : selon l'édition xylographique du *Shuowen Jiezi* et du *Lei Pian*, un autre dictionnaire de la dynastie des Song (960-1276), dans ces explications, il n'y a pas de 言 yán — “langue”, “parole”, “discours”, mais du 音 yīn — “son”⁴¹. Et donc la juste explication serait :

意: 志也。从心察音而知意也。从心,从音。

意 yì — “sens” : c'est 志 zhì. Le cœur examine le **son** et sait le sens. Vient de deux parties : 心 xīn — “cœur”, “esprit”, et 音 yīn — “son”.

4.2.1. 言 yán — “langue”, “parole”, “discours” et 音 yīn — “son”

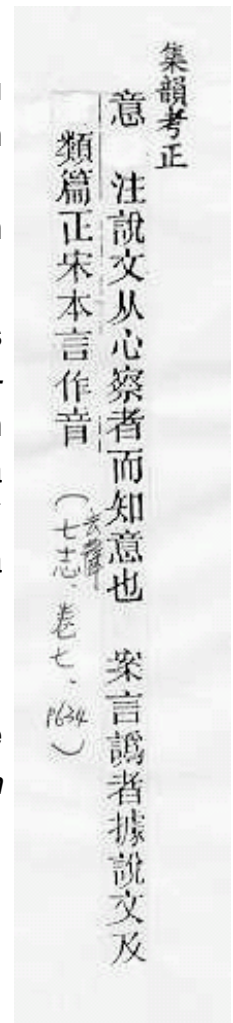
言	音
	

La relation entre 言 yán — “langue”, “parole”, “discours”, et 音 yīn — “son” est très proche. Du point de vue de la forme et de la prononciation, ils ont une origine commune⁴². Dès le début, ces deux caractères sont écrits sous la forme de 言 et prennent le sens de parole, de langue et de son. En fait, en se référant à la forme, nous savons que ce caractère indique « le son qui vient de la langue [dans le sens de l'organe] et de la bouche ». Durant les Royaumes Combattants, bien qu'il arrive que ces deux caractères soient confondus, leurs formes diffèrent. Nous pouvons retrouver la forme de ces deux caractères à

⁴⁰ Duan Yucai (Dynastie Qing), *Commentaire du Shuowen Jiezi*, Presses du Zhejiang Inscriptions Anciennes, Hangzhou, 1998, p. 502.

⁴¹ [Dynastie Qing] Fang Chenggui: Le 7^e volume/ *Jixunkaozhen*, Edition xylographique de Sun yirang, 1879.

⁴² Yu Xingwu (éd.): *Les Explications sur les Inscriptions sur carapaces*, p. 696.



cette époque⁴³ : la différence se situe au manque d'une ligne horizontale dans le caractère 音 *yīn* — “son”.

A partir de la période des Royaumes Combattants, leurs significations se différencient aussi. 言 *yán* — “langue”, “parole”, “discours”, désigne le discours, la langue ; 音 *yīn* le son. Si nous utilisons 音 *yīn* pour désigner le son, c'est parce qu'il ne fait plus que désigner « le son qui vient de la langue » mais il désigne aussi d'autres types de sons, comme de la musique, le son qui vient des instruments de musique.

4.2.2. 音 *yīn* — “son”

et 節 *jié* — “nœud de bambou”, “nœud”, “intégrité”, “morale”, “rite”

Dans le *Shuowen Jiezi*, l'explication de Xu Shen concernant 音 *yīn*, “son” vient de la théorie de l'époque sur la musique et il ne s'agit pas d'une explication liée à l'étymologie de ce caractère. Discuter de la relation entre musique et son ou voix pourrait être très intéressant⁴⁴, mais ce n'est pas notre but ici. Quoi qu'il en soit, dans l'explication de Xu Shen, nous pouvons découvrir une phrase intéressante :

音：聲也，生於心有節於外謂之音...⁴⁵

音 *yīn*, “son” : c'est la voix. Elle naît dans le cœur et 節 *jié* — “nœud de bambou”, par extension : “nœud”, “intégrité”, “morale”, “rite”, est son extérieur.

Il est très difficile de comprendre 節 *jié* — “nœud de bambou”, par extension : “nœud”, “intégrité”, “morale”, “rite”. En chinois, on utilise ce caractère dans des mots comme nœud (關節), syllabe (音節), rythme (節奏) ou régler (節制). Dans un des Classiques confucianistes, *L'Invariable Milieu*, il existe une phrase : « 发而中節 *fā ér zhōng jié* » où le caractère 節 *jié* — qui a le même sens qu'ici — est traduit par J. Couvreur par « la juste mesure »⁴⁶. Mais, ici, afin de mieux comprendre l'explication de Xu Shen, je pense qu'on peut remplacer 節 *jié* par « transformation » : la voix naît dans le cœur et si elle arrive à trouver à l'extérieur une forme de transformation, alors la voix devient le son. Autrement dit, le son 音 *yīn* — “son”, c'est cette transformation, la transformation de la voix. Bien que le son vienne de l'extérieur, par exemple de la musique, la raison pour laquelle il est appelé « son » ce n'est pas parce qu'il vient de l'extérieur, mais parce qu'il est la transformation et la manifestation de la « voix » de l'intérieur.

Cette transformation n'est pas arbitraire, elle suit des règles. Dans une juste mesure, elle

⁴³ Xu Wuwen (éd.): *Dictionnaire des quatre formes de caractères chinois*, p. 144 et 166.

⁴⁴ Nous savons déjà que c'est dans le *Shangshu* (livre précédent) où « 詩 [shī, poème, vers] manifeste 志 [zhì] » qu'il est apparu pour la première fois et ce aussi dans un contexte de musique.

⁴⁵ [Dynastie Han] Xu Shen: *Shuowen Jiezi*, Edition Chine, Pékin, 1963, p. 58.

⁴⁶ Séraphin COUVREUR (trd.) : *Le 1^e chapitre / L'invariable milieu / Les quatre livres*, Édition complétée le 30 novembre 2004 à Chicoutimi, Québec.

a la force de conserver un équilibre entre extérieur et intérieur. Et donc elle est aussi le sens de 節 *jié* — “nœud de bambou”, par extension : “nœud”, “intégrité”, “morale”, “rite” en chinois.

4.2.3. 音 *yīn* — “son” et 文 *wén* — “caractère”, “langage”, “écriture”

Je continue en discutant d'un autre matériel littéraire ancien où apparaît 音 *yīn* — “son”.

凡音者，生人心者也。情動於中，故形於聲，聲成文，謂之音⁴⁷

Tout le 音 *yīn* — “son”, naît dans le cœur humain. Les émotions se développent puis prennent la forme de voix. La voix devient 文 *wén* — “caractère”, “langage”, “écriture” et est appelée 音 *yīn* — “son”.

Cette phrase provient du *Traité de Musique* qui forme un chapitre du *Livre des Rites* du début de la dynastie des Han. Dans le *Traité de Musique*, il s'agit de théories musicales d'avant la dynastie des Han. Certains documents littéraires de la période des Royaumes Combattants montrent qu'il se pourrait très bien que les pensées importantes du commentateur du *Traité de Musique* aient été présentes au temps de Confucius. L'explication concernant 音 *yīn* — “son”, provenant du *Shuowen Jiezi* dont nous venons juste de parler fait aussi référence à cette phrase et nous pouvons observer des points communs entre les deux phrases : 音 *yīn* — “son”, naît dans le cœur (humain), la voix est aussi le son. Mais ici nous repérons aussi deux autres notions importantes : 情 *qíng* — “émotion”, “sentiment”, “bonté”, “état”, et 文 *wén* — “caractère”, “langage”, “écriture”. Discutons tout d'abord ce dernier et nous finirons par discuter le premier.

文 *wén* — “caractère”, “langage”, “écriture” c'est la différence entre voix et 音 *yīn* — “son”. La voix est aussi un son, mais toutes les voix ne sont pas des sons. Uniquement dans le cas où la voix devient 文 *wén* — “caractère”, “langage”, “écriture” alors est elle son. Qu'est ce que 文 *wén* — “caractère”, “langage”, “écriture” ? Dans la plupart des cas, d'après les vues du *Traité de Musique*, 文 *wén* — “caractère”, “langage”, “écriture” est compris comme composition littéraire : un chant, comme une composition littéraire (composée de caractères) se base sur des voix et est composé d'une série de voix. Et ces sons se différencient les uns par rapport aux autres par une certaine mélodie ou « grammaire », les voix ainsi composées forment un 音 *yīn* — “son”.

Mais il semble plus approprié de comprendre 文 *wén* — “caractère”, “langage”, “écriture” directement comme un caractère, car c'est son sens premier. Selon le mythe de la création des caractères chinois, Cang Jie a inventé les caractères chinois une fois qu'il a su différencier les traces des animaux⁴⁸. Donc, les caractères eux-mêmes suggèrent le sens

⁴⁷ Le 37^e volume/ *Traité sur la musique / Mémoires sur les bienséances et les cérémonies et ses commentaires/ Treize livres canoniques et ses commentaires* (édition xylographique de Ruan Yuan, 1815).

⁴⁸ [Dynastie Han] Xu Shen: *Shuowen Jiezi*, Edition Chine, Pékin, 1963, p. 314.

de distinguer. Les voix qui deviennent 文 *wén* —“caractère”, “langage”, “écriture”, cela veut dire que les voix peuvent opérer une différenciation entre les 文 *wén* —“caractère”, “langage”, “écriture”. Si un son ne peut être différencié d'un autre, alors on ne pourrait parler de voix devenue son. De plus, il est très probable qu'au départ 文 *wén* —“caractère”, “langage”, “écriture”, avait la même prononciation que 名 *míng* —“nom”. Ceci suggère que, dès sa découverte, le caractère 文 *wén* —“caractère”, “langage”, “écriture”, inscrit le nom — 名 *míng* —“nom”. La raison pour laquelle 名 *míng* —“nom”, est 名 *míng* —“nom”, c'est parce qu'il permet une différenciation entre les noms. Ainsi nous pouvons directement interpréter 文 *wén* —“caractère”, “langage”, “écriture”, comme caractère. « La voix devient 文 *wén* —“caractère”, “langage”, “écriture”, et est appelée 音 *yīn* —“son” » souligne que 音 *yīn* —“son”, et 文 *wén* —“caractère”, “langage”, “écriture”, ont des traits distinctifs.

4.2.4. 音 *yīn* —“son” : enfoui

Je voudrais vous présenter d'autres caractères chinois : 暗, 揞, 闇, 諳, 黯, 寤, 喑, 培, 瘖 qui sont tous des idéo-phonogrammes et leur son est déterminé par 音 *yīn* —“son”. Ce qui veut dire qu'au départ leur prononciation était la même. Leur sens est différent, mais on peut voir que tous ont le sens de « enfouir » et de « sombre »⁴⁹ - cela du fait de 音 *yīn* —“son”. 音 *yīn* —“son”, d'une part indique leur façon d'être lus mais d'autre part aussi qu'ils possèdent en commun le sens de « enfouir ». Cela signifie que 音 *yīn* —“son”, possède le sens de « enfouir »⁵⁰. Nous savons que le son est une transformation de voix, c'est l'extériorisation de la voix. S'il est enfoui, alors on peut dire qu'il y a des voix qui sont cachées dans le cœur. Nous savons aussi que la différence entre les deux anciennes formes de 言 *yán* —“langue”, “parole”, “discours” et de 音 *yīn* —“son”, de est une ligne horizontale. Peut être que cette ligne horizontale indique une chose s'enfouie à l'intérieur.

4.3. 志 *zhì* et 意 *yì* —“sens”

Le sens de 意 *yì* —“sens”, c'est que « le cœur examine le son », ce que nous pouvons comprendre ainsi : il existe certaines voix. Ces voix peuvent se différencier les unes des autres et elles se recèlent dans le cœur. Ces voix ont leur propre forme d'expression à l'extérieur, plus précisément c'est les sons. Ces sons ne peuvent exprimer complètement les voix intérieures. Certaines voix sont cachées dans le cœur. Ce sont ces sons qu'il faut observer pour en comprendre le sens. Mais le son n'est pas forcément la langue, il peut être autre chose, comme la musique.

Venons-en à la relation entre 志 *zhì* et 意 *yì* —“sens”. 志 *zhì* exprime que « quelque

⁴⁹ Huang Yongwu: *Recherche sur les caractères idéo-phonogrammes doublés d'agrégats logiques*, p. 61.

⁵⁰ Ce n'est pas par hasard que le 文 [*wēn*, écriture] a aussi le sens de « se cacher ».

chose parvient au cœur ». Nous pouvons aussi dire que les voix qui restent dans le cœur sont ces choses « qui parviennent au cœur ». C'est la raison pour laquelle l'auteur du *Shuowen Jiezi* dit que 意 *yì* —“sens” est 志 *zhì*. Mais, selon l'analyse que nous venons de faire, ces voix ne deviennent pas forcément langue. Elles peuvent aussi devenir musique ou autre chose ... ou bien rester pour toujours dans le cœur.

Revenons maintenant au point de vue de Mencius : « ce qu'on ne trouve pas dans la parole, on peut le chercher dans le cœur ». Si nous remplaçons ici cœur par 志 *zhì*, comme lorsque Mencius commente le deuxième point de vue de Gaozi, peut être que nous pourrions alors répondre à la place de Mencius, pourquoi ceci est une possibilité. Car, les sons qui restent dans le cœur, ne deviennent pas forcément 言 *yán* — “langue”, “parole”, “discours” et peuvent se transformer en d'autres formes externes.

En chinois, 音 *yīn* —“son”, désigne la langue (la voix venant de l'organe de la langue), et désigne en même temps la musique. Ceci suggère qu'il y a un point commun entre la langue et la musique, ce point commun est constitué par l'essence des deux.

5. 志 *zhì* : LE SIGNE DANS LE CŒUR

5.1. 志 *zhì* et 戠 *shì*

Continuons à discuter du sens de 志 *zhì*.

Tout d'abord, je voudrais parler d'un autre caractère chinois : 戠 *shì*. L'auteur du *Shuowen Jiezi*, Xu Shen, ne sait ni le sens ni la prononciation de ce caractère. Il dit seulement que ce caractère est un agrégat logique à propos duquel il faut relier 音 *yīn* —“son”, et 戈 *gē* —“lance” afin de le comprendre⁵¹. Mais il ne dit pas comment les relier.

Ce caractère peut être trouvé sur les inscriptions sur carapaces ainsi que sur celles sur bronze. Progressivement certains linguistes chinois, comme Wu Dacheng (1835-1902) ont découvert que 戠 *shì* est à l'origine du caractère 識 *shí* —“savoir” ou *zhì* —“enregistre]. Son sens primaire est le signe, auquel on ajoute le 言 *yán* — “langue”, “parole”, “discours”, changeant ainsi 戠 en 識 qui exprime un signe de la langue. Si on y ajoute 糸, cela devient 織 *zhī* —“tisser” qui signifie les signes sur des objets tissés. Si on y ajoute 巾, cela devient 幟 *zhì* —“drapeau” qui signifie les signes sur drapeaux⁵².

Les linguistes chinois ont par ailleurs découvert que 志 *zhì* et 戠 *shì* avaient au départ la même prononciation et le même sens. Du Yu, au III^e s. ap. J.-C., par exemple explique

⁵¹ [Dynastie Han] Xu Shen: *Shuowen Jiezi*, Edition Chine, Pékin, 1963, p. 266.

⁵² [Dynastie Qing] Wu Dacheng: *12^e volume/ Shuo wen guzhou*, Edition xylographique de 1881.

parfois 志 zhì dans les Classiques comme 識 shí, “savoir” ou zhì, “enregistrer”⁵³. Tous deux sont souvent interchangeables, comme dans notre discussion des trois caractères. 識 peut être écrit comme 誌, 織 comme 誌, 幟 comme 誌⁵⁴. 志 zhì et 戠 shì donnent la prononciation et indiquent ainsi leur sens.

Comme je l'ai déjà dit, le sens de 志 zhì c'est que « quelque chose parvient au cœur ». Maintenant nous nous apercevons que 志 zhì signifie signe. Donc pouvons-nous dire que des signes parviennent au cœur ? Plus en avant pouvons-nous dire que ces signes s'inscrivent sous la forme de sons ? On ne peut oublier que le caractère 音 yīn — “son” se retrouve dans le caractère 戠 shì. Peut être que nous pouvons aussi expliquer 戠 shì comme « le son gravé », alors « graver le son » est un signe, 戈 gē — “lance” est aussi un couteau qui peut être gravé.

5.2. 志 zhì et 誌 zhì, “signe”, 覘 zhì, “observer”, 痣 zhì, “grain de beauté”, 誌 zhì, “enregistrer”

J'ai découvert les caractères suivants dans les anciens dictionnaires de caractères :

- 1) 誌：记誌也，从言志,志声。55 来自《說文解字》，但是这个字是在10世纪末,字典重编的时候加进去的；

誌 zhì — “signe” : transcription, prononcé comme 志 zhì. Vient du *Shuowen jiezi*, mais y fut rajouté lors de la réédition à la fin du X^e siècle.

- 2) 覘：審視也⁵⁶，来自公元11世纪初的《集韻》，这个字典是按“韵”来编辑的，这就是说，位于同一栏下的汉字，发音都相同。覘、誌、誌、痣，所有这些字都在“志”这一栏下，所以他们的发音一样；

覘 zhì, “observer” : observation. Venu du *Jie Yun* au début du XI^e siècle – dictionnaire qui est organisé selon les phonèmes. Du fait que 覘, 誌, 誌, 痣 soient tous présentés dans une même colonne, leur prononciation était identique.

- 3) 痣：音志黑子也⁵⁷，来自10世纪末的《龍龕手鏡》；这个汉字在《集韻》也写作“𪛗”，义符是“肉[月]”⁵⁸；

⁵³ Le 46^e volume/ Shaogong/ La Chronique de la principauté de Lu édité par Zuo et son commentaire/ Treize livres canoniques et ses commentaires, Edition xylographique de Ruan Yuan, 1815.

⁵⁴ *Jiyun* p. 112, dans *Six dictionnaires anciens*, Edition Chine, Pékin, 1998.

⁵⁵ [Dynastie Han] Xu Shen: *Shuowen Jiezi*, Edition Chine, Pékin, 1963, p. 58.

⁵⁶ [Dynastie Han] Xu Shen: *Shuowen Jiezi*, Edition Chine, Pékin, 1963, p. 58.

⁵⁷ *Catégorie de bing*病/ *Volume du ton de Ru*, Version de Coréenne

⁵⁸ *Jiyun* p. 112, dans *Six dictionnaires anciens*, Edition Chine, Pékin, 1998.

痣 *zhì*, “grain de beauté”, “point noir”, prononcé comme 志 *zhì*. Venu du *Longkanshoujing*. On le trouve aussi écrit sous la forme de 黠 dans le *Jie Yun*. La partie donnant le sens est 肉 *ròu*, “chair”.

4) 誌：銘也⁵⁹，来自《集韻》。

誌 *zhì*, “enregistrer” : inscrire. Venu du *Jie Yun*.

Ces idéo-phonogrammes portent une partie phonétique venant de 志 *zhì*, partie phonétique qui confère aussi un sens. Ces caractères ont tous le sens de « choses se manifestant vers l'extérieur » ou on peut aussi dire qu'il s'agit toujours de la vue. Considérons un peu plus avant les caractères 痣 *zhì*, “grain de beauté” et 誌 *zhì*, “enregistrer”. Le premier désigne une marque sur la peau, c'est aussi dans la culture chinoise une marque naturelle innée qui sert aussi d'information pour lire le destin d'une personne. Le second désigne les inscriptions gravées sur des bronzes, c'est-à-dire des caractères. En fait, le sens dérivé de 志 *zhì* exprime aussi « recueil » ou « caractère » comme dans le titre du livre d'Histoire du IIIe s. ap. J.-C. *Annales des Trois Royaumes*. Alors, les caractères que nous avons observé : 誌 [*zhì*, signe”, 覘 [*zhì*, observer”, 痣 [*zhì*, grain de beauté”, 誌 [*zhì*, enregistrer” prennent tous leur prononciation et sens de 志 *zhì* – tous portent le sens de signe. Dans ce cas, nous pouvons aussi dire que 志 *zhì* exprime aussi « signe », peut être même le « signe dans le cœur ».

志 *zhì*, le « quelque chose parvienne au cœur », c'est le signe qui est gravé sur le cœur par le 音 *yīn* – “son”. 音 *yīn* – “son”, est à la base la voix. Les signes dans ce cœur peuvent se transformer en langue et peuvent aussi se transformer en musique, ou encore en signes ou caractères visuels extérieurs.

5.3. 意 *yì* – “sens” et 戠 *shì*

La relation entre 意 *yì* – “sens”, et 戠 *shì* a déjà été analysée :

1) Selon la forme des inscriptions sur carapaces et sur bronze, le caractère 音 *yīn* – “son”, dans le caractère 戠 *shì* est dès le début écrit comme 言 *yán*. C'est seulement durant la période des Royaumes Combattants qu'on commence à l'écrire avec le caractère 音 *yīn* – “son”.

2) Duan Yucai s'est aperçu que tout comme 意 *yì* – “sens”, 戠 *shì* est aussi un caractère de type agrégat logique, mais il se peut qu'il soit aussi un idéo-phonogramme. Dès le dé-

⁵⁹ *Ibid.*

but, 音 yīn — “son”, constitue sa partie phonétique⁶⁰. Cela veut dire que au début la prononciation de 意 yì — “sens” et de 戠 shì est la même, et c’est seulement par la suite qu’une différence s’opère. Si Duan a raison, cela montre alors : 言 yán — “langue”, “parole”, “discours”, 音 yīn — “son”, 志 zhì, 戠 shì ont au départ la même prononciation. Du point de vue du son, ils ont tous la même origine.

6. 志 zhì et 性 [xìng, nature (humaine)], 物 [wù, objet, matière], 聲 [shēng, voix, bruit], 情 qíng — “émotion”, “sentiment”, “bonté”, “état”

6.1. 志 zhì et 性 [xìng, nature (humaine)], 物 [wù, objet, matière]

Dans un texte écrit sur bandelettes de bambou, on peut lire la phrase suivante :

凡人唯（雖）又（有）生（性），心亡正志，寺（待）勿（物）
而句（後）乍（作）⁶¹

Chacun possède un 性 xìng, “nature” (humaine), mais le 志 zhì dans le cœur n’est pas le même qui est produit à cause du 物 [wù, objet, matière].

Selon cette phrase, la nature humaine veut que chacun possède le 志 zhì, le arrivée du/ au cœur, mais 志 zhì de chacun n’est pas identique. Car, les choses que chacun rencontre à l’extérieur ne sont pas identiques. 志 zhì, le « signe dans le cœur » correspond aux choses de l’extérieur que l’on rencontre et ressent.

6.2. 志 zhì et 聲 [shēng, voix, bruit]

Ici, je voudrais utiliser une autre phrase du *Traité de Musique* qui traite du 音 yīn — “son”. Là il s’agit de la relation entre 物 [wù, objet, matière] et 聲 [shēng, voix, bruit]⁶².

凡音之起。由人心生也。人心之動物使之然也。感於物而動。故形於聲。聲相應。故生變。變成方⁶³謂之音

Tous les sons naissent dans le cœur humain. Si le cœur humain s’émeut, c’est par fait de 物 [wù, objet, matière] extérieur. 物 [wù, objet, matière] engendre une émo-

⁶⁰ [Dynastie Qing] Duan Yucai: *Commentaire de Shuowen Jiezi*, p. 623.

⁶¹ Ma Chengyuan (Ed.), *Livre sur Bambou des Royaumes Combattants au Musée de Shanghai*, Presses Shanghai Anciennes Inscriptions, Shanghai, 2001, p. 220.

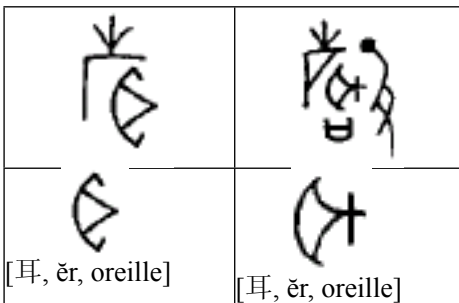
⁶² *Le 37^e volume/ Traité sur la musique / Mémoires sur les bienséances et les cérémonies et ses commentaires/ Treize livres canoniques et leurs commentaires*, Edition xylographique de Ruan Yuan, 1815.

⁶³ De façon générale, le *Traité de Musique* interprète 方 comme « composition ».

tion qui émeut le cœur. Ainsi se produit la 聲 [shēng, voix, bruit]. Les voix se répondent et se distinguent l'une de l'autre. Les transformations 方 [fāng, carré] sont appelées des 音 yīn — “son”.

物 [wù, objet, matière] est extérieur. 音 yīn — “son”, résulte du cœur humain. Mais ce résultat se transforme tout d'abord en forme de 聲 [shēng, voix, bruit] – du fait de 物 [wù, objet, matière]. Discutons plus avant de 聲 [shēng, voix, bruit]. On peut trouver ce caractère sur les carapaces⁶⁴

聖		
耳	口	王



Depuis ce temps, il se trouve une 耳 [ěr, oreille] dans ce caractère. Durant la période des Royaumes Combattants, on utilisait 聖 [shèng, dans sa forme simplifiée 圣, sacré] pour 聲 [shēng, voix, bruit]⁶⁵, mais déjà dans ce caractère on peut y découvrir 耳 [ěr, oreille]. L'oreille est le passage de l'ouïe, ce qui suggère que 聲 [shēng, voix, bruit] vient aussi de l'extérieur – par le biais de l'oreille.

Dans ce dont nous avons discuté, nous avons mis l'accent sur 聲 [shēng, voix, bruit] au niveau de l'intérieur – naissant du cœur. Mais ici, 耳 [ěr, oreille] suggère que « ce qui origine du cœur » correspond à des sons extérieurs⁶⁶. Autrement dit, les 聲 [shēng, voix, bruit] trouvant leur origine dans le cœur peuvent exister à l'extérieur et peuvent exister à l'intérieur. 聲 [shēng, voix, bruit] c'est le sujet intérieur, mais en même temps il est l'objet extérieur.

Je peux aller plus dans le détail et dire que c'est justement par 聲 [shēng, voix, bruit] ce

⁶⁴ Yu Shengwu (ed.), *Commentaires sur les Caractères sur Carapaces*, China Book Press, 1996, p. 2216.

⁶⁵ 聖 [shèng] signifie « sage, saint », il a la même prononciation que 聲 [shēng] à cette époque-là. Mais, la prononciation n'est pas le seul point commun entre les deux. Peut-être, ce qui est 聖 [shèng, sage, saint] est ainsi désigné car il sait reconnaître le 聲 [shēng].

⁶⁶ C'est grâce au 氣 [qì, souffle] que le 聲 [shēng, voix] a cette qualité. Le 氣 [qì, souffle] a un rôle très important dans la relation entre l'intérieur et l'extérieur. C'est à la relation moebienne que Mengzi et Lacan s'intéressent.

sujet-objet qui est extérieur et intérieur que le signe dans le cœur est gravé, inscrit...

6.3. 志 *zhì* et 情 *qíng* — “émotion”, “sentiment”, “bonté”, “état”

Selon une phrase des bandelettes de bambou : « que chacun possède le souffle de la joie, de la colère, du deuil et de la tristesse, c'est la nature 喜怒哀悲之氣, 性也⁶⁷ ». Cela ne signifie pas que la nature humaine est l'émotion humaine. Le souffle des émotions, ce n'est pas l'émotion elle-même, c'est le potentiel de l'émotion. Le souffle n'est que la chose ou la forme avant que l'émotion devienne telle. 情 *qíng* — “émotion”, “sentiment”, “bonté”, “état”⁶⁸, c'est le résultat de la nature humaine. C'est à dire que 情 *qíng* — “émotion”, “sentiment”, “bonté”, “état”, est dans 志 *zhì*. Le *Liu Zhi* dans les *Annales de Printemps et Automnes* distingue six émotions : bonheur, dégoût, joie, colère, deuil, tristesse⁶⁹. Dans les deux phrases utilisées plus haut pour introduire 音 *yīn* — “son”, nous avons aussi pu remarquer la fonction de 情 *qíng* — “émotion”, “sentiment”, “bonté”, “état”, dans le cœur. La nature humaine est émue par des 物 [wù, objet, matière], les 情 *qíng* — “émotion”, “sentiment”, “bonté”, “état”, naissent dans le cœur et se transforment en 聲 [shēng, voix, bruit]. C'est-à-dire que 情 *qíng* — “émotion”, “sentiment”, “bonté”, “état”, dépend toujours de 聲 [shēng, voix, bruit].

En conclusion, 志 *zhì* est le signe entrelacé de 情 *qíng* — “émotion”, “sentiment”, “bonté”, “état”, et gravé par la 聲 [shēng, voix, bruit] dans le cœur.

7. Conclusion

7.1. Deux possibilités

Quand Mencius dit « ce qui fait défaut dans vos paroles, cherchez-le dans votre cœur », on a deux possibilités de comprendre 言 *yán* — “langue”, “parole”, “discours” :

Une première est de comprendre 言 *yán* — “langue”, “parole”, “discours” comme une langue sociale, c'est-à-dire la langue utilisée entre Hommes pour communiquer, comme par exemple le français, le chinois, etc.

Dans le cœur existent quelques signes. Comme ils naissent dans le cœur, alors ils sont les signes du sujet lui-même. Ces signes peuvent se transformer en langue sociale, par le biais d'un déchiffrement, par un passage de type moebien. Mais il se peut aussi que ces si-

⁶⁷ Ma Chengyuan (Ed.), *Livre sur Bambou des Royaumes Combattants au Musée de Shanghai*, Presses Shanghai Anciennes Inscriptions, Shanghai, 2001, p. 220

⁶⁸ Les mots émotion, affection, amour et sentiment peuvent tous être traduits en chinois par 情.

⁶⁹ *Le 51^e volume/ Shaogong/ La Chronique de la principauté de Lu édité par Zuo et son commentaire/ Treize livres canoniques et leurs commentaires*, Edition xylographique de Ruan Yuan, 1815.

gnes ne puissent se transformer en langue sociale (言 *yán* — “langue”, “parole”, “discours”). Mais ils sortent tout de même du cœur car ils y sont entrelacés des 情 *qíng* — “émotion”, “sentiment”, “bonté”, “état”. De ce fait, ils cherchent des formes de transformation et d’expression extérieures comme la musique, l’écriture, les symptômes... et ce aussi par le biais d’un passage de type moebien. Peut-être que nous pouvons dire que la musique, l’écriture, les symptômes ou bien d’autres ne sont pas des langues sociales, mais restent quand même une sorte de langue, une langue par laquelle on peut communiquer avec un autre voire même un Autre. Ils sont tous l’expression du signe intérieur, inscrits par le biais de 聲 [shēng, voix, bruit].

Donc le « cherchez le dans votre cœur » en effet signifie que on peut chercher par le biais de 言 *yán* — “langue”, “parole”, “discours” ou d’autres langues.

La deuxième possibilité, c’est de comprendre la langue, la musique, l’écriture, les symptômes etc. comme ce que Mencius appelle 言 *yán* — “langue”, “parole”, “discours”, c’est-à-dire que tous sont des expressions extérieures de signes intérieurs. Ou bien, on peut dire que le contact avec les signes intérieurs n’existe que par la forme de leurs transformations ou de leurs expressions extérieures. Ces représentations avec lesquelles ils sont en contact, ils n’en connaissent peut être pas les signes qui y sont cachés.

S’il en est ainsi, bien que Mencius pense qu’entre intérieur et extérieur il existe une relation moebienne, il se contredit sur la relation entre 言 *yán* — “langue”, “parole”, “discours” et 心 *xīn* — “cœur”, “esprit”. On ne peut chercher le cœur, sauf par le biais de 言 *yán* — “langue”, “parole”, “discours” extérieur. Entre intérieur et extérieur, il y a un point d’ombilic, ou bien un point singulier, un point clé. Ce point ne peut être trépassé, mais à l’intérieur, ce qui arrive au cœur prend forme par certaines transformations (essentiellement, condensation et déplacement, ou bien métaphore et métonymie), en passant par ce point. Alors, en ce qui concerne ce fait, Gaozi a raison.

7.2. L’être parlant

En tout cas, ces signes sont ceux du sujet. En même temps ils proviennent de l’autre, par le biais de l’oreille – mais aussi peut être par d’autres chemins.

Est-ce que ces signes correspondent à la langue ? Lacan commence à utiliser ce mot nouveau le 14 Novembre 1971⁷⁰, cinq mois après la fin du séminaire XVIII.

Alors, peut être que je peux dire finalement que 志 *zhì* c’est le signe gravé par la voix du cœur, s’entrelaçant d’émotions. La nature humaine, c’est le cœur humain capable de produire ces signes et qui permet à ces signes de sortir du cœur. L’Homme est être parlant ; de façon fondamentale, cela veut dire que chaque sujet n’a cesse de dire ces signes et les

⁷⁰ J. Lacan : *Le Savoir du Psychanalyste*, version polycopiée, identique à la version AFI.

laisse sortir du cœur (la langue ?) – par le biais d'un langage concret, comme la langue, la musique, l'écriture, les symptômes...

Première version 28 Février 2010

Version finale 25 Mars 2010