



**Fang Zhaohui** 方朝暉<sup>1</sup>

**« Traditions intellectuelles chinoises et occidentales  
et la modernité chinoise »**

Interview par Qu Zhenpeng 曲禎朋<sup>2</sup>

儒家郵報 (Courrier confucéen : <rujiayoubao@126.com>),  
n° 376 (13 septembre 2022)

Traduction et notes : Michel Masson

Suite de l'article : *Traditions intellectuelles chinoises et occidentales, n°109*

**Fang Zhaohui** Philosophie, éthique, sociologie, sciences politiques, toutes ces disciplines sont maintenant établies en Chine, remplaçant le système académique de la Chine ancienne et renversant ainsi un système d'enseignement séculaire. Mais, en même temps, nous n'avons pas vraiment adopté l'esprit des intellectuels occidentaux, tout en abandonnant la pratique éthique et spirituelle chinoise. Le résultat est que nous nous trouvons dans une situation qui n'est ni occidentale ni chinoise et c'est là un sérieux problème.

Par notre « tradition académique », j'entends une tradition bien formatée qui doit représenter un monde de signification déterminé. Cette tradition doit traverser des générations, avec des maîtres illustres qui en précisent les fondements méthodologiques et les modes de recherche, de sorte qu'elle soit une source inépuisable de signification pour la vie personnelle du chercheur. J'ai écrit à ce sujet un article « Reconstruire un univers de signification pour les intellectuels chinois ». Aujourd'hui la question la plus sérieuse pour ces intellectuels est que leur existence n'a pas de sens, faute de tradition académique.

---

<sup>1</sup> Fang Zhaohui (1965- ), directeur du département d'histoire, Université Qinghua

<sup>2</sup> Doctorant en histoire à Qinghua.

Exemple ? Dans le milieu académique d'aujourd'hui il y a un phénomène courant : tous estiment qu'une fois atteint un certain niveau de recherches, ils doivent créer leur propre système théorique. Est-ce que cela ne reflète pas un malaise spirituel et un vide intérieur ? C'est une impossibilité de « continuer à faire des recherches », une volonté de « discuter de nouveaux «-ismes » ; il est clair que la recherche ne leur offre ni valeur, ni signification durable ; et la raison de fond est qu'ils pensent que le savoir est là pour procurer un programme complet et des principes directeurs. Cette conception est le produit d'une logique qui fait du savoir un outil au service de besoins extérieurs au savoir, c'est aussi l'expression d'un savoir qui n'a pas trouvé ce qui fait sa valeur propre. Cette conception du savoir ne peut donner au chercheur de valeurs et de signification durables ; le savoir bâti sur cette conception est comme un immeuble construit sur un banc de sable.

Et donc l'établissement d'une tradition académique aujourd'hui en Chine est une grande question. Actuellement, je fais une expérience en prenant le cas de l'historiographie de la pensée chinoise : comment unir l'esprit occidental de « *Knowledge* » avec la tradition de formation spirituelle des confucéens. Comment établir une tradition dans la manière d'écrire l'histoire de la pensée.

### **3. Les « Trois Obédiences <sup>3</sup> » et l'ontologie : comment étudier la pensée chinoise**

**Question :** *Vous avez posé la question des « Trois Obédiences », et cela a donné lieu à toute une controverse et beaucoup de chercheurs en ont débattu. Vous aviez publié déjà « Signification des Trois Obédiences » et « Trois Obédiences et le rétablissement de l'ordre » et divers articles ; récemment vous avez publié dans la revue « Littérature, histoire et philosophie <sup>4</sup> », un article « A propos de deux implications des Trois Obédiences et de leur évolution au cours de l'histoire ». Pouvez-vous expliquer ce qu'il y a de nouveau à ce sujet ?*

#### **Fang Zhaohui**

En fait, au fond je n'avais pas d'intérêt particulier pour cette question, mais d'une façon toute imprévue j'ai rédigé un petit article paru le 10 février 2010 dans le *Reader's Digest* chinois : « Comment considérer 'respect du roi', 'fidélité au prince' et 'les Trois Obédiences' ? » Et je n'avais pas pensé que cet article allait faire tant de bruit.

Avant 2014 mes recherches sur les « Trois Obédiences » ne faisaient que répéter l'opinion générale : « le souverain est la norme du ministre, le père du fils et

---

<sup>3</sup> Trois Obédiences : *san gang* 三纲 ou « Three fundamental bonds », « Three guiding principles », ou « Three obediences ».

<sup>4</sup> 文史哲.

l'époux de l'épouse »<sup>5</sup>. Or, le nouvel article offrait une autre explication : depuis les Han Occidentaux (à partir de 206 av. l'ère commune) jusqu'à la fin des Song au XIII<sup>e</sup> siècle, la notion des Trois Obédiences avait une toute autre implication que celle qui est la nôtre aujourd'hui. En effet l'expression ne désignait pas la soumission au souverain, au père ou à l'époux, mais une relation personnelle entre ces différents acteurs, et ainsi il s'agissait « d'ordonner les relations hiérarchiques » et mettre en place la voie d'humanité » (*Discussions dans la Salle du Tigre Blanc*)<sup>6</sup>. J'ai vérifié que pour Dong Zhongshu (195-115), de même que dans ces *Discussions*, il s'agit de relations mutuelles personnelles, et non de subordination hiérarchique. C'est ainsi que j'ai parlé du « sens fondamental » de l'expression les Trois Obédiences.

L'interprétation autoritaire n'apparaît qu'à partir de la dynastie Song, clairement sous l'influence de Zhu Xi (+1200), quoique les deux interprétations se trouvent dans ses écrits. De toute façon à son époque c'est le sens « fondamental » qui prévaut aussi bien chez ses prédécesseurs comme Zhou Dunyi ou les Deux Cheng<sup>7</sup> que parmi ses successeurs. En fait de la fin des Song et jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle on trouve des critiques de l'interprétation autoritaire.

Alors y a-t-il une relation entre les deux interprétations des « Trois Obédiences » ? J'ai écrit que l'interprétation « autoritaire » était un moyen, mais que l'interprétation « fondamentale » désignait l'objectif et provient du *Livre des Documents* et du *Classique de la Poésie*.

**Question :** *Cela fait plus d'un siècle que nos intellectuels utilisent des concepts et des catégories occidentales dans leurs recherches sur la pensée chinoise... Vous estimez que c'est très problématique. Par exemple, à propos de l'utilisation de concepts philosophiques comme « ontologie » ou « métaphysique » d'où viennent les ambiguïtés et comment les éviter ?*

**Fang Zhaohui :** A mon avis, les erreurs sont une affaire de compréhension. Aujourd'hui en Chine l'esprit et l'âme de notre système des sciences humaines vient de la tradition philosophique occidentale issue de la Grèce antique. Mais jusqu'à présent nous sommes incapables d'adopter cet esprit ; alors nous disons que l'objet de la philosophie, c'est la conception de l'existence ou du monde, une sagesse éclairée. En fait nous avons seulement emprunté et utilisé à notre guise des noms et des notions (philosophie, éthique, ontologie, métaphysique, dialectique), et quand notre pratique ne correspond pas à l'usage occidental nous prétendons que la différence manifeste la spécificité de la philosophie chinoise.

---

<sup>5</sup> C'est à dire que le seul devoir du ministre, du fils et de l'épouse était d'obéir aveuglement au Prince, au père à l'époux.

<sup>6</sup> En 79 de notre ère, une grande assemblée de savants confucéens eut lieu dans la capitale, à la Salle du Tigre Blanc, pour discuter de divers passages des Classiques. Les conclusions furent publiées sous le titre de « Discussions de la Salle du Tigre Blanc » 白虎通.

<sup>7</sup> Zhu Xi 朱熹, Zhou Dunyi 周敦颐, Deux Cheng 二程.

Je me demande, pourquoi toutes ces notions étrangères en traduction chinoise connaissent un tel succès. Beaucoup y prennent un grand plaisir et y consacrent toute leur vie. Ils donnent à ces notions un contenu qui peut n'avoir rien à voir avec ce qui se fait en Occident, mais depuis longtemps ils se satisfont de cette interprétation sinisée. Et ainsi ils déconstruisent ou reconstruisent la pensée chinoise.

**4. Question :** *Vous vous êtes toujours intéressé à la différence entre les traditions académiques chinoise et occidentale. A propos de la notion « d'ontologique » vous distinguez trois significations et vous affirmez que la tradition chinoise ne connaît pas d'ontologie au sens philosophique.*

**Fang Zhaohui :** Dans mon article « Les trois significations de « ontologie » et leur confusion aujourd'hui » (*Recherches philosophiques*, 2020, n° 9)<sup>8</sup>, j'ai bien écrit qu'il n'y avait pas d'ontologie au sens philosophique en Chine, et cela a provoqué de violentes contestations. Cela posait aussi la question de la définition de la « philosophie » et certains se demandaient si je faisais de la philosophie occidentale l'unique modèle de toute philosophie. Maintenant je tends à être plus circonspect et à admettre que notre tradition contient bien des notions implicitement ontologiques, comme la Voie, le Faîte Suprême, l'Ordre Céleste, mais qui sont plutôt d'ordre religieux.

Ici, je veux souligner je n'entends pas nier qu'aujourd'hui nos experts ne puissent pas établir leur propre ontologie philosophique, et particulièrement fondée sur la pensée chinoise traditionnelle. Récemment, plusieurs penseurs ont travaillé à des ontologies philosophiques chinoises, notamment Li Zehou et Chen Lai<sup>9</sup>, et ils ont beaucoup d'influence. Il y a aussi Yang Lihua, Yang Ding, Sun Xiangchen, Yang Zebo, Wen Haiming<sup>10</sup> et leurs écrits sont très intéressants. J'ai beaucoup d'estime pour ces travaux, je pense seulement que ces études ou théories « philosophiques » en matière d'ontologie ne peuvent être confondues avec la pensée de nos Anciens, car elles sont centrées sur la connaissance, ce qui n'était pas le cas chez les Anciens. Il y a un changement de paradigme.

Ayant adopté en philosophie, histoire ou en sciences politiques la classification académique occidentale nous avons intellectualisé la pensée des Anciens : qu'est-ce que cela signifie ? Est-ce que cela représente une véritable transmission de notre propre tradition ? Ou bien est-ce une altération et de quelle sorte ? Il faut aussi s'interroger sur la conception du monde, les fondements spirituels et les valeurs ultimes, si nous décidons d'adopter le système occidental et d'y ajouter une nouvelle signification (la soi-disant spécificité chinoise).

---

<sup>8</sup> *Recherches philosophiques* 哲学研究.

<sup>9</sup> Li Zehou 李泽厚 Chen Lai 陈来.

<sup>10</sup> Yang Lihua 杨立华 (1971- ), Université de Pékin. Ding Yun 丁耘, Université Fudan Sun Xiangchen 孙向晨 Université Fudan. Yang Zebo 杨泽波 (1953-), Université Fudan. Wen Haiming 温海明, Université du Peuple.

**Question :** Depuis Matteo Ricci les comparaisons entre l'Occident et la Chine n'ont pas manqué et c'est un sujet fréquent de discussion de nos jours. Quelle est à votre avis la principale différence entre nos deux cultures ? Qu'est-ce que signifie cette différence pour la modernité chinoise ?

**Fang Zhaohui :** A propos de cette différence nous nous en sommes longtemps arrêtés aux apparences. Je ne prétends pas les avoir vraiment dépassées moi-même, mais j'ai découvert l'« in-conscient culturel », ce que certains chercheurs occidentaux appellent « *the presuppositions of cultures* », c'est à dire ce qui est déjà là quand une civilisation commence à prendre forme, et qui va longuement influencer le développement de cette culture. En Chine c'est dès la dynastie des Zhou Occidentaux (1121-771) qu'on trouve une conception du monde qui par la suite va décider des différences entre Chine et Occident, et continue de nous influencer dans notre vie.

L'in-conscient culturel de la Chine, je l'appelle souvent « l'orientation vers ce monde-ci », en anglais « *this-worldliness* ». Et j'estime que nous ne réalisons pas vraiment l'importance que cet inconscient culturel a joué sur toute notre histoire intellectuelle. Qu'est-ce que cette orientation vers ce monde-ci ? Pour le dire simplement, le présupposé de la culture chinoise est que toute notre existence se passe dans ce monde constitué de réalités visibles et qui embrasse tout y compris la vie après la mort. Et quand les Chinois parlent d'idéal ou de dépassement, il s'agit d'un idéal ou d'un dépassement à l'intérieur de ce monde-ci. J'estime que le « monde hypothétique » de M. Li Zehou correspond tout à fait à cette « *this-worldliness* ».

A la différence de cette « orientation vers ce monde-ci », l'Occident et beaucoup d'autres cultures (l'Islam, les cultures de l'Inde et de la Perse ancienne, ...) sont toutes orientées vers « l'autre monde ». Et beaucoup de sinologues étrangers ont perçu cette différence : Marcel Granet, Benjamin I. Schwartz, A.C. Graham, Frederic W. Mote, Chad Hansen, Roger T. Ames, Thomas Metzger. Chacun d'entre eux le dit à sa façon, mais j'estime que c'est parce qu'ils regardent la Chine de l'extérieur qu'ils peuvent avoir cette lucidité.

De soi ces orientations fondamentales ne sont ni exactes, ni erronées. Par exemple s'il nous arrive de ne pas comprendre ce qu'écrivent les occidentaux, c'est que les orientations fondamentales de nos cultures sont différentes. Un exemple ? Pour beaucoup d'occidentaux la matière est invisible et impalpable, et cela est incompréhensible pour nous Chinois. N'y a-t-il pas que l'esprit à être invisible et impalpable ? En fait depuis les anciens Grecs jusqu'à Locke et Descartes tous parlent de l'invisibilité et impalpabilité de la matière parce qu'ils en parlent comme d'une « *substance* » ou « *ousia* ».

La visibilité et la palpabilité sont considérées comme des natures secondaires (Locke en énumère trois) qui reposent sur l'être, mais ne le sont pas. C'est ainsi que Locke estimait que l'existence de la matière était seulement une hypothèse et ensuite chez Berkeley la matière n'a plus d'existence réelle.

Prenons le terme *benzhi* 本质, « essence » : nous l'utilisons fréquemment, mais chez Aristote il a une signification bien précise. L'essence définit ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est ; il s'agit d'existence et non de valeur. A. C. Graham souligne que ce terme d'« essence » a un lien étroit avec les langues indiennes et européennes et que cette notion est absente des autres langues. A mon avis, c'est pourquoi on ne peut comparer l'ontologie en Occident et en Chine.

Un autre exemple est l'Epoque Axiale dont parle K. Jaspers.

A cette époque en Occident comme en Chine il y a eu de multiples débats entre un grand nombre d'Ecoles de pensée, mais la grande particularité des penseurs grecs a été de ne pas rechercher des vérités pratiques ; leur seul idéal est la liberté de pensée et la pure dialectique. Au contraire, les Maîtres chinois recherchaient l'utile, comme le dit Sima Tan, tout était affaire de gouvernance. En effet, les Chinois prenant ce monde-ci comme la réalité même, comme la situation définitive de l'individu, le moindre recoin de ce monde-ci provoque un sentiment de sécurité pour l'individu. « Tout était affaire de gouvernance », cet esprit résolument pragmatique vient précisément de l'orientation inconsciente « vers ce monde-ci » et son grand souci est de préserver la paix et tranquillité de ce monde.

Pour le professeur Qian Mu<sup>11</sup> (, « l'unité du Ciel et de l'Homme » était la grande contribution de la culture chinoise à l'humanité. On dit que ce fut sa dernière parole. Mais pourquoi les Chinois parlent-ils de l'unité du Ciel et de l'Homme ? Evidemment parce qu'une rupture entre le Ciel et l'Humanité serait la pire catastrophe pour cette « this-worldly » culture.

---

<sup>11</sup> Qian Mu 钱穆 (1895-1990), très grand historien et penseur réfugié à Taiwan après 1949.