



## Archives de sciences sociales des religions

140 | octobre - décembre 2007  
Varia

---

### Youlan Feng, *Nouveau traité sur l'homme*

Introd., trad. et notes par Michel Masson. Paris, Éditions du Cerf & Institut Ricci, 2006, xviii+303 p.

Françoise Aubin

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/10643>  
ISSN : 1777-5825

#### Éditeur

Éditions de l'EHESS

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2007  
Pagination : 157-310  
ISBN : 978-2-7132-2145-3  
ISSN : 0335-5985

#### Référence électronique

Françoise Aubin, « Youlan Feng, *Nouveau traité sur l'homme* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 140 | octobre - décembre 2007, document 140-31, mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/10643>

---

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

---

# Youlan Feng, Nouveau traité sur l'homme

Introd., trad. et notes par Michel Masson. Paris, Éditions du Cerf & Institut Ricci, 2006, xviii+303 p.

Françoise Aubin

---

- 1 Feng Youlan (1895-1990, on notait jadis en français Fong Yeou-lan) est un des grands penseurs de la Chine républicaine des années trente et quarante, celui qui, avec Hu Shi, est le plus connu en Occident et a suscité le plus de controverses. Le P. Masson, s.j., qui, il y a déjà plus de vingt ans, s'était attaché à saisir le sens que Feng donnait à la tradition confucéenne (*Philosophy and Tradition: The Interpretation of China's Philosophic Past, Fung Yu-lan, 1939-1949*, Taipei, Ricci Institute, 1985), apporte ici la première traduction occidentale du quatrième des six volumes que Feng a écrits en pleine guerre pour évaluer la modernité du néo-confucianisme : *Xin yuan ren*, publié dans l'exil à Chongqing en 1943. Le fait que l'œuvre complète du penseur ait été republiée en quatorze volumes en 2000 indique que sa réflexion fait partie maintenant de l'héritage intellectuel courant de la Chine post-maoïste.
- 2 Le P. Masson présente d'abord le cadre psychologique dans lequel le travail de Feng se loge. Le terme de « philosophie », *zhexue*, a été introduit en Chine à partir du Japon dans les dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle et depuis lors la question s'est posée de savoir si un tel terme trouvait à s'appliquer dans la tradition chinoise. La position de Feng a évolué au fil des événements qui venaient bouleverser l'histoire de la Chine et ses propres certitudes. Finalement plus ou moins gagné au marxisme dans les années trente et convaincu que les communistes chinois étaient des modernisateurs nationalistes, il pensa qu'il y avait urgence à envisager la pensée traditionnelle du point de vue de sa modernité, en la confrontant avec les vues des philosophes occidentaux, tels Kant ou Hegel. Il voulut donc examiner comment la « philosophie » chinoise pouvait rester apte à réaliser son but essentiel : mener l'homme vers la réalisation de son humanité.
- 3 Bien que le traducteur n'en parle pas, il semble bien que le titre chinois de l'ouvrage soit révélateur : *xin yuan ren* signifie littéralement « le nouvel homme originel » (et non pas

« Nouveau traité sur l'homme »). Et c'est bien cela en effet qu'examinent ses dix chapitres : déceler ce qui, chez les grands penseurs du passé, les confucéens et, plus souvent, ceux que nous appelons des « néo-confucéens », survit jusqu'à nos jours et peut encore nous guider dans les problèmes existentiels auxquels nous nous heurtons. Les citations dont est émaillé le texte reçoivent, à la manière chinoise traditionnelle, une interprétation qui renforce le propos de l'auteur. Et ce propos est, dans la bonne tradition chinoise, principalement éthique. Le chapitre I, « Conscience de soi et compréhension », démontre que si l'on ne veut pas rester dans les ténèbres, il faut d'abord avoir de soi une conscience claire. C'est parce qu'il a un esprit que l'homme se distingue de la bête, argumente le chapitre II sur « Esprit et nature » : sa supériorité sur l'animal fait que l'homme est homme, alors que les néo-confucéens, opposant l'homme au Ciel, font de son infériorité sa composante humaine. Mais il existe différents degrés de compréhension consciente, et le chapitre III donne une vue d'ensemble des « milieux d'existence ».

- 4 Le premier de ces milieux est « le milieu naturel » (chap. IV), sur lequel les taoïstes ont beaucoup glosé, alors qu'en fait il s'agit, pour eux, de capacités individuelles et non pas de nature au sens où nous l'entendons ; mais les néo-confucéens ont raison d'insister sur l'importance d'une conduite morale. Ceux qui font évoluer leur conduite dans « le milieu utilitaire » (chap. V) ont en vue le profit égoïste et la célébrité : l'hédonisme est-il conciliable avec la valeur morale ? Le modèle à suivre n'est pas celui des grandes actions des héros, mais la vertu ordinaire de la vie courante. « Le milieu moral » (chap. VI) vient de ce que l'homme ne peut exister hors d'une société qui l'aide à s'accomplir. L'être humain doit appliquer tous ses efforts à réaliser le bien qu'on attend de lui, et l'essentiel est sa sincérité. Cependant plus l'homme progresse dans la conscience de soi, mieux il comprend qu'il n'est pas seulement membre de la société mais aussi de l'univers : c'est « le milieu transcendant » (chap. VII). L'apport le plus important des néo-confucéens est d'avoir exposé qu'en accomplissant les tâches les plus ordinaires selon sa place dans la société, l'être humain est à même de réaliser son destin. Le chapitre VIII intitulé « Un apprentissage » s'ouvre sur une remarque qui peut sembler étrange « Le milieu moral et le milieu transcendant sont des créations de l'esprit, et non des cadeaux de la nature. Le milieu naturel et le milieu utilitaire sont des cadeaux de la nature ». Mais le paradoxe apparent s'explique : « il suffit à l'homme de se conformer à son développement naturel pour atteindre le milieu naturel ou le milieu utilitaire. Mais il ne peut s'en remettre à son développement naturel pour atteindre le milieu moral ou le milieu transcendant. Il lui est nécessaire d'y travailler avant de pouvoir atteindre à l'un ou l'autre de ces deux niveaux existentiels » (p. 207). Et « chercher le milieu transcendant au milieu des activités quotidiennes, c'est là une grande caractéristique du néo-confucianisme » (p. 235). Le talent est inné, mais il faut un effort de tous les instants pour lui permettre de s'épanouir au mieux de ses possibilités ; inversement, celui qui n'a pas le talent qui pourrait faire de lui un grand homme doit aspirer à être un homme vertueux (chap. IX, « Capacités naturelles et destinée »).
- 5 Enfin le dernier chapitre, « Mort et vie » – et non pas, remarque le traducteur, l'habituel « vie et mort » –, pose la question existentielle primordiale et y apporte la réponse philosophique de l'auteur : « La mort est le côté inverse de la vie, et donc pouvoir comprendre la vie, c'est pouvoir comprendre la mort » (p. 263), de sorte qu'il ne peut y avoir place pour une crainte ou une non-crainte de la mort. Mourir c'est, certes, se conformer à la transformation universelle, ainsi que l'enseignent les taoïstes ; mais vivre c'est aussi se conformer à la transformation universelle (p. 287). Ainsi s'achève un guide

moral de l'art de vivre auquel doit aspirer un individu ordinaire, qui sait qu'il ne sera ni un génie ni un héros, mais qui veut être tout simplement un homme vertueux réalisant ce que la société attend de lui.

- 6 Il faut féliciter le traducteur et son éditeur d'avoir pris la peine de donner les caractères chinois essentiels de la terminologie concernée et de la bibliographie en chinois, afin que l'ouvrage puisse servir de manuel à l'étudiant en sinologie.