

KÓSA GÁBOR

## Motisták és konfuciánusok vitatémái az ókori Kínában II. *Motista kritikák a konfuciánusokkal szemben*

A kínai filozófiatörténetben közismert tény, hogy az i. e. V–IV. században a konfuciánusok és a motisták szemben álltak egymással. Az ókorral kapcsolatban gyakran említett bölcseleti irányzatokkal (taoizmus, vitatkozók, természetbölcselet, legizmus) azért éppen e két irányzat került konfliktusba, mert a többi irányzat az i. e. V–IV. században szervezett formában egyszerűen még nem létezett,<sup>1</sup> miközben motista és konfuciánus közösségek igen.<sup>2</sup> Jelenlegi ismereteink szerint ezekben a korai évszázadokban nem léteztek taoista csoportok, sem pedig vitatkozó vagy természetbölcseleti körök, bár természetesen voltak olyan gondolatok és az ezeket tartalmazó művek, amelyeket utólag, elsősorban a Nyugati Han-kori (i. e. 206. – i. sz. 9.) Sima Tannak 司馬談 (kb. i. e. 165–110) köszönhetően, ezekkel az irányzatokkal kapcsolatos össze.

A két irányzat képviselőinek disputáiról összesen háromtípusú forrás tudósít bennünket: 1. A külső források, amelyek a két irányzat vitáiról külső szemlélőként tudósítanak. 2. A konfuciánus források, amelyek leginkább a motizmussal szembeni konfuciánus kritikákat tartalmazzák. 3. A motista források, amelyek pedig elsősorban a konfuciánus nézetek motista kritikáit részletezik.

Jelen írás előzményében<sup>3</sup> az első és a második csoportot vizsgáltam, ebben a tanulmányban pedig a harmadik csoportra fókuszálok. A motistáknak a konfuciánusokkal szembeni<sup>4</sup> érveiről a leggazdagabb forrást maga a *Mozi* 墨子 nyújtja, egyrészt a mű 46. és 48. fejezetében, ahol Mo Di és a konfuciánus tanok képviselői vitatkoznak egymással különböző kérdésekről, másrészt a sok szempontból hasonló témákat tartalmazó 39. fejezetben, amelynek címe „A konfuci-

---

<sup>1</sup> Smith 2003: 130.

<sup>2</sup> Smith 2003: 130; J. Knoblock 1988: 57.

<sup>3</sup> Kósa 2020.

<sup>4</sup> Az ókori konfuciánusok a *Mozi*-n kívül a *Zhuangzi* és a *Hanfeizi* is kritikával illeti (Csikszentmihályi 2004: 33–34).

ánusok elítélése” (*Fei ru* 非儒).<sup>5</sup> Ez közvetlenül a tíz motista alaptételt kifejtő, központi fejezetek (8–37. fej.) után helyezkedik el, tehát fontosságban valószínűleg nem sokkal marad el mögöttük. Nem nehéz észrevenni, hogy a tíz alapfejezet témái közül nem egy nyilvánvalóan szintén a konfuciánusok ellen irányul, például 23–25. fej.: „Mértéktartás a temetésnél” (*Jie zang* 節葬); 32–34. fej.: „A zene elítélése” (*Fei yue* 非樂); 35–37. fej.: „Az elrendelés elítélése” (*Fei ming* 非命), bár egyik fejezetben sem szerepel a konfuciánusokat jelölő *ru* 儒 szó. Eredetileg a tíz alapfejezet mindegyikének három változata volt (valószínűleg a három iskolára szakadt motista mozgalom következtében), bár néhányuk időközben elveszett, ahogy nem maradt fenn „A konfuciánusok elítélése” egyik verzióját (vagy talán első részét) tartalmazó 38. fejezet sem.

A következőkben tehát azokat a kritikus pontokat gyűjtöttem össze,<sup>6</sup> amelyeket a *Mozi* szerint a motisták fogalmaztak meg a konfuciánusokkal szemben.<sup>7</sup>

## 1. Temetés és gyász

A *Mozi* 25. fejezete (*Jie zang* 節葬) a temetkezéssel kapcsolatos kiadások mérsékléséről szól, az ezzel párhuzamos 23–24. fejezet elveszett). Ez a fejezet részletes kritikát gyakorol azokkal szemben, akik a túlzottan „gazdag temetkezést és a hosszan tartó gyászt” (*hou zang jiu sang* 厚葬久喪) gyakorlatát követik. Habár a 25. fejezet egyszer sem említi a *ru* 儒 szót, ez a két jellemző viszonylag könnyen összeköthető a konfuciánusokkal, hiszen a 48. fejezet immáron a konfuciánusokról állítja éppen ezt:

Mesterünk, *Mozi* azt mondta *Chengzinek*: „A konfuciánusok (*ru* 儒) tanaiban négy olyan előírás van, amely romlásba tudja dönteni az égalattit. (...) Továbbá díszes temetéseket rendeznek és hosszú gyászt tartanak (*hou zang jiu sang* 厚葬久喪), több belső és külső koporsót alkalmaznak, valamint igen sok ruhát és takarót. Úgy kísérik a halottat, mintha ők vinnék, három esztendeig sírnak-jajgatnak, csak támogatással tudnak felállni, csak botra támaszkodva tudnak járni.

<sup>5</sup> A *Mozi* 39. fejezete jól érzékelhető módon két egységre osztható: az elsőben (1–8.) *Mozi* felsorol néhány általános konfuciánus jellemzőt, amelyeket azután érvekkel kifiguráz, míg a második részben ezt teszi a Konfuciuszal kapcsolatos véleményekkel (*Yanzi* 晏子), továbbá Konfuciusz életének néhány erkölcstelen pillanata illusztrálja tanaik romlottságát.

<sup>6</sup> Jelen írás keretei között értelemszerűen nincs lehetőség arra, hogy az egyes témákat részletesen tárgyaljam.

<sup>7</sup> A *Mozi* kínai szövegére történő utalásokban *Johnston* (2010) felosztását követem.

Fülük semmit sem hall, szemük semmit sem lát. Ez is elég volna, hogy romlásba döntse az égalattit.”<sup>8</sup>

Az általános megfogalmazás után a szöveg konkretizálja, melyek a konfuciánus temetési szertartást kísérő és a motisták által túlzottnak tartott anyagi kiadások,<sup>9</sup> valamint az általános hosszú (*jiu* 久) gyászt három évben (*san nian* 三年) határozza meg a szöveg. A *Mozi* a 48. fejezetben is nevétség tárgyává kívánja tenni a hároméves gyászt,<sup>10</sup> bár érveket itt egyáltalán nem használ:

Gong Mengzi mesterünkkel, Mozival beszélgetve azt mondta: „Ha a hároméves gyászt helytelennek tartod, akkor a te három [hó]napos<sup>11</sup> gyászkod ugyancsak helytelen.” Mesterünk, Mozi erre azt felelte: „Ha te a hároméves gyással akarod bizonyítani a háromhónapos gyász helytelenségét, akkor éppen úgy teszel, mint a meztelen ember, aki illetlennek mondja a ruha felemelését.”<sup>12</sup>

Gong Mengzi azt mondta: „A hároméves gyászt én úgy tanulom, amennyire a szüleimet tiszteltem.” Mesterünk, Mozi így felelt neki: „A kislány és a kisfiú tudása csak addig terjed, hogy apját és anyját tisztelje. Apjukat és anyjukat nem tudják másképp odahívni, mint hogy szakadatlanul ordítanak. Miért? Mert a legnagyobb mértékben ostobák. S ha ez így van, vajon a konfuciánusok a maguk tudásával bölcsebbek-e, mint a kislányok és kisfiúk?”<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Ford. Tőkei 2005a: 249; *Mozi* 48/14: 子墨子謂程子曰：「儒之道足以喪天下者，四政焉。 (...)又厚葬久喪，重為棺槨，多為衣衾，送死若徒，三年哭泣，扶後起，杖後行，耳無聞，目無見，此足以喪天下。」

<sup>9</sup> Bryan W. Van Norden (2007: 170) szerint nincs okunk, hogy (az emberáldozatot leszámítva) kételkedjünk abban, hogy a motista leírás lényegében tényleg a korabeli nemeseknek szóló konfuciánus praxist tükrözi.

<sup>10</sup> A hároméves gyász kialakulásáról lásd Brown 2007. A 39. fejezetben Yan Ying szájába adott idézet még a valódi érzések hiányával is vádolja őket: „Rendkívül nagyra tartják a gyászt s szüntelenül jajgatnának, de valójában képtelenek arra, hogy szeressék a népet” (Tőkei 2005a: 289; *Mozi* 39/10: 宗喪循哀，不可使慈民).

<sup>11</sup> Az eredeti szövegben háromnapos gyász (三日之喪) szerepel, de ezt szövegmegértésnek szokás tekinteni, és a *Hanfeizi* 50. fejezet alapján három hónapként szokás értelmezni (Johnston 2010: 686. n.21, bár ő az első fejezetre hivatkozik): „A motisták szerint a temetéskor téli napokban téli ruhát, a nyári napokban nyári ruhát kell viselni, a *tong*-fából 桐 készült koporsó fala három hüvelyk vastag legyen, és az egész gyász csak három hónapig tartson (服喪三月)” (ford. Tőkei 2005b: 326).

<sup>12</sup> Ford. Tőkei 2005a: 248; *Mozi* 48/10: 公孟子謂子墨子曰：「子以三年之喪為非，子之三日之喪亦非也。」子墨子曰：「子以三年之喪非三日之喪，是猶裸謂擯者不恭也。」

<sup>13</sup> Ford. Tőkei 2005a: 248; *Mozi* 48/12: 公孟子曰：「三年之喪，學吾之慕父母。」子墨子曰：「夫嬰兒子之知，獨慕父母而已。父母不可得也，然號而不止，此何故也？即愚之至也。然則儒者之知，豈有以賢於嬰兒子哉？」

## 2. Zene és szertartások

Az eredetileg három változatban írt „A zene elítélése” (*Fei yue* 非樂) fejezetből kettő (33. és 34. fejj.) elveszett, és csak a 32. fejezet őrződött meg, amelynek szerzője Mo Di azon véleménye mellett érvel, hogy a drágán előállított hangszerek, a nagy zenekarok és a látványos zenei előadások olyan sok pénzt és energiát emésztenek fel, hogy az károsítja a köznép jólétét, és ezért (nem pedig a zene inherens negatív tulajdonságai miatt) kell a zene használatát minimalizálni. Ebben az érvelésben a szerző összehasonlítja a hangszerek, illetve a közlekedési eszközök (hajók, szekerek) miatt kivetett adókat, és azt állítja, hogy amíg az utóbbi sok haszonnal kecsegtet a nép számára, ezért adójukat is szívesen felajánlják, addig az előbbi esetében csak egy kiválasztott rétegnek hoz hasznot. A *Mozi* szerint a hangszerek előállítása mellett azok megszólaltatása is feleslegesen elpazarolt emberi erőt vesz igénybe, a zene hallgatása elveszi az időt a kormányzás ügyeitől, valamint az ezzel mintegy kötelező jelleggel együtt járó elegáns ruházkodás és kulináris élvezetek elveszik a pénzt a népről való gondoskodástól. A kínai bölcséleti gondolkodás szerint kötelezően említendő történeti példaként a *Mozi* egyrészt a Qi-beli 齊 Kang 康 fejedelem (uralk. i. e. 404–386) pazarlására utal, amelyre az általa kedvelt zenei előadás miatt volt szükség, másrészt két, egyébként ismeretlen szövegből (*Tang zhi guanxing* 湯之官刑 és *Wuguan* 武觀)<sup>14</sup> származó három idézettel<sup>15</sup> próbálja bizonyítani a zene elítélendő voltát.

A zene mint felesleges időtöltés, ezúttal a *Dalok könyvének* 305 versével összekapcsolva jelenik meg a következő részletben

Mesterünk, Mozi, Gong Mengzival beszélgetve mondotta: „A gyászszertartások szerint a fejedelem, az apa és anya, a feleség és fiú halála után három évig kell

---

<sup>14</sup> Tőkei Ferenc (2005a: 295. n. 67–68) szerint ezek talán az *Írások könyvének* (*Shujing*) elvesztett fejezetei lehetnek. Johnston (2000: 316) szintén kiemeli, hogy az első forrás első idézetének első része („Ha állandóan tánc van a palotában, ezt sámánszokásnak nevezik” 其恆舞于宮，是謂巫風) nagyon hasonlít a *Shujing* 4. fejezetében (*Yixun* 伊訓) szereplő résszel: „Ha a palotában állandóan táncolni merészelnék, a termekben részegen énekelnek, ilyenkor ezt sámánszokásnak nevezik” (敢有恆舞于宮，酣歌于室，時謂巫風), ugyanakkor a megnevezett fejezetcím sehol nem szerepel az *Írások könyvének*. A „sámánszokás” (*wufeng* 巫風) elnevezés nyilván arra utal, hogy a közép-ázsiai és szibériai analogonjaikhoz hasonlóan a kínai sámánok egyik jellegzetesége is az extázisban („részegen”) történő táncolás volt, ennek analógiája a palotában zajló, kicsapongó jellegű mulatozás. Michael Carr (1992) szerint egyébként a mindkét forrásban szereplő *hengwu* 恆舞 nem egyszerűen „állandó tánc”-nak vagy „állandóan táncoltak”-nak fordítandó, hanem egy speciális sámántáncot jelölt.

<sup>15</sup> Az első forrásból származó második idézet jól láthatóan versszerű (alapvetően négy írásjegyből álló egységek rímekkel: 佯，章，常，亡，殍，喪), de ez önmagában nem mond ellent annak, hogy az *Írások könyvének* származzon (lásd Kern 2017).

viselni a gyászt, az apa idősebb és fiatalabb fivérét, a saját idősebb és fiatalabb fivért, valamint a (távolabbi) törzsbelieket öt hónapig, a nagynéniket, nővéreket, valamint az anyai nagybácsikat és unokafivéreket pedig néhány hónapig kell gyászolni. Azokban az időszakokban, amikor véletlenül éppen nem gyászolnak, akkor szavalják a háromszáz verset, lanton pengetik a háromszáz verset, éneklük a háromszáz verset, táncolják a háromszáz verset. Ha szavaid szerint élnének, akkor a nemesek (*junzi*) ugyan melyik napon tanulnák meg a jó kormányzást, és a köznép ugyan melyik napon végezné el szolgálatait?”<sup>16</sup>

Ugyanennek a 48. fejezetnek egy másik részlete arról árulkodik, hogy a fent említett hajóhoz és szekérhez hasonlóan a motisták a zenén is elsősorban annak hasznosságát kéri számon:

Mesterünk, Mozi megkérdezte egy konfucianustól: „Miért muzsikálsz?” Az így felelt: „Muzsikálok, hogy muzsikáljak.” Mesterünk, Mozi erre azt mondta: „Ezzel nem felelsz a kérdésemre. Ha azt kérdeztem volna, miért építesz házat, s azt válaszoltad volna, azért, hogy télen védjen a hidegtől, nyáron védjen a hőségtől, vagy hogy ezzel akarsz szétválasztani a férfiakat és nőket, akkor felvilágosítottál volna a dolog oka felől. Én azonban azt kérdeztem, miért muzsikálsz, és te azt felelted, azért, hogy muzsikálj. Mintha csak a házépítés oka felől kérdeztelek volna, te pedig azt felelted volna, azért építesz házat, hogy házat építs.”<sup>17</sup>

A *Mozi* 32. fejezetével kapcsolatban érdemes kiemelni, hogy egyrészt egyetlen egyszer sem említi a konfucianusokat (*ru* 儒), mint akiknek szorosabb kapcsolata lenne az általa elítélt zenei megnyilvánulásokkal (ez már nem igaz az utolsóként idézett 48/13-ra), másrészt hangsúlyozandó, hogy a *Mozi* valójában nem magát a zenét ítéli el, hanem az uralkodói elit által gyakorolt zenei előadásokat, illetve ezeknek a pénz, az idő és az embererő elfecsérlésével együtt járó káros mellékhatásait.<sup>18</sup> A *Xunzi*-vel ellentétben, amely a zene pozitív hatásait

<sup>16</sup> Ford. Tókei 2005a: 247; *Mozi* 48/7: 子墨子謂公孟子曰：「喪禮，君與父母、妻、後子死，三年喪服，伯父、叔父、兄弟期，族人五月，姑、姊、舅、甥皆有數月之喪。或以不喪之間，誦詩三百，弦詩三百，歌詩三百，舞詩三百。若用子之言，則君子何日以聽治？庶人何日以從事？」

<sup>17</sup> Ford. Tókei 2005a: 249; *Mozi* 48/13: 子墨子曰問於儒者：「何故為樂？」曰：「樂以為樂也。」子墨子曰：「子未我應也。今我問曰：『何故為室？』曰：『冬避寒焉，夏避暑焉，室以為男女之別也。』則子告我為室之故矣。今我問曰：『何故為樂？』曰：『樂以為樂也。』是猶曰『何故為室？』曰『室以為室也。』」

<sup>18</sup> Csikszentmihályi 2004: 37. Whalen Lai (1993: 125) szerint a motisták nem „örömtelen aszkéták” voltak, elfogadták és gyakorolták is az élet apró örömeit, és csak azt ítélték el, ha az túlnyúlt az elfogadható mértéken, és más számára káros volt. Van Norden (2007: 173–174) ugyanakkor kételkedik ebben, illetve hangsúlyozza, hogy a motisták talán élvezik az élet szépségeit, ha minden alapvető feltétel (főleg a vagyonra, a népességszámra és a társadalmi rendre vonatkozva)

hangsúlyozza (legismertebb módon a 20. fejezetben, *Yue lun* 樂論), a *Mozi* nem említi ilyeneket, tehát a motisták számára a zenének nincs olyan pozitív lelki és szellemi hozadéka, ami ellensúlyozná káros, anyagi jellegű következményeit.<sup>19</sup> Maga a *Xunzi* egyébként kifejezetten a *Mozi*-vel szemben fogalmazza meg a zenéről szóló véleményét.<sup>20</sup>

Miközben tehát a zene elítélését tárgyaló fejezetben nincs szó konfuciánusokról, addig a *Mozi* más fejezetei többször is említik őket a zenével összefüggésben. A konfuciánusok ellen írt 39. fejezetben három alkalommal is szó esik erről, érdekes módon azonban itt nem a zenével járó pazarlásról van a hangsúly, hanem azon, hogy a konfuciánusok a zene segítségével ámítják el az átlagembereket.

Temérdek tetszetős szertartással és muzsikával csábítják el az embereket.<sup>21</sup>

Szeretik a muzsikát és kicsapongásokra csábítják az embereket, s kormányozni még önmagukat sem tudják.<sup>22</sup>

Lantpengetéssel, énekléssel, harangokkal és táncokkal gyűjti össze tanítványait. A lépcsőkön való fel-le lépdelésre vonatkozó temérdek szertartásos előírással mutatják nagy szertartásosságukat, s a repülő járásra vonatkozó meghatározásokkal akarnak hatni a tömegre. A konfuciánusok tanai nem lehetnek irányadók a világ számára, s tépelődéseik nem tudnak hasznára válni a népnek. Egy hosszú életen át fáradozva sem lehet kimeríteni az ő tanait. Az évei teljében levő sem

---

adott, de erről soha nem nyilatkoznak. Külső szemlélő számára mindenesetre így tűnhettek, mint azt a *Zhuangzi* 33. fejezetében olvashatjuk: „De ha (az emberek) énekelni akarnak, s ő elítéli az éneklést (歌而非歌), ha az emberek sírni akarnak, s ő elítéli a sírást (哭而非哭), ha az emberek muzsikálni akarnak, s ő elítéli a muzsikát (樂而非樂), akkor ez (a tanítás) összhangban lehet-e (az emberi fajjal)? Csak ártalmas lehet az a tanítás, amely az életben csak küszködéssel, a halálban meg szegényességgel jár. S a gyakorlatba aligha lehet átültetni, hiszen csak bánatot hoz az emberekre, keserűvé teszi az embereket (使人憂, 使人悲). Félő, hogy (Mo Di tanait) nem foghatjuk fel a szent emberek tanításaként. Ellentétben áll az égalatti (minden lakójának) természetével [szívvel] (*xin* 心), s az égalatti nem tudja elviselni. Mozi egymaga ugyan képes volt megvalósítani, de hogy lenne képes rá az égalatti?” (ford. Tőkei 2005b: 108).

<sup>19</sup> Csikszentmihalyi 2004: 37.

<sup>20</sup> *Xunzi* 20: „Mozi azt állítja, hogy a szent királyok a zenét egyenesen elítélték, és a konfuciánusok (*ru zhe* 儒者) tévelyegnek, amikor gyakorolják. Nemes ember nem vélekedhet így. A zenében a szent ember mindig örömet leli, s (zenével) képes a jóság felé fordítani a nép szívét. (A zene) mély hatást tesz az emberekre, átalakítja erkölceiket, megváltoztatja szokásaikat. Így amikor a régi királyok a szertartások és a zene segítségével irányították (népüket), a nép békés és nyugodt volt” (Tőkei 2005b: 217). 墨子曰：「樂者、聖王之所非也，而儒者為之過也。」君子以為不然。樂者，聖王之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗。故先王導之以禮樂，而民和睦。

<sup>21</sup> Ford. Tőkei 2005a: 285; *Mozi* 39/4: 且夫繁飾禮樂以淫人。

<sup>22</sup> Ford. Tőkei 2005a: 288; *Mozi* 39/10: 好樂而淫人，不可使親治。

képes eleget tenni minden szertartási előírásuknak, s nincs az a felhalmozott vagyon, amely fedezné minden szórakozásukat. Tetszetős külsőségekkel és csalárd fogásokkal csalják meg a most uralkodó fejedelmeket, s hatalmas zene-ünnepekkkel ámitják el az ostoba népet.<sup>23</sup>

A mindhárom fenti passzusban használt *yin* 淫 („kicsapongó, túlzásba vitt, buja”) szó megjelent már a *Mozi* 32. fejezetében idézett *Wuguan* 武觀 részletében is: „Qi teljesen átadta magát az élvezeteknek (*yinyi* 淫溢) és a muzsikának. A szabadban ittak és ettek, szóltak a fuvolák, csengtek a zengőkövek, s nagy erővel verték a dobokat. (A király) teljesen elmerült a borban, s elfajuló lakomákat rendezett a szabadban. Járták szakadatlanul a harci (*wan*)<sup>24</sup> és más táncokat.”<sup>25</sup> A *yin* 淫 a túlzásba vitt étkezés, italozás és szexualitás asszociációját kelti, és mivel a zenét a *Mozi* 39. fejezete egyébként is az érzéki örömök egyikének tekinti,<sup>26</sup> így a fent leírtak a zenét egyértelműen az erénybeli zülléssel, a megtevesztéssel és az olcsó szórakozással hozzák összefüggésbe. A fenti részletek, a Qi-ben több uralkodó tanácsadójaként is szolgáló Yan Ying 晏嬰 szájába adott apokrif leírások mind az elkápráztatás és csábítás metaforáját erősítik, lényeges kiemelni tehát, hogy ezek a leírások tehát nem pusztán azt állítják, hogy a konfuciánusok által oly nagy becsben tartott zene haszontalan (sőt kárt okoz, mivel más, fontosabb ügyektől vonja el a pénzt és az energiát), hanem hogy a konfuciánusok ezt ráadásul az uralkodó és a nép „elcsábítására”, megbabonázására használják.

Ebben a megvilágításban tehát Konfuciuszt nem pusztán egy haszonnal nem kecsegtető, de alapvetően jó szándékkal végzett rituális cselekvéssorral vádolja meg a *Mozi*, hanem egy olyan önző személyként jeleníti meg, aki azért hallatja a zene „szirénénekét”, hogy elcsábítsa az ártatlan népet és az uralkodót.<sup>27</sup>

Mindez azért meglepő, mert a 32. fejezetben egy olyan érvelő jellegű gondolatmenetet láthatunk, amelyet a haszonelvűség határoz meg. Itt tehát a *Mozi*-n belül egy kettősség figyelhető meg: a zene elvetésének egy tisztán racionális alapon történő indoklása (32. fej.), illetve a zenének a kicsapongással (39. fej.) való összekapcsolása.

Ez utóbbi viselkedéstípus a kínai historiográfiai hagyományban *par excellence* a dinasztiai utolsó uralkodóira jellemző, a három klasszikus dinasztiából

<sup>23</sup> Ford. Tókei 2005a: 289; *Mozi* 39/10: [孔丘盛容脩飾以蠱世，]弦歌鼓舞以聚徒，繁登降之禮以示儀，務趨翔之節以觀眾，博學不可使議世，勞思不可以補民，夔壽不能盡其學，當年不能行其禮，積財不能贍其樂，繁飾邪術以營世君，盛為聲樂以淫遇民...

<sup>24</sup> Erről a Shang-kori táncról és a hozzá kapcsolódó zenéről lásd Chen 2008.

<sup>25</sup> Ford. Tókei 2005a: 279. 啟乃淫溢康樂，野于飲食，將將銘菟磬以力，湛濁于酒，滄食于野，萬舞翼翼...

<sup>26</sup> Csikszentmihalyi 2004: 37.

<sup>27</sup> Vö. Csikszentmihalyi 2004: 38–39.

a Xia-nak Jie 桀, a Shang-nak Zhou 紂, a (Nyugati) Zhou-nak 周 pedig You 幽 és Li 厲<sup>28</sup> voltak az utolsó uralkodói, és a *Mozi* őket hozza példának a következő részlet végén:

Gong Mengzi azt mondta: „Ha az országban felfordulás van, annak véget kell vetni, s ha az országban már rend uralkodik, akkor a szertartások és a zene felé kell fordulni. Ha az ország kormányzása jó, akkor rendben folynak a szolgálatok, s mihelyt az ország gazdaggá válik, művelni kell a szertartásokat és a zenét.” Mesterünk, Mozi így felelt neki: „Ha az országban (felfordulás van, akkor igyekeznek annak véget vetni, és így) rend lesz. Ha azonban rosszak a rendszabályok, akkor az ország rendje is felborul. Egy ország gazdagsága a szolgálatok jó ellátásán alapszik. Ha baj van a szolgálatokkal, akkor az ország gazdagsága is veszendőbe megy. Ezért még a jó kormányzás esetén is szakadatlan ösztönzés szükséges, hogy rendben folyjanak. Te pedig azt mondd, hogy ha az országban rend uralkodik, akkor a szertartásokkal és a zenével kell törődni, és ha felfordulás van, annak véget kell vetni. Éppen olyan lenne ez, mint kutatásni egy korty (vízre) vágyva, vagy orvost keresni akkor, amikor itt a halál. – A régi időkben a három dinasztia bűnös királyai, Jie, Zhou, You és Li, dőzsöltek a muzsikában s nem törődtek a népükkel (*min*). Így aztán őket magukat szégyenletes ítélet sújtotta, az ország pedig büntetésül pusztasággá változott: mindennek ez volt az oka.”<sup>29</sup>

Ebben a részletben ugyanakkor a két eltérő indoklás mintha keveredve jelenne meg: az utolsó részben az erényeket nélkülöző uralkodók zenében való tobzódása a jele annak, hogy a dinasztia megérett a bukásra, ugyanakkor az ezt megelőző párbeszédben Mozi azt fejt ki, hogy a felfordulástól mentes időkben is elsősorban a kormányzással kell törődni és nem az ettől az időt elvevő zenével. Ez az utóbbi érvelés tehát nagyjából megegyezik a 32. fejezetben látottal, vagyis a két érvtípus keveredik. A *Mozi*-nek van olyan passzusa is, amelyiknél rövidege miatt nem dönthető el, hogy a racionális vagy az erénybeli indoklás áll-e a háttérben.

Mesterünk, Mozi azt mondta Chengzinek: „A konfucianusok tanaiban négy olyan előírás van, amely romlásba tudja dönteni az égalattit. (...) De ehhez még

<sup>28</sup> Mivel a (Nyugati) Zhou-dinasztia alapítóiként két személyt (Wenwang 文王 és Wuwang 武王) volt szokás számontartani, így a dinasztia utolsó uralkodói is párban állnak.

<sup>29</sup> Ford. Tőkei 2005a: 247; *Mozi* 48/8: 公孟子曰：「國亂則治之，國治則為禮樂。國治則從事，國富則為禮樂。子墨子曰：「國之治。治之廢，則國之治亦廢。國之富也，從事，故富也。從事廢，則國之富亦廢。故雖治國，勸之無饜，然後可也。今子曰：『國治則為禮樂，亂則治之』，是譬猶噓而穿井也，死而求醫也。古者三代暴王桀紂幽厲，爾為聲樂，不顧其民，是以身為刑僇，國為戾虛者，皆從此道也。」



lantot pengetnek, énekelnek, dobot és harangot vernek, s táncolnak, gyakorolják a hangos muzsikálást. Ez is romlásba tudja dönteni az égalattit.”<sup>30</sup>

### 3. A konfuciánusok mohósága és lustasága

A zene kapcsán említett erénybeli züllöttség, az érzéki örömeikben való elmerülés (*yin* 淫) vádja a 39. fejezetben explicit módon visszatér: mohóságuk elődleges tárgyának az ivást és az evést nevezi meg a szöveg (*tan yu yinshi* 貪於飲食).

Szembeszegülve az alapvető elvekkel, megvetik a munkálkodást s teljes közönyben, dőlyfösen élnek, csak az evés-ivással törődve, mindenféle foglalkozást elhanyagolva. Ha éhségtől és hidegtől szenvednek, ha fagy és nélkülözés fenyegeti őket, semmit sem tesznek ellene. Olyanok, akár egy hörsög emberi jelleggel, úgy gyűjtenek, úgy nézelődnek, mint a fiatal juhbakok, s úgy emelkednek fel, mint a <herél> hízó-disznók. A nemes (*junzi* 君子) csak nevet rajtuk és így szól haragosan: „Ezek a semmirekellők lennének tudósok, akik ismerik a jót?”<sup>31</sup>

A konfuciánusok, akik bőségben élnek és csak saját kívánságaikat követik, alkalmatlanok arra, hogy a népet (*xia*) tanítsák.<sup>32</sup>

A szöveg arra is kitér, hogy lustaságuk és tétlenségük miatt képtelenek megbirkózni a legegyszerűbb problémákkal is, tehát habár mohóságuk óriási, de lustaságuk ezt is túlszárnyalja, vagyis inkább éhen halnak, de nem tesznek semmit. Ez az első olvasásra meglehetősen különös jellemzés két, egymással összefüggő elképzelésre vezethető vissza:

1. Egyrészt a konfuciánusoknak tulajdonított elrendelés tanával függhet össze, hogy a konfuciánusok mintegy beletörődnek a sorsukba, és inkább éhen halnak, de nem tesznek aktívan az elrendelés által kiszabott próbatétel ellen.

2. Az első pontban megfogalmazott általános elv mintegy konkrét megnyilvánulásaként magának az alapítónak, Konfuciusznak egy életrajzi epizódja is állhat a háttérben: Chen Ning 2003-as tanulmányában részletesen elemzi azt az epizódot, amikor a már tanítványokkal rendelkező Kongzi Chen 陳 és Cai 蔡 államban napokon keresztül nem jutott élelemhez. A Konfuciusz élettörténeté-

<sup>30</sup> Ford. Tőkei 2005a: 249; *Mozi* 48/14: 子墨子謂程子曰：「儒之道足以喪天下者，四政焉。 (...)又弦歌鼓舞，習為聲樂，此足以喪天下。」

<sup>31</sup> Ford. Tőkei 2005a: 285; *Mozi* 39/4: 倍本棄事而安怠傲，貪於飲食，惰於作務，陷於飢寒，危於凍餒，無以違之。是若人氣，鼯鼠藏，而羝羊視，賁毳起。君子笑之。怒曰：「散人！焉知良儒。」

<sup>32</sup> Ford. Tőkei 2005a: 288; *Mozi* 39/10: 夫儒浩居而自順者也，不可以教下。

ben egyébként marginális szerepet játszó eset különböző értelmezéseket kapott a konfuciánus, a motista és a taoista szerzőktől, és már a *Lunyu*-ben szereplő legalapvetőbb leírásában is megjelenik az a motívum, hogy egyben a szenvedés eredetének általános paradigmájává válhatott:

Amikor [Konfuciusz] Chenben 陳 volt, elfogyott az élelme. Kísérőit annyira megviselte az éhség, hogy már lábra sem tudtak állni. Zilu 子路 (végül is) méltatlankodva megjelent előtte és így szólt: „Hát nemes ember is kerülhet ilyen nyomorba?” A mester pedig mondotta: „A nemes ember elviseli a nyomort, a közönséges ember azonban fékevesztett lesz a nyomortól.”<sup>33</sup>

Talán ugyanennek az epizódnak a következménye az, amit szintén a *Lunyu* szerint Konfuciusz így fogalmaz meg:

A mester mondotta: „Azok közül, akik (tanítványként) velem voltak Chenben és Caiban, senki sem látogatja már a kapumat <iskolámat>.”<sup>34</sup>

Ez tehát ebben az értelmezésben azt jelentené, hogy az ott történt események hatására tanítványai csalódtak Konfuciuszban, és elhagyták a közösséget.

Elméletileg a fenti leírás utalhat erre az életrajzi epizódra is, amelyben tehát Konfuciusz elviseli ugyan az éhséget, de aktívan semmit sem tesz ellene. Ennek az esetnek van egy később még elemzendő motista verziója (*Mozi* 39/12), amely viszont Konfuciusz képmutatására helyezi a hangsúlyt.<sup>35</sup>

#### 4. A konfuciánusok ruházata és beszéde

A *Mozi* 39. fejezetében szereplő, minden bizonnyal fiktív szócsőként használt Yan Ying a konfuciánus öltözködést sem hagyja említetlenül:

Különleges öltözéket viselnek, és mesterkéltek a megjelenésük; alkalmatlanok arra, hogy a tömeget tanítsák. Konfuciusz jó megjelenésével és elegáns modorával rontja meg a világot.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Ford. Tőkei 2005a: 135; *Lunyu* XV.1: 在陳絕糧，從者病，莫能興。子路慍見曰：「君子亦有窮乎？」子曰：「君子固窮，小人窮斯濫矣。」

<sup>34</sup> Ford. Tőkei 2005a: 107; *Lunyu* XI.2: 子曰：「從我於陳、蔡者，皆不及門也。」

<sup>35</sup> Chen 2003: 38–41.

<sup>36</sup> Ford. Tőkei 2005a: 289; *Mozi* 39/10: 機服勉容，不可使導眾。孔丘盛容脩飾以蠱世。

Érdemes felfigyelni a második mondatban használt kifejezésre („megrontja a világot”), amelynél az eredetiben használt *gu shi* 蠹世 első tagja kifejezetten a fekete mágia szakszava, ami a tudatosan végrehajtott, gyakran csábítási célokat szolgáló méreganyagok használatára utal, és ennek a konkrét technikának következtében nyerte el általánosabb (’árt, megront, elcsábít’) jelentését.<sup>37</sup>

A méltóságteljes megjelenésre minden bizonnyal valóban nagy hangsúlyt fektető konfucianusokkal szemben a motisták nem tulajdonítanak semmilyen jelentőséget ezeknek a „díszeknek”, ezeket is felesleges pazarlásnak tekintik. A következő passzusban, részben talán éppen konfucianus vitapartnerére való tekintettel, Mozi konkrét történeti példákkal illusztrálja a ruházkodás lényegtelenességét, majd a végére meggyőzött vitapartneren is bemutatja ezt.

Gong Mengzi ünnepi hivatalnok-süveggel a fején, táblácskával a kezében, tudósi öltözékben (*rufu* 儒服) jelent meg mesterünk, Mozi előtt, és azt kérdezte: „Vajon a nemesnek (*junzi*) előbb megfelelő ruhát kell öltönie és csak aztán cselekedhet, vagy pedig előbb cselekedjék, aztán gondoljon a ruhára?” Mesterünk, Mozi azt felelte: „A cselekedet nem a ruhától függ.” „Honnan lehet tudni, így van-e?” – kérdezte Gong Mengzi. Mesterünk, Mozi így felelt: „Hajdanában a Qi-beli Huan fejedelem magas kalapot és széles övet viselt, volt egy bronz-kardja és egy fa-pajzsa. Így kormányozta országát, s az országban rend uralkodott. A Jin-beli Wen fejedelem durva posztókabátot és juhprémet viselt, a kardját pedig egy szíjon hordta. Így kormányozta országát, s az országban rend uralkodott. A Chu-beli Zhuang király szép süveget viselt selyem állszalaggal, továbbá vörös ruhát és bő köpenyt. Így kormányozta országát, s az országban rend uralkodott. Yue királya, Goujian levágta a haját s tetoválta a testét. Így kormányozta országát, s az országban rend uralkodott. Ennek a négy fejedelemnek különböző volt az öltözködése, cselekedeteik azonban egységesek voltak. Hát innen tudom én, hogy a cselekedet nem a ruhától függ.” Gong Mengzi így szólt: „Helyes. Én ismerem a mondást, hogy a jót nem szerencsés dolog elhalasztani még egy éjszákára sem. Leteszem tehát a táblácskát és kicserélem az ünnepi süveget; utána visszatérhetek-e a mesterhez?” Mesterünk, Mozi pedig felelte: „Kérlek, csak folytatódjék így a látogatásod, mert ha letennéd a táblácskát és kicserélnéd az ünnepi süveget, s azután járulnál újra elébem, akkor valóban öltözködésedtől függene a cselekedeted.”<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Feng–Shryock 1935.

<sup>38</sup> Ford. Tőkei 2005a: 244–245; *Mozi* 48/3: 公孟子戴章甫，搢忽，儒服，而以見子墨子曰：「君子服然後行乎？其行然後服乎？」子墨子曰：「行不在服。」公孟子曰：「何以知其然也？」子墨子曰：「昔者，齊桓公高冠博帶，金劍木盾，以治其國，其國治。昔者，晉文公大布之衣，緝羊之裘，韋以帶劍，以治其國，其國治。昔者，楚莊王鮮冠組纓，縫衣博袍，以治其國，其國治。昔者，越王句踐剪髮纹身，以治其國，其國治。此四君者，其服不同，其行猶一也。翟以是知行之不在服也。」公孟子曰：「善！吾聞

A *Lunyu* számos mondása tanúskodik arról, hogy Konfuciusz szenvedélyesen szerette a régi dinasztiákat (különösen a [Nyugati] Zhou-t), illetve általában rajongott azért, ami hagyományos és régi volt.<sup>39</sup> Ez értelemszerűen a konfuciánusokra általában is igaz volt, a motisták ezzel szemben nem tartottak semmit pusztán régisége miatt értékesnek. Az öltözködés és a szóhasználat kapcsán ez az ellentét tematizálódik a következő idézetben:

Gong Mengzi így szól: „A nemesnek (*junzi*) követnie kell a régiek beszédét és öltözködését (*gu yan fu* 古言服), csak azután lesz erényes<sup>40</sup>.” Mesterünk, Mozi azt felelte: „Hajdanában, amikor a Shangok Zhou nevű királya uralkodott, Fei Zhong főminiszter volt az égalatti legnagyobb gazembere, Ji és Wei fejedelmei pedig az égalatti legszentebb emberei. Mind ugyanazon a nyelven beszéltek, az utóbbiak mégis erényesek voltak, az előbbi pedig erkölcstelen. A Zhou-házi Dan fejedelem az égalatti legszentebb embere volt, Guanshu pedig az égalatti legnagyobb gazembere. Ugyanúgy öltözködtek, az egyikük mégis erényes volt, a másikuk meg erkölcstelen. A régi ruhától és a régi nyelvtől tehát semmi sem függ. S hozzá még te a Zhoukat követed és nem a Xiakat, így a te »régí«-d nem is az igazi régiség.”<sup>41</sup>

Itt érdemes hangsúlyozni, hogy Mozi ismét egy konfuciánus írástudóval vitatkozva idézi történeti *exemplumok* sorát, másrészt felemlíti, hogy a konfuciánusok igazodási pontja, a Zhou-dinasztia,<sup>42</sup> valójában fiatalabb, mint a motisták által ideális dinasztiának tartott, bár történetileg jóval kevésbé megfogható Xia-dinasztia.<sup>43</sup>

---

之曰『宿善者不祥』，請舍忽，易章甫，復見夫子可乎？」子墨子曰：「請因以相見也。若必將舍忽、易章甫，而後相見，然則行果在服也。」

<sup>39</sup> Például: A mester mondotta: „Amit tudok a dolgokról, az nem született velem. Szeretem a régieket, és mohón kutatom őket” (VII.19.); 子曰：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」 A mester mondotta: „Csak aki a régít ápolgatva ismeri meg az újat, csak az lehet mások tanítójává” (II.11.) 子曰：「溫故而知新，可以為師矣。」 A mester mondotta: „A régiektől eltérő tanokhoz igazodni nagyon ártalmas dolog” (II.16.) 子曰：「攻乎異端，斯害也已！」

<sup>40</sup> A fordításban használt erkölcsös és erkölcstelen a kínai eredetiben „emberséges”-ként (*ren* 仁), illetve „nem emberséges”-ként (*bu ren* 不仁) szerepel.

<sup>41</sup> Ford. Tőkei 2005a: 245; Mozi 48/4: 公孟子曰：「君子必古言服，然後仁。」子墨子曰：「昔者，商王紂，卿士費仲，為天下之暴人，箕子、微子為天下之聖人，此同言而或仁不仁也。周公旦為天下之聖人，關叔為天下之暴人，此同服或仁或不仁。然則不在古服與古言矣。且子法周而無法夏也，子之古非古也。」

<sup>42</sup> Lásd például *Lunyu* III.14: A mester mondotta: „A Zhou-ház a két (megelőző) dinasztiát vette figyelembe, s milyen pompások voltak a törvényei! Én a Zhou-házat követem” 子曰：「周監於二代，邠邠乎文哉！吾從周。」

<sup>43</sup> Ennek kapcsán talán érdemes idézni M. Nylan (2009: 10. n. 53) megállapítását: „Gu Jiegang’s 顧頡剛 (1893–1980) brilliant hypothesis still stands, despite all the Sandai 三代 efforts to overturn it by the vociferous *xingu/xinzhong* 信古/信中[國] voices: the older the authority cited, the later the citation is likely to be.”

A beszéddel kapcsolatban egy másik kritikája is van a *Mozi*-nek. A *Mozi* 39/8-ban, valamint a rá nagymértékben hasonlító 48/1-ben (ahol Mozi a konfuciánus Gong Mengzi-vel vitatkozik) található az az érv, hogy a konfuciánusok visszafogottságát és szerénységét mutató hallgatás haszontalan és lényegében éppen a konfuciánus erényekkel való szembenállást eredményezi hosszú távon. Itt csak az első példát idézem.<sup>44</sup>

Továbbá azt mondják: „A nemes (*junzi*), olyan, mint egy harang. Ha megütik, cseng; ha nem ütik meg, nem cseng.” Erre azt felelhetjük, hogy minden erényes (*ren*) ember a tőle telhető hűséggel szolgálja feljebbvalóját, és gyermeki kegyellettal (*xiao*) szolgálja a szüleit. Ha jót tesz, megdicsérik; ha hibázik, megfedik. Ilyen az alattvaló helyes magatartása. Mármint, ha csak akkor ad hangot, amikor megérintik, s ha nem érintik, nem hallatja szavát, akkor titokban kell tartania minden gonosz tervet, amelyről tudomása van, s némán és közönyösen kell várnia, hogy megkérdézzék, csak azután felelhet. Még ha urának vagy szüleinek nagy előnyt jelentő dologról volna is szó, akkor sem beszélhet róla, ha nem kérdezték. Pedig ha valami nagy zavargás tört ki, rablók és tolvajok garázdálkodnak, titkos mesterkedések vannak folyamatban, amelyekről senki sem tud, csak ő egyedül, s noha ura vagy szülei éppen jelen vannak, ő mégsem szól, mert nem kérdezték, akkor bizony nagy bajt okozó közönséges gonosztevő. Így aztán alattvalónak nem hűséges, fiúnak nem szülőtisztelő, bátyja szolgálatában nem előzékeny, az emberekkel való kapcsolatában nem igaz és nem tisztességes.<sup>45</sup>

## 5. Az alkotás szükségessége

A régiek beszédének és ruházatának témájával függ össze az a konfuciánus nézet, hogy a nemes ember feladata a régi erények és hagyományok követése és újbóli megvalósítása. Az erre vonatkozó legismertebb konfuciuszi mondás a következő: „Én csak közvetítek, de nem alkotok újat. Megbízhatónak tartom és szeretem a régiket, Lao Penghez hasonlítom magamat.”<sup>46</sup> A motisták határozottan szemben álltak ezzel a nézettel:

<sup>44</sup> A 48/1-et lásd Tőkei 2005a: 242–243.

<sup>45</sup> Ford. Tőkei 2005a: 287; *Mozi* 39/8: 又曰：「君子若鍾，擊之則鳴，弗擊不鳴。應之曰：「夫仁人事上竭忠，事親得孝，務善則美，有過則諫，此為人臣之道也。今擊之則鳴，弗擊不鳴，隱知豫力，恬漠待問而後對，雖有君親之大利，弗問不言，若將有大寇亂，盜賊將作，若機辟將發也，他人不知，己獨知之，雖其君親皆在，不問不言。是夫大亂之賊也！以是為人臣不忠，為子不孝，事兄不弟，交，遇人不貞良。」

<sup>46</sup> *Lunyu* VII.1: 子曰：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」

Gong Mengzi azt mondta: „A nemes (*junzi* 君子) nem alkot, hanem csak utánoz.” Mesterünk, Mozi azt felelte: „Nem így van. Az emberek közül az egészen nem-nemesek a régiek erényét (*shan* 善) sem utánozzák, s a mai korban sem alkotnak semmi jót (*shan*). A kevésbé nem-nemesek ugyancsak nem utánozzák a régiek erényét, de önmagukban megvan ez az erény, tehát alkotnak, s azt kívánják, hogy az erény belőlük induljon ki. Ha most valaki utánoz, de nem alkot, az ugyanaz, mint aki nem szeret követni, de maga alkot. Én úgy gondolom, hogy aki a régiek erényét utánozza, a mai kor erényét pedig megalkotja, az még az erény növekedését is kívánja.”<sup>47</sup>

Továbbá azt mondják, hogy a nemes (*junzi*) csak követ, de nem alkot. Erre azt felelhetjük, hogy a régi időkben Yi 羿 megalkotta az íjat, Zhu 杼 megalkotta a páncélt, Xi Zhong 奚仲 megalkotta a kocsit, Ügyes Chui 垂 pedig megalkotta a hajót. Ezek szerint a mai börmegmunkálók, páncélkészítők, kocsigyártók és ácsok valamennyien nemesek (*junzi*), Yi, Zhu, Xi Zhong és Ügyes Chui pedig közönséges emberek (*xiaoren* 小人)? Mindazoknak, akik őket követni akarják, szükségképpen alkotniuk kell valamit, tehát az az út, amit követnek, a közönséges emberek (*xiaoren*) útja.<sup>48</sup>

Hozzá kell tennünk, hogy a második idézetben szereplő konkrét példák mind feltalálókra vonatkoznak, és a hagyományörzés *versus* újítás kérdésében éppen a technikai találmányok területe nyilvánvalóan a motistáknak kedvez, vagyis evidens, hogy az erénybeli példakövetés eszménye megállhatja a helyét akkor is, ha a technika területén, ami *per definitionem* az újítás tereuma, éppenséggel elfogadhatók az újszerű megoldások.<sup>49</sup>

A motisták az önmagáért való műveltséget nem becsülték sokra, hiszen az ő szemükben ez éppen a szolgálai hagyománykövetés egyik megnyilvánulásának számított. A közismerten művelt Konfuciuszról magáról is ennek szellemében azt állították, hogy (amennyiben elfogadjuk a *shu ren zhi chi* 數人之齒 kifejezés itt javasolt értelmét) műveltsége valójában mások által létrehozott gazdagság, vagyis Konfuciusz pusztán emiatt semmiképpen sem méltó az uralkodói címre:

<sup>47</sup> Ford. Tókei 2005a: 232–233; Mozi 46/16: 公孟子曰：「君子不作，術而已。」子墨子曰：「不然，人之其不君子者，古之善者不誅，今也善者不作。其次不君子者，古之善者不遂，已有善則作之，欲善之自己出也。今誅而不作，是無所異於不好遂而作者矣。吾以為古之善者則誅之，今之善者則作之，欲善之益多也。」

<sup>48</sup> Ford. Tókei 2005a: 285–286; Mozi 39/6: 又曰：「君子循而不作。」應之曰：「古者羿作弓，杼作甲，奚仲作車，巧垂作舟，然則今之鮑函車匠皆君子也，而羿、杼、奚仲、巧垂皆小人邪？且其所循人必或作之，然則其所循皆小人道也？」

<sup>49</sup> A feltalálóról általában lásd Kósa 2019.

Gong Mengzi mesterünkkel, Mozival beszélgetve azt mondta: „Hajdanában a szent királyok rendje az volt, hogy a legszentebbeket Ég Fiává emelték, az utánuk következőket pedig főminiszterré és magas méltóságokká. Mármost Kongzi kiválóan ismerte a Dalokat (*shi* 詩) és Írásokat (*shu* 書), tanulmányozta a Szertartásokat (*li* 禮) és a Zenét (*yue* 樂), nagyon tájékozott volt a tízezer dologban. De ha Kongzi felért a szent királyokkal, akkor Kongzi vajon miért nem lett az Ég Fiává?” Mesterünk, Mozi így felelt: „Aki tudással rendelkezik, annak tisztelnie kell az Eget, szolgálnia a szellemeket, szeretnie az embereket, s mértéket kell tartania. Ezek együtt alkotják a tudást. Te pedig arról beszélsz, hogy Kongzi kiválóan ismerte a Dalokat és Írásokat, tanulmányozta a Szertartásokat és a Zenét, tájékozott volt a tízezer dologban, s kijelented, hogy méltán lehetett volna Ég Fiává. Pedig valójában más botjának rovásait számolgatva képzelte gazdagnak magát.”<sup>50</sup>

## 6. Elrendelés

A *Mozi* 35–37. fejezetében (*Fei ming* 非命) az elrendelés felfogásának kritikája három verzióban is fennmaradt. A motisták által a konfuciánusoknak tulajdonított elrendelés lényegében azt jelenti, hogy az emberi egyéni élet bizonyos aspektusai (leginkább az anyagi helyzet és a halál időpontja),<sup>51</sup> illetve általánosságban a társadalom rendje egy elrendelt terv szerint alakul, így ezeken lényegében nem lehet változtatni.

A nép között sokan vannak, akik az elrendelést (*ming* 命) vallják. Az elrendelést vallók így beszélnek: „Ha valakinek gazdagság az elrendelése, akkor gazdag lesz, ha szegénység az elrendelése, akkor szegény; ha (egy közösségben) az van elrendelve, hogy sokan legyenek, akkor sokan lesznek, ha az, hogy kevesen, akkor kevesen; ha (egy országnak) az az elrendelése, hogy rendezett kormányzás

<sup>50</sup> Ford. Tókei 2005a: 245–246; *Mozi* 48/5: 公孟子謂子墨子曰：「昔者聖王之列也，上聖立為天子，其次立為卿、大夫，今孔子博於詩、書，察於禮樂，詳於萬物，若使孔子當聖王，則豈不以孔子為天子哉？」子墨子曰：「夫知者，必尊天事鬼，愛人節用，合焉為知矣。今子曰：『孔子博於詩書，察於禮樂，詳於萬物』，而曰可以為天子，是數人之齒而以為富。」

<sup>51</sup> Kizárólag a halálra vonatkozóan a Han-kori *Lunheng* ezt a szembenállást így fogalmazza meg: „A motisták (*mojia* 墨家) véleménye szerint a halál nem ismer elrendelést (*wuming* 無命); a konfuciánusok (*rujia* 儒家) pedig úgy vélik, hogy az ember halála elrendelés szerint következik be (*youming* 有命).” Ford. Tókei 2005c: 170. *Lunheng* 6. fejt. (*Ming yi* 命義): 墨家之論，以為人死無命；儒家之議，以為人死有命。Tókei Ferenc a *ming* 命 szó visszaadására az „eleve elrendelés”-t vagy a „sors”-ot használja, az előbbiből a túlzott európai áthallás miatt töröltem az „eleve” részt, de a „sors”-ot megtartottam, és amikor ez értelmesnek tűnt, szögletes zárójelben kiegészítettem az elrendelés szóval.

legyen, akkor rendezett kormányzás, ha az, hogy felfordulás, akkor felfordulás lesz; (ha valakinek) hosszú élet van elrendelve, akkor hosszú élete lesz, ha rövid élet, akkor rövid. Az elrendeléssel szemben lehet az ember bármilyen erős, tehát bármilyen erőfeszítés, mi haszna lenne annak?” Fent ezzel meggyőzik a királyokat, hercegeket és az előkelőket, lent pedig ezzel akadályozzák, hogy a nép a dolgát végezze, ezért az elrendelést vallók nem emberségesek.<sup>52</sup>

A többi témához hasonlóan azonban ez a három fejezet sem említi konkrétan a konfuciánusokat, így az egyéb fejezetek mentén mutatom be röviden a kérdést. A motisták azzal vádolják az elrendelést hirdető konfuciánusokat, hogy azok semmilyen munkát nem fognak tudni jól elvégezni, mert nincs motivációjuk arra, hogy változtassanak a dolgok állásán.<sup>53</sup>

Yanzi: „Az elrendelést hirdetik, de az ügyek intézésében restek, nem szabad rájuk bízni semmiféle hivatal.”<sup>54</sup>

Mesterünk, Mozi azt mondta Chengzinek: „A konfuciánusok tanaiban négy olyan előírás van, amely romlásba tudja dönteni az égalattit. (...) Sőt, azt is hiszik, hogy létezik elrendelés (*ming* 命), amely pontosan meghatározza a szegénységet és gazdagságot, hosszú életet és korai halált, jó kormányzást és felfordulást, nyugalmat és veszedelmet, úgyhogy abból sem elvenni, sem hozzátenni nem lehet. Ha a feljebbvalók ehhez tartják magukat, akkor nem törődnek többé a kormányzással, s ha az alárendeltek eszerint cselekednek, nem végzik többé a szolgálataikat. Ez is elég tehát, hogy romlásba döntse az égalattit.”<sup>55</sup>

Hasonlóképpen úgy vélték, hogy a konfuciánusok elrendelésről vallott nézete ellentmond annak, hogy láthatólag mégis vannak törekvéseik és ambícióik.

Gong Mengzi azt mondta: „Szegénység és gazdagság, hosszú élet és korai halál egyenlőtlenül vannak elosztva, s az égtől függenek. Nem lehet sem elvenni belőle, sem hozzátenni.” S utána azt mondta: „A nemesnek (*junzi*) tanulnia kell.” Mesterünk, Mozi így felelt neki: „Arra oktatni az embereket, hogy tanuljanak, de ugyanakkor tartásuk magukat elrendelt sorsukhoz [elrendelésükhöz] (*youming* 有

<sup>52</sup> *Mozi* 35/2: 執有命者以集於民間者眾。執有命者之言曰：『命富則富，命貧則貧；命眾則眾，命寡則寡；命治則治，命亂則亂；命壽則壽，命夭則夭；命雖強勁，何益哉？』以上說王公大人，下以駟百姓之從事，故執有命者不仁。

<sup>53</sup> Vö. Csikszentmihályi 2004: 39.

<sup>54</sup> *Mozi* 39/10: 立命而怠事，不可使守職。Vö. Tókei 2005a: 289.

<sup>55</sup> Ford. Tókei 2005a: 249; *Mozi* 48/14: 子墨子謂程子曰：「儒之道足以喪天下者，四政焉。 (...)又以命為有，貧富壽夭，治亂安危有極矣，不可損益也，為上者行之，必不聽治矣；為下者行之，必不從事矣，此足以喪天下。」



命): éppen olyan, mint megparancsolni<sup>56</sup> valakinek, hogy tartsa össze a haját, de vegye le a sapkáját.”<sup>57</sup>

A motista kritikának egyik sarokpontja, hogy a konfuciánusok az élet minden területén vallják ezt a nézetet (lásd a *Mozi* 35/2 idézetet), erre azonban nincs sok bizonyíték, ezért Kung-chuan Hsiao inkább úgy véli, hogy a motisták egy fiktív véleményt támadnak.<sup>58</sup> Mark Csikszentmihalyi ugyanakkor kiemeli, hogy amennyiben az elrendelés az életnek csak egy korlátozott területét érinti, úgy nem észszerűtlen, hogy a megmaradó területeken a konfuciánusok erőfeszítést tegyenek, míg a többi területet „a sorsára hagyják”.<sup>59</sup> Mivel tehát általában szokás megkérdőjelezni a motista kritika jogosságát, így anélkül, hogy a kérdést a maga mélységében tárgyalnánk, kizárólag a *Lunyu*-re koncentrálna, megpróbálom bemutatni, hogy a motisták már e mű alapján is gondolhatták azt, hogy a konfuciánusok valóban hisznek az elrendelésben.

A konfuciánus összefüggésben az elrendelés akkor merül fel, amikor az adott történés nem illeszthető be a „jó cselekedetért jutalom, rosszért büntetés jár” sémájába: kedvenc tanítványa, Yan Hui 顏回 korai halálakor Konfuciusz az elrendelést hibáztatja.<sup>60</sup>

Ai fejedelem megkérdezte, hogy a tanítványok közül ki szereti igazán a tanulást. Kongzi felelve neki így szólt: „Itt volt Yan Hui, ő igazán szerette a tanulást. Haragját nem vitte át igaztalanul másra, nem esett kétszer ugyanabba a hibába, szerencsétlenségére azonban rövidre volt szabva a sorsa [elrendelése] (*ming* 命), és meghalt. Manapság senki sincs (hozzá fogható). Senkiről sem tudok, aki igazán szeretné a tanulást.”<sup>61</sup>

A *Lunyu* hasonlóan az elrendelésre panaszkodik, amikor Boniu nevű tanítványa súlyos beteg lesz.

<sup>56</sup> A *ming* szó egyszerre jelent „sorsot” és „parancsot, parancsolni”-t is (Csikszentmihalyi 2004: 40).

<sup>57</sup> Ford. Tőkei 2005a: 246; *Mozi* 48/5: 公孟子曰：「貧富壽夭，齷然在天，不可損益。」又曰：「君子必學。」子墨子曰：「教人學而執有命，是猶命人葆而去冓冠也。」

<sup>58</sup> Hsiao 1979: 249–250: „From this we can see that the fate believed in by Confucius and Mencius was totally different from that which Mo Tzu repudiated. Thus, in relation to the thought of Confucius, Mencius, and Hsun Tzu, it would appear that to attack the Confucians using Mo Tzu's anti-fatalism is virtually to fire without a target.”

<sup>59</sup> Csikszentmihalyi 2004: 39–40.

<sup>60</sup> Perkins 2008: 422–423.

<sup>61</sup> Tőkei 2005a: 80; *Lunyu* VI.2 (lényegében ugyanez XI.7): 哀公問：「弟子孰為好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。」

Amikor Boniu<sup>72</sup> 伯牛 beteg volt, a mester meglátogatta. Az ablakon át megfogta a kezét és így szólt: „El fog pusztulni; ez az elrendelt sorsa [elrendelése] (*ming* 命)! Ilyen ember, és ilyen betegségbe esett! Ilyen ember, és ilyen betegségbe esett!”<sup>62</sup>

Mikor tanítványát, Zilut megrágalmazza valaki, és Konfuciusznak felajánlanak egy közbenjáró segítségét, ő ezt azzal utasítja el, hogy sikere már mindenképpen el van rendelve:

Gongbo Liao 公伯寮 megrágalmazta Zilut Jisun 季孫 előtt. Zifu Jingbo 子服景伯 erről tudósította a mestert mondván: „Gongbo Liao biztosan felkeltette uram gyanakvását (Zilu ellen), de nekem elég hatalmam van ahhoz, hogy kitessem holttestét akár a piac téren, akár a palotában.” A mester azonban így szólt: „Ha tanaim előre haladnak, az a sors rendelése (*ming* 命),<sup>63</sup> ha pedig tanaim nem tudnak előre haladni, az (is) a sors rendelése. Mit tehetne Gongbo Liao az égi rendelés ellen?”<sup>64</sup>

A konfuciánus ideálról, a nemes emberről Konfuciusz így nyilatkozik:

Kongzi mondotta: „A nemes ember három dolgot tisztel. Tiszteli az égi elrendelést (*tianming* 天命), tiszteli a nagy embereket és tiszteli a szent emberek szavait. A közönséges ember nem ismeri az égi elrendelést, tehát nem is tiszteli, tiszteletlen a nagy emberekkel szemben, és gúnyt űz a szentek szavaiból.”<sup>65</sup>

A *Lunyu* utolsó fejezetének utolsó mondanása ismét az elrendelést említi:

A mester mondotta: „Aki nem érti meg az eleve elrendelést<sup>66</sup> (*ming* 命), az sohasem lehet nemes emberré. Aki nem ismeri jól a szertartásokat, az nem állhat szilárdan a lábán. Aki pedig nem érti tökéletesen a szavakat, az nem ismerheti meg az embereket.”<sup>67</sup>

<sup>62</sup> Ford. Tőkei 2005a: 82; *Lunyu* VI.8: 伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：「亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！」

<sup>63</sup> Tőkei Ferenc eredeti fordításában „azt az Ég rendelte el” szerepel, de a kínai szövegben nincs szó az Égről, így ezt kihagytam.

<sup>64</sup> Tőkei 2005a: 133; *Lunyu* XIV.38: 公伯寮愬子路於季孫。子服景伯以告，曰：「夫子固有惑志於公伯寮，吾力猶能肆諸市朝。」子曰：「道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。公伯寮其如命何！」

<sup>65</sup> Ford. Tőkei 2005a: 145; *Lunyu* XVI.8.: 孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」

<sup>66</sup> Tőkei Ferenc eredeti fordításában itt is „égi rendelés” szerepel.

<sup>67</sup> Tőkei 2005a: 163; *Lunyu* XX.3: 子曰：「不知命，無以為君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也。」

Habár nyilvánvalóan érdemes lenne megvizsgálni a *Mengzi*, a *Xunzi* és a többi konfuciánus szöveg sorsfelfogását is, de véleményem szerint a fentiek már önmagukban is elegendő módon bizonyítják, hogy a konfuciánusok és konkrétan Konfuciusz elképzeléseiben az elrendelés (különösen a betegség, a halál és a földi sikerek területén) fontos szerepet játszott, és így aligha nevezhető teljesen alaptalannak az erre vonatkozó motista kritika.<sup>68</sup>

## 7. Hadakozás

Ahhoz képest, hogy a motisták számára milyen fontos volt a támadó hadviselés ellenzése (17–19. fejj., *Fei gong* 非攻), ami szorosan összefüggött a központinak számító eszmével, az „elfogulatlan törődéssel”, a hadakozás kérdése meglepően kevésszer kerül terítékre a konfuciánus–motista szóváltások során. Az első idézetben inkább egy retorikai fogást látunk, mint valódi érveket:

Zixia egy követője megkérdezte mesterünket, Mozi, hogy vajon a nemes embernek szabad-e hadakoznia. Mesterünk, Mozi azt felelte: „A nemes ember nem hadakozhatik.” Zixia követője így szólt: „Hiszen még a kutyák és disznók is hadakoznak egymással, hogyan is lehetne, hogy éppen az írástudók nem hadakozzanak?” „Nagyon szomorú! – mondta ekkor mesterünk, Mozi. – Szavakban Tangot és Went dicsérik, tettekben azonban a kutyákat és disznókat utánozzák. Nagyon szomorú!”<sup>69</sup>

A háborúskodás általános elítélésének eszménye a motisták esetében ugyanakkor nem jelentette azt, hogy ne foglalkoztak volna a kérdéssel. Mivel tisztában voltak azzal, hogy a háborúk megszűnése csak akkor válhat valósággá, ha mindenki egyszerre hagy fel a támadó hadviseléssel, így különösen az i. e. V–III. századi Hadakozó fejedelemségek korában szükség volt arra, hogy a védekező hadviselésben kitűnjenek, erről szólnak a *Mozi* 14. és 15. könyvének fennmaradt fejezetei (52–71. fejj.). A motista felfogáshoz illően rendkívül gyakorlatiasan mérlegelhetők a korban oly gyakori háborúk egy-egy mozzanatát is, amelyeknek megítélésében, mint ezt a következő részlet mutatja, szemben állhattak az elviekben legalábbis az erények alapján döntő konfuciánusokkal.

<sup>68</sup> Vö. Perkins 2008: 425–432.

<sup>69</sup> Ford. Tőkei 2005a: 229; *Mozi* 46/7: 子夏子徒問於子墨子曰：「君子有鬥乎？」子墨子曰：「君子無鬥。」子夏之徒曰：「狗豕猶有鬥，惡有士而無鬥矣？」子墨子曰：「傷矣哉！言則稱於湯文，行則譬於狗豕，傷矣哉！」

Továbbá azt mondják [a konfuciánusok], hogy a nemes (*junzi*), ha győz a harcban, nem követi a menekülőt. Ha meglepte és körülzárta (az ellenséget), akkor már nem lő rá, hanem útjára engedi, sőt élelmiszeres kocsikkal is segíti. Erre azt felelhetjük, hogy ha mindkét fél erényes (*ren*) emberekből áll, akkor szinte szavak nélkül is megértik és kölcsönösen segítik egymást. Az erényes (*ren*) emberek szépen kicserélik nézeteiket arról, miért kell valamit megtartaniuk vagy átengedniük, mi miért helyes vagy helytelen. Akinek nincsenek megfelelő érvei, követi azt, akinek megfelelő érvei vannak, és aki semmit sem tud, követi azt, aki tud valamit. Vita nélkül mindig megegyeznek; ha megpillantják a jót, mindig az vezérli őket. Miért is hadakoznának egymással? De ha mindkét felet méltánytalanság érte, s háborúba keverednek egymással, akkor a győztes, aki nem üldözi a menekülőket, nem lő a körülzárt ellenségre, hanem szabadon engedi és élelmiszeres kocsikkal segíti őket, bárhogy igyekezzék is, mégsem válik nemes emberré (*junzi*). Gondoljunk csak egy zúrjavartól feldúlt országra. Egy bölcs ember, aki meg akarja menteni kortársait a pusztulástól, hadisereget támaszt, hogy megbüntesse a bűnösöket. Mármost, ha a győztes hadvezér a konfuciánusok előírása szerint megparancsolja katonáinak: „A menekülőket ne üldözzétek, a körülzártakra ne lőjétek, hanem engedjétek szabadon és élelmiszeres kocsikkal segítsétek őket!” – akkor a felfordulást kirobbantó emberek ugyan életben maradnak, az égalatti azonban nem menekült meg a bajtól. Így aztán mérhetetlen szenvedést hozott saját apjára és anyjára, s kortársait a legmélyebb nyomorúságba taszította. Ez pedig az igazságosság hiánya, ha nem rosszabb annál.”<sup>70</sup>

## 8. A szellemek létezése és hatása

A Shang-kori és a Nyugati Zhou-kori vallási előzményekhez képest a Keleti Zhou-kori művelt írástudói egyre kevésbé érezték fontosnak a szellemekben való hitet, és ehelyett egyre inkább az ősök szellemének szóló áldozat bemutatására helyezték a hangsúlyt. Ennek a tendenciának<sup>71</sup> az első nyoma már Konfuciusznál is felfedezhető:

---

<sup>70</sup> Ford. Tókei 2005a: 286; Mozi 39/7: 又曰：「君子勝不逐奔，擯函弗射，施則助之胥車。」應之曰：「若皆仁人也，則無說而相與。仁人以其取舍是非之理相告，無故從有故也，弗知從有知也，無辭必服，見善必遷，何故相？若兩暴交爭，其勝者欲不逐奔，掩函弗射，施則助之胥車，雖盡能猶且不得為君子也。意暴殘之國也，聖將為世除害，興師誅罰，勝將因用儒術令士卒曰毋逐奔，擯函勿射，施則助之胥車。」暴亂之人也得活，天下害不除，是為群殘父母，而深賤世也，不義莫大焉！」

<sup>71</sup> Vö. Fingarette 1972.

Fan Qi a tudásról kérdezősködött. A mester mondta: „Teljesíteni a nép (az emberek) iránti kötelességünket, s tisztelni a szellemeket, de magunkat távol tartani tőlük: ezt nevezzük tudásnak.”<sup>72</sup>

Ezzel szemben az egyébként rendkívül racionális és gyakorlatias motisták, úgy tűnik, lényegesnek gondolták a szellemekben való hitet, bár kétséges, hogy ezt nem szintén haszonelvű megfontolásból tették-e.<sup>73</sup> A *Mozi* 31. fejezete (ahogy minden bizonnyal az elveszett 29–30. is) számos, akkoriban történetinek tekintett példát hoz bizonyítékként azon véleménnyel szemben, hogy szellemek nem léteznek. Ezt a véleményt ugyanakkor ez a fejezet nem köti a konfuciánusok (*ru* 儒) köréhez, viszont más fejezetek szerint a motisták szóvá tették a konfuciánusok gyakorlata (áldozatbemutatás) és hite (a szellemek nem létezése) közötti ellentmondást:

Gong Mengzi arról beszélt, hogy jó és rossz szellemek nincsenek, s azt is mondta, hogy a nemesnek meg kell tanulnia bemutatni az áldozatokat. Mesterünk, Mozi azt mondta erre: „Azt erősíteted, hogy szellemek nincsenek, de azért meg kell tanulni az áldozati szertartásokat. Olyan ez, mintha nem lennének vendégek, mégis meg kellene tanulni a vendéglátás szertartásait. Vagy olyan, mintha nem lennének halak, mégis halfogó hálót készítenék.”<sup>74</sup>

A szellemek távoltartása természetesen azzal is járt, hogy megerősödött az az elképzelés, amely szerint a szellemek is távol tartják magukat az emberi világtól,

<sup>72</sup> Ford. Tőkei 2005a: 84; *Lunyu* VI.20: 樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」

<sup>73</sup> Vö. *Mozi* 31/19: „Tegyük fel, hogy valóban nincsenek szellemek, akkor elpazarolnánk a nekik (felajánlott) értékes borokat és köles-edényeket. De ami azt a pazarlást illeti, nem arról van szó, hogy az árkokba és csatornába kiöntve kidobjuk, hiszen belül a klán tagjainak és kívül a falubelieknek mind lehetőségük van arra, hogy megigyák és megegyék. (Ezért) habár ha fel is tesszük, hogy valóban nincsenek szellemek, akkor is közösen örültünk, miközben összehívtunk sokakat, és közelebbi kapcsolatba kerülünk a falun belül.” 若使鬼神請亡，是乃費其所為酒醴粢盛之財耳。自夫費之，非特注之汙壑而棄之也，內者宗族，外者鄉里，皆得如具飲食之。雖使鬼神請亡，此猶可以合驩聚眾，取親於鄉里。(vö. Vorenkamp 1992, Van Norden 2007: 159. n. 44). Van Norden (2007: 172) kiemeli, hogy a *Mozi* 25/5-ben leírtak (ami szerint a konfuciánus gyászidőszak hosszúsága és nehézsége következtében elmaradnak a szellemeknek bemutatott áldozatok, így a szellemek szerencsétlenségekkel sújtják a világot) önmagában elegendő bizonyíték arra, hogy a motisták valóban hittek abban, hogy a szellemek képesek hatást kifejteni a világban és így (kivételesen) ezt nem e hit hasznossága miatt hirdették.

<sup>74</sup> Ford. Tőkei 2005a: 248; *Mozi* 48/9: 公孟子曰：「無鬼神。」又曰：「君子必學祭祀。」子墨子曰：「執無鬼而學祭禮，是猶無客而學客禮也，是猶無魚而為魚罟也。」

tehát nincsenek hatással a világra, amely véleménnyel a motisták nem értettek egyet.<sup>75</sup>

Mesterünk, Mozi azt mondta Chengzinek:<sup>39</sup> „A konfucianusok tanaiban négy olyan előírás van, amely romlásba tudja dönteni az égalattit. A konfucianusok az eget ész nélkül valónak (*buming* 不明) tartják, a szellemeket pedig nem-istenieknek (*bushen* 不神). Az ég és a szellemek aligha örülnek ennek. Ez bizony romlásba tudja dönteni az égalattit.<sup>76</sup>

Lényegében ugyanezért kritizálja egy másik részlet azt a konfucianus felfogást, amely szerint a szellemeknek nem áll hatalmukban szerencsét vagy szerencsétlenséget okozni.<sup>77</sup>

Gong Mengzi mesterünkkel, Mozival beszélgetve azt mondta: „Van igazságosság és igazságtalanság,<sup>78</sup> de nem létezik szerencse és szerencsétlenség.” Mesterünk, Mozi így felelt: „Régen a szent királyok mind természetfölötti lényeknek (*shenming* 神明) ismerték el a gonosz és a jó szellemeket, amelyek szerencsétlenséget és szerencsét tudnak előidézni, s hittek abban, hogy van szerencse és szerencsétlenség. Ennek megfelelően intézték a kormányzást, és országunk nyugalomban élt. Jie és Zhou óta azonban senki sem hitt a szellemek természetfölötti erejében (*shenming* 神明), azt tartották, hogy nem idézhetnek elő szerencsétlenséget és szerencsét, és hogy nem létezik szerencse és szerencsétlenség. Így aztán a kormányzás elfajult (*luan*), az ország veszélybe került. A régi királyok könyveiben, amelyek neked is megvannak, ezért olvashatod azt, hogy az elbizakodottság szerencsétlenséget okoz, ami pedig azt jelenti, hogy a gonosztettek megvan a büntetése, a jótettek megvan a jutalma.”<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Ennek okaként Van Norden (2007: 153) a konfucianusokkal való általános ellentétben látja: „The Mohist belief in the existence and agency of ghosts and spirits has to be understood in its historical context. Ruists advocated the practice of religious rituals, but they downplayed the agency of ghosts and spirits. Since the Mohists challenged the Ruists on almost every topic across the board, it was perhaps natural for them to disagree with them about ghosts and spirits too.”

<sup>76</sup> Ford. Tőkei 2005a: 249; *Mozi* 48/15: 子墨子謂程子曰：「儒之道足以喪天下者，四政焉。儒以天為不明，以鬼為不神，天鬼不說，此足以喪天下。」

<sup>77</sup> Valószínűleg erre a problémára reflektál a Shanghai Múzeum tulajdonába került egyik szöveg, a „Guishen zhi ming” 鬼神之明 (A szellemek éleslátásáról), kérdés azonban, hogy ez mennyiben a motista körökön belül (Cao Jinyan 曹錦炎) vagy kívül (Ding Sixin 丁四新) született (Brindley 2010: p. 148. n.10). A motista szellemfelfogásról lásd még Ding 2011; Gibas 2017.

<sup>78</sup> Az anonim bíráló szerint pontosabb lenne a „méltányosság” és „méltánytalanság” kifejezésekkel visszaadni.

<sup>79</sup> Ford. Tőkei 2005a: 246; *Mozi* 48/7: 公孟子謂子墨子曰：「有義不義，無祥不祥。」子墨子曰：「古聖王皆以鬼神為神明而為禍福，執有祥不祥，是以政治而國安也。自桀紂以下，皆以鬼神為不神明，不能為禍福，執無祥不祥，是以政亂而國危也。故先王之

## 9. Konfuciusz megítélése

A konfucianus eszmék általános kritikája értelemszerűen összekapcsolódott az alapító, Konfuciusz személyének a kritikájával. Elsőként egy olyan részletet idézek, amelynek csak a végén derül ki, hogy valójában gúnyos attitűd áll mögötte, eleinte az egyébként az igazságot elviekben személyfüggetlennek tekintő Mozi, illetve motisták pozitív megnyilvánulásának tűnik, amit csak „a madarak és halak ostobasága” kitétel változtat meg.

Mesterünk, Mozi egy vitában, amelyet Chengzivel folytatott, dicsézően nyilatkozott Kongziról. Chengzi megkérdezte: „Te elítéled a konfucianusokat, miért dicséred akkor Kongzit?” Mesterünk, Mozi így felelt: „Olyan ez, hogy vannak dolgok, amik úgy vannak, ahogy lenniük kell, s nem lehet rajtuk változtatni. Mert a madár, ha a szárazság nyomorúságáról hall, felszáll a magasba, a hal pedig, ha értesül a szárazságról, lemegy a mélybe. Még ha maga Yu és Tang adna tanácsot nekik, akkor sem tudnának másképp cselekedni. A madarak és halak ostobák, s mégis, Yu meg Tang is hivatkoztak rájuk. Én talán nem így dicsértem Kongzit?”<sup>80</sup>

A konfucianusok ellen írt 39. fejezetben számos *ad hominem* vád hangzik el Konfuciuszsal szemben, amelynek nyilvánvaló célja a konfucianusok egész csoportjának megszegyenyítése. Az első példa Konfuciusz kétszínűségét, a második pedig képmutatását hivatott illusztrálni.

S amikor Konfuciusz Jingbe érkezett, tudott Bogong (felkelési) tervéről, és Shiqi révén segítséget nyújtott neki. A fejedelem csaknem elpusztult, s Bogongnak a megvetés lett osztályrésze. Én úgy hallottam, hogy a kiváló férfiú, aki megnyerte a fejedelmet (*shang*), nem kétszínűsködik vele, s ha megnyerte a népet, nem dönti veszélybe.<sup>81</sup>

Konfuciusz nagy nyomorúságba jutott Cai és Chen fejedelemségek között. Csak fülevest ehett a rizs és hús nélkül. Tíz nap múlva Zilu megsütött egy malacot. Konfuciusz meg sem kérdezte, honnan való a hús, csak ette. Lehúzta másról a ruhát, hogy bort vásárolhasson. Konfuciusz meg sem kérdezte, honnan való a bor,

書，子亦有之曰：『亓傲也，出於子，不祥。』此言為不善之有罰，為善之有賞。」

<sup>80</sup> Ford. Tőkei 2005a: 250; *Mozi* 48/15: 子墨子與程子辯，稱於孔子。程子曰：「非儒，何故稱於孔子也？」子墨子曰：「是亦當而不可易者也。今鳥聞熱旱之憂則高，魚聞熱旱之憂則下，當此雖禹湯為之謀，必不能易矣。鳥魚可謂愚矣，禹湯猶云因焉。今翟曾無稱於孔子乎？」

<sup>81</sup> Ford. Tőkei 2005a: 288; *Mozi* 39/9: 孔丘之荊，知白公之謀，而奉之以石乞，君身幾滅，而白公僂。嬰聞賢人得上不虛，得下不危。

csak itta. Amikor azonban Ai fejedelem elébe jött, hogy fogadja, Konfuciusz nem ült le, ha nem állt megfelelően a gyékény, s nem evett, ha nem volt szabályosan szeletelve a hús. Zilu oda is lépett hozzá és megkérdezte, miért viselkedik most annyira másképp, mint Chenben és Caiban. Konfuciusz így szólt: „gyere, elmagyarázom neked. Akkoriban veled együtt megszegttem az igazságosság elvét (*yi*), mert ha az embert éhség szorongatja, akkor nem utasítja vissza azt, ami nem illeti meg, s így menti meg az életét”. Miután jóllakott, így szepítgette álnok cselekedetét. El lehet-e képzelni ennél aljasabb és álnokabb dolgot?<sup>82</sup>

Mint azt korábban említettem, a Chenben és Cai-ban történt szorongattatást a valószínűleg első forrásként kezelendő *Lunyu* (XV.1) másképp mutatja be, és ott Konfuciusz értelemszerűen pozitív szerepben, a külső nehézségek ellenére kitartó személyként tűnik fel.

Az elsődlegesen tanítónak tekintett Konfuciuszt aligha lehetne jobban megsegényíteni, mint hogy konkrét példákon keresztül tanítványainak utóéletében kimutatni a felfordulás támasztására való hajlamot, és mindennek elejére ironikusan odaírni, hogy tanítványai mindebben Konfuciuszt kívánták követni.

Követői és tanítványai mind őt tekintették példaképüknek. Zigong és Ji Lu 季路 segítette Kong Kui 孔悝 felkelését Weiben 衛, Yang Huo 陽貨 zavargást támasztott Qiben, Bi Xi 佛肸 Zhongmouban 中牟 szított lázadást, Qidiaot 漆雕 pedig kivégezték. Rosszabb nem is történhetett volna velük.<sup>83</sup>

## 10. Egy hiányzó téma: az elfogulatlan törődés

A *Mozi* gyakran ábrázolja úgy Mo Di-t mint aki egy másik nézetet képviselő személlyel vitatkozik. Mivel jelen tanulmányban csak a konfuciánusok és a motisták közötti témákat kívántam áttekinteni, így egy konkrét esetet illetően tegyünk egy kitekintést egy olyan vitára is, amelyet Mozi a nem *ru* nézeteket képviselő személyekkel folytatott. Ehhez természetesen pontosan meg kellene tudnunk határozni, hogy a *Mozi*-ben melyik név mögött milyen irányzat áll.

<sup>82</sup> Ford. Tókei 2005a: 290; *Mozi* 39/12: 孔丘窮於蔡陳之間，藜藿不糝，十日，子路為享豚，孔丘不問肉之所由來而食；號人衣以醑酒，孔丘不問酒之所由來而飲。哀公迎孔子，席不端弗坐，割不正弗食，子路進，請曰：「何其與陳、蔡反也？」孔丘曰：「來！吾語女，曩與女為苟生，今與女為苟義。」夫飢約則不辭妄取，以活身，羸飽則偽行以自飾，汙邪詐偽，孰大於此！

<sup>83</sup> Ford. Tókei 2005a: 290; *Mozi* 39/13: 其徒屬弟子皆效孔丘。子貢、季路輔孔悝亂乎衛，陽貨亂乎齊，佛肸以中牟叛，漆雕刑殘，莫大焉。夫為弟子後生，其師，必脩其言，法其行，力不足，知弗及而後已。今孔丘之行如此，儒士則可以疑矣。



A korábbiakban felsorolt témák közül feltűnően hiányzik a legismertebb és már az ókorban is leginkább vitatott „elfogulatlan törődés” (Tőkei Ferencnél: „egyetemes szeretet”) fogalma. Mivel ezzel kapcsolatban a *Mozi* bemutat néhány vitát, amelyet Mo Di egy bizonyos Wumazi-vel 巫馬子 folytatott, és mivel ez utóbbival kapcsolatban felmerült, hogy konfuciánus volt, így a következőkben ezt vizsgálom meg.

A *Mozi* Qing-kori kommentátora, Su Shixue 蘇時學 (1814–1874) arra tett javaslatot, hogy Wumazi 巫馬子 konfuciánus (*ru*) volt, aki vagy Konfuciusz egyik tanítványával, Wuma Qi-vel 巫馬期 azonos, vagy annak fiával.<sup>84</sup> Tőkei Ferenc alapvetően ezt a véleményt követte, amikor ezt írja: „Konfuciusznak volt egy Wuma Qi 巫馬期 nevű tanítványa, aki mesterénél harminc évvel volt fiatalabb, Mo Di-nál tehát ötven-hatvan évvel idősebb, így Wumazi nem lehet vele azonos, de feltételezhető, hogy rokona.”<sup>85</sup> Az utóbbi meglátást figyelembe véve hozzá kell tenni, hogy a rokonság természetesen nem jelent ideológiai azonosságot is, ugyanakkor az ókori Kínában elméletileg feltételezhető, hogy Konfuciusz egyik tanítványának fia vagy más rokona talán maga is *ru*. Chris Fraser mindenesetre felhívja a figyelmet, hogy Gong Mengzi-vel 公孟子 ellentétben a párbeszédekben Wuma nem képvisel jellegzetes konfuciánus álláspontot, sőt kifejezetten kritizál olyan nézeteket, amelyekben például az ősi királyok mint erénybeli példaképek jelennek meg, és amelyeket a motisták és a konfuciánusok egyaránt vallottak, így Fraser úgy véli, hogy valószínűleg nem volt konfuciánus.<sup>86</sup>

Mindez azért érdekes, mivel Wumazi a 46. fejezetben egyszer rövidebben (46/4),<sup>87</sup> egyszer pedig hosszabban (46/18)<sup>88</sup> folytat vitát Mozi-vel az elfogulat-

<sup>84</sup> *Mozi jiaozhu* 墨子校注 647, idézi Fraser 2013: 175. n. 2.

<sup>85</sup> Tőkei 2005a: 291. n. 3.

<sup>86</sup> Fraser 2013: 175. n.2: „These points suggest that he was probably not a Ru.” Ugyanebben a kötetben Roel Sterckx (2013: 115) annyit jegyez meg, hogy pontos azonosítása nem egyértelmű, de a szellemekről alkotott nézetei illenek a *ru*-kéhoz („Although his exact identity remains uncertain, his stance in *Mozi* 46 would certainly befit that of a Ru [yet note that the chapter does not explicitly label him a Ru].”)

<sup>87</sup> Wumazi mesterünkkel, Mozi-val beszélgetve így szól: „Mester, te egyetemes módon szereted [elfogulatlanul törödsz, K. G.] (*jian 'ai* 兼愛) az egész égalattit, de még senki sem mondta, hogy különösebben hasznára lennél. Én pedig nem szeretem az egész égalattit [törődök az égalattival], de még senki sem mondta, hogy különösebben ártottam volna neki. Egyikünk műve (*gong* 功) sem bontakozott ki még, miért hiszed tehát, hogy csak neked lehet igazad, s miért ítélsz el engem?” Mesterünk, Mozi így szól: „Vegyük példának, hogy valaki tüzet gyújt, s ehhez egy ember vizet hoz, hogy eloltsa, egy másik ember azonban tüzet hoz, hogy megnövelje. Egyikük műve sem tud kibontakozni, de mégis, melyiket becsülöd inkább a két ember közül?” Wumazi így felelt: „Annak az embernek a szándékát helyeslem, aki vizet hoz, azét pedig, aki tüzet hoz, elítélem.” Mesterünk, Mozi ekkor azt mondta: „Nos, én ugyanígy helyeslem az én szándékomat, s elítélem a te szándékodat” (ford. Tőkei 2005a: 226–227).

<sup>88</sup> Wumazi mesterünkkel, Mozi-val beszélgetve így szól: „Én más vagyok, mint te, én nem tudok egyetemesen szeretni [elfogulatlanul törődni] (*jian 'ai* 兼愛). Én a Zou-belieket 鄒 job-

lan törődésről, és ha Wumazi konfuciánus lenne, akkor ez a téma is a vitatémák közé kerülne, de úgy tűnik, hogy nem ez a helyzet. A *Mozi*-t átnézve az a benyomásunk támadhat tehát, hogy a motisták nem vitatkoztak erről a témáról a konfuciánusokkal (vagy legalábbis ezt nem jegyezték le), bár mivel nem kívánok az *argumentum ex silentio* hibájába esni, így ennek jelentőségét nem részletezem.

Mivel a konfuciánusokról az elfogulatlan törődés eszméjéhez hozzákapcsolódott a hierarchia hiányának vádjá,<sup>89</sup> így itt megjegyzendő, hogy ugyanezt a vádat a konfuciánusok között elfogadott házassági szokások kapcsán a motisták is szóvá tették:

[A konfuciánusok] a magasabb és alacsonyabb rangokat összekavarják, az apát és anyát pedig egyenesen megsértik, hiszen a feleség és a fiú, akiknek alacsonyabb a rangjuk, különleges bánásmóddhoz jutnak a magasabb rangúak részéről. Hát lehet ilyen esetben fiúi szeretetről beszélni?<sup>90</sup>

Ebben az esetben tehát egészen kivételesen egy olyan vádról van szó, amelyet mindkét fél a másik szemére vetett, és annak hiányát a másikon kérte számon.

---

ban szeretem, mint a Yue-belieket 越; a Lu-belieket 魯 jobban szeretem, mint a Zou-belieket;<sup>21</sup> a falumbelieket jobban szeretem, mint a Lu-belieket; a családom tagjait jobban szeretem, mint a falumbelieket; a szüleimet jobban szeretem, mint a családom tagjait; s a magam személyét jobban szeretem, mint a szüleimet. Úgy gondolom, hogy magamhoz én állok a legközelebb, mert ha megütnek, érzem a fájdalmat, de ha más ütnek meg, az nekem nem fáj. Miért ne háritánám el azt a fájdalmat, amit érzek, s miért háritánám el azt a fájdalmat, amit nem érzek? Ezért inkább másokat ölök meg, ha ezzel maradok életben, mert nekem az válik hasznomra, ha nem ölnék meg.” Mesterünk, Mozi megkérdezte: „Titokban akarod tartani ezt a nézetedet, vagy el akarod mondani másoknak is?” „Miért kellene titokban tartanom? – viszonzotta Wumazi. – Elmondom én másoknak is.” Mesterünk, Mozi ekkor azt mondotta: „Nos, ha lesz egy ember, aki örömmel fogad (a felfogásod miatt), akkor lesz egy ember, aki kész megölni téged, hogy magának használjon. Ha tíz ember örül majd neked, akkor tízen lesznek, akik készek megölni, hogy maguknak használjanak. Ha az egész égalatti örvendezik neked, akkor az egész égalatti hajlandó megölni, hogy magának használjon. És ha csak egyetlen ember lesz, aki nem fogad szívesen, akkor már lesz egy ember, aki meg akar ölni téged a baljóslatú szavak miatt, amiket mondtál. Ha tíz ember fogad ellenszenvvel, akkor tízen lesznek, akik a legszívesebben megölnének a gonosz beszéded miatt. Ha pedig az egész égalatti ellenkezéssel fogad, akkor az egész égalatti hajlandó lesz megölni, amiért ilyen gonosz nézetet hangoztattál. Akik örülnek majd neked, azok éppoly szívesen megölnének, mint azok, akik ellenkezéssel fogadnak. Erről szól éppen a mondás, hogy ami átmegy a szádon, halálot okozhatja.” S mesterünk, Mozi még hozzátette: „Ugyan mi haszna van a szavaidnak? Ha valaminek semmi haszna nincs, mégis mondogatják, az merő szájájtatás” (Tőkei 2005a: 233–234).

<sup>89</sup> Lásd Kósa 2020: 16–19.

<sup>90</sup> Ford. Tőkei 2005a: 284; *Mozi* 39/2: 顛覆上下，悖逆父母，下則妻子，妻子上侵事親，若此可謂孝乎？

## Összefoglalás

Jelen tanulmányban a konfuciánusok ellen felhozott motista vádakat vizsgáltam: 1. Temetés és gyász; 2. Zene és szertartások; 3. Mohóság és lustaság; 4. Ruházat és beszéd; 5. Alkottak-e a régiek; 6. Eleve elrendelés; 7. Hadakozás; 8. A szellemek létezése és hatása; 9. Konfuciusz megítélése; 10. Egy hiányzó téma: az egyetemes törődés.

A fenti témáknak már a pusztá felsorolásából látszik, hogy a motisták sokkal több területen kritizálták a konfuciánusokat, mint fordítva. Ebből következik, hogy a konfuciánusoknak a motisták elleni vádjai (a hierarchia elutasítása, a takarékoskodás, a zene elítélése és a temetési szertartásuk túlzott egyszerűsége) csak néhány esetben (például a zene és a temetés esetében) a fentiek inverzei. A két lista arányából az is egyértelmű, hogy a motistáknak sokkal fontosabb volt a konfuciánusok kritizálása, mint viszont. Az érvelés módja mellett természetesen mindig kérdéses, hogy maguk a vádak mennyire állják meg a helyüket. A témát tárgyaló előző tanulmányomban arra jutottam, hogy a *Mengzi* és a *Xunzi* többször torzítva mutatja be a motista tanokat, hogy azután e kissé eltorzított tanokat cáfolja. A *Mozi* 39. fejezetében Yan Ying szájába adott leírást leszámítva, amely valóban *ad hominem* érvelést tartalmaz (és ami elméletileg ellentmond a motisták által képviselt személyfüggetlen ítéletalkotásnak), a motisták a fenti témák többségét gúnyosan, de tartalmát tekintve viszonylag korrektül látszanak leírni. Kivételt képez talán az elrendelés tanítása (bár a *Lunyu*-ben előforduló számos példa alapján ez sem teljesen pontatlan), illetve leginkább az e miatti következményeknek tekinthető vádak, amelyek a lustaságra, cselekvés-képtelenségre, illetve (ettől függetlenül) a mohóságra vonatkoznak, és amelyek nyilvánvalóan nem illenek bele a viszonylag pontosan bemutatott témák sorába.

A motisták részéről valószínűleg még több vitatéma előkerülne, amennyiben feltételezzük, hogy azokban a központi fejezetekben (8–37. fej.) is található konfucianizmuskritika, amelyek nem említik magukat a konfuciánusokat. Erre látszik utalni az, hogy több olyan téma is felbukkan a központi fejezetekben, amelyeket más fejezetek (39. *Fei ru* 非儒, 48. *Gong Meng* 公孟) egyértelműen a konfuciánus írástudókkal hoznak kapcsolatba.

## Elsődleges források

- Lunheng* 論衡: Cai Zhenchu 蔡鎮楚 (komm.) 2012. *Xinyi Lunheng duben* 新譯論衡讀本. I–II. Taibei: Sanmin shuju.
- Lunyu* 論語: Yang Bojun 楊伯峻 (komm.) 1980. *Lunyu yizhu* 論語譯注. Beijing: Zhonghua shuju.
- Mozi* 墨子: Johnston 2010.

## Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Brindley, Erica Fox 2010. *Individualism in Early China: Human Agency and the Self in Thought and Politics*. Honolulu: University of Hawai'i Press. <https://doi.org/10.1515/9780824860677>
- Brown, Miranda 2007. *The Politics of Mourning in Early China*. Albany, NY: SUNY Press.
- Carr, Michael 1992. „Shamanic Heng 恆, ‘Constancy’.” *Otaru Shōka Daigaku jinbun kenkyū* 小樽商科大学人文研究 83: 93–159.
- Chen Ning 2003. „Mohist, Daoist, and Confucian explanations of Confucius’s suffering in Chen-Cai.” *Monumenta Serica* 51: 37–54. <https://doi.org/10.1080/02549948.2003.11731390>
- Chen Zhi 陳致 2008. „Wan wu yu Yong zou: Shangdai jisi yuewu yu Shijing zhong de san song 萬舞與庸奏: 商代祭祀樂舞與詩經中的三頌 [A Wan tánc és a Yong zenei előadás: Áldozati zene és tánc a Shang-dinasztia idején és a *Dalok* könyvének három dicsőimnuszja].” *Zhonghua wenshi luncong* 中华文史论丛 2008/4: 35–63.
- Csikszentmihályi, Mark 2004. *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*. (Sinica Leidensia 66) Leiden: Brill.
- Ding, Sixin 2011. „A Study on the Dating of the Mozi Dialogues and the Mohist View of Ghosts and Spirits.” *Contemporary Chinese Thought* 42/4: 39–87. <https://doi.org/10.2753/CSP1097-1467420402>
- Fingarette, Herbert 1972. *Confucius: The Secular as Sacred*. New York: Harper and Low.
- Fraser, Chris 2013. „The Ethics of the Mohist Dialogues.” In: Carine Defoort and Nicolas Standaert (eds.): *The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*. (Studies in the History of Chinese Texts, vol. 4.) Leiden: E. J. Brill, 175–204. [https://doi.org/10.1163/9789004246201\\_007](https://doi.org/10.1163/9789004246201_007)
- Gibas, Piotr 2017. „Mozi and the Ghosts: The Concept of Ming 明 in Mozi’s ‘Ming gui’ 《明鬼》.” *Early China* 40: 89–123. <https://doi.org/10.1017/eac.2016.23>
- Hsiao, Kung-chuan 1979. *A History of Chinese Political Thought, vol. 1: From the Beginnings to the Sixth Century A.D.* [Trans. F. W. Mote] Princeton: Princeton University Press.
- Johnston, Ian 2010. *The Mozi: A Complete Translation*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Kern, Martin 2017. „Language and the Ideology of Kingship in the ‘Canon of Yao’.” In: Yuri Pines – Paul R. Goldin – Martin Kern (eds.): *Ideology of Power and Power of Ideology in Early China*. Leiden: Brill, 23–61.
- Knoblock, John 1988. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works. Vol. I. Books 1–6*. Stanford: Stanford University Press.
- Kósa Gábor 2019. „Kultúrhéroszok vagy hivatalnokok? Feltaláló-listák a *Lüshi chungiu* 17. könyvében.” *Távol-keleti Tanulmányok* 9/1: 33–61. <https://doi.org/10.38144/TKT.2018.1.2>

- Kósa Gábor 2020. „Motisták és konfuciánusok vitatémái az ókori Kínában I. Konfuciánus kritika a motistákkal szemben.” *Távol-keleti Tanulmányok* 12/1: 5–31. <https://doi.org/10.38144/TKT.2020.1.1>
- Lai, Whalen 1993. „The public good that does the public good: A new reading of Mohism.” *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East* 3/2: 125–141. <https://doi.org/10.1080/09552369308575379>
- Nylan, Michael 2009. „Kongzi and Mozi, the Classicists (Ru 儒) and the Mohists (Mo 墨) in Classical-Era Thinking.” *Oriens Extremus* 48: 1–20.
- Perkins, Franklin 2008. „The Moist Criticism of the Confucian Use of Fate.” *Journal of Chinese Philosophy* 35/3: 421–436. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.2008.00489.x>
- Smith, Kidder 2003. „Sima Tan and the Invention of Daoism, ‘Legalism,’ et cetera.” *The Journal of Asian Studies* 62/1: 129–156. <https://doi.org/10.2307/3096138>
- Sterckx, Roel 2013. „Mozi 31: Explaining Ghosts, Again.” In: Carine Defoort – Nicolas Standaert (eds.): *The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*. (Studies in the History of Chinese Texts, vol. 4. ) Leiden: E. J. Brill, 95–141. [https://doi.org/10.1163/9789004246201\\_005](https://doi.org/10.1163/9789004246201_005)
- Tőkei Ferenc 2005a. *Kínai filozófia – Ókor I.* Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Tőkei Ferenc 2005b. *Kínai filozófia – Ókor II.* Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Tőkei Ferenc 2005c. *Kínai filozófia – Ókor III.* Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Van Norden, Bryan W. 2007. „Mozi and Early Mohism.” In: *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 139–198. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511497995.005>
- Vorenkamp, Dirck 1992. „Another look at utilitarianism in Mo-tzu’s thought.” *Journal of Chinese Philosophy* 19/4: 423–443. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.1992.tb00125.x>

