

## UNE FIGURE ORIGINALE DE PHILOSOPHE CHINOIS :

## MẶC-ĐỊCH, APÔTRE DE LA PAIX ET DE LA FRATERNITÉ

La prépondérance en Chine, — et en Annam, — du confucianisme comme doctrine officielle, comme une sorte de religion d'Etat, eut pour résultat à travers les siècles de tuer toute manifestation de la pensée indépendante et de plonger dans l'oubli le plus complet les penseurs et les philosophes dont les doctrines ne s'accordaient pas avec celle du Maître par excellence et de ses disciples et commentateurs attitrés. C'est ainsi que de nombreux chefs d'écoles qui s'illustrèrent pendant cette période particulièrement féconde de la fin des Chu (du 6<sup>e</sup> au 3<sup>e</sup> siècles av. J. C.) et qui se disputèrent avec Confucius et ses disciples la primauté de la pensée philosophique chinoise, aucun n'est parvenu à la postérité autrement qu'accablé des railleries et des sarcasmes faciles des tenants de l'orthodoxie confucianiste. La plupart s'effacèrent dans cette pénombre de l'histoire que l'oubli des hommes rend chaque jour plus épaisse et qu'aucune curiosité depuis plus de vingt siècles n'a jamais cherché à percer. Bien plus, des essais timides d'interprétation plus large de la doctrine officielle, comme celui de Vương Dương-Minh tenté au 16<sup>e</sup> siècle, furent eux-mêmes condamnés à l'oubli. Le nom de ce dernier était naguère encore totalement inconnu en Annam; en Chine même, il a fallu que le Japon le découvrit en quelque sorte et en fit un chef d'école sous le nom d'*Oyomeï* pour qu'on commence à s'intéresser à son œuvre il n'y a pas longtemps.

Le philosophe dont je vais essayer de résumer ici la doctrine fut une de

ces victimes de la prépondérance confucianiste. Il était le chef d'une école philosophique très prospère, qui, au 4<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> siècle avant J. C., rivalisait avec « l'école des lettrés ». Un auteur de la fin du 3<sup>e</sup> siècle, Han phi-tử, disait encore : « Les deux écoles les plus florissantes de notre époque sont celles des *Nho* (lettrés) et celle des *Mặc* (disciples de Mặc-tử) ». Et pourtant, cent cinquante ans après, quand Tư-mã Thiên (Se-ma Tsien) composa ses « Mémoires historiques » (*Sử-ký*), l'école des *Mặc* était déjà tellement oubliée que le célèbre historien ne songea même pas à consacrer à son fondateur une petite notice. C'est à peine s'il en parle (en une trentaine de caractères) à la suite de notices sur Mạnh-tử (Mencius) et Tuân-tử. Et depuis, relégué parmi les « *chư-tử* », fondateurs de sectes diverses, autrement dit hétérodoxes, il n'est guère connu de la postérité qu'à travers les moqueries de Mencius. On connaît les passages fameux dans lesquels ce dernier tourne en ridicule la théorie de l'amour universel de Mặc Địch et l'oppose à celle de l'égoïsme intégral de Dương Chu. « Mặc Địch, dit-il, c'est ce philosophe qui aime le premier venu comme son père. » Et encore : « Dương Chu a pour maxime : Chacun pour soi ; il ne voudrait pas sacrifier un de ses cheveux dans l'intérêt de l'empire. Mặc Địch, au contraire, aime tous les hommes également et sans distinction. Pour se rendre utile à l'empire, il consentirait à se laisser râcler tout le corps de la tête aux pieds. » Il ajoute dans d'autres passages que ces théories malsai-

nes, ils les a toute sa vie combattues avec ardeur. Et de fait, le second Pontife de l'École lettrée les combattit avec tant d'acharnement qu'elles ne s'en relevèrent plus et furent enterrées à jamais. Ni Dương ni Mặc ne furent plus étudiés par les lettrés postérieurs, et en Chine, qui est le pays de l'érudition par excellence, où le moindre classique est l'objet de commentaires interminables et de gloses fastidieuses, on ne possède pas une seule édition soignée et correcte de l'œuvre pourtant assez importante de Mặc Địch. Bien plus, on ne connaît même pas les dates exactes de sa naissance et de sa mort; les rares auteurs qui traitent de lui le font, les uns contemporain de Confucius, les autres postérieur à lui de deux siècles!

Et pourtant, ce fut une belle figure de philosophe chinois, « une belle âme... le seul apôtre de la charité et chevalier du droit que la Chine ait connu », comme dit le Père Wieger, d'ordinaire assez sévère dans ses jugements, qui lui a consacré une « leçon » dans son *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques de la Chine*.

Je me propose, dans les pages qui suivent de retracer cette figure d'après les travaux récents de quelques lettrés chinois, notamment une étude du célèbre écrivain M. *Luong Khai-Siêu* (Leang K'i-Tch'ao) et l'*Histoire de la philosophie chinoise* (dont le premier volume seul a paru) de M. *Hồ Thích* (Hou Cheu), professeur à l'université de Peking.

Les lecteurs qui sont habitués à admirer la belle ordonnance des systèmes philosophiques d'Occident seront peut-être déçus de ne trouver ici qu'un exposé un peu décousu de théories archai-

ques. Je les prierai de vouloir bien considérer que les philosophes chinois ne construisaient pas leurs systèmes comme ceux d'Occident, qu'ils n'éprouvaient même pas souvent le besoin d'ériger leurs idées en « systèmes », qu'ils raisonnaient d'une façon particulière qui dérouté parfois la logique occidentale, et qu'en ce qui concerne Mặc Địch en particulier, nous avons affaire à un vieux penseur d'il y a plus de deux mille quatre cents ans, dont l'œuvre peu étudiée jusqu'ici se présente à nous sous la forme d'un texte touffu, en partie apocryphe, et dont l'archaïsme se laisse difficilement pénétrer. Il est à souhaiter que les savants chinois travaillent à défricher cette forêt vierge. — quelques-uns l'ont déjà commencé, — et qu'ils nous donnent enfin une bonne édition critique de *Mặc-tử* qui nous aidera à mieux comprendre cette attachante figure. Je sais bien que les intellectuels célestes ont maintenant autre chose à faire que de l'érudition, et que dans leur empressement à sacrifier aux idoles nouvelles, les Karl Marx et les Lénine, ils sont prêts à jeter dans le Fleuve Jaune tous les vieux représentants de l'Intellectualité de leur race. Je crois qu'ils ont tort.

\* \*

*Mặc-tử* 墨子, le philosophe Mặc, avait pour nom de famille Mặc 墨 et pour nom personnel Địch 翟. D'après les uns, il était originaire du pays de Tống, d'après les autres de celui de Lô, la patrie de Confucius. C'est cette dernière opinion qui prévaut parmi les lettrés. — Sur les dates de sa vie, les opinions sont également très partagées. Les uns disent qu'il était contemporain de Confucius, les autres qu'il vivait à l'époque des « Six Royaumes » et était

encore vivant à la fin des Chu : il y a entre ces deux dates un écart de plus de deux cents ans. M. le Professeur HỒ Thích, après avoir fait la critique des différentes opinions, s'est arrêté aux dates suivantes qui paraissent les plus proches de la vérité : MẶC DỊCH doit être né entre la 20<sup>e</sup> et la 30<sup>e</sup> année du règne de KINH-VƯƠNG des Chu (500-490 av. J.-C.) et mort entre la 1<sup>ère</sup> et la 10<sup>e</sup> année du règne de UY-LIỆT de la même dynastie (425-416 av. J.-C.). Les dates de CONFUCIUS étant 551-479, on peut dire que MẶC-TỬ était contemporain du fondateur de l'école des lettrés et qu'il vivait justement à l'époque où cette école définitivement fondée était le plus florissante.

Nous ne savons presque rien de sa vie, sinon qu'il avait rempli pendant quelque temps des fonctions publiques dans le pays de TỐNG, et qu'il voyageait beaucoup, dans presque toutes les principautés de l'époque. Les anciens auteurs disaient que « les nattes de son lit n'étaient jamais liées et la cheminée de sa maison jamais noire », pour montrer qu'il ne restait pas souvent chez lui et était tout le temps en voyage. La Chine était alors en pleine féodalité : les principautés se faisaient des guerres continuelles ; des « lettrés errants », sortes de sophistes, marchands de politique, allaient de royaume en royaume se mettre au service des princes pour leur donner des leçons de stratégie et de politique, les inciter soit à partir en guerre contre leurs voisins, soit à conclure avec eux des ligues et des alliances contre un ennemi commun : par leurs intrigues ils contribuaient à entretenir cet état de luttes perpétuelles. MẶC DỊCH dont la doctrine était toute de paix et de fraternité voulait réagir contre ces mœurs déplorables ; il allait partout prêchant la bonne parole : un conflit armé était-il sur le point d'éclater entre deux royaumes, il

intervenant aussitôt auprès de leurs princes ou de leurs ministres, et par son éloquence persuasive, réussissait souvent à empêcher la guerre. Ayant appris qu'un certain CÔNG-THÂN BAN venait de construire pour le roi de SỞ une machine de guerre d'un genre nouveau appelée « machine à escalader les nuages » (*vân-thê*), et que ce prince voulait s'en servir pour attaquer le royaume de TỐNG, MẶC DỊCH partit aussitôt de son pays, et, après un voyage fort pénible qui avait duré dix jours et dix nuits, arriva dans la ville de TRINH où se trouvait CÔNG-THÂN BAN. Introduit par ce dernier auprès du roi de SỞ, il le supplia de mettre fin à ses projets guerriers. Il mit tant d'habileté et de sincérité dans ses discours qu'il réussit non seulement à convaincre le prince et son conseiller, mais aussi à les émouvoir. CÔNG-THÂN BAN fut tellement touché de ses paroles qu'au sortir de l'entrevue il lui dit : « Avant de vous avoir vu, je désirais à tout prix conquérir le pays de TỐNG. Après vous avoir entendu, je n'en ai plus l'envie ; et viendrait-on m'offrir ce pays, je ne l'accepterais pas, s'il fallait pour l'avoir commettre une injustice. » Et MẶC DỊCH de lui répondre : « Avant de m'avoir vu, vous aviez l'intention de conquérir le pays de TỐNG ; vous ne l'avez plus après m'avoir vu, et vous m'affirmez que viendrait-on vous offrir ce pays, vous ne l'accepteriez pas au prix d'une injustice. Eh bien, je viens de vous faire là un cadeau qui vaut bien le pays de TỐNG. Si vous persévérez à pratiquer la justice, je vous donnerai un jour l'empire tout entier. »

En parcourant les royaumes et en intervenant ainsi auprès des princes, il n'avait pas en vue, comme les politiciens de son temps, de rechercher les places et les honneurs ; il n'avait qu'un but humanitaire qui était de prêcher

la fraternité parmi les hommes. Des princes qui, pour des raisons politiques, ne voulaient pas suivre ses conseils, mais tenaient néanmoins à rendre hommage à ses talents et à sa vertu, lui offrirent parfois de riches cadeaux et de grands domaines : toujours il refusa, faisant preuve d'un désintéressement bien rare à l'époque. C'est d'ailleurs un vrai stoïcien, vivant une vie d'ascète, se dévouant tout entier au bien de l'humanité. Tous les écrivains indépendants antérieurs à l'ère chrétienne, qui parlent de lui, même s'ils ne partagent pas ses idées, rendent hommage à la hauteur de son âme et à la noblesse de sa vie. « Maître Măc, dit Trang-tử, était vraiment une belle âme. On trouverait difficilement aujourd'hui des hommes qui lui soient comparables. Dût il souffrir dans sa chair et dans son âme, être réduit à l'état de squelette comme un arbre mort, il ne renoncerait pas à faire le bien aux hommes. C'était, à n'en pas douter, une vraie nature d'élite. » Et ce même Trang-tử, qui ne manque pas une occasion de combattre les idées de Măc Địch, ajoute : « Maître Măc s'astreignait à une dure discipline. On dirait qu'il se préparait, s'entraînait pour se mettre au service de l'humanité. Il prêchait la tempérance, l'abstention de la musique comme corruptrice des mœurs. C'est un homme qui voudrait qu'on ne chante pas pendant la vie et qu'on ne porte pas le deuil à la mort ; il aime tous les hommes sans distinction, veut faire le bien à tous, abhorre la guerre, et avec cela, possède une culture immense. . . Il aime à citer l'exemple de l'Empereur Vũ, qui, pour protéger l'empire contre les inondations, travaillait jour et nuit pendant des années entières, endurant toutes les souffrances, s'exposant à toutes les intempéries, se sacrifiant à son peuple

jusqu'à perdre, comme le racontent les anciens livres, tous les poils de son corps. Il voudrait que ses disciples aient toujours présent à l'esprit ce haut exemple de dévouement et de sacrifice. Il voudrait qu'ils s'habillent avec de la toile grossière et ne portent que des sabots de bois, qu'ils ne se reposent ni jour ni nuit, qu'ils se mortifient sans cesse le corps et l'âme. Il leur dit : Si vous n'êtes pas capables de vivre ainsi, vous n'êtes pas dignes de pratiquer la vertu de l'Empereur Vũ, vous n'êtes pas dignes d'être mes disciples. »

Voilà l'homme que les premiers confucianistes avaient ardemment combattu, que leurs successeurs continuèrent à méconnaître pendant des siècles. La cause de cette hostilité persistante réside dans la doctrine même de Măc-tử qui est diamétralement opposée à celle de l'Ecole des lettrés.

\* \* \*

Et de fait cette doctrine fut une réaction contre le confucianisme.

Compatriote de Confucius et son contemporain en même temps, Măc Địch n'était pas sans subir l'influence du Maître ; mais il n'était pas également sans se rendre compte des erreurs du confucianisme. C'est contre ces erreurs de l'école confucianiste plutôt que contre les idées du Maître lui-même qu'il s'élevait. On prétend d'ailleurs qu'il a étudié chez des lettrés confucianistes. C'est l'opinion d'un ancien auteur, Hoài-râm-tử : « Măc-tử, dit-il, a étudié chez les Nho ; on lui a enseigné la doctrine de Confucius. Mais il s'est aperçu que les rites confucianistes sont trop compliqués, que les cérémonies des funérailles sont trop coûteuses et ruinent le peuple, et que les deuils trop longs,

avec le régime sévère qu'ils imposent, porte préjudice à la vie et nuisent aux affaires ».

Ce qu'il critique donc dans le confucianisme, c'est surtout ce formalisme sévère, ce ritualisme étroit, qui est d'ailleurs la grande faiblesse de l'école confucéenne.

Ses griefs contre les *Nho-gia* (lettrés confucianistes) portent sur les quatre points suivants :

« La doctrine des *Nho*, dit *Mặc-tử*, est néfaste ; elle est capable de ruiner l'empire pour ces quatre motifs : 1° Les *Nho* ne croient pas au Ciel comme à un être intelligent et omniscient, ils ne croient pas aux mânes comme à des êtres sacrés ; ils se refusent à parler de la divinité ; — 2° Les *Nho* attachent trop d'importance aux rites des funérailles et du deuil, ils exigent qu'on enterre les morts dans un double cercueil (*quan quách*), qu'on les pleure pendant trois ans, et que durant le deuil on ne marche qu'appuyé sur un bâton, qu'on soit en quelque sorte absent du monde extérieur, ayant des oreilles pour ne pas entendre, des yeux pour ne pas voir ; — 3° Ils pratiquent le chant, la musique et la danse, arts inutiles et pernicieux ; — 4° Ils croient à la fatalité, ils croient que la pauvreté et la richesse, la vie longue et la vie courte, la paix et la guerre, l'ordre et l'anarchie, tout cela arrive en vertu d'un décret immuable, auquel on ne peut rien changer, doctrine néfaste qui fait que les princes ne s'occupent plus du gouvernement, que le peuple ne s'occupe plus de ses affaires, s'en remettant en tout à la fatalité ».

Les *Nho* ne croyant pas à la divinité, *Mặc-tử* écrit le chapitre *Minh-quỉ* 明鬼 pour montrer la nécessité de cette croyance ; les *Nho* prescrivant comme un devoir sacré de faire aux morts des

funérailles splendides et de porter le deuil pendant plusieurs années, *Mặc-tử* écrit le *Tiệt-táng* 節葬 pour recommander des funérailles modestes ; les *Nho* prônant les rites et la musique comme de puissants moyens d'éducation, *Mặc-tử* écrit le *Phi-nhạc* 非樂 pour combattre la musique en particulier et les arts et le luxe en général ; les *Nho* croyant à la fatalité sous le nom de *Thiên-mệnh*, le « décret du ciel », *Mặc-tử* écrit le *Phi-mệnh* 非命 pour combattre le fatalisme.

Ainsi la plupart des idées et théories de *Mặc-tử* sont le contrepied des idées et des pratiques confucéennes. Elles sont aussi le résultat de l'état politique et social de la Chine à cette époque. Comme on guerroyait beaucoup alors, *Mặc-tử* écrit le *Phi-công* 非攻 pour combattre les guerres et prêcher le désarmement. Mais le désarmement 弭兵, selon lui, doit avoir un fondement moral, autrement il ne serait qu'un leurre. Pour que les hommes « désarment » vraiment, il faut qu'il n'y ait plus de haine ni de lutte entre individus et entre Etats ; « il faut, dit-il, que chacun regarde les pays d'autrui comme son propre pays, les familles d'autrui comme sa propre famille, et les autres hommes comme soi-même. » C'est-à-dire qu'il faut que la bonté et la fraternité règnent entre les hommes. De là sa théorie du *kiêm-ái* 兼愛, de l'amour universel, de l'altruisme intégral.

Voilà les principales idées et théories développées par *Mặc Địch* dans de nombreux chapitres qui nous sont transmis aujourd'hui sous le nom d'« Œuvres de *Mặc-tử* ». Cette œuvre comprenait sous les Hân (commencement de l'ère chrétienne) 71 chapitres ; elle n'en renferme plus aujourd'hui que 53. De l'avis même des critiques chinois, une bonne partie en est apocryphe. Une vingtaine

de chapitres seule serait l'œuvre propre de Mặc Dịch ; le reste est ou l'œuvre de ses disciples ou a été ajouté après coup par des écrivains postérieurs. Le tout forme un mélange assez disparate qui n'a rien d'un exposé cohérent d'une doctrine philosophique ou morale. Ajoutez à cela un texte en style archaïque que, contrairement aux textes confucianistes, n'accompagne aucune glose ou commentaire, et vous comprendrez que la lecture de *Mặc-tử*, sous sa forme actuelle, n'a rien de particulièrement attrayant.

Le P. Wieger, dans l'ouvrage cité plus haut, a donné la traduction abrégée de quelques chapitres ; le lecteur pourra s'y reporter. Je me contente seulement d'exposer ici trois points qui me paraissent les plus importants de la doctrine de Mặc Dịch : sa critique du fatalisme, sa conception du Ciel comme un être personnel et intelligent et, enfin, sa théorie de l'amour universel.

\* \*

Les confucianistes, comme d'ailleurs les taoïstes, croient que tous les phénomènes du monde physique et du monde moral, les faits humains et les faits cosmiques, sont déterminés par des lois fatales, immuables, contre lesquelles la volonté humaine ne peut rien. C'est l'ensemble de ces lois naturelles qu'ils appellent le Ciel. Leur Ciel, comme nous le verrons plus loin, est impersonnel, c'est une sorte de Loi immanente de la Nature qui règle toutes choses selon un ordre immuable et avec une égale indifférence. Il agit à la manière d'un décret inéluctable devant lequel les hommes ne peuvent que s'incliner : c'est le *Fatum*, le *Thiên-mệnh*, le décret du Ciel. Pour montrer le caractère fatal et impersonnel de cette puissance aveu-

gle, Lao-tseu dit : « Le Ciel et la Terre n'ont pas de cœur » (*Thiên địa bất nhân*). Dans Confucius, les passages relatifs au *thiên-mệnh* sont tellement nombreux qu'il est impossible de les citer tous. « Le sage, dit le Maître, doit se conduire selon les rites et la justice ; la réussite et la non-réussite dans la vie dépend du *mệnh*. » — « Celui qui ne connaît pas le *mệnh* n'est pas un sage ». — « La vie, la mort, les honneurs, la richesse, tout cela dépend du Ciel, du *mệnh*. » — « Il n'y a rien au monde qui ne dépende du *mệnh* ; nous n'avons qu'à nous y soumettre. » — « Notre doctrine peut-elle être propagée et mise en pratique, ou bien est-elle condamnée à être rejetée, c'est le *mệnh* qui en décidera » — Les moindres actes de la vie du Maître, il les attribue à la fatalité : « C'est le *mệnh*, dit-il, qui ne veut pas que je rencontre le prince de Lồ ».

Cette théorie du fatalisme, commune au confucianisme et au taoïsme, est exposée sous une forme saisissante dans cette page de Liệt-tử, un Père taoïste du 4<sup>e</sup> siècle avant J.-C. :

« La Volonté (*lực*) dit à la Fatalité (*mệnh*) : Laquelle d'entre nous, de vous ou de moi, a plus d'influence sur les êtres ? — La Fatalité dit : Quelle influence possédez-vous et comment pouvez-vous vous comparer à moi ? — La Volonté dit : C'est moi qui fais que les hommes ont une vie longue ou courte, qu'ils sont heureux ou malheureux, puissants ou peu considérés, riches ou pauvres. — La Fatalité dit : Bành-tồ n'était pas plus intelligent que Nghiêu et Thuân, et il vécut huit cents ans ; Nhan Uyên dont le talent dominait le commun des hommes mourut à trente-deux ans ; Confucius dont la vertu brillait dans tout l'empire essuya des malheurs dans les pays de Trần et de

Thái ; Tru des Ân, qui maltraita les trois hommes les plus vertueux de son royaume, était revêtu de la dignité souveraine ; Qui-Trát, malgré sa vertu, fut écarté du pouvoir dans le royaume de Ngô ; Diên Hăng, malgré ses défauts, fut appelé au pouvoir dans le pays de Tè ; deux sages, Bá-di et Thúc-tè, moururent de faim sur le mont Thủ-dương ; et le tyran Qui-thị amassa des richesses à Siên-Càm. Si c'est vous qui avez fait tout cela, je vous demande pourquoi vous avez donné une longue vie à un homme ordinaire et fait mourir jeune un homme de talent ; pourquoi vous avez rendu malheureux un saint homme et heureux un mauvais sujet ; pourquoi vous avez favorisé des hommes stupides et défavorisé des hommes intelligents ; pourquoi vous avez donné la richesse aux méchants et rendu pauvres des hommes vertueux ? — La Volonté dit : Si ce que vous dites est vrai, je n'ai donc aucune influence sur les affaires humaines. Et alors comment se fait-il qu'elles soient ainsi ? Est-ce qu'il n'y a pas une loi qui en dirige le cours ? — La Fatalité dit : Puisque je suis le *mệnh* (La Fatalité), quelle loi peut-il y avoir encore ? Je suis souveraine, j'agis à ma guise : je fais mourir les hommes jeunes ou vieux, je les rends heureux ou malheureux, riches ou pauvres, et moi-même je n'en sais rien ! »

Mặc Địch estime cette croyance néfaste aux hommes, et voici comment il la réfute :

« Si les princes et les ministres tiennent des audiences le matin et ne rentrent que le soir, s'ils rendent la justice et s'occupent des affaires publiques avec régularité, sans oser se laisser aller à la paresse, quelle en est la raison ? C'est qu'ils savent que s'ils sont assidus, le pays sera bien gouverné et jouira de la paix, s'ils sont négligents le pays sera

troublé et eux-mêmes en souffriront. Si tous les fonctionnaires de l'Etat déploient toutes leurs forces et leur intelligence pour s'occuper des affaires de l'administration, pour percevoir les revenus provenant des douanes et péages, des marchés, des ressources de la forêt, de la montagne, des étangs et des lacs, sans oser se laisser aller à la paresse, quelle en est la raison ? C'est qu'ils savent que s'ils sont assidus, ils auront les honneurs et la richesse, s'ils sont négligents, la misère et le déshonneur au contraire les attendent. Si le laboureur sort tôt et rentre tard, travaille avec ardeur aux travaux des champs et engrange de riches moissons, sans oser se laisser aller à la paresse, quelle en est la raison ? C'est qu'il sait que s'il est travailleur, il aura de quoi se nourrir et être riche, et que s'il est paresseux la faim et la misère l'attendent. Et si sa femme se lève tôt et se couche tard, si elle s'occupe activement du tissage pour produire de belles pièces de soie et de toile, sans oser se laisser aller à la paresse, quelle en est la raison ? C'est qu'elle sait que si elle travaille avec ardeur, sa famille aura de quoi se vêtir en hiver, si elle se laisse aller à la paresse, sa famille souffrira du froid. — Mais si tous les hommes croient que tout dépend de la fatalité, qu'il y a un *mệnh* et qu'il n'y a qu'à s'y soumettre, les princes, les ministres, les fonctionnaires se laisseront aller à la négligence et à la paresse, et le pays tombera dans le désordre et l'anarchie ; les laboureurs négligeront les travaux des champs et leurs femmes les travaux du tissage, et le peuple n'aura pas de quoi se nourrir et se vêtir. Voilà à quoi aboutit la croyance néfaste à la fatalité. »

Mặc Địch reprend cette critique du fatalisme sous une autre forme, avec une méthode de dialectique qui lui est

spéciale et qu'il appelle la « méthode des trois démonstrations » (*tam biêu pháp*). Cette méthode consiste, étant donné une proposition, à démontrer sa vérité ou sa fausseté en ayant recours à trois sortes d'arguments puisés : 1<sup>o</sup> à l'histoire, 2<sup>o</sup> au bon sens populaire, 3<sup>o</sup> à l'usage pratique.

Voici la réfutation du fatalisme menée d'après cette méthode originale :

Premier argument basé sur le témoignage de l'histoire. — « Les philosophes, dit Mác Địch, qui soutiennent que le *mệnh* existe, peuvent-ils baser leur opinion sur les faits et gestes des anciens souverains ? Dans l'antiquité, l'Empire troublé par les méfaits du roi Kiệt recouvra la paix avec la sage administration de l'Empereur Thang ; il en fut de même avec Vũ-vương après le règne de l'odieux Trư. L'empire était le même et le peuple aussi : avec Kiệt et Trư, c'était le désordre et l'anarchie, avec Thang et Vũ, la paix et la tranquillité. Où voyez-vous là l'action de la fatalité, du *mệnh* ? Dans les anciennes lois, dans les anciens décrets, dans les anciennes proclamations, dans les anciennes ordonnances, est-il dit quelque part que le bonheur ne peut pas être obtenu, que le malheur ne peut pas être évité, que la vertu est inutile et que le vice n'est pas nuisible ? »

Deuxième argument basé sur le témoignage populaire. — « Selon moi, dit Mác Địch, on ne peut soutenir que le *mệnh* existe ou n'existe pas que quand tous les hommes, par le propre témoignage de leurs sens, affirment avec vous son existence ou sa non existence. Une chose existe quand tout le monde la voit, l'entend ; une chose n'existe pas quand on ne la voit ni ne l'entend. . . Or, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, personne a-t-il jamais vu le *mệnh*, l'a-t-il jamais entendu ? . . . »

Troisième argument basé sur l'utilité pratique. — La théorie de la fatalité est fautive parce qu'elle est néfaste aux hommes. « Selon les partisans du fatalisme, les récompenses accordées, les châtements infligés par le Souverain sont des mesures déterminées d'avance par le *mệnh*, et n'ont pas pour but d'encourager les bons et de punir les mauvais. Le résultat de cette croyance, c'est que le pays mal administré sera ravagé par la piraterie, les citadelles mal gardées tomberont entre les mains de l'ennemi, le prince mal soutenu trouvera la mort dans l'anarchie, ou s'il doit prendre la fuite personne ne l'accompagnera. Dans l'antiquité, il y avait des populations qui aimaient à boire et à manger et avaient en horreur le travail ; elles manquaient souvent du nécessaire, souffraient de la faim et du froid ; mais elles ne se disaient pas : « Si nous sommes malheureuses, c'est que nous ne travaillons pas assez » ; elles disaient au contraire : « C'est le *mệnh* qui veut que nous soyons pauvres et misérables ». Dans l'antiquité il y avait des princes qui perdaient leur pays et voyaient sombrer leur dynastie ; mais ils ne se disaient pas : « Si je perds mon pays, c'est que je le gouverne mal » ; ils disaient au contraire : « C'est le *mệnh* qui veut que le pays soit perdu » . . . Si donc la théorie du fatalisme était vraie, les grands ne s'occuperaient plus du gouvernement, le peuple ne s'occuperait plus de ses affaires, le pays tomberait dans l'anarchie et ses ressources s'épuiseraient. Ce sont là des théories dangereuses suivies par les mauvais et les méchants. »

\* \* \*

Mais s'il n'y a pas un *Thiên-mệnh*, « Ciel - Décret », force aveugle qui régit le monde d'une façon inconscien-

te, il y un *Thiên-chi*, « Ciel-Volonté », puissance intelligente, qui règle les actions des hommes, loi d'amour qui embrasse dans une sympathie universelle la multitude des êtres.

Les anciens Chinois croyaient à un vague théisme. Confucius qui se fait une gloire de continuer les antiques traditions parle souvent du Ciel comme d'un être qu'il faut craindre, respecter, honorer. Mais il n'en précise jamais les attributs. Et si Lao-tseu entend nettement le Ciel par la « Nature », Confucius a plutôt tendance à l'envisager comme une sorte de loi naturelle et immanente qui règle le mouvement des êtres. « Qu'est-ce que le Ciel ? dit-il, Ce sont les quatre saisons qui se succèdent, c'est la multitude des êtres qui vivent et qui se transforment. » Et ses disciples tombent dans un ciel purement cosmogonique.

La conception de Măc Địch est plus originale. Son Ciel-Volonté est doué d'attributs qui en font presque un Dieu personnel. C'est ce qui fait dire au P. Wieger que Măc-tử est « le seul écrivain chinois dont on puisse penser qu'il crut en Dieu. »

Le Ciel est d'abord un être infiniment parfait dont la volonté doit être la norme de tous les êtres.

« Tout dans le monde, dit Măc Địch, doit être soumis à une règle. Sans règle, on n'arrive à rien entreprendre de bon. Les hommes les plus intelligents occupant les plus hautes situations ne peuvent se passer d'une règle. Et dans les plus infimes métiers, le besoin d'une règle se fait également sentir. L'ouvrier et l'artisan ont besoin de compas, de fil à plomb, d'équerre, qui règlent l'action de leurs mains. Un ouvrier habile se sert convenablement de ces instruments : l'ouvrier malhabile peut encore

grâce à eux, fournir un travail passable. Dans les métiers, on a donc également besoin de règle ; à plus forte raison dans le gouvernement de l'état, dans le gouvernement de l'empire. » — Mais quelle doit-être pour les hommes la suprême règle à suivre ? Sur quoi devons-nous baser notre conduite pour qu'elle soit conforme à la plus haute raison, à la plus haute sagesse ? « Pouvons-nous, se demande Măc Địch, prendre comme norme nos parents ? Mais il y a dans le monde beaucoup plus de mauvais que de bons parents. Si tous les hommes se modèlent sur leurs parents, ils se modèlent sur quelque chose d'imparfait. Pouvons-nous prendre comme norme les hommes savants, les esprits cultivés ? Mais parmi ces hommes, il y en a également de bons et de mauvais. Si nous nous modelons sur eux, nous nous modelons sur quelque chose d'imparfait. Pouvons-nous prendre comme norme les souverains qui détiennent le pouvoir suprême ? Mais dans le monde, il y a beaucoup plus de mauvais souverains que de bons ; si nous nous modelons sur eux, nous nous modelons sur quelque chose d'imparfait... Rien ne vaut que de prendre comme norme le Ciel. Car le Ciel embrasse tout ; il n'est pas partial : il exerce son influence bienfaisante sur tous les êtres ; il est infiniment clairvoyant... »

Le Ciel est encore omniscient et omniprésent.

« Les philosophes d'aujourd'hui connaissent les petites choses, ils ne savent pas les grandes. Quand un homme a mal agi envers le chef de sa famille, il peut toujours s'enfuir dans une famille voisine pour échapper au châtiement, et pourtant il se trouve encore des personnes parmi ses frères et ses proches pour lui conseiller la prudence. De

même quand un sujet a mal agi envers son prince, il peut toujours s'enfuir dans un pays voisin pour échapper au châtement, et pourtant il se trouve encore des personnes qui lui conseillent la prudence. Ainsi même quand on a la possibilité d'échapper au châtement, on doit toujours agir avec prudence. A plus forte raison si cette possibilité n'existe pas. Car le ciel est partout, il voit tout. Il n'est pas d'endroit reculé, de grotte au fond de la forêt, de gorge profonde, qui échappe à son regard clairvoyant. Et les philosophes n'y font pas attention; vis-à-vis du Ciel ils ne prêchent pas la prudence aux hommes. C'est ce qui me fait dire qu'ils voient les petites choses mais ne voient pas les grandes. »

Le Ciel est la source de toute bonté, de toute justice.

« Les hommes, dit Mác-tử, qui veulent pratiquer la charité et la justice, doivent savoir d'où elles viennent. Quelle est la source de la justice? La justice ne peut pas venir d'êtres bas et ignorants. Elle doit venir d'un être infiniment haut et intelligent. Quel est cet être infiniment haut et intelligent? Il n'y a que le Ciel qui soit infiniment haut et intelligent. La justice ne peut venir que du Ciel. »

Le Ciel, disions-nous, est doué de volonté. Quelle est cette volonté?

Cette volonté s'indentifie avec celle des hommes, Le Ciel ne peut que vouloir du bien aux hommes, puisqu'il n'y a pas d'homme qui ne désire être heureux. « Si nous faisons ce que le Ciel désire, le Ciel fera ce que nous désirons. » Que désire le Ciel? « Le Ciel désire que les hommes s'aiment entre eux et se rendent utiles les uns aux autres. Il déteste que que les hommes se haïssent et se nuisent. » Et comment

le savons-nous? « Nous le savons, parce que le Ciel embrasse tous les êtres, il les aime tous également et leur veut à tous indistinctement du bien. Et comment savons-nous que le Ciel aime tous les êtres et leur veut à tous du bien? C'est qu'il les possède tous et les nourrit tous dans son sein. Dans l'empire tout entier, il n'y a pas de grands ou de petits royaumes qui ne soient des départements du Ciel; il n'y a pas d'hommes jeunes ou grands, de haute ou de basse condition qui ne soient des sujets du Ciel. Aussi, partout, tous les hommes lui rendent hommage et lui offrent des victimes sacrificatoires, du vin et du riz... Ainsi n'est-ce pas que le Ciel possède tous les êtres et les nourrit tous dans son sein? Les possédant tous et les nourrissant tous dans son sein, peut-il ne pas les aimer tous et leur vouloir à tous du bien? » — Les hommes donc qui aiment leurs semblables et leur sont utiles agissent selon la volonté du Ciel; ils font ce que le Ciel désire, et le ciel leur fera ce qu'ils désirent, c'est-à-dire les rendra heureux. « Mais il y en a qui ne font pas ce que le Ciel désire et font ce qu'il ne désire pas; alors le Ciel lui aussi ne fera pas ce qu'ils désirent et fera ce qu'ils ne désirent pas. Qu'est-ce que les hommes ne désirent pas? Ce qu'ils ne désirent pas, c'est la maladie et le malheur. Si donc ils ne font pas ce que le Ciel désire et font ce qu'il ne désire pas, ils vivront dans la maladie et dans le malheur. »

\*  
\* \*

La théorie de la volonté du Ciel de Mác Địch est le fondement philosophique de sa théorie de l'altruisme qui s'inspire d'autre part de l'état social et politique de son temps.

Les hommes doivent s'aimer et s'entraider; en le faisant, ils agissent conformément à la volonté du Ciel; et

comme le Ciel ne peut leur vouloir que du bien, ils agissent aussi dans leur propre intérêt. En effet, tous les maux dont souffre l'humanité viennent de ce que les hommes ne s'aiment pas. C'est parce que les hommes ne s'aiment pas que l'anarchie règne dans le monde, qu'il y a « des guerres, des usurpations, des violences, des vols, des pillages, des mensonges, des tromperies. »

« Les sages qui ont la mission de gouverner l'empire ne peuvent le faire que s'ils connaissent la cause des troubles qui s'y produisent... D'où proviennent ces troubles? De ce que les hommes ne s'aiment pas. C'est parce que les princes et leurs sujets, les parents et leurs enfants, les frères entre eux ne s'aiment pas que chacun cherche son intérêt au détriment de l'intérêt des autres... Les actes de brigandage et de pillage, de trahison et de tyrannie de la part des grands, les guerres que se livrent entre eux les royaumes feudataires ont également la même cause... » — « C'est parce que les hommes ne s'aiment pas que les forts oppriment les faibles, les riches méprisent les pauvres, les grands maltraitent les petits, les intelligents trompent ceux qui le sont moins. Tous les malheurs, toutes les calamités du monde viennent de ce manque d'amour réciproque. »

Pour remédier à ces maux, il faut donc prêcher l'amour aux hommes; il n'y a pas d'autre remède que celui-là. « Les hommes qui agissent mal, dit Mác-từ, il faut pouvoir les changer. Si on ne peut pas les changer, ils deviendront de plus en plus mauvais. Ce sera comme un feu qu'on n'éteint pas et qui s'attise de plus en plus... On ne peut changer les hommes que par une doctrine d'amour... Il faut faire en sorte que chaque prince regarde les autres pays comme son propre pays, chaque

homme regarde les autres familles comme sa propre famille et les autres hommes comme lui-même. Et alors il n'y aura plus de guerres, plus d'usurpations, plus de vols et de brigandages, plus de haine et de mépris, plus de mensonge et de tromperie. » — « Quand chacun regardera les autres maisons comme sa propre maison, personne ne volera plus; quand chacun regardera les autres familles comme sa propre famille, personne ne fomentera plus de troubles; quand chacun regardera les autres hommes comme soi-même, personne ne tuera plus; quand chacun regardera les autres pays comme son propre pays, personne ne fera plus de guerre. »

Pour prêcher l'altruisme, il faut combattre les sentiments égoïstes qui sont en tout homme. Mác Địch oppose l'altruiste (*kiêm-sĩ*) à l'égoïste (*biệt sĩ*), et démontre que l'égoïste qui n'a en vue que lui-même, au fond se nuit à lui-même, agit contre son propre intérêt, parce que si tous les hommes étaient comme lui, il serait le premier à en pâtir.

« L'égoïste se dit : Comment puis-je regarder mon ami comme moi-même ? Comment puis-je regarder les parents de mon ami comme les miens propres ? Et il agit en conséquence : son ami a-t-il faim, il ne lui donne pas à manger ; a-t-il froid, il ne lui donne pas de vêtements ; est-il malade, il ne le soigne pas ; vient-il à mourir, il ne l'enterre pas ni ne porte son deuil. Voilà la conduite de l'égoïste. — Tout autre est celle de l'altruiste. L'altruiste se dit : Pour être un homme digne de ce nom, je dois regarder mon ami comme moi-même, je dois regarder les parents de mon ami comme les miens propres. Et il agit en conséquence : son ami a-t-il faim, il lui donne à manger ; a-t-il froid, il lui donne des vêtements ; est-il ma-

lade, il le soigne ; vient-il à mourir, il l'enterre et porte son deuil... »

Les plus égoïstes d'ailleurs ne se font pas faute de compter sur l'altruisme des autres.

« Supposez qu'une guerre va éclater, les armées en présence vont se battre ; dans les camps ennemis, on ne sait qui vivra, qui mourra. Supposez encore qu'on soit envoyé par le Souverain dans des pays lointains ; on ne sait si on arrivera ou n'arrivera pas au terme du voyage. Dans ces moments où l'on a à craindre un malheur, on désire confier ses parents, sa femme, ses enfants à quelqu'un. Les confiera-t-on à un égoïste ? Les confiera-t-on à un altruiste ? Les hommes ne sont pas si ignorants ni si bornés que les plus égoïstes même ne sachent que dans ces circonstances c'est à l'altruiste qu'ils doivent se confier. Ainsi les plus égoïstes ne se font pas faute de compter sur l'altruisme des autres. Alors pourquoi tous les hommes ne pratiquent-ils pas l'altruisme ? »

Etre altruiste, ce c'est pas seulement agir selon la volonté du Ciel qui veut que tous les hommes s'aiment et s'entraident ; c'est encore agir selon son intérêt à soi-même. La loi de justice est une loi de retour ; c'est souvent la loi du talion. Faites le bien aux autres, ils vous le rendront ; faites-leur du mal, ils vous le rendront de même.

« Un fils pieux qui sert bien ses parents, désire-t-il que les autres hommes les aiment et leur fassent du bien, ou bien désire-t-il qu'ils les haïssent et leur fassent du mal ? S'il désire que les autres hommes aiment ses parents et leur fassent du bien, que faut-il qu'il fasse lui-même ? Ne faut-il pas qu'il commence par aimer les parents des autres et leur faire du bien pour qu'en retour les autres agissent de même à l'égard

de ses parents à lui ? — Le Livre des Vers dit : Il n'y a pas d'affront qui reste sans vengeance, il y a pas d'acte de mérite qui reste sans récompense. Donnez-moi une pêche, je vous donne une prune. »

On objectera peut-être que l'altruisme est facile à prêcher, non à pratiquer, et qu'il n'est pas une doctrine à la portée de tout le monde.

« Il y a des gens qui disent : C'est certes bien d'être altruiste. Mais c'est chose bien difficile. — A ceux-là je répondrai qu'ils ne savent pas distinguer où est leur vrai intérêt. Prendre d'assaut des forteresses, combattre dans les batailles, se sacrifier pour l'honneur, voilà, de l'avis de tous, des choses difficiles. Et pourtant il suffit d'un ordre du Souverain pour que tous soient capables de les entreprendre. S'aimer, s'entraider, ce n'est pas aussi difficile, et c'est certes plus utile. Aimez les autres, ils vous aimeront ; faites-leur du bien, ils vous le rendront en retour. Haïssez-les, ils vous haïront ; faites-leur du mal, ils vous le rendront en retour. Est-ce donc bien difficile ? Si donc le peuple n'est pas altruiste, c'est uniquement parce que les princes ne font pas de l'altruisme la base de leur gouvernement... Quand l'ordre vient du Souverain, il est suivi par tous les sujets... »

— « Des philosophes disent : Nous savons bien qu'il est bon d'être altruiste ; mais l'altruisme est une chose au-dessus des forces humaines. Demanderiez-vous à un homme de porter le mont T'ai-chan sous son bras ou de traverser le Hoang-ho à la nage ? — A ces philosophes, je répondrai : Porter le mont T'ai-chan sous son bras, traverser le Hoang-ho à la nage, ce sont là des choses que personne n'a jamais accomplies depuis l'antiquité. Mais aimer ses semblables, leur vouloir du bien,

ce n'est pas la même chose. Les saints et les sages de tous les temps l'ont toujours fait. . . »

Cette doctrine de l'amour universel, Măc Địch ne se contentait pas de la prêcher; il la pratiquait lui-même. Dans sa vie toute de propagande et d'apostolat, il rencontrait bien des difficultés; il se heurtait à l'incompréhension des hommes, à leur indifférence; il essayait leurs railleries. Jamais il ne se découragea. Un de ses amis lui ayant conseillé de renoncer à ses projets de réforme politique et sociale, étant donné que les hommes sont ainsi faits qu'ils ne peuvent jamais sincèrement pratiquer la justice, il lui répond; « Supposez qu'un homme a dix enfants. Neuf d'entre eux sont paresseux. Un seul est travailleur et cultive le champ paternel pour nourrir les neuf autres; il doit, n'est-il pas vrai, déployer tous ses efforts pour y parvenir. Maintenant que dans l'empire tous les hommes ne pratiquent pas la justice, vous devriez m'encourager à persévérer dans mes projets; pourquoi me conseilleriez-vous de les abandonner? »

Telle est cette belle figure d'apôtre de la paix et de la fraternité qui honora la Chine antique. Le sarcasme des confucianistes le représentant comme un homme tellement épris de l'humanité qu'il se laisserait râcler tout le corps depuis la tête jusqu'aux pieds pour faire le bonheur des hommes, n'est il pas au contraire le plus grand des hommages?

Comme conclusion à cette étude sommaire, je donne ci-après la traduction d'une page célèbre de Măc Địch, dans laquelle il combat la guerre comme le plus grand des crimes, et qui est plus actuelle que jamais dans la Chine d'aujourd'hui où l'on guerroye plus

encore qu'à l'époque des « Royaumes combattants » où vivait notre philosophe. Cette page est également caractéristique du style et du raisonnement de Măc Địch.

« Un homme entre dans le jardin « d'autrui et vole des pêches et des « prunes. Son acte est blâmé par tout « le monde. Ceux qui détiennent l'au- « torité ne manquent pas de le punir. « Pourquoi? C'est qu'il lèse autrui « pour son profit personnel. S'il vole « des chiens, des porcs, des poulets, sa « faute est plus grave encore que de « voler des pêches et des prunes. Pour- « quoi? C'est que plus le vol est im- « portant, plus l'injustice est grande, « et plus le châtement doit être sévère. « S'il entre dans l'écurie et dans l'étable « d'autrui et enlève des chevaux et des « bœufs, sa faute est plus grave encore « que de voler des poulets et des « porcs. Pourquoi? C'est que plus le « vol est important, plus l'injustice est « grande, et plus le châtement doit être « sévère. Si maintenant cet homme se « met à tuer des innocents, à les dé- « pouiller en se servant d'armes meur- « trières, il commet un véritable crime, « infiniment plus grave que le vol de « chevaux et de bœufs. Pourquoi? « C'est qu'il lèse davantage autrui, « l'injustice qu'il commet est beaucoup « plus grande, et le châtement doit être « plus exemplaire. Tous ces actes sont « blâmés par tous les honnêtes gens « qui sont unanimes à les qualifier « d'injustes. Mais la plus grave de toutes « les injustices, c'est de faire la guerre « pour conquérir des royaumes, et « personne ne blâme cet acte; au con- « traire, on s'accorde à le proclamer « juste et louable. Est-ce là savoir dis- « tinguer la justice et l'injustice? Tuer « un homme est un crime que son au- « teur doit expier par la mort. Tuer « dix hommes est un crime dix fois

« plus grand ; tuer cent hommes un  
 « crime cent fois plus grand. De pareils  
 « crimes sont sévèrement blâmés par  
 « tous les honnêtes gens. Mais il y a  
 « un crime beaucoup plus grand enco-  
 « re, le plus grand de tous, celui de faire  
 « la guerre pour conquérir des roya-  
 « mes. Et ce crime-là, personne ne le  
 « blâme, tous s'accordent au contraire  
 « à le proclamer louable et juste. On  
 « est tellement loin de le considérer  
 « comme un crime qu'on l'inscrit dans  
 « les annales pour le transmettre à  
 « la postérité. Si on savait que c'est  
 « un crime, on ne songerait pas à  
 « l'inscrire dans les Annales pour le  
 « transmettre à la postérité. — Voici  
 « un homme qui, quand il voit un peu  
 « de noir, dit que c'est la couleur noire ;  
 « quand il voit beaucoup de noir, il  
 « dit que c'est la couleur blanche. Vous  
 « direz que cet homme ne sait pas dis-

« tinguer le blanc du noir. — Voici un  
 « autre homme qui, quand il goûte  
 « quelque chose d'un peu amer dit que  
 « c'est amer, et quand il goûte quelque  
 « chose de très amer dit que c'est doux.  
 « Vous direz que cet homme ne sait  
 « pas distinguer la saveur douce de la  
 « saveur amère. — Ainsi en est-il des  
 « hommes qui reconnaissent un petit  
 « crime et méconnaissent le plus grand  
 « de tous, celui de faire la guerre pour  
 « conquérir des royaumes ; ils le mé-  
 « connaissent tellement qu'au lieu de  
 « blâmer cette grave injustice, ils  
 « la louent et s'accordent à la qua-  
 « lifier de juste. Est-ce là savoir distin-  
 « guer la justice et l'injustice ? J'en  
 « conclus que les philosophes d'au-  
 « jourd'hui confondent les notions du  
 « juste et de l'injuste, »

PHAM QUYNH

