

@

Henri MASPERO

**Notes sur la
logique de Mo-tseu
et de son école**

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

à partir de :

NOTES SUR LA LOGIQUE DE MO-TSEU ET DE SON ÉCOLE

par Henri MASPERO (1883-1945)

T'oung pao, 1927, tome XXV, pages 1-64.

Disponible sur gallica :

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5426414s/f16>

Édition en format texte par
Pierre Palpant

www.chineancienne.fr
janvier 2016

TABLE DES MATIÈRES

- I. Le raisonnement de Mo-tseu.
- II. Le raisonnement par l'exemple dans l'école de Mo-tseu.
- III. L'étude des "raisonnements faux" dans l'école de Mo-tseu, et les fautes de raisonnement.
- IV. Deux aphorismes de l'école de Mo-tseu et un passage de Kong-souen Long, et leur théorie de la connaissance.

I. Le raisonnement de Mo-tseu

@

p.01 Le raisonnement confucéen a été étudié de façon fort intéressante par M. Masson-Oursel ¹ : il en a montré l'emploi dans les textes confucéens du début du IV^e siècle, *Louen yu*, *Tchong yong*, *Ta hio*, et même encore un peu plus tard chez Mencius. Mais ce type de raisonnement un peu lourd a-t-il toujours suffi aux dialecticiens chinois ? Les écoles de sophistes du IV^e et du III^e siècle se réclamaient non de Confucius, mais de Mo-tseu ², le grand p.02 philosophe de la seconde moitié du V^e siècle. Celui-ci avait-il véritablement innové sur ce point ?

Il faut d'abord noter que Mo-tseu employa couramment le sorite confucéen sans le modifier. Il suffit de rapprocher du sorite du *Ta hio* ³ par exemple le passage suivant pour reconnaître dans l'un et l'autre le même type de raisonnement :

¹ Masson-Oursel, *La démonstration confucéenne*, *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LXVII (1913, 49-54) ; [Études de Logique comparée, Revue Philosophique](#), 1917, LXXXIV, 57-76 ; 1918, LXXXV, 148-166).

² L'édition de Mo-tseu à laquelle sont faites toutes mes références est la reproduction dans le *Sseu pou tsong k'an* 四部叢刊 d'une édition de 1558 par T'ang Yao-tch'en 唐堯臣 qui est elle-même la réimpression d'une édition des Song. Dans les cas, malheureusement très fréquents, où des corrections de texte sont nécessaires, ce sont les leçons de cette édition qui sont prises pour base, et c'est en partant de son texte que les corrections sont indiquées par les signes suivants : <>enferme un caractère à supprimer ; [] un caractère à ajouter ; enfin les caractères à corriger sont mis entre parenthèses, et les caractères par lesquels je propose de les remplacer sont marqués d'un astérisque. Par exemple : 彼 [且] 此 (亦 ^{corr.}) *不 <此> 可 signifie que, sur un texte original 彼此亦此可, je propose d'ajouter le caractère 且, de corriger le caractère 亦 en 不, et de supprimer le second caractère 此. Ces signes marquent toutes les corrections à faire subir au texte, aussi bien celles des érudits chinois, japonais ou européens qui m'ont précédé que les miennes ; dans le premier cas j'indique généralement l'auteur de la leçon adoptée, mais sans renvoyer expressément aux éditions : celles de Tosaki et de Tchang Houei-yen d'ailleurs ne m'ont été connues que par les citations et les discussions d'érudits postérieurs. Sur les travaux auxquels les chapitres logiques du *Mo-tseu* ont donné lieu dans les temps récents, voir ci-dessous, p. 53-54, quelques indications sommaires.

³ *Ta hio* (Legge, *Chinese Classics*, I, 222-223) : « Quand la réalité est atteinte, alors la connaissance est complète ; quand la connaissance est complète, alors les pensées sont sincères ; quand les pensées sont sincères, alors le cœur est rectifié ; quand le cœur est rectifié, alors le moi est cultivé ; quand le moi est cultivé, alors la famille est réglée ; quand la famille est réglée, alors l'État est bien gouverné ; quand l'État est bien gouverné, alors le monde est en paix. »

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

— Comment savons-nous que le Ciel aime tous les hommes du monde ? — Parce qu'il les éclaire tous uniformément. — Comment savons-nous qu'il les éclaire tous uniformément ? — Parce qu'il les possède tous uniformément. — Comment savons-nous qu'il les possède tous uniformément ? — Parce qu'il est nourri par tous uniformément. — Comment savons-nous qu'il est nourri par tous uniformément ? — Ah ! à l'intérieur des Quatre mers, il n'y a pas de peuple mangeur de riz qui ne traîne des bœufs et des moutons, qui ne tire des chiens et des porcs, qui ne prépare du riz, du vin et de la liqueur afin de sacrifier au Seigneur d'En haut et aux dieux¹.

Dans certains cas, il le complète en exprimant la conclusion : une variante de ce sorite en un autre passage se termine ainsi : « s'il est nourri uniformément par eux, il faut nécessairement qu'il les aime tous uniformément »² ; parfois il le renforce d'exemples.

p.03 Mais, en outre, on rencontre aussi chez lui une forme de raisonnement moins lâche et s'efforçant de serrer la démonstration de plus près. C'est encore le sorite qui lui sert de base, mais un sorite dont la chaîne, réduite à deux propositions seulement, n'est pas énoncée formellement ; la conclusion seule est exprimée en entier, et, du sorite antécédent, seule la proposition qui n'est pas contenue dans la conclusion est exprimée, en queue ; le raisonnement est appuyé de la négation de la thèse contraire ; enfin il est suivi d'une comparaison sur laquelle est refait le raisonnement tout entier. Par exemple :

I. Raisonnement principal :

1. *Conclusion* : "Comme c'est l'affaire du Saint de bien gouverner le monde, il doit connaître l'origine du désordre".

¹ *Mo-tseu*, k. 7, sect. 26. Cf. une série analogue k. 1, sect. 4.

² *Ibid.*, k. 8, sect. 28. *Ibid.* – On sait que les 29 sections (dont 8 manquant) qui forment les livres 2-9 du *Mo-tseu* (sect. 8-37) se répartissent en réalité en 11 chapitres seulement, dont chacun existait en trois rédactions différentes, probablement le texte propre à trois écoles différentes : le fond doit remonter véritablement à Mo-tseu (de nombreux passages sont mot à mot identiques dans les trois rédactions), mais l'enseignement et les commentaires des maîtres de chaque école sont venus s'y ajouter au cours des siècles, et ont produit les divergences. Voir Forke, *Mê Ti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke* (Berlin, 1922), Introd., 21-24. C'est cette particularité du *Mo-tseu* qui explique la répétition du texte ci-dessus dans deux sections.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

2. *Élément moyen du sorite non contenu dans la conclusion* : "et alors il pourra écarter le désordre".

3. *Proposition négative* : "S'il ignorait l'origine du désordre, il ne pourrait pas l'écarter".

4. *Comparaison* : "C'est juste comme le médecin".

II. Raisonement secondaire sur la comparaison.

5. *Conclusion* : "(Comme) il doit combattre la maladie, il doit connaître l'origine de la maladie".

6. *Élément moyen du sorite non contenu dans la conclusion* : "et alors il pourra la combattre".

7. *Proposition négative* : "S'il n'en connaissait pas l'origine, il ne pourrait pas la combattre". ¹

Ce type de raisonnement offre quelques ressemblances extérieures avec le raisonnement hindou, mais l'histoire ne se prête guère à ^{p.04} un rapprochement, car le développement de la logique hindoue semble être bien plus moderne. De plus leur air de ressemblance est dû seulement à ce que l'un et l'autre posent la conclusion en tête et d'autre part font intervenir une sorte de comparaison. Mais l'exemple du syllogisme hindou et la comparaison du raisonnement de Mo-tseu ne sont pas la même chose : le premier est un cas particulier d'application du raisonnement général donné comme illustration, l'autre est un fait analogue sur lequel on peut établir un raisonnement analogue, mais qui n'est nullement une application du raisonnement principal, n'est pas plus particulier que lui, et est choisi simplement parce qu'il paraît être d'appréhension plus immédiate, de contenu plus vulgairement connu que le raisonnement principal. Le raisonnement de Mo-tseu marquait un progrès sur le sorite confucéen par la précision de sa forme. Mais pas plus que celui-ci, il n'était

¹ *Mo-tseu*, k. 4, § 14. Le sorite confucéen non exprimé qui est la base de ce raisonnement me paraît être celui-ci : « Si on connaît la cause du désordre, le désordre sera écarté ; — si le désordre est écarté, le monde sera bien gouverné ». Tous les éléments en reparissent successivement dans le cours du raisonnement, ce qui explique pourquoi il ne semblait pas nécessaire à Mo-tseu de l'énoncer.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

un syllogisme ¹, et on peut ajouter qu'il ne tendait pas du tout à s'en rapprocher : on n'y trouve en effet pas davantage la théorie de la nécessité logique ni celle des rapports du général au particulier, dont les Chinois n'ont jamais fait un principe de classification². Aussi M. Hou Che a-t-il parfaitement raison de considérer que cette logique (dans la mesure où elle est théorique) "n'est pas une théorie du syllogisme, mais une théorie de *correct predication*". C'est bien là d'ailleurs son but avoué, qui s'exprime par la vieille formule *tcheng ming* 正名 déjà attribuée avec plus ou moins de raison à Confucius.

Il ne s'agit donc pas de poser des prémisses correctes et d'en tirer correctement une conclusion, mais d'appliquer l'une à l'autre des notions qui paraissent distinctes en montrant qu'elles concordent : p.05 dans le raisonnement ci-dessus "Saint" et "connaître l'origine du désordre". Les divers termes sont énoncés sous forme de proposition affirmative (謂), et sont unis par un lien très lâche qui ne constitue ni une intention ni, en fait, un essai de démonstration ; celle-ci ne ressort pas du rapport des termes entre eux, mais de faits extérieurs, d'abord une sorte de corroboration par la présentation de la thèse opposée sous forme négative, et surtout un exemple analogue présenté lui aussi sous forme de proposition affirmative, mais où le bien-fondé de l'affirmation soit évident, qu'on compare terme par terme avec l'affirmation principale, de façon que, de l'évidence de l'exemple, celle-là ressorte comme également évidente.

Dans la mesure où ce texte reproduit l'original de Mo-tseu (et il n'y a pas de raison de douter de son authenticité), il nous apporte donc un type de raisonnement analogique par l'exemple qui, sous cette forme précise, paraît être personnelle à ce maître.

@

¹ Voir l'analyse des différences entre le syllogisme grec, le raisonnement hindou et le sorite confucéen chez Masson-Oursel, *Études de Logique comparée*, p. 162, et suiv. M. Masson-Oursel ne s'occupe que du "sorite confucéen", mais ses remarques restent justes pour le raisonnement de Mo-tseu.

² Masson-Oursel, *La démonstration confucéenne*, p. 53.

II. Le raisonnement par l'exemple dans l'école de Mo-tseu

@

Si Mo-tseu avait donné à l'exemple un rôle très particulier dans le raisonnement qu'il semble avoir créé, son école ne lui en accorda pas moins. Vers le III^e siècle a. C., elle crut nécessaire de codifier les règles de logique et de discussion qui faisaient la base de son enseignement : l'emploi de l'exemple n'y fut pas oublié ; et il apparaît nettement, dans un petit manuel de la fin des Tcheou, le *Siao ts'iu p'ien* 小取篇 (section 45 du *Mo-tseu*) dont je parlerai en détail un peu plus loin.

Cet opuscule contient, au début, un paragraphe didactique contenant quelques définitions très importantes ¹. Ce passage capital a _{p.06} été étudié par M. Hou Che qui, le premier, a attiré l'attention sur lui et en a bien mis en relief la valeur ² : il a examiné successivement chacun des termes, en les rapprochant d'autres passages analogues des livres de l'école de Mo-tseu, et il a réussi à déterminer ainsi un certain nombre de valeurs techniques intéressantes. Malheureusement, pour l'interprétation générale, et surtout pour la théorie du raisonnement, l'influence des comparaisons avec la logique occidentale l'a parfois conduit à des vues qui ne me paraissent pas être absolument exactes. Il n'est donc pas sans intérêt de reprendre l'étude approfondie de ce texte.

或也者。不盡也。
假[也]者。今不然也。
效[也]者。爲之法也。所效者。所以爲之法也。故中效則是也。不中效則非也。此效也。
辟也者。舉(也 corr.)*他物以明之也。
侔也者。比辭而俱行也。
援也者。曰。予然。我奚獨不可以然也。
推也者。以其所不取之同於其所取者予之也。

¹ *Mo-tseu*, k. 11 (sect. 45), § a ; Forke, p. 527-528. — Le texte est remarquablement correct pour un passage de Mo-tseu : j'adopte comme tout le monde la correction de 也 en 他 dans la définition de la comparaison 辟, correction déjà proposée par Wang Yin-tche.

² Hou Che, *Tchong-kouo tchö-hio che ta kang* 中國哲學史大綱, 208 ; *Mo-tseu Siao ts'iu p'ien sin kou* 墨子小取篇新詁, ap. *Hou Che wen tsouen* 胡適文存, II, k. 2, 40 ; cf. *The Development of the Logic Method in ancient China*, 96.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

[I. Erreurs portant sur les termes.]

[1°] « Le limité ¹, c'est ce qui n'est pas universel ².

[2°] Le faux ³, c'est ce qui actuellement n'est pas ainsi. p.07

[II. Définition du raisonnement par l'exemple] ⁴.

¹ Je prends à la suite de M. Hou, *op. cit.* p. 208, p. 40, 或 comme l'équivalent de 域 (mais il me semble difficile d'admettre à la fois cette équivalence et le rapprochement avec l'Appendice *Wen yen* du *Yi king* [Legge, 417] 或之者疑之也 « être perplexe, c'est être dans le doute » où 或 représente le caractère moderne 惑). M. Hou admet que ce terme se rapporte à des propositions disjonctives : "ce cheval est ou blanc ou jaune" mais ne peut être à la fois blanc et jaune. Je crois plutôt qu'il s'agit de cas de détermination d'un terme général, qui fait qu'on ne peut plus appliquer au terme ainsi déterminé toutes les caractéristiques lui appartenant au sens général, cas dont l'auteur du *Siao ts'iu p'ien* a donné quelques exemples à la fin de son traité : bien que le cheval ait quatre pattes, on ne peut dire que deux chevaux ont quatre pattes ; bien que parmi les chevaux il y en ait de blancs, on ne peut dire que dans un cheval il y en a de blancs, tandis qu'on peut dire que dans deux chevaux il y en a de blancs.

² Pour *tsin* "universel", cf. *Mo-tseu*, k. 10, 2b [sect. 40] 盡莫不然也. "Universel : il n'y a rien qui ne soit ainsi (dans sa classe)" ; cf. Hou Che, *loc. cit.*

³ Pi Yuan 畢沅, *Mo-tseu*, k. 11, 3a (ap. *Po tseu ts'iuan chou* 百子全書, éd. lithogr. du *Sao-ye-chan fang*, Chang-hai, 1919) explique 假 par 假設 hypothétique : "l'hypothétique, c'est ce qui n'est pas encore arrivé". M. Hou, *loc. cit.*, reprend cette explication et la développe en ajoutant : "Quand on dit : s'il commence à venter ce soir, il pleuvra sûrement demain" c'est une proposition hypothétique 假設的話, pour le moment elle n'a pas encore de réalité, c'est pourquoi on dit "ce qui actuellement n'est pas ainsi". M. Leang K'i-tch'ao, *loc. cit.* 115, interprète de même un peu plus longuement ; il ajoute la traduction anglaise "hypothetical" et d'autres exemples : "s'il fait beau demain, j'irai me promener aux montagnes de l'Ouest" etc., et conclut en reproduisant textuellement la conclusion de M. Hou sur la phrase 今不然也. C'est là, à mon avis, une interprétation injustifiée à tous les points de vue. La caractéristique du jugement hypothétique n'est pas que la condition ne soit pas encore réalisée présentement ; la condition peut parfaitement être déjà remplie, par exemple quand je dis "si ce travail est original, il mérite d'être récompensé", la condition a été réalisée (positivement ou négativement) dès l'achèvement du travail ; la caractéristique est l'existence même de la condition : or le texte ne mentionne pas qu'il y ait une condition, et il n'est pas nécessaire d'en supposer une pour le comprendre. Souen Yi-jang, *Mo-tseu hien hou*, k. 10, 5a, explique 假 par la définition du *Chouo wen*: 不真 "pas vrai" et il a certainement raison. Le mot est très clairement défini dans un passage du *Canon* (je ne puis adopter aucune des corrections proposées par Tchang Houei-yen, Souen Yi-jang ni Leang K'i-tch'ao) :

經. *Mo-tseu*, k. 10, 3b [sect. 41]. 假必諄。說在不然。

經說. *ibid.*, 12b [sect. 43]. 假：必非也。狗假(霍^{corr.})*然

猶(氏^{corr.})*不(霍^{corr.})*然也。

Canon : Le faux est entièrement erroné. L'explication est à "ce n'est pas ainsi".

Explication : Faux. Quand c'est entièrement inexact, alors c'est faux. (Exemple :) (Dire) "un chien il est faux que ce soit ainsi" ; c'est comme (dire) "un chien) n'est pas ainsi".

C'est l'importance exagérée donnée aux mots 今 du *Siao ts'iu p'ien* et 後 du *King chouo* qui est cause que M. Hou a interprété par "hypothétique".

Le sens est simplement qu'une proposition fautive est celle où les deux termes mis en rapport ne sont pas pareils.

⁴ Tout ce qui suit a été traduit en anglais par M. Hou, *The Development of the logical method in ancient China* (Chang-hai, 1922), 96-99 : « The *hsiao* or reasoning from a mold consists of setting up the form. That which is modeled after is that which is to be

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

[3°] L'imitation consiste à prendre un modèle. Ce qui est imité, c'est ce qui est pris pour modèle. C'est pourquoi si c'est adéquat à l'imitation, (le p.₀₈ raisonnement) est correct ; si ce n'est pas adéquat à l'imitation, (le raisonnement) est faux. Telle est l'imitation.

[III. Les quatre sortes de raisonnement par l'exemple.]

[4°] La comparaison, c'est prendre une autre chose pour expliquer.

[5°] Le parallèle, c'est comparer les termes, (en sorte qu'ils concordent entièrement.

[6°] La conclusion ¹, c'est dire : Vous avez telle nature, comment pour moi seul ne serait-il pas exact que vous ayez telle nature ?

set up as the form. When the cause or the because (故) conforms to the *hsiao* or mold, it is right (true). When it does not conform to the *hsiao* or mold, it is wrong (false). That is called *hsiao* or deduction.

The method of comparison consists in illustrating one thing by means of another.

The method of parallel consists in comparing two propositions consistently throughout.

The method of analogy (the *yuen* 援) says : You are so, why should I not be so ?

The method of induction (the *tuei* 推) consists in making a general affirmation on the ground that the unexamined inferences are similar to those already examined. »

M. Forke, MW, 527, a donné la même année cette traduction : « Ähnlichkeit muss als Norm dienen und das, worin die Ähnlichkeit liegt, ist die Norm. Wird Ähnlichkeit gefunden, so ist etwas richtig, wird keine gefunden, so ist es falsch. Das ist Ähnlichkeit. Nimmt man irgend einen andern Gegenstand, um damit etwas zu erklären, so ist das eine Erläuterung. Eine Gleichsetzung liegt vor, wenn man mehrere Sätze in Einklang bringt. Bei einer Folgerung mag jemand sagen : "Wie kommt es, dass du etwas bejahst und ich allein es nicht kann ?" Ein Analogieschluss liegt vor, wenn man das, was man noch nicht angenommen hat, ebenso wie das, was man annimmt, zugesteht. »

¹ *Yuan* 援 signifie proprement "tirer à soi", et je crois que M. Forke a raison de le rendre par *Folgerung* ; mais sa traduction de la suite du passage me paraît moins juste. M. Hou, et à sa suite M. Leang, le rendent par inférence : il s'agirait de conclure de la nature 然 de "vous" 子 à la nature 然 de "moi" 吾 ; l'inférence est assez singulière, il serait plus normal de conclure de soi-même à autrui que d'autrui à soi-même. Je crois qu'il faut donner ici au mot 可 son sens technique : 可 indique qu'une proposition, ou une définition, ou un raisonnement, etc. est correct ; par exemple :

經. *Mo-tseu*, 1, 10, 4a [section 41]. 狗犬也、而殺狗非殺犬也、可 "Un petit chien est un chien ; mais (si on dit :) tuer les petits chiens n'est pas tuer les chiens, c'est correct".

經說. *Mo-tseu*, k. 40, 19b [sect. 43]. 正名者。彼此。彼此,可。彼彼止於彼。

此此止於此。彼此、不可, etc. "Les noms corrects, c'est *cela* et *ceci*. *Cela*, *ceci*, c'est correct. Si on donne la valeur de *cela* à *cela* (cette valeur) porte seulement sur *cela*. Donner la valeur de *cela* à *ceci*, ce n'est pas correct, etc."

On serait tenté de traduire en français : "cela peut se dire" ou "on peut raisonner ainsi", mais bien que ce soit à peu près le sens, ce ne serait pas absolument juste, car il n'y a rien de sous-entendu dans l'expression chinoise ; et d'autre part le mot 可 a un sens bien plus fort que le mot français pouvoir : c'est "ce qui se peut", et "ce qui ne se peut pas", une obligation bien plutôt qu'une possibilité.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

[7°] L'extension, c'est considérer que ce qu'on n'accepte pas est identique à ce qu'on accepte et l'admettre. »

p.09 On le voit, les sortes classiques à nos yeux de raisonnement, induction et déduction, n'apparaissent pas dans les définitions p.10 techniques de cet opusculé. Les interprètes modernes en ont été si surpris qu'ils ont cherché à les retrouver : M. Tchang Ping-lin 章炳麟 avait déjà essayé de tirer du rapprochement de quelques passages d'autres textes de l'école de Mo-tseu, le *King* et le *King chouo*, une théorie du syllogisme ¹ ; M. Hou Che a cru voir à la fois déduction et induction dans deux des termes de l'énumération ci-dessus du *Siao ts'iu p'ien* : le

C'est ce sens qu'il faut à mon avis introduire ici. Il y a un autre cas où l'expression 不可 est suivie de 以 et où le contexte prouve que le mot 可 a sa valeur technique, sans que les divers interprètes l'aient non plus reconnu. Je n'en cite que juste ce qui est nécessaire, le paragraphe très long étant traduit en entier plus loin.

經. *Mo-tseu*, k. 10, 5a [sect. 41]. 狂舉不可以知異、說在不可。

經說. *Ibid.*, 19a [sect. 43]. 牛馬雖異、以牛有齒馬有尾、說牛之非馬也、不可。etc.

Canon : Un raisonnement faux, (c'est un raisonnement qui) n'est pas correct quant à la connaissance des différences. L'explication est à "ce qui n'est pas correct".

Explication : Bien que les bœufs et les chevaux soient différents, si on dit que les bœufs ne sont pas des chevaux parce que les bœufs ont des dents et les chevaux une queue, ce n'est pas exact, etc.

On ne peut guère admettre que, dans ce passage, le 不可 du *Canon* ait un sens différent de celui de l'*Explication*. La traduction littérale de la phrase du *Siao ts'iu p'ien* serait à mon avis : "Comment pour moi seul serait-ce (une définition) incorrecte quant à votre nature".

J'ai traduit jen 然 par nature : le sens ordinaire du mot est "être ainsi" ; pris comme terme technique, il a, s'il est substantif, le sens de "ce qui est ainsi en une chose", ou "ce en quoi une chose est ainsi" c'est à dire sa nature ou son essence ; s'il est verbe, celui de "être ainsi, avoir telle nature" ; il se différencie de *che* 是 "ceci, être", qui, comme nom, veut dire simplement "un ceci" c'est à dire une chose déterminée, un objet particulier, un être (*wou* 物 est un objet en général en tant que classe, *che* 是 un objet en particulier en tant qu'individu) ; et ainsi, bien qu'il diffère de *ts'eu* 此 "ceci" et de *pei* 彼 "cela", qui sont simplement des démonstratifs opposant des choses désignées ou sens-entendues, comme l'une et l'autre, il arrive souvent à se confondre avec eux ; comme verbe il prend deux valeurs assez différentes : tantôt il signifie "être vrai" et suivi d'un complément "tenir pour vrai", "affirmer comme vrai", tantôt il ne paraît guère avoir une valeur plus forte que le français "c'est", de même que son contraire *fei* 非 équivaut tantôt à "être faux" ou "tenir pour faux, nier comme étant faux", tantôt simplement à "ce n'est pas" ; enfin "être, exister" est *yeou* 有, et "ne pas être", "ne pas exister", est *wou* 無. Mais quoique ces termes soient parfaitement distincts, leurs valeurs ont des limites imprécises, et il arrive parfois des sortes d'enjambements.

¹ Tchang Ping-lin 章炳麟, *Kouo kou louen heng* 國古論衡, sect. *Yuan ming* 原名篇. C'était selon lui un syllogisme "entièrement différent de celui des Hindous et des Grecs" 悉異印度大秦.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

troisième, *hiao* 效, serait la déduction (mais un procédé de déduction différent du syllogisme) ; et le septième, *touei* 推, serait l'induction, et la définition chinoise, telle qu'il la comprend, serait presque identique à celle de Stuart Mill. Son interprétation est admise comme incontestable par M. Leang K'i-tch'ao. Je ne m'occuperai pas de la théorie de M. Tchang Ping-lin. M. Hou l'a longuement discutée et a montré qu'elle reposait sur une interprétation inexacte du mot 故, considéré comme terme technique ; j'en viendrai de suite à celle de M. Hou.

C'est au paragraphe 3 de l'énumération ci-dessus qu'il croit trouver une définition du raisonnement déductif.

« Le terme employé par les néomohistes pour la déduction, dit-il, est *hiao* 效, qui signifie imiter, et par suite un moule. Le raisonnement déductif est inférer d'un moule. La définition suivante est prise du livre 37 [c'est le livre 45 des éditions ordinaires] : "Le *hiao* ou raisonnement d'après un moule consiste à établir la forme. Ce d'après quoi le moulage est fait est ce qui doit être établi comme forme. Quand ^{p.11} la cause ou le pourquoi (故) est conforme au *hiao* ou moule, c'est correct (vrai). Quand ce n'est pas conforme au *hiao*, c'est incorrect (faux). Cela est appelé *hiao* ou déduction.

Il est difficile d'accepter cette traduction. D'abord les termes principaux, *hiao* 效 et *fa* 法, sont rendus de façon singulière par *moule* et *forme*¹ respectivement. Il est vrai que pour le mot *fa*, ^{p.12} M. Hou

¹ M. Hou attribue ce sens de forme au mot *fa* 法 comme un sens technique qu'il aurait toujours dans ces textes, et il donne pour preuve cette phrase de *Mo-tseu*, k. 10, 9a 意規員三也俱可以法 qu'il traduit : "either the concept of a circle, or the compasses, or a finished circle may be used as the form for making a circle" ; mais il est clair que si l'idée de cercle ou le dessin d'un cercle peuvent en effet être des formes servant de modèle (idéal dans le premier cas, réel dans le second), il n'en est pas de même du compas, à l'aide duquel, mais non d'après la forme duquel, on trace un cercle, et que par conséquent, en ce passage 法 ne peut signifier forme, ni même en général désigner un objet concret. Il ressort de l'aphorisme du *Canon* que cette phrase est destinée à expliquer, qu'il s'agit bien d'une sorte de norme générale :

經. *Mo-tseu*, k. 10, 1b [sect. 40] 法所若而然也。

經說. *Ibid.*, 9a [sect. 42] 意規員三也、俱可以法。

Canon : La norme est ce à quoi il faut se conformer pour que les choses soient telles.

Explication : Le souvenir, le compas, et un (autre) rond, ces trois (procédés), il est également correct de s'en servir comme norme (pour tracer un rond).

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

ajoute : "The form is here conceived as the archetype after which a thing or a class of things is made", lui rendant par ce détour son véritable sens de type, modèle ; de sorte que la correction est à portée de la main. Pour 效, le mot moule est une traduction peu heureuse qui n'a même pas le mérite d'être littérale : le mot veut dire *imiter*, *prendre pour modèle*, ou comme substantif, *modèle*, *exemple* ; il est vrai que les dictionnaires lui donnent pour équivalent *fa* 法, dont un sens est *moule*, mais c'est parce que *fa* 法 signifie aussi *imiter* : le sens et aussi l'équivalence des deux mots sont bien marqués par ce passage du Yi king : 崇效天卑法地 « Tch'ong prend pour modèle le ciel, Pi imite la terre ». M. Hou lui-même admet ce sens puisqu'il interprète *hiao* par l'expression *hiao-fa* 效法 "imiter". Quant à l'interprétation *déduction*, tout ce qu'il dit pour la justifier est : "效 c'est le mot 效 de (l'expression) 效法 ; 法 c'est le mot *fa* 法 du passage ci-dessus 法所若而然也. Ce que *hiao* désigne ici, c'est le raisonnement déductif 演繹法的論證". Suit une exposition du raisonnement déductif où l'explication du mot *hiao* est considérée comme acquise.

L'interprétation de M. Hou repose toute entière sur la manière dont il comprend le mot 故 comme ayant ici son sens technique de "cause", marquant par conséquent le rapport de cause à effet du raisonnement : d'où sa théorie de déduction. Voici comment il expose ses idées :

« Dans ce raisonnement, chaque fois qu'on pose une proposition, il faut établir la norme 法 de cette proposition et

Du reste le sens de modèle, type, se rencontre en d'autres passages, par exemple (les corrections de texte, qui sont de Wang Yin-tche 王引之, sont généralement adoptées) :

經. *Mo-tseu*, k. 10, 5a [sect. 41] 一法者之相與也盡、若方之相合也。說在方。

經說. *Ibid.*, 19a [sect. 43] 一方 (貌盡 renverser l'ordre et corr.) 盡 *類、俱有法而異、或木或石、不害其方之相 (台 corr.) *合也。盡類猶方也、物俱然。

Canon : Les choses qui appartiennent à un seul type 一法者, forment les unes, par rapport aux autres une (classe) entière, de même que les carrés les uns avec les autres. L'explication est à "carré".

Explication : Un seul (type) : Les carrés forment une classe entière, ils appartiennent tous au même type avec des différences, — les uns étant en bois, les autres en pierre, — qui n'altèrent pas leur rapport mutuel en tant que carrés : si la classe entière est carrée, les individus (de la classe) sont tous ainsi".

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

en faire la cause 故 de la proposition qu'on a posée. Tout ce qui, fait conformément (à cette cause), produit naturellement des effets pareils à cette proposition, c'est la norme de la proposition ; cette norme est imitée 倣效 par la proposition. La cause de la proposition posée doit être une norme bonne à imiter 中效的法 [Note : 中效 signifie "qui peut servir de modèle" 可作模範, "qui p.13 peut être imité" 可以被倣效 ; 中 est le 中 de l'expression 中看不中喫 "bon à voir, pas bon à manger"]. Si c'était une norme qui n'est pas bonne à imiter, une fois imitée les effets produits ne seraient pas du tout pareils à la proposition posée ; cette "cause" ne serait donc pas la véritable cause. Par exemple :

Ceci est un cercle. Pourquoi ? Parce que c'est tracé au compas. [Note : j'emploie des termes tirés du *King chouo*]. "Ceci est un cercle" est la proposition posée. [Note : c'est ce que le *Yin ming louen* 因明論 appelle la conclusion 宗]. "Tracé au compas" est la cause 故 sur laquelle se fonde la proposition.

Tout ce qui est fait conformément à cette "cause" est toujours un cercle ; c'est pourquoi c'est une norme bonne à imiter 中效的法, c'est une cause véritable 正稿的故... Dans l'exemple ci-dessus, "tracé au compas" est la norme de "cercle" ; "cercle" est la norme de "dessiné au compas". ¹

Ainsi, il tient "cause" 故 et "norme" 法 pour deux termes s'appliquant à la même chose. On pourrait chercher à voir dans cet emploi de deux noms une différence de point de vue : dire que "tracé au compas" est la norme de "cercle" serait simplement poser la norme correspondant à la définition, c'est-à-dire à une classe générale (*cercle*) sans s'occuper de l'objet particulier (*ceci*) étudié ; tandis qu'en faire la "cause" serait insister sur la conformité réelle de l'objet particulier avec la norme correspondant à la définition (*ceci = tracé au*

¹ Hou Che, *Tchong-kouo tcho-hio che ta hang*, 209.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

compas). Ainsi "tracé au compas" jouerait dans ce raisonnement en quelque note [c.a. sorte?] le rôle du terme moyen du syllogisme, pouvant être considéré comme l'attribut d'une sorte de majeure universelle non exprimée, en tant que "norme" 法, et comme l'attribut d'une sorte de mineure particulière, en tant que "cause" 故. Mais M. Hou repousse cette manière de se représenter les choses comme inadmissible, parce que, p.14 selon lui, l'école de Mo-tseu, dans ce genre de raisonnement, ne cherche pas à établir un syllogisme à trois termes, dont l'un, appelé "cause", serait intermédiaire entre les deux extrêmes, mais seulement à trouver une cause adéquate, c'est-à-dire l'équivalent de la mineure du syllogisme, et de la mineure seule ; et il ajoute, faisant de l'auteur du *King chouo* par anticipation un disciple de Stuart Mill, qu'en effet "il n'est pas nécessaire d'avoir à la fois la majeure et la mineure, parce que dans l'inférence nous assumons toujours le principe de similarité, qui sert de majeure si la mineure seule est exprimée, et de mineure si la majeure seule est mentionnée". ¹

Il est donc bien clair que pour lui "norme" et "cause" ne diffèrent en rien. Mais dans ces conditions, la définition du *Siao ts'iu p'ien* serait rédigée de façon bien étrange : l'auteur commencerait par décrire le raisonnement déductif 效 en fonction de la norme 法, puis, ceci fait, au moment d'utiliser le résultat ainsi acquis, il abandonnerait ce terme de norme, dont il vient de se donner la peine d'établir la valeur, pour employer celui de "cause" 故 qu'il n'a pas défini ! Ce changement de terminologie dans une phrase de deux lignes à peine qui, étant une définition didactique, devrait être claire, est bien peu vraisemblable.

Qu'y a-t-il de fondé dans la théorie, du reste fort ingénieuse, de M. Hou ? Pourquoi identifie-t-il cause 故 et norme 法 ? Parce que le raisonnement qu'il donne en exemple marque bien cette identité : la réponse à la question "Pour quelle cause ?" 何以故 est un des exemples de norme donnés par le *King chouo* lui-même. Malheureusement ce raisonnement-exemple est loin d'être aussi

¹ Hou Che, *The Development of the Logical Method in ancient China*, 97-98.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

probant qu'on pourrait croire. En effet, il n'est pas réellement dans le *Mo-tseu* ; il a été construit par M. Hou en utilisant un aphorisme du Canon avec son Explication : la définition de la norme "La norme est ce à quoi il faut se conformer pour que les choses soient telles", p.15 et un exemple "Le souvenir, le compas et un (autre) rond, ces trois procédés sont également corrects pour servir de norme (à tracer un rond)". Or dans aucun de ces deux passages, il n'y a, on le voit, aucun raisonnement exprimé ; et il n'est même pas nécessaire d'y supposer un raisonnement implicite : l'auteur donne un exemple concret de ce qu'il faut entendre par norme 法 pour illustrer la définition. L'application à un cas particulier (ceci est un rond) est aussi de M. Hou : dans l'original, il ne s'agit pas de démontrer que tel objet est un rond, mais d'indiquer les trois procédés par lesquels on peut tracer un rond. C'est la constatation d'un fait, et non un raisonnement. Et même si l'on tient à en imaginer un en cet endroit, il reste qu'il n'est pas exprimé. Commencer par restituer le raisonnement qu'on suppose que l'auteur du *Siao ts'iu p'ien* a fait, et s'appuyer ensuite sur cette reconstruction hypothétique pour justifier une reconstruction hypothétique de la théorie du raisonnement de cet auteur, est un procédé trop hasardeux pour donner des résultats bien sûrs. Il est bien évident que, puisque c'est M. Hou qui d'une part a établi le raisonnement tout entier, en disposant les membres à son gré et sans aucun modèle ancien, et de l'autre a introduit (par un souvenir du syllogisme hindou, à ce qu'il me semble) la notion de "cause" et le mot 故 dans la suite des propositions, ce sont ses propres idées sur le raisonnement déductif que son identification de 故 et de 法 fait connaître, mais non celle de l'auteur du *King* dans le texte de qui ces termes ne sont pas rapprochés.

L'examen d'un raisonnement analogue à celui qu'a supposé M. Hou, mais qui est véritablement l'œuvre de Mo-tseu ou de son école, montrera bien tout ce qu'il y a de personnel dans l'interprétation de M.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

Hou. Le chapitre sur l'"Amour Universel" 兼愛 contient le raisonnement que voici : ¹ p.16

"En moins d'une génération, le peuple peut être transformé. — Pour quelle cause ? — Parce qu'il cherche à imiter ses supérieurs". 未踰於世而民可移也。何故也。即求以鄉其上也

Il consiste, on le voit, à énoncer une proposition, qui est ensuite justifiée, prouvée par l'énoncé d'une cause 故. Mais est-ce un raisonnement déductif ? Dirait-on que "chercher à imiter ses supérieurs" est à "le peuple peut être transformé en moins d'une génération" dans la même relation que "tracé au compas" à "cercle" ? Évidemment non. En utilisant le compas, je fais nécessairement un cercle, tandis qu'en utilisant la capacité du peuple à imiter ses supérieurs, je puis obtenir des effets tout différents d'une transformation en moins d'une génération. Il faut noter du reste que "chercher à imiter ses supérieurs" est bon en tant que "cause" 故 de la transformation rapide du peuple ; mais cette proposition ne cadrerait pas avec la définition de la "norme" 法 générale, car c'est une cause susceptible de plusieurs effets, et il est impossible de dire de façon générale qu'"en s'y conformant les choses seront telles" dans tous les cas (comme en se servant d'un compas on obtient toujours un rond) : cela n'est vrai que dans des circonstances particulières. Pour reprendre la terminologie de M. Hou, "chercher à imiter ses supérieurs" est bien le "parce que" de la conclusion "en moins d'une génération le peuple peut être transformé", mais non la "forme ou modèle d'après quoi cette conclusion est formée", car ce n'est pas "l'archétype d'après lequel la transformation du peuple est formée".

Le fait n'est pas moins net dans un raisonnement analogue tiré d'une des sections d'anecdotes du *Mo-tseu*, c'est-à-dire d'un texte probablement presque contemporain de la composition du *Siao ts'iu p'ien* :

¹ *Mo-tseu*, k. 4, 17a ; trad. Forke, 265.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

"Si je dis à quelqu'un : Je vous donnerai un bonnet et des souliers, mais je vous couperai les mains et les pieds, vous n'accepterez pas. Pour quelle cause 何故 ? Parce que le bonnet et les souliers ne sont pas aussi précieux que les mains et les pieds".

p.17 On voit bien la véritable nature de la cause 故 dans ces raisonnements, et qu'elle est absolument distincte de ce que le *King* a défini sous le vocable de *fa* 法.

D'ailleurs le mot *fa* 法¹ n'apparaît nulle part, dans les opuscules du *Mo-tseu*, comme un terme technique de logique : il y a toujours ses sens vulgaires, un surtout pour lequel il n'y a pas d'équivalent total en français, attendu qu'il comprend à la fois les idées de modèle, de règle et de procédé. Le *King*, il est vrai, donne une définition de ce mot ; cela prouve qu'on sentait le besoin d'en préciser la valeur, mais rien de plus : on y trouve aussi des définitions du courage, du rêve, etc., ce qui montre bien que tous les mots définis dans ces opuscules n'étaient pas nécessairement techniques.

Quant à *kou* 故, il est bien un terme technique, mais c'est une désignation générale de la cause, et non une désignation particulière de ce que M. Hou appelle le "parce que" c'est à dire du lien de nécessité qui joint les prémisses d'un syllogisme à la conclusion. Ce sens spécial, il pense le retrouver dans une phrase très vague du début du *Siao ts'iu p'ien* :

« La dialectique consiste à... faire des recherches sur la nature de toutes les choses, par la discussion chercher les équivalences de tous les mots, au moyen des noms désigner les choses réelles, au moyen des propositions exprimer le sens (des noms), au moyen des explications déterminer les causes 以說出故...²

¹ Voir sur ce mot l'excellente dissertation de M. Hou, Tchong kouo tchô-hio cite ta hang, 366-369

² Hou, *The Development of the Logical Method in ancient China*, 93, traduit : "The reasoner notes and observes the happenings (lit. the becoming-so) of all things and seeks the order or relation between the various judgments ; he defines the subject with the predicate, expresses his meaning in a proposition, and gives the reason (or the "because") in a premise". Sa double tendance à transformer tous les termes

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

Mais on ne peut rien tirer d'un texte aussi p.18 imprécis. Et d'autre part, si *kou* 故 avait ce sens, il serait lié très étroitement au raisonnement déductif : il n'y aurait en effet, parmi les types de raisonnement que retrouve M. Hou dans ce passage, inférence, induction, etc., que lui où la "cause" ainsi entendue puisse avoir autant d'importance. Or il se trouve que le mot *kou* 故 apparaît une fois dans le *Siao ts'iu p'ien* en relation avec divers types de raisonnement ¹ : ceux des quatre derniers paragraphes de l'énumération ci-dessus, *pi* 辟, *meou* 侔, *yuan* 援 et *t'ouei* 推 sont mentionnés comme pouvant être faux si on ne tient pas compte des "causes différentes" ; le *hiao* seul, c'est-à-dire celui pour lequel, dans l'interprétation de M. Hou, les erreurs provenant de la "cause" auraient le plus de gravité, n'est pas mentionné.

Ainsi tout porte à écarter cette hypothèse. Il me paraît bien plus simple de laisser au mot 故 un rôle qu'il a très fréquemment même dans les opuscules logiques du *Mo-tseu*, et d'en faire une conjonction signifiant "c'est pourquoi" liant les deux parties de la définition : le sens devient ainsi beaucoup plus clair. Il ne s'agit pas de déduction dans ce paragraphe, et le mot 效 garde son sens ordinaire de "imiter". Il y a deux parties dans ce raisonnement, une qui imite 效者, une qui est imitée 所效者. Il suffit de se reporter au raisonnement type que j'ai donné dans la première section pour voir que "ce qui imite" c'est l'exemple, et "ce qui est imité" le raisonnement principal. C'est donc une définition du raisonnement par l'exemple tel qu'il était pratiqué dans l'école de Mo-tseu que nous avons ici.

philosophiques chinois en termes techniques de logique d'une part, et à y retrouver bon gré mal gré toutes les notions de logique européenne de l'autre, se manifeste clairement dans cette traduction : pour n'en donner qu'un seul exemple, ce qu'il rend par sujet et prédicat, c'est 實 et 名, la chose réelle et le nom qui sert à la désigner ; les deux termes sont bien connus et les rapports du nom et de la chose ont été le sujet de nombreuses dissertations philosophiques dans l'antiquité chinoise ; ils n'y ont jamais le sens de sujet et prédicat qu'il veut leur attribuer (*Tchong kouo...*, 201). Il y a là d'ailleurs une notion à peu près inconcevable pour un Chinois ancien, dans le langage de qui il n'existait pas de copule, et pour qui par suite la distinction grammaticale du sujet et de l'attribut n'existait pas, la distinction logique du sujet et du prédicat ne pouvait naître spontanément.

¹ *Mo-tseu*, k. 11, 8b [sect. 45] ; cf. Hou, *Siao tsiu p'ien sin kou*, 64.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

p.19 S'il n'est pas question de déduction dans ce passage du *Siao ts'iu p'ien*, l'induction y apparaît-elle mieux ? M. Forke semble l'admettre ; et M. Hou la retrouve dans le terme *t'ouei* 推, au 7^e et dernier paragraphe de l'énumération : je crois que dans ce cas encore il s'agit de tout autre chose.

Les quatre derniers termes de l'énumération sont tous des termes de comparaison. À mon avis il s'agit de comparer la proposition affirmée ou le raisonnement émis et l'exemple qui doit l'accompagner. La chose n'est pas douteuse pour les deux premiers paragraphes. M. Hou cite d'après le *Chouo yuan* 說苑 un excellent cas de l'emploi de la comparaison, *pi*, pour définir l'arbalète par l'exemple de l'arc. Du parallèle, *meou*, le raisonnement de Mo-tseu que j'ai traduit au début de cet article est un bon type : l'exemple est non pas une chose dont la définition se rapproche de celle de la chose à expliquer, mais une proposition dont chaque terme a son pendant exact dans la proposition à discuter.

Le Saint	Le Médecin
comme c'est son affaire de bien gouverner	comme c'est son affaire de guérir
doit connaître les causes du désordre	doit connaître les causes de la maladie
et alors il est capable d'écarter le désordre	et alors il est capable d'écarter la maladie.

Le procédé est commun dans l'école de Mo-tseu et il apparaît fréquent dans les anecdotes et discours mis au compte du maître.

C'est également à l'exemple que se rapporte la "conclusion" *yuan* 援. Pour se rendre compte de ce que veut dire l'auteur du *Siao tsiu p'ien*, il faut se rappeler un passage du Canon :

Canon : "La nature d'une chose, la manière de la connaître, et la manière de la faire connaître ne sont pas nécessairement la même chose. p.20

Explication : Chose. Une maladie blesse : c'est sa nature. On la voit : c'est la manière de la connaître. On l'annonce : c'est la manière de la faire connaître".

Dans la définition "vous avez telle nature", c'est 所以然 "ce en quoi vous êtes ainsi", c'est la nature de "vous" en tant que chose ; mais "comment pour moi seul ne serait-il pas exact que vous avez telle nature",

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

c'est 所以知之 "ma manière de la connaître", ou encore "ce que j'en connais". Ce sont donc là deux choses différentes : la chose elle-même, en ce qu'elle a d'essentiel, et sa désignation ou sa définition qui sont ce que j'en connais. Or deux passages similaires du *Canon* montrent qu'aux yeux des anciens maîtres de l'école de Mo-tseu, appliquer une désignation à une chose n'était pas une opération sans difficulté, et cela nous permet de comprendre la phrase du *Siao ts'iu p'ien*.¹

經. *Mo-tseu*, k. 10, 5b [sect. 41]. 惟吾謂非名也、則不可。說在(佞 corr.)*彼。

經說. *ibid.*, 20 b [sect. 43]. 惟: 謂是(霍 corr.)*虎、可。而(猶 corr.)*狗之非夫(霍 corr.)*虎也、謂彼是(是 corr.)*虎也、不可。謂之(毋 corr.)*實(惟 corr.)*唯乎其謂。彼(猶 corr.)*狗(惟 corr.)*唯乎其謂、則吾謂<不>行。彼(若 corr.)*虎不(惟 corr.)*唯其謂、則不行也。

Canon. — Si je désigne par un nom inexact, c'est incorrect. L'explication est à "Cela".

Explication. — Si je dis : "Cela est un tigre" c'est correct ; mais si c'est un chien et non un tigre, et que je dise "cela est un tigre", ce n'est pas p.21 correct. La réalité de ce qui est désigné doit s'apparier à la désignation. Si cela est un chien, (et que la réalité) s'apparie à sa désignation, ma désignation est correcte ; si c'est un tigre (et que la réalité) ne s'apparie pas à sa désignation, elle est incorrecte".

La même idée est exprimée sous une forme différente, et sans exemple, dans cet autre paragraphe du Canon :²

¹ J'adopte les corrections de Souen Yi-jang et de M. Leang K'i-tch'ao (霍 corr. 虎; 猶, corr. 狗; 吾謂<不>行). La correction de 惟 en 唯 ressort d'un passage du *Kong-souen Long-tseu* 公孫龍子, 12b (éd. *Cheou chan ko ts'ong chou*), qui est apparenté de très près à ce passage et à celui que je cite juste après : 彼虎不唯乎其謂則不行 y a exactement son correspondant dans 謂彼而彼不唯乎彼則謂不行 de Kong-souen Long.

² Je suis le texte de M. Leang K'i-tch'ao, *Mo king hiao che*, 151, pour le *Canon*, mais non pour l'*Explication* : il a très heureusement corrigé l'incompréhensible 循 en 彼 ; mais le caractère final 異, qui ne se retrouve pas dans l'*Explication*, me paraît faux. Pour l'*Explication*, le *Kong-souen Long-tseu*, *loc. cit.*, permet de comprendre le sens général. Mais il n'aide pas beaucoup à la reconstitution du texte même, car la partie à laquelle il se rapporte est correcte.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

經說. *Ibid.*, 49 b [sect. 43]. 彼：正名者、彼此。彼、此、可。彼彼止於彼、此此止於此。彼此、不可。彼且此也。彼[且]此(亦 CORR.)*不可。彼(此 CORR.)*不止於彼 <此>。若是而(彼此 CORR.)此彼也。則此亦且彼 <此>也。

Canon : Quand on donne à *cela* la valeur de *cela*, et quand on donne à *ceci* la valeur de *ceci*, c'est la même chose que *cela* et *ceci*. L'explication est à "Différent".

Explication : *Cela*. Les noms corrects sont *cela* et *ceci*. *Cela*, *ceci*, c'est correct. Quand on donne à *cela* la valeur de *cela*, c'est identique à *cela*, quand on donne à *ceci* la valeur de *ceci*, c'est identique à *ceci*. Mais si on donne la valeur de *cela* à *ceci*, ce n'est pas correct, (car) *cela* deviendrait *ceci* ; et que *cela* devienne *ceci*, n'est pas correct, car *cela* ne serait pas identique à *cela*. De même, si on donne la valeur de *ceci* à *cela*, *ceci* deviendrait aussi *cela*".

C'est la même idée que l'auteur du *Siao ts'iu p'ien* exprime en termes différents : il s'agit d'éviter des erreurs de désignation, d'éviter d'appliquer à *ceci* le sens de *cela* (*King*) ou d'éviter de ne pas reconnaître la nature, l'essence d'une chose (*wou* 物 désigne p.22 simplement une chose extérieure, étrangère au *moi* qui discute), et par conséquent de mal la désigner ou définir. La difficulté vient ici de ce qu'au lieu de comparer des choses entre elles comme dans les comparaisons, *pi*, ou des définitions et des propositions entre elles comme dans les parallèles, *meou*, on compare des choses à des définitions ou des désignations, et qu'en dehors des erreurs formelles de raisonnement, il peut y avoir encore des erreurs matérielles d'application des définitions et désignations aux choses.

Ainsi ces trois termes s'appliquent à des formes diverses d'exemples : comparaison directe des choses entre elles, comparaison des définitions ou des propositions entre elles, comparaison des choses et des définitions : il serait bien étonnant que le dernier terme, *t'ouei* 推, s'appliquât à une notion extrêmement différente. Le mot veut dire proprement "étendre", et c'est bien ce sens qu'il a ici comme le montre la définition "considérer que ce qu'on n'admet pas est identique à ce

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

qu'on admet et l'accepter". Le mot apparaît deux fois dans le *King* et le *King chouo*, et il y a toujours ce sens d'étendre. Le premier passage est malheureusement en très mauvais état. ¹

經. *Mo-tseu*, k. 10, 3 a [sect. 41]. (駟 corr.) *四*足*牛
*馬異<說>推類之難。說在<之>大小也。
經說. *ibid.*, 11 a [sect. 43]. 謂四足獸與(生 corr.)
*牛(鳥 corr.) *馬(與 corr.) *異。(物 corr.) *牛*馬盡
(與 corr.) *異。大小也。

Canon : Les quadrupèdes, les bœufs et les chevaux sont différents : (c'est) la difficulté d'"étendre" à la classe. L'explication est à "grand et petit". p.23

Explication : Si" on dit que les quadrupèdes sont différents des bœufs et des chevaux, (parce que) les bœufs et les chevaux sont entièrement différents, c'est (confondre) le grand (la classe, le genre) et le petit (l'individu, l'espèce).

Ce passage est dans une certaine mesure éclairé par le suivant qui nous montre le genre des difficultés qui gênaient dans cette "extension" les maîtres de l'école de Mo-tseu ² :

經. *Mo-tseu*, k. 10, 4 a [sect. 41]. (歐 corr.) *區物一體
也。說在俱一惟是。
經說. *ibid.*, 13 a [sect. 43]. (俱 corr.) *區：俱一、若
牛馬四足。惟是當牛馬。數牛數馬、則牛馬
二。數牛馬、則牛馬一。

¹ J'adopte le texte de Souen Yi-jang, en le corrigeant légèrement par la suppression du 1^{er} caractère qui n'a aucun sens, et celle du caractère 之 dans la partie finale : Souen le corrigeait en 名, ce qui serait excellent, mais l'*Explication* ne contient pas ce mot. Pour l'*Explication*, j'adopte également le texte de Souen Yi-jang, en ajoutant la correction, à mon avis évidente, de 物^{en}牛馬. D'autre part, je crois avec M. Leang K'i-tch'ao que les 7 derniers caractères du texte traditionnel sont hors de place ici, et je les ai laissés de côté.

² Mon texte est ici celui de M. Leang K'i-tch'ao, qui me paraît le meilleur. La ponctuation de Pi Yuan et de Souen Yi-jang, qui joignent le mot 歐 du début à la phrase précédente (fin du paragraphe précédent) 說在宜歐 me paraît d'autant moins admissible que je crois que dans ce passage le caractère 宜, qui n'a aucun sens, est fautif et doit être remplacé par 且, et que d'autre part le caractère 歐 ne se retrouve pas dans l'*Explication* du paragraphe précédent. Mais si j'accepte le texte de M. Leang, son interprétation de 俱一 comme "au point de vue des caractères généraux", et de 惟是 comme "au point de vue des caractères particuliers" (*op. cit.*, p. 107) me paraît inacceptable, car elle ne répond à rien dans le texte, où la distinction est entre la qualification de l'expression entière et celle de chacun des termes composant l'expression. — J'ai laissé de côté les derniers caractères : je crois, avec M. Leang, qu'ils n'appartiennent pas à ce passage ; même s'ils lui appartenaient, ils seraient un autre exemple, sans intérêt ici.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

Canon : Réunir des choses en une seule classe. L'explication est à "Rassembler en une (classe)" et à "Seulement ceci".

Explication : Réunir en une seule classe., comme les bœufs et les chevaux dans (la classe) quadrupèdes. Mais ceci (i.e. cette classe générale) s'applique seulement à bœufs et chevaux. (Si on dit) plusieurs bœufs et plusieurs chevaux, les bœufs et les chevaux font deux classes ; (si on dit) plusieurs bœufs et chevaux, les bœufs et les chevaux font une seule (classe).

Bien que le second texte permette de comprendre assez bien le premier, il me paraît difficile de tirer une conclusion ferme d'un passage aussi corrompu, dont chaque mot, ou presque, a besoin d'une correction (le texte du *King chouo*, toujours mauvais, l'est rarement à ce degré) ; mais il contient un emploi très ^{p.24} intéressant de 推 dans l'expression 推類 : c'est là en effet le terme ordinaire qui désigne l'analogie entre des choses par ailleurs différentes, ainsi que le raisonnement par ces analogies ; et l'expression n'est pas de création récente : on en trouve des exemples jusque sous les Han Antérieurs ¹ ; elle a donc des chances de remonter directement à la terminologie des logiciens de l'antiquité.

L'autre passage est heureusement en meilleur état, et si lui aussi est sujet à discussion, du moins son sens général et sa portée peuvent être établis.

經. *Mo-tseu*, k. 10, 4 b [sect. 41]. (在 corr.) *推 <諸> 其所然於未然者。說在推之。

經說. *ibid.*, 13 a [sect. 43]. (在 corr.) *推: 堯善治自今 (在 corr.) *推諸古也。自古 (在 corr.) *推之今則堯不能治也。

Canon : Étendre ce qui est ainsi à ce qui n'est pas ainsi. L'explication est à "l'étendre".

Explication : Étendre : (Dire) le bon gouvernement de Yao, c'est étendre (la notion) actuelle (de bon gouvernement) à l'antiquité. Si on étendait (la notion) antique (de bon gouvernement) au temps présent, Yao ne serait pas

¹ *Ts'ien Han chou*, k. 44, 3a, citant une pièce littéraire de 123 a. C. composée par Tchong Kiun 終軍.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

capable de gouverner (l'empire actuel par ce qui était bon gouvernement dans l'antiquité).

La même question est reprise dans un autre passage qui éclaire assez bien le premier ¹. p.25

經. *Mo-tseu*, k. 40, 4 a [sect. 41]. 堯之義、生於今而處於古、而異時、說在所義。

經說. *ibid.*, 18 a [sect. 43]. 堯 (霍 corr.) *義: 或以名視人、或以實視人。舉 (友 corr.) *彼 (富商 corr.) *堯也、是以名視人。指是 (臞 corr.) *堯也、是以實視人也。堯之義、是聲 (也 corr.) 生於今。所義之實處於古。

Canon : L'exemple de Yao existe dans le temps présent et réside dans l'antiquité ; cependant les temps sont différents. L'explication est à : "ce par quoi il est un modèle".

Explication : L' exemple de Yao : Ou bien on désigne les personnes par leur nom, ou bien on les désigne par la réalité. Si on dit : c'est Yao, c'est désigner une personne par son nom ; si on montre du doigt : voici Yao, c'est désigner une personne par la réalité. Mais le modèle de Yao, c'est une renommée qui existe actuellement ; la réalité par quoi il est un modèle réside dans l'antiquité.

L'un et l'autre passage ont le même but : montrer que c'est une faute de prendre pour exemple Yao dans une discussion sur le bon gouvernement ; et, dans tous deux, il s'agit de la même faute, qui consiste à transporter une notion moderne dans le temps passé, c'est-à-dire en somme d'appliquer le même nom à deux choses différentes : dans un cas, confondre sous la même rubrique "bon gouvernement" le bon gouvernement de l'antiquité et le bon gouvernement des temps

¹ J'adopte l'excellente leçon de M. Leang K'i-tch'ao, qui réussit à donner un sens à ce passage inintelligible. Toutefois, au début de l'*Explication*, M. Leang considère le caractère 霍 comme devant être simplement supprimé et lit 堯 <霍> alors qu'il me semble être une faute pour 義. D'autre part, dans la phrase 指是臞也是以實視人也 il adopte pour l'absurde 臞 la correction 虎 de Souen Yi-jang qui n'est pas heureuse. L'opposition n'est pas entre la désignation de deux choses différentes, mais entre deux désignations par des procédés différents de la même chose : on s'attend donc à voir reparaître ici Yao comme dans le 1^{er} exemple. La correction 虎 suppose que l'on considère 臞 comme une interprétation du transcripteur devant un 霍 original : c'est ce 霍 primitif que je propose de lire 堯.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

modernes, dans l'autre confondre le renom actuel de Yao comme modèle de bon souverain avec les faits anciens de son gouvernement qui ont fait de lui un modèle.

p.26 Y a-t-il là-dedans un raisonnement par induction, une "inférence basée sur une analogie historique" ainsi que l'a supposé M. Hou en rapprochant ces deux passages sur le gouvernement de Yao ? Je ne le crois pas. En tous cas, il ne rentrerait pas dans la définition de l'induction que M. Hou attribue à l'école de Mo-tseu "faire une affirmation générale sur la base que les cas non examinés sont semblables à ceux qui ont déjà été examinés", car il n'est question ici que de deux cas particuliers, bon gouvernement ancien et bon gouvernement moderne, et il est bien certain qu'aucun des deux termes ne peut être regardé comme équivalent à bon gouvernement en général, puisqu'en ce cas l'objection telle qu'elle est présentée n'aurait aucun sens. D'autre part, doit-on y voir un cas de "la méthode d'inférer de ce qui a été à ce qui est ou sera ?" C'est inutile : le texte explique que raisonner sur le bon gouvernement de Yao à propos du bon gouvernement actuel est incorrect ; mais quelle est la nature de ce raisonnement incorrect, s'il consiste à inférer, ou à déduire, c'est ce qu'il ne dit pas. Affirmer qu'il s'agit du raisonnement inductif, c'est non seulement faire un choix arbitraire, mais encore dénaturer complètement la portée du passage : il s'agit en effet de fournir un argument difficile à rétorquer contre l'abus du nom de Yao et des Saints de l'antiquité dans les discussions sur le gouvernement, quelle que soit la manière dont on utilise leur nom : ni inférence ni induction ne jouent aucun rôle là dedans.

Le sens et la valeur exacts du mot *t'ouei* 推 dans les opuscules de l'école de Mo-tseu ainsi déterminés par son emploi dans ces passages, il faut examiner le reste du texte. La définition même de l'"extension", *t'ouei* 推, paraît à M. Hou presque identique à celle de Stuart Mill : "la méthode d'induction", traduit-il, "consiste à faire une affirmation générale fondée sur ce que les inférences non examinées sont les mêmes que celles déjà examinées". Comme on le voit, il donne un sens

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

p.27 très particulier aux deux mots *ts'iu* 取 et *yu* 予. Il glose 取 par : classer 舉列, et 予 par 斷定 porter un jugement, et il explique :

"L'induction consiste à étudier quelques objets particuliers et savoir qu'ils sont ainsi, puis à en tirer une loi générale, que tous les objets pareils à ceux qu'on a étudiés doivent nécessairement être ainsi. Ces quelques cas étudiés, c'est "ce qu'on a classé" 其所取者 les objets non examinés, c'est "ce qu'on n'a pas encore classé" 其所未取. On explique que les cas qu'on n'a pas classés sont identiques aux cas qu'on a classés ; en conséquence on porte un jugement, c'est *t'ouei* 推 (induire)¹.

M. Hou rapproche cet emploi de ces deux termes de deux phrases du *Siao ts'iu p'ien* 以類取以類予: "(L'art de la discussion consiste à...) accepter (l'identité) d'après les ressemblances, à admettre (l'identité) d'après les ressemblances...", qu'il considère comme représentant les deux phases successives de l'induction : 以類取, classer les objets examinés suivant leur espèce ; 以類予, porter un jugement d'ensemble sur eux et les objets non examinés identiques, suivant leur espèce. Ce dernier passage est en réalité très vague : j'ai déjà eu l'occasion de l'étudier sommairement à propos du mot *kou* 故 et de la discussion sur le raisonnement déductif² ; je n'y reviendrai pas. D'ailleurs le fait que les divers membres de phrase en sont rimés montre bien que c'est une sorte d'introduction littéraire où il ne faut pas trop presser le sens des termes.

Le mot *ts'iu* 取 et le mot *yu* 予 ont proprement les sens de recevoir et de donner. Ici ils prennent tous deux celui d'admettre, approuver, reconnaître juste, qui n'est qu'une acception figurée de leur sens propre, comme dans ces phrases de Sseu-ma Siang-jou, le grand poète du II^e siècle a. C. : 臣竊爲陛下不取_{p.28} "Votre sujet pense

¹ Hou Che, *Tchong-houo tchö-kio che ta kang*, 216.

² Voir ci-dessus, p. 17.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

que Votre Majesté n'approuve pas cela" ¹ ; et du *Che king* 天子所予 : "c'est ce qu'approuve le Fils du Ciel" ². Toutefois, tout en ayant un sens général pareil, ils gardent l'un et l'autre (et les deux exemples que je viens de citer le montrent bien) la nuance de sens qu'ils doivent à leur sens propre : 取 indique qu'on reçoit le fait, c'est-à-dire que l'ayant reconnu soi-même par l'étude ou l'ayant appris d'un autre, on l'accepte, on l'admet ; et 予 indique qu'on donne le fait accepté c'est-à-dire qu'on l'admet, on le donne comme vrai dans une discussion. C'est pourquoi dans la définition du terme 推 le mot *yu* 予 vient à la fin, comme marquant l'emploi pour la discussion, tandis que le mot 取 apparaît le premier et comme marquant le travail préliminaire fait par le dialecticien pour lui-même ; et dans l'introduction de *Siao ts'iu p'ien* l'ordre est encore le même : 以類取以類予.

Ce paragraphe s'explique donc très simplement : le *t'ouei* est le choix de l'exemple en "étendant" par analogie d'un fait que l'on connaît à un fait que l'on ne connaît pas et qu'on admet identique à celui qu'on connaît (par exemple : prendre le bon gouvernement de Yao comme exemple dans une discussion sur le bon gouvernement du temps présent, parce qu'on admet par "extension" que le bon gouvernement de Yao, qu'on ne connaît pas, est identique au bon gouvernement présent, qu'on connaît). Cette *extension* ainsi définie paraît se rapprocher de l'induction ; mais en réalité ce sont nos habitudes de logique qui nous donnent cette illusion. L'auteur en effet ne traite pas du raisonnement lui-même, mais, comme dans les paragraphes précédents, simplement du choix de l'exemple.

En résumé il n'est question ni d'induction, ni de déduction dans le *Siao ts'iu p'ien*. Il ne faut pas conclure de là que les définitions ci-dessus ne se rapportent pas à ce qu'on a appelé un peu ^{p.29} improprement la logique de l'école de Mo-tseu. Mais l'auteur prend les questions à son point de vue, qui n'est pas celui des logiciens occidentaux anciens et modernes. Si nous voulons faire autre chose

¹ *Che ki*, k. 117, 14 b ; *Ts'ien-han chou*, k. 57 B, 4 a.

² *Che king*, trad. Legge, II, 403.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

que d'ajuster tant bien que mal les textes chinois anciens aux théories occidentales, c'est ce point de vue qu'il faut retrouver.

M. Forke ¹ a fort bien noté que l'auteur du *Siao ts'iu p'ien*, et dans une certaine mesure aussi celui du Canon, *King* 經 et de l'Explication du Canon, *King chouo* 經說, ne font pas à proprement parler de la logique, mais de la dialectique, (en prenant ce mot dans le sens étymologique d'art de la discussion). : le sens réel du mot *p'ien* 辨 est "discussion", non "logique" ; il s'agit de discussion publique, de joutes oratoires dialoguées où, deux opinions contradictoires étant mises en présence, il faut triompher de son antagoniste. Les idées de lutte et de triomphe final apparaissent clairement dans les définitions elles-mêmes :

經. *Mo-tseu*, k. 10, 2a [sect. 40]. 辯爭 (彼 corr.) *彼也、
辯勝當也。

經說. *ibid.*, 9a [sect. 42]. 辯: 或謂之牛、[或]謂之
非牛、是爭 (彼 corr.) *彼、是不俱當、不俱當、必
或不當、<不> (若 corr.) *勝當 (犬 corr.) *也。²

p.30 Canon : Discuter, c'est disputer. Si en discutant on remporte, c'est que (la proposition qu'on soutient) est exacte.

Explication : Discussion : les uns disent que c'est un bœuf, les autres disent que ce n'est pas un bœuf : c'est disputer. Les affirmations ne sont pas

¹ Forke, *Mé Ti*, Introd., p. 85.

² Hou Che, *Tchong-kouo tchö-hio che ta kang*, 200, propose avec raison de lire 彼 au lieu de 彼 et de considérer ce mot comme un substitut de 說 discuter, que le *Chouo wen* glose par 辯: 說辯論也. — La dernière proposition ne veut rien dire ; Tchang Houei-yen et Souen Yi-jang ont essayé en vain de lui trouver un sens. M. Hou, *loc. cit.*, 267, qui a admis avec raison qu'il y avait une faute de texte, propose de lire 不當若犬, correction qu'admet M. Leang, *loc. cit.*, 63, qui comprend cette proposition comme un exemple : "(Une affirmation) n'est pas exacte : par exemple c'est un chien" ; mais ce serait une façon bien confuse d'exprimer la chose, et qui n'est guère en rapport avec la précision ordinaire de ces textes. D'autre part, dans cette hypothèse, si l'Explication commente bien la première phrase, elle laisse de côté la seconde, non moins importante. À mon avis 若 est une fausse lecture pour 券 = 勝 (券 n'existe plus aujourd'hui que comme substitut vulgaire de 券 *k'iuan*), et 犬 est une erreur assez facile à commettre pour 也, attirée par le fait que chiens, bœufs et chevaux apparaissent constamment accolés dans ces aphorismes ; quant au caractère 不, il s'est introduit sous l'influence des phrases précédentes qui le contiennent toutes. Cette lecture me paraît confirmée par l'analogie de l'aphorisme suivant.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

toutes deux exactes ; puisqu'elles ne sont pas toutes deux exactes, il faut que l'une des deux soit inexacte. Celle qui l'emporte est celle qui est exacte.

經. *Mo-tseu*, k. 10, 5 b [sect. 41]. 謂辯無勝必不當。說在辯。

經說. *ibid.*, 15 a [sect. 43]. 謂：所謂非同也、則異也。同、則或謂之狗、其或謂之犬也。異、則或謂之牛、(牛 corr.) *其或謂之馬也。俱無勝、是不辯也。辯也者、或謂之是、或謂之非、當也者勝也。

Canon : L'affirmation qui ne l'emporte pas dans la discussion, nécessairement n'est pas exacte. L'explication est à "Discussion".

Explication : L'affirmation : Ce qu'on affirme, si ce n'est pas pareil, c'est différent. C'est pareil, quand (par exemple) l'un affirme que c'est un petit chien, l'autre que c'est un chien. C'est différent, quand (par exemple) l'un affirme que c'est un bœuf, l'autre que c'est un cheval. Si aucune des deux affirmations ne l'emporte, c'est qu'il n'y a pas de décision obtenue par la discussion : dans la discussion, l'un affirme que c'est cela, l'autre affirme que ce n'est pas cela ; (l'affirmation) exacte l'emporte".

Le vainqueur dans une discussion publique n'est pas toujours celui qui raisonne le plus juste : il y a des chances pour qu'il soit seulement le plus brillant ou le plus habile rhéteur ; les Chinois anciens s'en sont bien aperçus, et Tchouang-tseu dit que la discussion ne sert à rien :

« Supposons que j'aie une discussion avec vous. Si vous l'emportez sur moi, et que je ne l'emporte pas sur vous, est-ce que vous avez réellement raison ? Est-ce que j'ai réellement tort ? Et si je l'emporte sur vous et que vous ne l'emportiez pas sur moi, est-ce que j'ai réellement raison ? est-ce que vous avez réellement tort ? ¹

p.31 D'autre part, à traiter les choses sous cet angle particulier de la discussion, l'école de Mo-tseu se réduisait à un but tout pratique et qui laissait peu de place aux recherches théoriques de la logique pure.

¹ *Tchouang-tseu*, k. 2, Wieger, 224.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

Aussi la théorie n'y tient-elle pas grand place : pour s'en rendre compte, il suffit de voir comment le principe de contradiction est posé, non didactiquement, mais par hasard, en exemple, à propos de la définition du mot *p'ien* 辯 que je viens de citer, en plein milieu de la première section du *King*. Il n'en est pas autrement de toutes les autres questions de théorie pure. Si dans les philosophies occidentales, déduction et induction tiennent une place fondamentale, c'est parce qu'elles ont voulu créer une théorie de la Logique, et qu'elles ont cherché à déterminer les opérations intellectuelles et à les classer entre des types de raisonnement de plus en plus généraux. Mais l'école de Mo-tseu (et c'est là un point que M. Forke a très justement reconnu) voulant seulement faire un bon manuel pratique d'enseignement de l'art de la discussion, n'a pas cherché à établir une théorie générale de toutes les opérations intellectuelles ¹ ; elle n'a fait aucune recherche systématique : même sur une question qui l'intéressait particulièrement, l'étude des comparaisons incorrectes et inadéquates à l'affirmation, l'auteur du *Siao ts'iu p'ien* ne cherche à établir aucun principe général et se contente de donner des listes d'exemples corrects et incorrects d'après lesquels les étudiants pourront s'exercer. Aussi ne peut-on pas s'étonner qu'il n'ait pas tenté l'étude des principes fondamentaux du raisonnement. Nos habitudes occidentales, dérivées d'une logique qui, il y a vingt-cinq siècles, a pris pour devise "qu'il n'y a de science que du général", nous incitent à considérer comme erronées les méthodes chinoises qui ne reposent jamais sur une classification universelle montant du particulier au général ; en réalité, il n'y a pas là d'erreur, mais _{p.32} une classification différente : dans la mesure où ils appliquent correctement leurs propres méthodes, et où, d'autre part, leurs conclusions restent d'accord avec les résultats de l'expérience, il est évident que les philosophes chinois n'ont pas fait de faute en étudiant, conformément à leurs habitudes, des faits particuliers sans chercher à les ramener à un principe général. Des fautes réelles, ils en

¹ Forke, *op. cit.*, 85.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

ont fait, on le verra plus loin, mais elles sont dues à des circonstances extérieures bien plus qu'à un manque d'esprit logique.

En fait, pour l'auteur du *Siao ts'iu p'ien*, traité de Dialectique pratique, le raisonnement en lui-même n'est pas un sujet d'études : ce qui importe, ce sont les procédés de discussion par lesquels on peut l'emporter sur l'adversaire. Le but étant, non pas d'apprendre à faire un argument en forme correcte, mais de triompher en joute publique d'un antagoniste, c'est le procédé de démonstration le plus répandu parmi les rhéteurs et les philosophes contemporains qu'il a seul retenu (soit que l'école de Mo-tseu en soit la créatrice, soit qu'elle l'ait adopté de la pratique ordinaire), celui qui, au point de vue pratique, paraît apte à produire le plus d'effet, l'exemple.

L'emploi de l'exemple sous diverses formes était en effet sinon l'unique argument, au moins le procédé d'élection. Prouver sans exemple semblait impossible aux rhéteurs de la Chine antique.

« Le roi de Leang dit à Houei-tseu :

— Je désire que lorsque vous m'exposez quelque chose, vous parliez directement, sans employer d'exemples.

Houei-tseu dit :

— Si en ce moment il y avait ici un homme qui, ne sachant pas ce que c'est qu'une arbalète, demandât : "Quelle est la forme d'une arbalète ?" et qu'on lui répondît : "L'arbalète a la forme de l'arbalète", le lui aurait-on expliqué ?

Le roi dit :

— On ne le lui aurait pas expliqué.

— Si au lieu de cela on lui répondait : "L'arbalète a la forme d'un arc, mais on remplace la corde par un bambou", saurait-il (ce que c'est ?).

Le roi ^{p.33} dit :

— Il le saurait.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

Houei-tseu dit :

— Ah ! discuter, c'est expliquer ce qui n'est pas connu par ce qui est connu et le faire connaître aux autres.

Le roi dit :

— Pas d'exemples. C'est impossible ¹.

C'est que l'exemple n'est pas seulement une aide au raisonnement, une sorte d'illustration destinée à le rendre plus clair : il tient la place du raisonnement lui-même. Il est très rare qu'on se donne la peine d'expliquer celui-ci ; on se contente de poser une affirmation, puis on donne un exemple, et, si l'exemple est bien choisi, la vérité de l'affirmation précédente doit ressortir de l'évidence de la proposition analogue contenue dans l'exemple : en somme on ne raisonne pas en passant du général au particulier ou du particulier au général, mais en passant d'un terme inconnu à un terme analogue connu. Il faut parcourir les sections 46-50 du *Mo-tseu*, celles qui contiennent les anecdotes mises au compte du maître, pour voir le rôle de l'exemple dans toutes les discussions.

Maître Wou-ma dit à notre maître, maître Mo :

— Quels rapports y a-t-il entre l'intelligence des dieux 鬼神 et celle des Saints ?

Maître Mo répondit :

— L'intelligence des dieux est à celle des Saints dans le même rapport que les expériences de personnes à l'ouïe fine ou à la vue perçante à celle des sourds ou des aveugles ².

Tche-t'ou Yu et Hien-tseu Che demandèrent au maître Mo-tseu :

— Pour être juste, qu'est-ce qui est le plus important ?

Le maître répondit :

¹ *Chouo yuan* 說苑, k. 4, 2a (éd. *Sseu pou ts'ong k'an*) ; cf. Hou Che, *The Development of the logical Method in ancient China*, p. 99-100.

² *Mo-tseu*, k. 11 (sect. 46), 11a et suiv., Forke, 536.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

— C'est comme dans la construction d'un mur : ceux qui peuvent construire construisent, ceux qui peuvent remplir les sacs de terre remplissent les sacs de terre, ceux qui peuvent soulever soulèvent ; alors le mur s'élève. Pour être juste il en est de même : qui peut parler et discuter parle et discute, qui peut expliquer les livres explique les livres, qui peut agir agit. Ainsi la justice est produite ¹.

Maître Wou-ma dit à maître Mo :

— Vous aimez universellement le monde entier, mais vous ne lui avez jamais fait de bien ; je n'aime pas le monde, mais je ne lui ai jamais fait de mal. Puisque nous n'avons obtenu aucun résultat ni l'un ^{p.34} ni l'autre, pourquoi vous donnez-vous raison à vous tout seul, et me condamnez-vous ?

Le maître Mo-tseu répondit :

— Si quelqu'un met le feu ici et qu'un homme apporte de l'eau pour l'éteindre, tandis qu'un autre va chercher du feu pour l'augmenter, sans que d'ailleurs ni l'un ni l'autre obtienne aucun résultat : lequel des deux estimez-vous le plus ?

Maître Wou-ma dit :

— J'approuve l'intention de l'homme qui apporte l'eau et condamne celle de celui qui apporte du feu.

Maître Mo répondit :

— De même j'approuve mon intention et condamne la vôtre ².

Je n'en citerai pas davantage, il faudrait reproduire ces chapitres presque en entier pour donner tous les cas du même genre, et ils ont été traduits de façon très suffisante par M. Forke. On voit que l'emploi de l'exemple dans la discussion est absolument pareil à celui de l'exemple dans le discours suivi que j'ai analysé en commençant : on choisit un exemple qu'on juge convaincant, et on suit la comparaison avec les termes du sujet principal, on décompose, s'il est nécessaire, exemple et sujet de discussion en propositions élémentaires : être juste

¹ *Ibid.*, Forke, 541.

² *Mo-tseu, loc. cit.*

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

(parler et discuter, expliquer les livres, agir) et construire un mur (construire, remplir des sacs de terre, soulever). Or les sections 46-50 appartiennent à peu près à l'époque du *Siao ts'iu p'ien* ; elles nous montrent les principes de celui-ci mis en action : c'est toujours l'emploi de l'exemple qui domine la discussion. On y voit Mo-tseu l'emporter sur ses contradicteurs en repoussant leurs comparaisons : il ridiculise un élève de Tseu-hia qui avait comparé les Hommes Supérieurs 君子 aux chiens et aux cochons ; et il montre à Kong Meng-tseu que sa comparaison de l'homme de bien avec une jolie femme ne vaut rien et ne peut être acceptée. Ce dernier cas vaut la peine d'être cité, car la manière dont l'exemple est discuté fait bien ressortir qu'il a une valeur propre, et qu'il est un argument réel. Mo-tseu en effet se donne la peine de le démontrer point par point, exactement comme nous faisons d'un argument, et cela fait, jugeant qu'il a détruit la théorie de ^{p.35} son adversaire, passe à l'exposition et démonstration de la sienne, par un nouvel exemple :

Kong-meng-tseu dit à notre maître, maître Mo :

— Le véritable homme de bien, qui ne le reconnaîtrait ? Il est pareil à une sorcière qui reste où elle est sans sortir, et n'en reçoit que plus d'offrandes de riz. Il est pareil à une jolie femme, qui reste où elle est sans sortir et voit les hommes se combattre en la recherchant ; mais si elles allaient se promener et se vantaient elles-mêmes, personne ne les prendrait. Maintenant vous allez vous promener partout parmi les hommes et vous leur parlez : pourquoi cette peine ?

Le maître Mo-tseu répondit :

— Le monde actuel est corrompu. Ceux qui recherchent les jolies femmes sont une foule ; bien que les jolies femmes ne sortent pas, il y a beaucoup d'hommes pour les rechercher, mais ceux qui recherchent l'homme de bien sont en petit nombre. S'il ne parle pas de force aux gens, ils ne le connaîtront pas ¹.

¹ *Mo-tseu*, k. 12, 8 a (sect. 48) ; Forke, 563.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

En résumé, l'exemple est le plus souvent le centre de la discussion : on l'accepte ou on le réfute, mais c'est toujours lui qu'on discute et non directement la proposition affirmée. Quant au raisonnement proprement dit dont cette proposition peut être considérée comme la conclusion, il n'est presque jamais exprimé. C'est l'exemple qui est chargé de le remplacer ; et ce système qui, au point de vue de la Logique, manque de rigueur, est excellent au point de vue de l'art de la discussion, car l'exemple frappe, et d'autre part il permet de reporter la discussion d'une question compliquée à une autre plus simple et que tout le monde connaît. Comme je l'ai déjà dit, c'est l'évidence indiscutable de la proposition affirmée dans l'exemple qui, si l'adversaire ne peut réfuter l'exemple en montrant qu'il ne s'applique pas bien, se communiquera à la proposition discutée, en sorte qu'elle deviendra évidente. Il faut ajouter que, en se plaçant à un point de vue moins formel, cet ensemble, affirmation et exemple, constitue une sorte de ^{p.36} raisonnement rudimentaire qui proprement n'est ni inductif ni déductif, mais est analogique, toute sa force reposant dans le rapprochement des analogies entre la proposition affirmée et l'exemple.

@

III. L'étude des "raisonnements faux" dans l'école de Mo-tseu, et les fautes de raisonnement

@

Une Dialectique qui élimine normalement les parties formelles du raisonnement pour faire jaillir l'évidence directement du rapprochement de l'affirmation avec une proposition analogue, mais sans aucun rapport essentiel avec elle, ne devait pas favoriser le développement de la Logique en tant que théorie du raisonnement formel, car c'était là une discipline sans intérêt pour elle. Néanmoins, l'art du raisonnement devait profiter de toutes ces études : à côté du vieux sorite qui s'employait toujours soit tel quel, soit sous la forme un peu remaniée dont j'ai cité un cas, on trouve des formes plus serrées qui vont jusqu'au véritable syllogisme. Je ne suis pas très frappé de certains raisonnements syllogistiques que M. Hou Che et M. Leang K'i-tch'ao croient retrouver de place en place dans le *King* et le *King chouo* : en effet, ce sont plutôt des constructions de ces érudits à propos de certains passages de ces textes, que des raisonnements qui s'y trouvent réellement ; or la possibilité pour nous de construire sous forme de raisonnement logique correct diverses propositions n'implique nullement que l'auteur à qui nous empruntons ces propositions ait fait de même.

En fait il n'est pas possible, dans une étude de logique historique, de faire état de raisonnements supposés par nous-mêmes pour expliquer les propositions des auteurs, et nous devons nous contenter exclusivement des raisonnements énoncés : ainsi seulement nous éviterons d'introduire dans le texte des idées qui n'y sont pas. Or il y a quelques raisonnements exprimés tout au long dans le *Mo-tseu*. L'un des plus nets est l'exposé du principe de contradiction dans le *p.37 King chouo*¹.

¹ *Mo-tseu*, k. 10, 9 a [sect. 42], trad. Forke, 454.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

« Les affirmations (contradictaires) ¹ ne peuvent être toutes deux exactes ; puisqu'elles ne peuvent être tous les deux exactes, il faut que l'une des deux soit inexacte.

Ou encore ce syllogisme disjonctif qui fait partie d'un passage que je citerai en entier plus loin ², et que je résume ici : "Si ce raisonnement... était faux, il en résulterait que tout ce qui est non-bœuf serait bœuf ; et c'est impossible".

Ou encore cette inférence *tchouo* 擢, que M. Hou a déjà relevée et expliquée :

經. *Mo-tseu*, k. 10, 3 b [sect. 41]. 擢、慮不疑。說在有無。

經說. *ibid.*, 17 a [sect. 43]. 擢: 疑[有]無也。謂臧也今死、而春也得(文 corr.)*之(文 corr.)*又死也、可。

Canon : Dans l'inférence, après réflexion, on ne doute pas. L'explication est à "y a-t-il ou n'y a-t-il pas ?"

Explication : Inférence : On doute si (une chose) est ou n'est pas. (Mais) si on déclare : "Tsang présentement est mort, Tch'ouen, qui a pris (la même maladie) mourra aussi", c'est juste ³.

¹ Le texte commence par énoncer deux propositions contradictoires à titre d'exemple, puis vient la phrase que je traduis : j'ajoute le mot *contradictaires* simplement pour tenir lieu de l'exemple que je ne donne pas. Cf. p. 30 où ce passage est traduit en entier.

² Voir ci-dessous, p. 39.

³ J'adopte la lecture de M. Hou, *op. cit.*, p. 216 (cf. trad. p. 101) en ajoutant une correction nouvelle au *King chouo*. M. Hou conserve le texte au début de cette explication : 擢: 疑無謂也... M. Leang, *op. cit.* p. 140 fait remarquer assez justement que 疑無謂也 ne présente pas grand sens (la traduction proposée par M. Hou, *op. cit.* 101 : "In a case of *chuoh*, there is no reason for doubt" ne peut être tirée du texte en aucune façon), et qu'il y a probablement une erreur. Il me semble en effet évident qu'il y a une erreur, et une erreur assez facile à corriger. Le *Canon* se termine par 說在有無 : et dans l'*Explication* on trouve bien le caractère 無, mais non 有 : il suffit de le restituer dans la phrase de début de l'*Explication* pour avoir la phrase 疑有無 qui satisfait à la fois au sens et à l'exigence de retrouver les mots qui suivent 說在有無 : dans l'*Explication*. Pour le reste l'interversion de 謂也 en 也謂 n'offre pas de difficulté. D'après le *Canon*, en cas d'inférence, après la réflexion (i.e. le raisonnement), le cas inconnu est assimilé au cas connu, et ainsi tout doute est supprimé ; l'*Explication* développe : on doute si telle chose est ou n'est pas ; pour s'en assurer on fait alors un raisonnement pareil à celui dont il est donné ici un exemple, après quoi on reconnaît que ce raisonnement est juste (c'est la réflexion dont parle le *Canon*), et on n'a plus aucun doute.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

Mais, laissée ainsi de côté sans être étudiée spécialement pour elle-même, la Logique a pu avoir un certain développement p.38 pratique. Elle n'a pas poussé très loin la théorie : son grand défaut est d'être restée une simple subdivision de la dialectique, et de n'avoir jamais pris conscience d'elle-même en tant que science indépendante. Elle était chargée de fournir à la Dialectique des définitions justes, sur lesquelles celle-ci travaillerait, de sorte que pendant que la dialectique se tenait au-delà de ce qui pour nous est le raisonnement même et s'occupait uniquement de l'exemple qui devait convaincre l'adversaire, la Logique restait en-deçà et s'arrêtait aux définitions sur lesquelles se fonde le raisonnement ; mais le raisonnement lui-même n'était pas étudié. C'est ce que M. Hou Che a très heureusement qualifié en déclarant qu'elle s'occupe de "correct predication" plutôt que de raisonnement. On le voit clairement dans un paragraphe très intéressant du Canon qui s'intitule : "raisonnement faux" 狂舉 et où il n'est question que de définition et de classification.

經. *Mo-tseu*, k. 10, 5 a [sect. 41]. 狂舉不可以知異。

說在 <有> 不可。

經說. *ibid.*, 19 a [sect. 43]¹. (牛 à déplacer de 2 caractères)

狂(與_{corr.}) *舉 *牛馬(惟_{corr.}) *雖異以牛有齒馬有尾、說牛之非馬也、不可。是俱有、不偏有偏無有。曰[牛]之與馬不類、用牛[有]角馬無角、是類不同也。若舉牛有角馬無角以是爲類之不同也。是狂舉也。猶牛有齒馬有尾。或不非牛而非牛也可 <則>。或非牛 <或牛> 而牛也可。

¹ J'adopte pour la première partie de *l'Explication* l'excellente lecture de M. Hou Che, *op. cit.*, 222. Pour la seconde partie, M. Leang, *op. cit.*, 149, corrige 若舉牛有(角_{corr.}) *齒馬(無角_{corr.}) *有 *尾 ce qui aboutit au même sens général : "si on raisonne : "les bœufs ont des dents, les chevaux ont des queues, c'est en cela qu'ils diffèrent", c'est un raisonnement faux, car, d'après le raisonnement "les bœufs ont des dents et les chevaux ont des queues", à la fois (la proposition) ce n'est pas un non-bœuf et c'est un bœuf, serait correcte ; et (la proposition) c'est un non-bœuf et c'est un bœuf serait correcte". Mais cette correction a le défaut d'introduire dans le texte une répétition inutile, et bien qu'elle ne soit pas absolument impossible, il vaut mieux à mon avis s'en tenir au texte traditionnel. Pour le dernier nombre [c.a. : membre?] de phrase, j'admets avec M. Forke, *op. cit.*, 493 qu'il faut supprimer les deux mots 或牛 qui rompent la correspondance des deux propositions.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

p.39 Canon : "Un raisonnement faux est celui qui n'est pas correct quant à la connaissance des différences" ¹.

Explication : Raisonnement faux : le cheval et le bœuf sont différents ; mais si on dit qu'un cheval n'est pas un bœuf parce que le bœuf a des dents et le cheval a une queue, cela ne peut aller. En effet tous deux ont (dents et queue) : ce ne sont pas (des attributs) qui appartiennent à l'un et manquent à l'autre. Il faut dire que le cheval n'est pas de la même espèce que le bœuf parce que le bœuf a des cornes et le cheval n'a pas de cornes ; c'est en cela que les espèces ne sont pas identiques. Si le raisonnement "un bœuf n'est pas un cheval parce que le bœuf a des cornes et le cheval n'a pas de cornes" était un raisonnement faux, comme (un bœuf n'est pas un cheval parce que) "le bœuf a des dents et le cheval a une queue", il en résulterait que (la proposition) ce n'est pas un non-bœuf et c'est (en même temps) un non-bœuf serait correcte, et (la proposition) c'est un non-bœuf et c'est (en même temps) un bœuf serait correcte" ². p.40

Et cela est impossible, comme l'expliquent deux aphorismes qui se suivent :

經說. *Mo-tseu*, k. 10 [sect. 42]. 凡牛 (樞_{corr.}) *區非
牛。兩也。無以非也。³
經說. *ibid.* 辯。或謂之牛。或謂之非牛...是
不俱當...⁴

Explication : Tout ce qui est bœuf est distinct de ce qui est non-bœuf ; ce sont deux (catégories), il n'y a pas moyen de le nier.

¹ J'ai indiqué ci-dessus les raisons pour lesquelles j'adopte cette traduction (voir p. 9, note). M. Hou, *The Development of the Logical Method in ancient China*, 104, traduit : "the methodical selection or enumeration does not enable us to know differences". Mais l'*Explication* montre qu'il s'agit de la faute de raisonnement elle-même et non des inconvénients que le raisonnement faux peut avoir pour l'étudiant. La traduction de M. Forke, *op. cit.*, 435, ne présenterait pas le même défaut, mais elle repose sur une coupe inexacte de la phrase.

² C'est-à-dire : si on déclare que la différence entre le bœuf et le cheval (= non-bœuf) est que le bœuf a des dents et le non-bœuf a une queue, la caractéristique du bœuf sera les dents et la caractéristique du non-bœuf sera la queue. Mais comme le bœuf a réellement une queue, il se trouvera que le bœuf possède la caractéristique du non-bœuf : il pourra donc être considéré comme un non-bœuf ; et de même comme le cheval a des dents, il a la caractéristique du bœuf et bien qu'il soit un non-bœuf il pourra être considéré comme un bœuf. Le raisonnement dans ce cas sera donc faux.

³ Leçon de M. Hou, *op. cit.*, 199.

⁴ Voir ci-dessus, p. 29-30, où ce texte est donné en entier.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

Explication : Discussion : ou bien on désignera (une chose) comme bœuf, ou bien on la désignera comme non-bœuf : l'un exclut l'autre...

Aussi, entre la Logique qui ne dépassait pas l'étude des définitions et la Dialectique qui commençait à l'étude de la discussion, l'étude du raisonnement lui-même, intermédiaire entre définition et discussion, se trouvait nécessairement laissée de côté, n'étant du domaine d'aucune de ces deux disciplines : c'est naturellement de là que devaient venir toutes les difficultés. La pierre d'achoppement paraît avoir été le cas où le terme est exactement défini, mais ensuite se trouve être employé tantôt dans un sens général, tantôt dans un sens particulier : en effet dans ce cas l'erreur ne portant ni sur la définition, ni sur le choix de l'exemple, mais étant dans le fait qu'un terme donné n'avait pas la même valeur dans les deux propositions analogues mises en rapport, sa cause a échappé aux logiciens chinois anciens. Ces faits furent discutés entre les diverses écoles, les unes comme l'école de Mo-tseu acceptant en défi au sens commun les sophismes les plus criants, les paradoxes les plus évidents, parce qu'elles se refusaient à admettre des faits qu'elles ne pouvaient expliquer ; les autres préférant s'en tenir au sens commun malgré l'impossibilité où elles étaient de justifier logiquement leur position. Il est probable que la difficulté qui se p.41 présentait aurait amené les logiciens chinois à reprendre l'étude, jusque-là délaissée par eux, des conditions du raisonnement, et qu'ils auraient créé une véritable logique formelle originale ; mais les bouleversements politiques de la fin du III^e siècle, en ruinant la plupart des écoles philosophiques, ne leur en laissèrent pas le temps.

Cependant le travail était déjà commencé, mais il n'était pas très avancé, car il avait été entrepris non sous forme de recherches directes, mais par le biais de l'étude des raisonnements faux. Il semble bien que l'on n'avait pas dépassé les recherches préliminaires : établir des listes de raisonnements justes et de raisonnements faux pour les comparer et les étudier. L'auteur du *Siao ts'iu p'ien*, opuscule de l'école de Mo-tseu consacré à l'étude des raisonnements faux, n'alla pas plus loin : il se contenta de dresser empiriquement une liste des

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

propositions où l'emploi de définitions et d'exemples corrects est ou n'est pas cause d'erreur, en notant les opinions opposées. Toute la fin de son opuscule est consacrée à ces listes. Il examine 4 cas intéressants parce que, la définition qu'il donne dans sa première proposition étant toujours correcte, les propositions qui emploient cette définition et qu'il donne en second ne sont pas toujours nécessairement justes ¹ :

1° pour la première proposition (celle qui donne la définition) c'est juste, et pour la seconde (celle qui utilise la définition), c'est ainsi (是而然).

2° pour la première proposition c'est juste, et pour la seconde ce n'est pas ainsi (是而不然).

3° dans la première proposition, il faut que les termes soient pris en extension totale pour que ce soit ainsi, et dans la seconde, il n'est pas nécessaire qu'ils soient pris en extension totale pour que ce soit ainsi (一周而一周).

4° p.42 la première proposition est juste, et la seconde est fautive (一是而一不是).

Et il donne pour chaque cas des séries d'exemples.

La première, troisième et quatrième séries ne font pas difficulté :

1) Tsang est un homme. Aimer Tsang c'est aimer un homme.

3) Qui aime les hommes, doit attendre d'aimer universellement tous les hommes, pour être quelqu'un qui aime les hommes ; qui n'aime pas les hommes ne doit pas attendre de ne pas aimer universellement tous les hommes pour être quelqu'un qui n'aime pas les hommes. On n'aime pas universellement tous les hommes quand il y en a quelques-uns qu'on n'aime pas. Mais quelqu'un qui monte à cheval, n'a pas besoin d'être monté sur tous les chevaux pour être quelqu'un qui monte à cheval : on est quelqu'un qui monte à cheval quand on est monté sur un cheval ; quant à celui qui ne monte

¹ Ce qui suit ne prétend pas être une traduction littérale, à mon avis impossible, mais seulement une paraphrase explicative du texte chinois.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

pas à cheval, il doit attendre qu'il ne soit pas monté sur tous les chevaux pour être quelqu'un qui ne monte pas à cheval.

4) S'enquérir de la maladie de quelqu'un, c'est s'enquérir de quelqu'un, mais détester la maladie de quelqu'un, ce n'est pas détester quelqu'un.

Comme on le voit, dans la troisième et la quatrième séries, la seconde proposition ne peut servir d'exemple pour étayer la première ; bien qu'elles paraissent toutes deux construites de la même façon, il y a entre elles des différences fondamentales qu'il n'est pas très difficile de déceler.

La deuxième série au contraire est d'une interprétation plus compliquée. J'en traduis le début tout entier :

— Les parents de Houo sont des hommes ;

(mais : dire) Houo sert ses parents, ce n'est pas la même chose que (dire) il sert les hommes.

— Son frère cadet est un bel homme ;

(mais :) il aime son frère cadet, ce n'est pas la même chose que : il aime un bel homme.

— Un char est en bois ;

(mais :) voyager en char ce n'est pas voyager sur du bois.

— Un bateau est en bois ;

(mais :) entrer dans un bateau ce n'est pas entrer dans du bois.

— Un homme-voleur (*tao-jen*) est un homme (*jen*) ;

(mais :) beaucoup de voleurs (*tao*) ce n'est pas beaucoup d'hommes, (et) aucun voleur ce n'est pas aucun homme.

Comment l'explique-t-on ? p.43

Que haïr beaucoup de voleurs ce n'est pas haïr beaucoup d'hommes (a),

(et) souhaiter qu'il n'y ait pas de voleurs, ce n'est pas souhaiter qu'il n'y ait pas d'hommes (b), tout le monde est d'accord pour l'admettre.

Mais s'il en était ainsi, il n'y aurait pas d'objection à dire que, bien qu'un voleur soit un homme, aimer un voleur n'est pas aimer un homme (c) ; (que)

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

ne pas aimer un voleur, ce n'est pas ne pas aimer un homme (d) ;
(que) tuer un voleur, ce n'est pas tuer un homme ¹ (e).

Ces propositions-ci (c-d-e) sont du même genre que celles-là (a-b). Tout le monde présente celles-là (a-b), et n'ira pas lui-même dire qu'elles sont fausses ² ; les disciples de Mo-tseu présentent celles-ci (c-d-e), et les déclarent fausses. Il n'y a pas d'autre cause (à la discussion).

C'est ce qu'on appelle être collé au-dedans, et fermé au-dehors ! Un cœur sans ouvertures ! Ce qui est collé ne se défera pas ³.

Ces propositions sont des propositions où (la première phrase, celle qui contient la définition) est vraie, et où (la seconde, celle qui utilise la définition) n'est pas juste.

若若是、則雖盜人人也、愛盜、非愛人也、不
愛盜、非不愛人也、殺盜人、非殺人也、
無難 <盜無難> 矣。
此與彼同類、世有彼、而不自非也。墨者有
此、而非之、無(故也 corr.)*他故焉。¹⁾ ⁴
所謂內膠外閉與、心毋空乎、內膠而不解也。
此乃是而不然者也。

p.44 L'explication de ce passage a donné beaucoup de peine aux commentateurs modernes. M. Hou Che et M. Leang K'i-tch'ao interprètent la proposition finale (tuer un voleur n'est pas tuer un homme) comme celles du début (aimer son frère n'est pas aimer un bel

¹ La discussion de ce paradoxe est plus ancienne que le *Siao ts'iu p'ien* : Tchouang-tseu y fait déjà allusion (k. 14, trad. Legge, I, 360 ; Wieger, 227).

² À l'expression 自非 de ce passage, comparer les expressions analogues du *Wei-tseu*, dans *Yi-lin*, (k. 5, 8a (éd. du *Sseu pou ts'ong k'an*) :

諺曰。己是而彼非、不當與非爭。

彼是而已非、不當與是爭。

"Un proverbe dit : Si je dis moi-même oui, et que celui-là dise non, il ne faut pas entrer en discussion avec celui qui dit non ; si celui-là dit oui et que je dise non, il ne faut pas entrer en discussion avec celui qui dit oui."

³ "Un cœur sans ouvertures" est un esprit sans intelligence ; "être collé au-dedans et fermé au-dehors" métaphore empruntée au rite de luter les portes des maisons au solstice d'hiver, est l'analogie de l'expression familière française "être bouché". Le tout veut dire que "tout le monde" est formé de gens inintelligents et qui ne comprennent rien. 與^{et}乎 sont des exclamations et non des interrogations.

⁴ *Mo-tseu*, sect. 45, k. 11, 9 a ; trad. Forke, 530. — Les corrections très simples de ce passage ont été proposées déjà par Wang Yin-tche, et ont été acceptées par tous les érudits plus récents. M. Hou Che a donné une traduction résumée de ce passage, mais il y a laissé de côté les phrases intéressantes qui mettent en opposition "tout le monde" et les disciples de Mo-tseu : "A thief is a man. But loving a thief is not loving a man. Killing a thief is not killing a man" (*The Development of the logical Method in ancient China*, 97).

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

homme, etc.) par des différences d'extension des termes selon les cas, mais leur explication n'est pas absolument la même. Il semble que M. Leang considère les deux termes *voleur* et *homme* comme deux termes généraux, mais de contenu différent et ne se recouvrant que partiellement, de même que dans les exemples précédents les termes *frère* et *bel homme*, *char* et *bois*, etc.

"Il y a des cas où (le concept) *frère* est en dehors du cercle (du concept) *bel homme* ; en dehors des chars et des bateaux, il y a encore d'autre bois ; en dehors du bois, il y a encore d'autres matières pour faire des chars et des bateaux. L'exemple "tuer un voleur, tuer un homme" est analogue : les hommes ne sont sûrement pas tous voleurs, les voleurs ne sont pas nécessairement tous hommes".

弟有時可以在美人範圍之外、車船之外尚
有別の木、木之外亦尚有車船的原料、殺盜
殺人之喻亦如此、人固不皆盜、盜亦不必皆人¹

p.45 Je ne sais trop ce que M. Leang entend par ces voleurs qui ne sont pas nécessairement tous des hommes : s'il songe à des voleurs animaux, esprits, etc., il n'est guère douteux qu'il ne soit très loin de la pensée de l'auteur qu'il explique ; en effet le texte porte 盜人人也 litt. "les hommes-voleurs sont des hommes". Il est vrai qu'il corrige en 盜人也 "les voleurs sont des hommes", mais il est difficile de faire reposer toute une interprétation, en elle-même peu vraisemblable sur cette correction de texte injustifiée et inutile.

Pour M. Hou Che, homme est un terme général, voleur un terme particulier ; mais suivant les cas, homme est employé en valeur indéterminée "les hommes" ou en valeur déterminée "des hommes", "quelques hommes". Dans la phrase du début, il est déterminé "Les voleurs sont *des* hommes" ou "Les voleurs sont *quelques* hommes" ; dans la phrase finale, il est indéterminé : "tuer *les* voleurs n'est pas tuer *les* hommes", "Si on considère au point de vue des caractères

¹ Hou Che, *loc. cit.*, 118.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

généraux, dit-il, les voleurs sont une classe d'hommes, et on peut dire "les voleurs sont des hommes" ; mais si on considère au point de vue des caractères individuels..., c'est l'homme qui a volé quelque chose qui peut seul être appelé voleur, c'est pourquoi on peut dire "tuer les voleurs n'est pas tuer les hommes"

從「共相」上著想、盜是
人的一部。故可說「盜人人也」。但是從「自相」
的區別看來、偷東西的人、始可叫做「盜」。故
可說「殺盜非殺人也」。

1

Mais M. Hou, et, à sa suite, M. Leang ne tiennent pas compte, dans leur interprétation, de la phrase capitale où l'opinion du "monde" et celle de l'école de Mo-tseu sont opposées l'une à l'autre. Le problème que se pose l'auteur du *Siao ts'iu p'ien* est très net. Étant donné une équivalence "un voleur est un homme" où les ^{p.46} termes voleur et homme sont l'un et l'autre indéterminés, si on détermine chacun d'eux par l'addition d'un même terme (par exemple "beaucoup" 多, "aucun" 無), l'équivalence cesse d'être exacte : tout le monde est d'accord sur ce point parce que la détermination du terme général est rendue apparente par des signes extérieurs visibles, les mots 多 et 無. Mais cet accord universel est-il justifié ? Comment, une équivalence étant donnée, l'addition d'un même troisième terme à chacun des termes de cette équivalence supprimerait-elle l'équivalence ? Si $a = b$, comment peut-on avoir $a + c \neq b + c$? Le sens commun nous force bien à l'admettre, mais il y a là pour un esprit de logicien une première difficulté. Mais ce n'est pas tout. Si on pousse plus loin l'examen, on s'aperçoit qu'il y a des cas où, malgré l'addition d'un troisième terme, l'équivalence n'est pas supprimée : si par exemple on ajoute le terme "tuer" à chacun des deux termes de l'équivalence "un voleur est un homme", bien que l'on fasse exactement la même opération que précédemment, le sens commun défend de dire "tuer un voleur, ce n'est pas tuer un homme". Ainsi à suivre le sens commun, on tombe dans des difficultés insolubles, et il n'y a aucune règle fixe, puisque,

¹ Leang K'i-tch'ao, *loc. cit.*, 262.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

étant donné $a = b$, on trouve tantôt $a + c \neq b + c$, tantôt $a + d = b + d$ mais d'autre part, à suivre la règle, on risque de poser quelquefois des affirmations contraires au bon sens.

L'auteur du *Siao ts'iu p'ien* (et avec lui l'école de Mo-tseu) écartait-il le sens commun vulgaire pour s'en tenir à la règle, ou était-ce le contraire ? Le texte à première vue n'est pas clair : on se perd quelque peu dans les *ceci* et *cela* ; cependant il est visible que ce que "tout le monde" 世 accepte, n'est pas ce qu'accepte l'école de Mo-tseu ; et la disposition générale de ce paragraphe et du suivant ne laisse aucun doute sur le fait que Mo-tseu préférait la règle au sens commun. Non pas qu'il eût admis, comme le supposent M. Hou ^{p.47} et M. Leang, suivant docilement une tradition qui remonte au moins à Siun-tseu, que "tuer un voleur n'est pas tuer un homme" : le texte dit formellement le contraire. Mais sous prétexte que cette proposition est inacceptable, il niait qu'on pût dire que "aucun voleur n'est pas aucun homme", et que « monter sur un char n'est pas monter sur du bois". Il ne pouvait pas plus justifier logiquement son choix que ses adversaires le leur, puisque la preuve, pour les uns et les autres, se faisait par l'exemple, et qu'il y a des exemples incontestables à l'appui des deux opinions, mais en indiquant leurs idées, il pouvait, dans une certaine mesure, donner l'avantage aux siennes. C'est à mon avis ce qu'il a fait : il a dressé sa liste de propositions où, suivant sa formule, les définitions sont justes mais leur emploi ne va pas bien, en les présentant dans un ordre tel qu'elles semblent constituer une *reductio ad absurdum*. Ce n'était qu'un artifice de classement, et un autre rangement permettrait de donner aux propositions adverses la valeur qu'il donne aux siennes ; mais il lui fallait bien s'en contenter, puisque le problème était pour lui insoluble.

Qu'il ait bien tenté un raisonnement par l'absurde, c'est ce que rend sensible, à mon avis, le choix de l'exemple final "tuer un voleur n'est pas tuer un homme" ; mais le fait est encore bien plus apparent dans le paragraphe suivant, où il donne une autre série de raisonnements généralement admis et qu'il considère comme faux (et qui le sont d'ailleurs cette fois). Voici la traduction de ce passage, en laissant de

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

côté les deux premières et la dernière phrases, dont le texte est en très mauvais état ¹. Cette omission p.48 est sans importance, puisque, dans une liste d'exemples analogues, l'absence de trois d'entre eux modifie le nombre, mais non la valeur.

"...Être sur le point d'entrer dans un puits n'est pas entrer dans un puits ; mais ne pas être sur le point d'entrer dans un puits, est ne pas entrer dans un puits.

"Être sur le point de sortir par la porte n'est pas sortir par la porte. Mais ne pas être sur le point de sortir par la porte est ne pas sortir par la porte.

S'il en était ainsi il n'y aurait pas d'objection à dire que :

"Être sur le point de mourir prématurément, n'est pas mourir prématurément, mais ne pas être sur le point de mourir prématurément, est vivre longtemps..." ²

Ces propositions-ci sont de même genre que celles-là. Tout le monde présente" etc... (répétition textuelle des derniers paragraphes de la page 43).

L'auteur remplace les mots "ne pas mourir prématurément" par leur équivalent "vivre longtemps" afin de rendre plus apparente l'absurdité de la proposition, exactement comme, dans le paragraphe précédent, le mot "bien que" était destiné à insister sur la discordance du raisonnement.

¹ Le parallélisme de tout ce passage me semble exiger plus de corrections encore qu'il n'en a été fait par les érudits chinois et japonais. Pour les deux premières phrases, je crois qu'il faut lire (sur le modèle des phrases suivantes, par exemple :

且入井

非入井也、止且入井止入井也) ainsi :

夫且讀書非[讀書也。止且讀書](好^{corr.})*止[讀]書也。

且鬪雞非[鬪]雞也。(好^{corr.})*止[且]鬪雞(好^{corr.})*止鬪雞也。

"Être sur le point de lire un livre n'est pas lire un livre ; ne pas être sur le point de lire un livre est ne pas lire un livre."

"Être sur le point de faire combattre des coqs n'est pas faire combattre des coqs ; ne pas être sur le point de faire combattre des coqs est ne pas faire combattre des coqs".

De la dernière, le premier membre se restitue bien ; pour le suivant le parallélisme voudrait 止且命止命也, ou 止且有命止有命也, mais le texte actuel ne permet guère d'y arriver : 非孰有命非命也. Il y a probablement une faute plus considérable qu'une simple déformation de caractères : les cinq derniers caractères paraissent être une reduplication de la phrase précédente, ayant pris la place du texte véritable.

² "vivre longtemps" remplace "ne pas mourir prématurément".

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

On ne peut manquer de remarquer que dans ce passage, et d'ailleurs dans toute la fin du *Siao ts'iu p'ien*, l'auteur n'examine ^{p.49} jamais de propositions isolées, ni de propositions liées en chaîne de raisonnement, mais seulement des couples de propositions analogues : pour lui les propositions se lient par groupes analogues pouvant être employés dans les exemples (peut-être particulièrement dans le parallèle, *meou*) et non autrement. Cela ne l'avait pas empêché d'ailleurs d'avoir très bien reconnu où était la difficulté : les quatre sections en effet se rapportent toutes (sauf un passage de la 2^e) exclusivement à la question du caractère particulier ou général du même terme ou de termes correspondants dans deux propositions analogues. Ce diagnostic exact prouve que les anciens logiciens chinois n'étaient peut-être pas très loin de la solution.

La 1^e section montre dans quelle mesure le problème était délimité : l'auteur n'y a placé que des propositions correctes, non pas qu'elles soient mieux faites que les autres, mais simplement parce qu'il n'a pas donné les propositions discutables qu'on peut en tirer. Le 1^{er} paragraphe de la seconde ¹ montre des termes employés tantôt au sens général tantôt au sens particulier. Les deux premières propositions deviennent fausses parce qu'on a choisi des qualités générales du sujet (les parents de Houo sont des hommes ; le frère cadet de Houo est un bel homme) pour les introduire dans des propositions où ce terme doit être pris particulièrement (dire que Houo sert ses parents n'est pas pareil à dire que Houo sert les hommes ; dire que Tsang aime son frère cadet, ce n'est pas la même chose que dire que Tsang aime un bel homme). Dans les propositions suivantes, un terme est pris tantôt au sens général, tantôt au sens particulier : dans "une voiture est en bois", *en bois* signifie fait avec du bois qui est plus déterminé que "du bois" en général de ^{p.50} "monter sur du bois". Le cas le plus développé est le

¹ La distinction entre noms généraux se rapportant à une classe *lei* 類 et noms particuliers *sseu* 私 se rapportant à un seul individu de la classe avait été bien établie : voir (k. 10, 2a ; 10a) un paragraphe consacré à cette question. Je laisse de côté le 2^e § qui, on a pu le voir, se rapporte à des cas d'une espèce toute différente et où les rapports du général au particulier ne jouent aucun rôle.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

dernier, ou homme est pris tantôt particulièrement : un homme, des hommes, tantôt généralement : les hommes. L'auteur a nettement marqué le rapport qu'il établissait entre les propositions que "tout le monde" juge légitimes, mais qu'il juge fausses, et celles qui sont évidemment absurdes, en les opposant presque toutes deux à deux : si "tout le monde" admet que "il aime son frère cadet" n'est pas l'équivalent de "il aime un bel homme" il devrait admettre que "aimer un voleur" n'est pas l'équivalent de "aimer un homme", car "frère cadet" et "voleur" sont tous deux des termes particuliers par rapport à "bel homme" et "homme" respectivement. Ou encore si avec "tout le monde" on admet que "aucun voleur", "beaucoup de voleurs" sont respectivement différents de "aucun homme", "beaucoup d'hommes", il faudrait admettre que "souhaiter qu'il n'y ait aucun voleur" est différent de "souhaiter qu'il n'y ait aucun homme" et "haïr beaucoup de voleurs" de "haïr beaucoup d'hommes" (ce qui est juste, mais que notre auteur croit faux). Seule la dernière proposition "tuer un voleur..." ne correspond à aucune des précédentes parce que, pour que l'absurdité en soit plus nette, l'auteur y a repris telle quelle l'équivalence "un voleur est un homme" ; il est clair d'ailleurs que le passage entier est construit en vue d'amener cette proposition dont le vice semble à l'auteur évident par lui-même, et qui, discutée de son temps dans certains cercles, avait déjà été condamnée par Tchouang-tseu.

La 3^e et la 4^e sections contiennent des faits absolument exacts : dans la 3^e l'auteur a voulu montrer, en opposant deux phrases en apparence analogues, que les conditions nécessaires pour pouvoir poser une proposition universelle sont loin d'être les mêmes si l'universelle est affirmative ou négative, puis que, pour diverses propositions affirmatives (ou diverses propositions négatives respectivement), les conditions varient encore suivant le contenu des termes eux-mêmes ; la 4^e, à côté de quelques cas _{p.51} analogues à ceux de la 2^e section, mais dont l'opposition n'est pas discutée, indique spécialement que les attributs de l'individu ou de la partie ne s'appliquent pas nécessairement à la classe entière ou au tout.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

Pourquoi les anciens logiciens chinois ont-ils pu commettre l'erreur de raisonnement que développe le 1^{er} paragraphe de la 2^e section du *Siao ts'iu p'ien* ? La faute en est moins à eux qu'à leur langue : l'invariabilité absolue des mots, en donnant à tous les termes d'une phrase l'apparence d'être non pas liés, mais mis en apposition les uns par rapport aux autres, ne laisse pas de place à la notion de dépendance de certains de ces mots par rapport à d'autres ; et l'absence de catégories grammaticales ajoute encore à cette indépendance mutuelle. De plus cette invariabilité rend très malaisée l'intelligence de certaines nuances. Ni les Grecs dans l'antiquité, ni nous aujourd'hui, n'avons aucune difficulté à distinguer "l'homme" au général de "les hommes", "des hommes", "quelques hommes", "un homme" etc., attendu que nos langues nous imposent des formes grammaticales distinctes. Il n'en était pas de même pour les maîtres de l'école de Mo-tseu pour qui tous ces termes se rendent invariablement par l'unique mot *jen* 人 qui répond indistinctement à tout. Il va sans dire que la langue chinoise même ancienne permettait d'exprimer toutes ces distinctions : on peut dire les hommes 諸人, quelques hommes 幾人, un homme 一人 ou 人一, etc., mais elle ne l'impose jamais, en sorte que, par une conséquence normale, ces distinctions ne s'imposent pas comme nécessaires à l'esprit d'un Chinois. Il m'est impossible d'émettre un jugement contenant le mot homme sans aucune détermination ou à la fois avec plusieurs déterminations : je dois adopter homme au sens général d'humanité, ou spécialement un homme, ou des hommes, quelques hommes, mais non pas quelque chose de vague qui ne soit nettement ni un homme, ni des hommes, car la langue française m'oblige à choisir. Un Chinois n'a jamais à choisir, p.52 et pour lui le mot *jen* comprend ordinairement toutes ces nuances simultanément et sans distinguer, et ce n'est que dans des cas spéciaux, s'il y a déjà eu préalablement détermination, que dans son esprit le mot s'applique distinctement à l'une ou à l'autre suivant les cas. Lorsque l'auteur du *Siao ts'iu p'ien* déroulait sa série de sophismes sur le voleur, il ne pensait pas successivement de façon distincte comme nous nous sommes obligés de le faire : "un voleur est un

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

homme", "*des* voleurs nombreux, ce n'est pas la même chose que *des* hommes nombreux", "il n'y a pas *de* voleur n'est pas la même chose que il n'y a pas *d'*homme", "tuer *un* voleur n'est pas la même chose que tuer *un* homme", etc., mais les concepts homme, voleur, lui venaient tout purs sans aucune détermination distincte et en même temps avec la possibilité indistincte de toutes ces déterminations.

L'auteur du *Siao ts'iu p'ien* lui-même montre bien dans les dernières phrases de son opuscule quelle était la difficulté pour un Chinois, et comment, même après avoir défini exactement la difficulté, il lui était malaisé d'en voir la solution. Il y donne en effet des exemples de cas où il faut distinguer nettement 馬 (cheval) en général de 一馬 (un cheval) et de 二馬 (deux chevaux), bien que 二馬 appartienne à la classe 馬 aussi bien que les deux autres ; je donne la traduction de ce passage, bien qu'elle devienne inintelligible en français où la distinction grammaticale du singulier et du pluriel lui ôte toute espèce de sens.

Siao ts'iu p'ien (Mo-tseu, k. 11, 10b [sect. 45] ; Forke, 534-535).

一馬馬也、二馬馬也。馬四足者、非兩馬而四足也。一馬馬也、馬或白者、二馬而或白者也、非一馬而或白也。

"Un cheval est *cheval* ; deux chevaux sont *cheval* ; puisque *cheval* a quatre pattes, un cheval a quatre pattes, mais il n'est pas vrai que deux chevaux aient 4 pattes. — Un cheval est *cheval* ; dans (l'espèce) *cheval*, il y en a de blancs, dans deux chevaux il y en a de blancs, mais il n'est pas vrai que dans un cheval il y en ait de blancs".

p.53 La difficulté qui est purement formelle vient certainement de ce qu'on peut transporter le mot 馬 sans modification dans les expressions 一馬 et 二馬 : puisque les 4 pattes appartiennent à 馬 et non à 一 ou à 二, la justification logique de ce fait de bon sens que 2 chevaux n'ont pas 4 pattes à eux deux n'apparaît pas. Rien ne montre mieux l'influence du langage sur la pensée chinoise que ces discussions causées par l'absence de formes grammaticales distinctes. La question ne se serait jamais posée à un Grec ancien grâce à sa langue, de même que, pour lui ou pour un Européen moderne, les

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

fautes de raisonnement de l'argument du "voleur" auraient été décelées du premier coup par les distinctions des formes grammaticales. Ce n'est donc pas, chez l'auteur du *Siao ts'iu p'ien* et ses contemporains, insuffisance de l'esprit logique, c'est insuffisance de l'outil linguistique, et il a fallu au contraire un effort d'abstraction considérable pour arriver à localiser presque exactement une faute que la langue masquait aussi complètement.

@

IV. — Deux aphorismes de l'école de Mo-tseu et un passage de Kong-souen Long, et leur théorie de la connaissance

@

Le texte de Mo-tseu tel qu'il nous est parvenu est en général très corrompu ; mais celui des sections sur la logique et la dialectique est particulièrement mauvais ainsi qu'on a déjà pu s'en apercevoir dans les pages qui précèdent ; les aphorismes très courts, présentés souvent sous forme paradoxale, étaient incompréhensibles aux copistes qui les ont rendus méconnaissables. Des érudits chinois et japonais ont travaillé très consciencieusement à les restituer : en dehors des éditions de l'œuvre complète (par exemple celle de Pi Yuan 畢沅 en 1785, qui prend pour base, en l'améliorant, celle que Lou Wen-tch'ao 盧文弨 et Souen Sing-yen 孫星衍 avaient établie conjointement quelques années plus tôt, et celle de ^{p.54} Souen Yi-jang 孫詒讓 [1894] *Mo-tseu hien kou* 墨子閒詁, en Chine, le *Bakujikō* 墨子閒詁 de Tosaki [1795] au Japon, pour ne citer que les meilleures), Tchang Houei-yen 張惠言 étudia spécialement ces chapitres particuliers, puis en établit le texte et en donna une édition avec commentaires, *Mo-tseu king chouo kiai* 墨子經說解, qui fut utilisée par Souen Yi-jang dans la réédition de 1907 de son propre commentaire ; il y a quelques années, M. Hou Che les a repris à son tour dans une édition que je ne sais s'il a publiée ¹, mais que je connais seulement par les citations et les traductions assez nombreuses qu'il en donne dans son *Tchong kouo tchö hio che ta kang* 中國哲學史大綱 et dans son *Development of the Logical Method in ancient China* ² ; enfin, tout récemment, M. Leang

¹ Une édition séparée du *Siao tsiu p'ien* (sect. 45) a été publiée par lui sous le titre de *Mo-tseu siao ts'iu p'ien sin kou* 墨子小取篇新詁 (*Pei-king ta-hio yue k'an* 北京大學月刊, n° 3). Elle a trouvé place dans la collection de ses œuvres, *Hou che wen ts'ouen* 胡適文存, II, 1.

² M. Hou Che a eu l'idée peu heureuse de modifier la numérotation traditionnelle des sections du *Mo-tseu* : celle-ci conserve les numéros des sections perdues, tandis que M. Hou n'a donné de numéros d'ordre qu'aux sections conservées ; les sections sur la logique, traditionnellement sections 40-45, sont désignées par lui comme 32-37.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

K'i-tch'ao 梁啓超 a donné une nouvelle édition sous le titre de Mo-tseu king hiao che 墨子梁啓超. Dans ce dernier ouvrage, M. Leang, profitant du travail de ses devanciers, a donné un texte à certain égards excellent, malgré une tendance exagérée à supprimer les mots et les phrases difficiles à expliquer. Il a reconnu et tiré parti d'un fait important, à savoir que le premier mot de chaque aphorisme du *Canon* était répété en tête de l'*Explication* où il joue le rôle d'une sorte de titre, sans être construit avec les mots qui suivent et qui forment l'*Explication* à proprement parler¹. Enfin M. Forke, dans sa p.55 traduction du Mo-tseu (1922), n'a pas reculé devant la tâche très dure de traduire ces chapitres difficiles, et il a été amené par suite à établir un texte personnel, choisissant entre les leçons des érudits chinois et japonais, et proposant lui-même des corrections parfois heureuses.

Malgré tous ces travaux, il suffit de parcourir les dernières éditions pour constater que le texte est encore loin d'être établi définitivement ; on peut même se demander si certains passages le seront jamais. Il me semble d'ailleurs qu'on n'a pas tiré parti d'un fait important pour la restitution de la seconde section du *Canon*, 經下.

Les quatre sections intitulées *King* 經 et *King chouo* 經說 sont en réalité deux opuscules distincts, qui doivent remonter l'un et l'autre au début ou au milieu du III^e siècle a. C., et qui étaient formés chacun d'une des sections du *Canon* avec son *Explication*. Le premier était le *King chang* 經上 et le *King chouo chang* (sections 40 et 42 du *Mo-tseu* actuel), le second le *King hia* et le *King chouo hia* 經說下 (sections 41 et 43). L'hypothèse de M. Leang², qui fait du *Canon* lui-même l'œuvre

¹ M. Hou Che, dans une lettre à M. Leang K'i-tch'ao que celui-ci a publiée en appendice à son édition, discute le fait, et conclut en lui attribuant une portée bien moins générale que ne le fait M. Leang. Je ne crois pas que cette critique soit justifiée. L'accord apparaît nettement, malgré l'état de mauvaise transmission du texte, dans environ les $\frac{3}{4}$ des paragraphes : dans le *King chang*, il dépasse même les $\frac{5}{6}$ tandis que dans le *King hia* il reste encore égal aux $\frac{2}{3}$; il y a là un parti-pris évident de la part des rédacteurs des deux parties du *King*, et il faut en tenir compte. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs pour cela d'accepter dans le détail toutes les restitutions et corrections de M. Leang, et je crois qu'un bon nombre d'entre elles devront être abandonnées ; mais la valeur de la règle qu'il a le premier posée reste entière, même si son application demeure malaisée dans la pratique.

² Leang K'i-tch'ao, *Mo-tseu hio* ngan 墨子學案, 14.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

de Mo-tseu et de l'*Explication* l'œuvre de ses disciples, ne supporte pas l'examen ; elle a d'ailleurs été parfaitement réfutée par M. Hou Che : chacune des deux sections du *King* forme avec le *King chouo* qui lui correspond un tout indissoluble. Mais d'autre part les deux sections intitulées *King chang* et *King hia* se distinguent nettement en ce p.56 que, dans la seconde, chaque aphorisme se termine par un renvoi à l'*Explication* introduit par une formule stéréotypée "L'explication se trouve à...", 說在..., tandis qu'il n'y a rien de pareil dans la première. Comme de plus un bon nombre de paragraphes de cette deuxième section reproduisent en des termes parfois à peine différents des paragraphes de la première section, avec une explication tantôt pareille tantôt différente, il est vraisemblable qu'il s'agit là de deux opuscules distincts, et on peut se demander s'il n'y a pas deux rédactions récentes, appartenant chacune à une école différente, d'un petit traité très court plus ancien dont les parties communes auraient formé le fond, et auquel l'enseignement des deux écoles aurait, au cours des temps, agrégé des matières nouvelles qui les ont rendus assez différents l'un de l'autre, et leur ont donné leur aspect actuel.

Le renvoi à l'*Explication* introduit dans le *King hia* par les mots 說在 est constitué par un ou plusieurs mots qui se retrouvent généralement dans le texte du paragraphe correspondant de l'*Explication*. Les mots de renvoi sont parfois en tête, par exemple :

經, k. 10, 5a. 賈宜則讎、說在: 盡。

經說, k. 10, 15a. 賈: 盡也者、盡去其[所]以不讎...

Mais ordinairement ils se trouvent dans le corps de l'*Explication* en un endroit quelconque :

經, k. 10, 5b. 知之 <否之> (足 corr.) *所用 (諄 corr.)

*論也。說在: 無以 <也>。

經說, *ibid.*, 15b (智 corr.) *知: 論之非 (智 corr.) *知。無以也。

Dans l'ouvrage tel qu'il est actuellement, on ne peut guère faire davantage que constater qu'ils se retrouvent souvent ; je crois qu'ils

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

devraient toujours s'y retrouver, et que seule l'incorrection du texte ^{p.57} fait qu'ils semblent quelquefois absents, soit qu'ils aient disparu, soit qu'une des innombrables fautes de copiste les ait transformés de façon à les rendre méconnaissables. Quelquefois cependant il semble qu'on ait remplacé le mot rubrique par un synonyme ou un équivalent, qui n'est pas nécessairement fautif ; mais ce sont là des cas exceptionnels. À mon avis, il y a là un fait important et qui n'a pas été utilisé pour la critique textuelle de cette section.

Sans entreprendre une étude d'ensemble du *Canon*, je me contenterai d'étudier ici un passage très court qui a trait à une question de psychologie, les rapports des sensations et de la connaissance. Il se compose de deux aphorismes qui devaient se suivre dans l'original, mais que l'étrange distorsion systématique qui a bouleversé toute l'ordonnance primitive des deux sections du *King* a séparés ¹.

Voici le premier.

經, k. 10, 3 b [sect. 41] 知而不以五路。說在(久^{corr.})*火
經說, k. 10, 17 b [sect. 43] 智以目見、而目以火見、
而火不見、惟以五路智久不當以目見、若
以火見。

^{p.58} Tel qu'il est, le texte de l'*Explication* n'est pas intelligible. M. Forke a essayé de le traduire, en rattachant les sept derniers caractères au paragraphe suivant, avec lequel ils n'ont rien à faire : "L'intelligence

¹ Quand on compare le *Canon* et l'*Explication*, on s'aperçoit que l'ordre des paragraphes n'est pas absolument identique, et que, de façon générale, l'*Explication* donne d'abord tous les paragraphes impairs du *Canon*, pour passer ensuite à tous les numéros pairs (je simplifie les faits en les schématisant). Une note placée à la fin du *King chang* 讀此書旁行 permet de saisir la cause de cette anomalie : dans le manuscrit ancien d'où dérive notre texte actuel, le texte de chacun des deux *King* était écrit sur deux colonnes, l'une en haut de la page, l'autre au milieu, et il fallait lire en parcourant d'abord toute la colonne supérieure avant de passer à la colonne inférieure ; cette disposition a été brouillée par un copiste inintelligent qui, en écrivant tous les paragraphes à la suite sans discontinuité, a entremêlé ceux de la colonne supérieure et de la colonne inférieure. Dans les *King chouo*, dont les paragraphes étaient plus longs, on n'avait pas adopté cette division en deux colonnes, et l'ordre primitif s'est trouvé conservé. Il en résulte que deux paragraphes qui primitivement se suivaient sont presque toujours séparés dans les *King*, mais non dans les *King chouo*. Cette explication, qui a déjà été donnée par Souen Sing-yen 孫星衍 en 1784 dans une note à l'édition de Mo-tseu de Pi Yuan (k, 10, 76-96, éd. du *Sao-ye chan fang* 掃葉山房) a été reprise par tous les commentateurs modernes, et les éditions de M. Hou et de M. Leang ont essayé de reclasser les paragraphes dans l'ordre normal.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

voit avec l'œil, et l'œil voit avec le feu (la lumière), et le feu ne voit pas. Si on suppose que seule la connaissance acquise sur les cinq chemins dure longtemps, cela ne convient pas" ¹. Et M. Hou traduit : "L'intelligence voit (un feu) par les yeux qui voient à cause du feu. Le feu n'est pas connu excepté par les sens. Mais après un certain temps, il peut être vu par les yeux aussi bien que s'il y avait un feu réel" ².

Cependant M. Forke avait déjà remarqué que ce passage a un parallèle presque textuel dans le *Kong-souen-long-tseu* 公孫龍子 auquel il renvoie, et qui aurait pu lui servir à rétablir en partie le texte du *Mo-tseu*. Ce passage du *Kong-souen-long-tseu* est lui-même assez corrompu, mais heureusement en le comparant à la phrase suivante du même auteur, qui est composée de façon presque identique, il est possible de le restituer. Je donne ici juxta-linéairement les deux phrases, pour en faire ressortir le parallélisme :

- A. 白以目[見、而目]以火見。而火不見、則
B. 堅以手[知、]而手以捶[知]。[而捶不知]。是
A. 火與目<見而>不見、而神<見。神>見而不
B. 捶與手 不知、而神 知與不
A. 見離。
B. 知(神 corr.)*視乎。是謂離。

p.59 "Le blanc est vu par l'œil, et l'œil voit par le feu ; si le feu n'est pas visible, ni le feu ni l'œil ne verront. Mais l'esprit applique l'un sur l'autre (ce qui est connu par) la vue et (ce qui est connu) autrement que par la vue. La solidité est connue par la main, et la main connaît par le contact ; ce qui n'est pas connu par le contact, ni le contact ni la main ne le connaissent. Mais l'esprit fait l'assimilation de ce qui est connu (par le contact) et ce qui est connu autrement : c'est ce qu'on appelle appliquer l'un à l'autre *li* 離. ³

¹ Forke, *Mé Ti*, 485. "Wenn man annimmt dass nur das auf den fünf Wegen angewonnene Wissen lange währt..."

² Hou Che, *The Development of the logical Method in ancient China*, 89.

³ M. Hou, que le parallélisme de ces deux phrases a frappé, n'a pas osé introduire dans le texte toutes les corrections nécessaires ; et il a préféré se contenter d'en donner "une interprétation plutôt qu'une traduction.... le texte étant très corrompu" ; mais comme cette interprétation s'attache globalement aux deux phrases qu'il réunit en une seule, et non séparément à chacune d'elles, le résultat est analogue à celui auquel j'arrive par un autre procédé :

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

Si on revient maintenant à l'aphorisme du *Mo-tseu*, on voit qu'il reproduit quatre des propositions du *Kong-souen-long-tseu*, sous une forme à peine différente : les trois premières à la suite, et la quatrième après une interruption de quelques mots se rapportant à tout autre chose ; il faut donc les remettre en ordre, en replaçant cette proposition avant celle qui l'interrompt. L'incompréhensible caractère 久 est, à mon avis, une déformation du signe de redoublement (non pas sous sa forme la plus répandue, mais sous sa forme distinguée) : il faut donc le remplacer par le caractère précédent 智. Mais 智 est inintelligible dans 以五路智, et doit être corrigé, comme le fait fort bien M. Hou, en 知. Quant au mot 智 du début de la proposition, il ne peut pas davantage être conservé : en effet, il est clair que s'il peut tenir lieu du mot 白 "blanc" du *Kong-suen-long-tseu*, il faut qu'il représente dans une certaine mesure une notion de signification p.60 analogue : ce doit donc être (au passif) "ce qui est connu", l'objet de connaissance, et non (à l'actif) "ce qui connaît", la connaissance ¹ ; le

"La blancheur est vue par les yeux et à l'aide de la lumière. La dureté est perçue par la main touchant l'objet. C'est cependant l'âme (神) qui peut voir quand les yeux ne voient pas là où il n'y a pas de lumière, ou quand la main ne touche pas réellement. C'est dans l'âme que ce qui est vu et ce qui est senti par le toucher sont établis comme co-inhérents l'un à l'autre".

— J'admets avec M. Hou que 離 a ici le sens de 麗 qui lui est donné par le Yi king.

— La traduction de M. Tucci, *Storia della filosofia cinese antica*, 150-151, a été gênée par l'état du texte qu'il n'a pas osé corriger, et par la méconnaissance du sens de 離.

¹ Je crois que ce même sens passif de 知 serait à introduire dans un passage énigmatique du début des sections 40 (*Canon*) et 42 (*Explication*), où on trouve des séries de définitions : deux absolument différentes de 知, une de 慮 réflexion, et une de 恕 connaissance synthétique. La seconde définition de 知 est : *Canon* : 知接也, *Explication* : 知、知者也、以其知過物而能貌之 "La connaissance est une liaison. — La connaissance, au moyen de ce qui connaît (i. e. les organes des sens), atteint les choses et est capable de se les représenter : par exemple en voyant". Il s'agit évidemment des sensations (cf. Hou Che, *loc. cit.*, 191, et trad., 87). Mais l'autre définition de 知 n'a pas été élucidée. *Canon* : 知材也, *Explication* : 知材、知也者、所以知而必知、若明

M. Hou, *loc. cit.*, comprend 材 comme l'équivalent de 才, et traduit "an ability" ; et il donne à 明 le sens de *faculté de voir*. Mais de quelque façon qu'on tourne le texte, la faculté de voir ne peut être connaissance, et cette interprétation ingénieuse n'est pas à conserver. Je pense qu'il faudrait dans ce passage prendre 知 comme signifiant le connu, l'objet de la connaissance, donner à 明 le sens de lumière, et à 材 celui d'objet matériel (le contexte ne me paraît pas permettre de donner à ce dernier un sens aussi précis, que dans le *Tso tchouan* : 天生五材民並用之 que le Commentaire explique par les Cinq Éléments) ; on pourrait traduire : "L'objet de la connaissance, ce sont les choses matérielles. — L'objet de la connaissance, ce par quoi on connaît (i. e. les organes des sens) le connaît nécessairement : par ex. la lumière".

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

terme particulier blanc, qui servait seulement à désigner une quelconque des notions acquises par la vue, est remplacée par un terme général qui pourra s'appliquer à toute notion acquise par les cinq sens, *wou lou*. 智 n'a pas cette signification : aussi proposerais-je de le décomposer en ses éléments et de lire 知曰. On obtient ainsi le texte suivant :

知曰以目見、而目以火見、而火不見、*知不當以目見、惟以五路知若以火見。

"Le connu : on dit que c'est ce qui est vu par l'œil ; mais l'œil voit grâce au feu. Mais si le feu n'est pas visible, le connu ne peut être vu par l'œil. Pour ce qui est connu par les cinq sens (on peut raisonner) comme pour voir grâce au feu".

Cette explication permet de comprendre l'aphorisme du Canon. p.61 La phrase 說在 est une formule stéréotypée dans cet ouvrage : elle signifie "l'explication se trouve dans" ¹ et le mot qui suit est une sorte de rubrique de titre abrégée donnant le terme caractéristique de l'explication. La correction du mot 久 dans l'*Explication* impose donc sa correction dans le *Canon* : il me paraît en effet être une faute pour le caractère 火 de forme peu différente :

"(L'objet) est connu autrement que par les cinq sens. L'explication se trouve à *Feu*".

M. Hou avait cru trouver dans ce passage les éléments d'une théorie de la mémoire, considérée comme "la rétention d'impressions qu'une longueur de temps suffisante (久) a rendues claires et vives à l'esprit", et cela l'a amené à interpréter inexactement un autre passage, dont le texte ne paraît pas avoir besoin de corrections :

經. *Mo-tseu*, k. 10, 2 b [section 40]. 久彌異時也

Il le traduit : "Retention (memory) is because of duration". Mais la comparaison avec le passage qui suit immédiatement : (守 corr.)

¹ Je ne sais pourquoi M. Hou, *loc. cit.*, p. 88 qui d'ordinaire la reconnaît et la traduit correctement, l'a méconnue en cet endroit. — Le ou les mots qui suivent cette expression se retrouvent presque toujours textuellement dans l'*Explication* ; dans quelques cas, ils sont remplacés par une expression de même sens ; dans d'autres le texte est trop corrompu pour qu'on les reconnaisse.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

*宇彌異所也, montre que le sens est "le Temps est la totalité des moments différents. L'Espace est la totalité des lieux différents" ¹.

Cette théorie de la mémoire il croit la retrouver dans l'aphorisme qui suit immédiatement celui qui a été étudié en premier lieu :

經. *Mo-tseu*, k. 10, 3 b [sect 41]. (必^{corr.}) *火熱說在頓

經說. *ibid.*, 17 b [sect. 43]. 火、謂火熱也、非以火之熱我有若視。

p.62 M. Hou, arrêtant la phrase de l'*Explication* après le second caractère 熱, et laissant de côté les quatre derniers mots, qu'il rattache au paragraphe suivant, traduit : "Fire must be hot : it is remembered so. — When we see (M. Hou supplée ici un caractère 見) a fire and say it is hot, it is not necessary for us to feel the heat of that fire". Mais cette traduction n'est guère admissible : d'abord, pour le *Canon*, c'est encore un cas où M. Hou a méconnu l'expression 說在... Il faut comprendre : "Le feu est chaud : l'explication est à 頓". En second lieu, il se présente une difficulté : le mot 頓 ne se retrouve pas dans l'*Explication*, ni aucun mot de sens analogue. Ce ne serait peut-être pas insurmontable : le caractère 視 n'est pas, comme forme, très différent de 頓, et l'un des deux doit être une déformation de l'autre. Mais lequel est correct ? *Canon* et *Explication*, pris isolément, sont également inintelligibles, à force de concision et faute de savoir à quoi ils se rapportent ; dans ces conditions le choix entre 頓 et 視 ne pourrait être qu'arbitraire. Or c'est sur ce mot 頓 du *Canon* et sur l'interprétation générale qu'il donne de l'*Explication* que M. Hou se fonde pour supposer qu'il y a une "théorie de la mémoire" dans cet opuscule.

Mais une hypothèse très simple permet, à mon avis, de comprendre aisément cet aphorisme : si, au lieu de le laisser isolé, on suppose qu'il n'était pas absolument sans lien avec celui qui le précède

¹ M. Hou a donné ailleurs (p. 113) une traduction de ce passage complètement différente et qui se rapproche davantage du sens : "Duration extends over different times. Space extends over different places". Cf. aussi Forke, *Me Ti*, 421.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

immédiatement et qui a été étudié ci-dessus, et que tous deux se rapportaient en quelque façon au même sujet, il prend un sens et son interprétation devient possible, grâce au passage de Kong-souen Long qui m'a déjà servi à comprendre l'aphorisme précédent.

Quand on cherche à dégager la théorie de Kong-souen Long ^{p.63} sur cette question, on voit qu'il a simplement voulu dire que la connaissance ne se réduit pas aux notions obtenues immédiatement par les cinq sens, qu'elle n'est pas en d'autres termes, une simple collection de sensations, mais qu'il y a nécessairement une opération de l'esprit entre la pure sensation et la connaissance ; cette opération est, pour employer l'expression kantienne qui traduit exactement le mot chinois *li* 離, une *synthèse* ¹. Or, de cette théorie, le premier aphorisme du *Mo-tseu* rend fort bien la première partie, se rapportant à l'insuffisance de la seule sensation, mais laisse de côté la seconde, la synthèse des sensations diverses par l'esprit. C'est de celle-ci qu'il est question, il me semble, dans le second aphorisme, où le mot 視 rappelle la fin du passage de Kong-souen Long, et par suite doit être conservé dans l'*Explication* et mis à la place de 頓 dans le *Canon*.

(必 ^{corr.}) *火熱。說在(頓 ^{corr.}) *視。
火。謂火熱也、非以火之熱、我有若視。

Canon : "Le feu est chaud. L'explication est à *Assimilation*."

Explication : Feu. Quand on dit : le feu est chaud, ce n'est pas à cause de la chaleur du feu ; c'est parce que le Moi fait l'assimilation (de la sensation visuelle de *feu* et de la sensation tactile *chaleur*)".

Ainsi une théorie de la connaissance identique à celle du *Kong-souen Long-tseu* ressort du *Canon* et de l'*Explication du Canon* contenus dans le *Mo-tseu*, mais exposée de façon plus précise et plus dogmatique. On peut la résumer ainsi ².

¹ C'est à cette connaissance qu'un autre aphorisme (*Mo-tseu*, k. 10, 1a, sect. 40) donne le nom de 慧 connaissance synthétique (cf. Hou, *loc. cit.*, 87, mental knowledge).

² M. Forke, *Mê Ti*, 90-92 et M. Hou, *The Development of the logical Method in ancient China*, 87-89, et *Tchong-kouo tchö hio che la kang*, I, 191-196, ont déjà tenté de déterminer la théorie de la connaissance de cette école.

Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école

L'objet de la connaissance *tche* 知, c'est le monde sensible *ts'ai* 材 : il est perçu par les organes des sens. Ceux-ci perçoivent les objets extérieurs : ainsi est acquise une connaissance analytique ^{p.64} *tche* 知 primitive qui permet de se représenter l'objet perçu. Mais cette connaissance est très décousue ; chaque perception (ou plutôt la série des perceptions provenant de chaque sens) reste distincte. La réflexion lou 慮 ¹ intervient alors, "recherche" les diverses perceptions provenant d'un même objet et les assemble par catégories ² ; on arrive ainsi à la connaissance synthétique *tche* 恕, qui est la véritable connaissance, celle qui permet de raisonner sur les choses.

@

¹ La définition de la réflexion : "La réflexion est une recherche" 慮求也 (k. 10, sect. 40, 414) répond exactement au mot de Démocrite *έννοια ζήτησις είναι*, mais le sens est tout différent : pour l'auteur chinois il ne s'agit pas comme pour le philosophe grec de la recherche de l'inconnu, mais seulement de celle des diverses sensations se rapportant au même objet. — On a déjà signalé des ressemblances de ce genre : la définition de l'homme par Siun-tseu "(l'homme) a deux pieds et pas de poils" 二是無毛, avec celle de Platon ; et aussi le paradoxe de la flèche chez Kong-souen Long et chez Zénon d'Elée. Ce sont de simples rencontres auxquelles il serait imprudent d'attacher de l'importance.

² L'*Explication* (k. 10, 6b, sect. 42) n'est pas claire et le texte m'en paraît trop peu sûr pour essayer de le traduire ; mais le rôle de la réflexion n'est pas douteux.