

## „LING KIRÁLY HIVATALNOKAINAK DEREKA”

## A MOZI 14–16. FEJEZETÉNEK VIZSGÁLATA

A konfuciánusok legnagyobb ellenfeleként számon tartott Mo Di 墨翟 (kb. i.e. 5. sz.) életéről keveset tudunk, a Luból 魯 vagy az attól délnyugatra fekvő Song 宋 államból származott.<sup>1</sup> Életéről meglepően kevés információval szolgál az egyébként viszonylag gazdag részleteket tartalmazó *Shiji* 史記: „Mo Di Song állam főembere volt, aki a védekezésben és a takarékoságban volt kiváló. Egyesek szerint Konfuciuszsal egy időben élt, mások szerint utána.”<sup>2</sup> Ebből a beszámolóból azonban valójában csak az derül ki, hogy Mo Di milyen államban tevékenykedett. Egyes kutatások Mo Di utazásaiból következtettek arra, hogy tanítói korszakában Lu állam volt a központja,<sup>3</sup> Gao Younak 高誘 a *Lüshi chunqiu*hoz 呂氏春秋 írt kommentárja (i.sz. 210), bár sok száz évvel Mo Di után, ugyanakkor Lu államból származtatja: „Mozi, adott neve Di, Lu-beli személy volt és műve 72 fejezetből áll.”<sup>4</sup>

Születési helyéhez hasonlóan születési ideje sem egyértelmű, pusztán annyi bizonyos, hogy az i.e. 5. században született. A konfuciánusokhoz való viszonyából bizonyos, hogy Konfuciusz (i.e. 551–479) után élt, hiszen gyakran vitatkozik Konfuciusz tanítványaival, ugyanakkor Mengzi 孟子 (i.e. 372–289) és Xunzi 荀子 (i.e. 312–230) előtt kellett élnie, mivel ezen konfuciánusok már ismerték Mo Di tanait és gyakran polemizáltak is vele.<sup>5</sup> Egyéb szempontokat is figyelembe véve a témával foglalkozó kutatók különböző dátumokat adtak meg: i.e. 468–376 (Sun Yirang), i.e. 500/490–425/416 (Hu Shi), i.e. 479–381 (Qian Mu), i.e. 473–379 (Feng Youlan), i.e. 490–403 (Fang Shouchu),<sup>6</sup> fl. 430 (Ch. Fraser).<sup>7</sup>

A nyugati másodlagos szakirodalomban általános az a nézet, hogy foglalkozása eredetileg kézműves, azon belül ács volt,<sup>8</sup> azonban erre meglehetősen kevés a konkrét bizonyíték: a *Mozi* 47.3-ban szó esik arról, hogy a Chu-beli 楚

<sup>1</sup> Magyarul életéről és filozófiájáról lásd Tőkei 2005a: 221–225, Hamar–Várnai 2011.

<sup>2</sup> *Shiji* 74.2350: 蓋墨翟，宋之大夫，善守禦，為節用。或曰並孔子時，或曰在其後。

<sup>3</sup> Johnston 2010: xix.

<sup>4</sup> Johnston 2010: xxvii. 墨子，名翟，魯人也。著書七十篇。

<sup>5</sup> Johnston 2010: xx. A konkrét szöveghelyek: *Mengzi*: IIIA.5, IIIB.9, VIIA.26; *Xunzi*: 6.4, 8.3, 8.10, 10.8, 11.5, 17.12, 19.1, 20.1–3, 21.4, 25.14, 25.17.

<sup>6</sup> Johnston 2010: xx.

<sup>7</sup> Fraser 2009: 137.

<sup>8</sup> Legutóbb például Fraser (2009: 138): „A more likely conjecture is that he was originally an artisan, probably a carpenter.”

Hui 惠 király visszautasítja és ezt alacsony származásának tulajdonítják.<sup>9</sup> Maga a szöveg ugyanakkor nem egyértelmű ebből a szempontból: miután Chu királya Mo Di fogadását életkorára hivatkozva elutasítja (惠王以老辭), a szöveg későbbi részében a király megbízottja, Mu He 穆賀 utal Mo Di alacsony származására (*jianren* 賤人), de ez inkább azt jelenti, hogy Mo Di nem viselt éppen hivatalt, és semmiképpen sem utal konkrétan kézműves múltjára: „Uram-királyom [Hui király] az égalatti hatalmas királya, vajon nem mondja-e majd (tanításodra), hogy ‘csak egy alacsonyrendű személy műve’, ezért majd nem használja?” (君王，天下之大王也，毋乃曰『賤人之所為』，而不用乎?)

Kézművesekhez, vagyis a kevésbé művelt réteghez való tartozásaként szokás elkönyvelni a *Mozi* viszonylag egyszerű és pallérozatlan stílusát is, de ez inkább a mű által megcélzott, valóban nem a művelt írástudói réteghez tartozó közönségének általános színvonalát tükrözi. További érvként szokott felmerülni, hogy Mo Di gyakran nyilatkozik technikai kérdésekben, ugyanakkor ez sem utal egyértelműen származására. A *Hanfeizi* kétszer (32.1, 32.9) utal arra, hogy Mo Di fából kányát (a mostani papírsárkányhoz hasonló fasárkányt) készített (墨子為木鳶), egyik tanítványa dicsérő szavakkal illette ügyességét, hogy a fából készült madarat reptetni tudta (先生之巧，至能使木鳶飛), de ez aligha bizonyítja származását, inkább ellenkezőleg, amennyiben Mo Di-ról közismert lett volna kézműves múltja, a tanítványa aligha csodálkozott volna egy ilyen nem túl jelentős mutatóvonalon.

A *Lüshi chungiu* (24.5) szerint Mo Di ugyanahhoz a *shi* 士 (szegény nemesi származású írástudó vagy katonáskodó) réteghez tartozott, mint Konfuciusz, utóbbiról pedig biztosan tudjuk, hogy nem kézműves volt. Összesítve elmondható, hogy lényegében nincs olyan egyértelmű bizonyíték, ami Mo Di kézműves származását minden kétséget kizáróan bizonyítaná.<sup>10</sup> Valóban elképzelhető ugyanakkor, hogy Mo Di, illetve követői viszonylag alacsony származásával magyarázható, hogy értékrendszerüket nem a Zhou-ház nemesi hagyományában megőrzött elvek, hanem egy ehhez képest új, objektívebb rend határozta meg, ahogy az is, hogy a Hadakozó Fejedelemségek többi bölcslőjéhez képest miért állították ennyire középpontba az anyagi jólétet és hasznosságot.<sup>11</sup>

A Han-kori *Huainanzi* 淮南子 szerint Mo Di eredetileg a konfucianusok közé tartozott, de végül csalódott, így elhagyta őket.<sup>12</sup> Habár más forrás nem utal

<sup>9</sup> A.C. Graham (1989: 34) szerint ugyanez a magyarázata annak, hogy Mo Di miért nem használja a Konfuciusz által bevezetett ‘nemes ember’ és ‘kis ember’ erkölcsi megkülönböztetést, mivel ezek eredetileg társadalmi státuszt jelöltek. A motisták a ‘nemes ember’ helyett az ‘ember-séges embert’ (*ren ren* 仁人) használták.

<sup>10</sup> Schwartz 1985: 137, Johnston 2010: xx–xxi.

<sup>11</sup> Fraser 2009: 139.

<sup>12</sup> B. Schwartz (1985: 139) óvatosabban, K.L. Lai (2008: 55) már magabiztosabban tudni véli, hogy Mo Di konkrétan Konfuciusznak Ziyou 子游, illetve Zixia 子夏 nevű tanítványaival (a *Lunyu* 論語 XI.2. szerint a legműveltebbekkel), vagy az ő irányzatukkal került kapcsolatba és az ő gyakorlatukkal szemben alakította ki saját rendszerét.

erre a fordulatra, de amennyiben igaz, úgy az pszichológiailag jobban megmagyarázná a konfuciánusok iráni intenzív ellenérzéseit.

„Mozi a konfuciánusok iskolájában tanult, elfogadta Kongzi [Konfuciusz] tanításait, de úgy vélekedett, hogy szertartásai túlságosan fárasztóak és nem elég egyszerűek, hogy a gazdag temetés elfecsérli a javakat és szegénységbe dönti a népet, hogy a hosszú gyász kárt tesz az élőkben és ártalmas a szolgálatok (a munkavégzés) szempontjából; ezért elfordult a Zhou-ház útjától, s a Xia-dinasztia kormányzatát használta fel (tanainak illusztrálására).”<sup>13</sup> (Tőkei F. [2005b: 103–104] ford.)

Habár elsajátította a klasszikus hagyományt (talán éppen a fenti közösségben), nehézkes és repetitív stílusából sokan valószínűsítik, hogy eredetileg nem tartozott az írástudók rétegéhez.<sup>14</sup> Véleményem szerint ugyanakkor inkább közvetlen tanítványai felelősek a *Moziben* megtalálható stílusért, mivel azokban a fejezetekben, ahol magát Mo Dit halljuk megnyilvánulni (például 46–48), egy gyors gondolkodású, művelt és jó stílusban fogalmazó személy jelenik meg.

Úgy tűnik, hogy Song, illetve a kis Luyang 魯陽 államban Mo Di hivatali tisztséget töltött be és tanítványait is igyekezett minél magasabb pozícióba juttatni. Elsősorban a *Mozi* 46–48. fejezetekből következtethetünk arra, hogy a számára adót fizető tanítványaitól elvárta, hogy csak akkor tartsák meg pozíciójukat, ha az uralkodó megfogadta tanácsaikat. Iskoláját szigorú rendszerbe szervezte, az i.e. 4–3. században jelentős befolyása volt mind a társadalmi, mind az intellektuális életre. Szervezettsége ellenére a 3. század második felétől három irányzatra szakadt, a Han-korra pedig teljesen eltűnt a szellemi életből, és csak a Qing-korban fedezték fel újra. Mo Di követőiről is viszonylag gyér információval rendelkezünk: az ókori szövegekben negyvennél is kevesebb motistát lehet név szerint azonosítani (például a *Mengziben* [IIIA.5] szereplő Yi Zhi 夷之, vagy Qin Guli 禽滑釐).<sup>15</sup>

A *Mozi* feltűnően sokat kritizálja a konfuciánusokat, két évszázadig a két iskola határozottan szemben állt egymással, a konfuciánus Mengzi és Xunzi erősen támadták Mo Dit, ugyanakkor e két konfuciánus filozófus, akárcsak a taoisták és a legisták, sokat köszönhetnek neki, mert részben a *Moziből* vették át, részben pedig a *Mozivel* szemben alakították ki számos gondolatukat.<sup>16</sup> Amikor az i.e. 2. század közepétől a konfucianizmus fokozatosan államvallássá lépett

<sup>13</sup> *Huainanzi* 21.7: 墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不說，厚葬靡財而貧民，服傷生而害事，故背周道而用夏政。

<sup>14</sup> Graham 1989: 34.

<sup>15</sup> Johnston 2010: xxv.

<sup>16</sup> Fraser 2009: 161. Létezik olyan vélemény is, hogy a motizmus nem nyom nélkül tűnt el, hanem mintegy feloldódott a többi irányzatban, Carine Defoort (2008: 176) például így fogalmaz: „I am almost tempted to think that one of the reasons why Mohism disappeared is because early Chinese thought had become so thoroughly Mohist.”

elő, a vele egyértelműen ellenséges viszonyban lévő motizmus természetesen leg hanyatlásnak indult, különösen hogy az immár egységes és központilag irányított Kína nem igényelte a politikai káosz és az intenzív hadakozás felszámolását központi témájaként kezelő irányzatot.<sup>17</sup>

### A MOZI

A Mo Di tanításait tartalmazó *Mozi* című művet tanítványai állították össze az i.e. 5–3. század között, de mindegyik része a Han-kor előtt született. Eredetileg 71 fejezetes (*pian* 篇) volt,<sup>18</sup> melyből 18 fejezet elveszett. A tekercsek (*juan* 卷) szerinti felosztásban tizenöttről beszélnek a források. A fejezetek hat csoportba sorolhatók:<sup>19</sup>

I. 1–7. fejj. – Vegyes esszék és dialógusok, amelyek kevésbé rendezett formában tárgyalják a motista elképzeléseket.

II. 8–37. fejj. – A „központi” fejezetek.

III. 38–39. fejj. – A konfucianusok elítélése.

IV. 40–45. fejj. – Az ún. „dialektikus” fejezetek, töredékes és nehezen értelmezhető iratok a logika, etika, geometria, optika és mechanika témaköréből.

V. 46–51. fejj. – Mo Di és tanítványai közötti párbeszédet, és egy hosszabb narratívát tartalmaz.

VI. 52–71. fejj. – Ezek a harcászati fejezetek Mo Di egyik tanítványához intézett instrukcióit tartalmazzák, melyekben Mo Di a védekező hadviselés módszereit fejti ki.

A központi fejezetekhez képest a vegyes esszék (1–7. fejj.), a dialektikus (40–45. fejj.) és a harcászati 52–71. fejezetek későbbiek.

A Hadakozó Fejedelemségek többi szövegéhez képest a *Mozi* jelentősen rosszabb állapotban van, mivel a kínai hagyomány is csak a 19. században kezdett komolyabban foglalkozni vele. A klasszikusnak számító művekkel ellentétben a *Mozihoz* évszázadokig nem írtak kommentárt: kivételt képez egy előző Lu Shengnek 魯勝 (i.sz. 300) a dialektikus fejezetekhez írt, mára elveszett kommentárjához,<sup>20</sup> illetve egy Yue Taitól 樂臺 származó állítólagos kommentár, amely viszont nem a mostani változathoz, hanem egy 3 tekercses, rövidített változathoz készült.<sup>21</sup>

A Míng-kori kiadásokban az eredeti 71 fejezetből 18 már hiányzik, ezekből

<sup>17</sup> Fraser 2009: 162.

<sup>18</sup> *Hanshu* 漢書 30.1738. Gao Younak a *Lüshi chungqu*hoz írt kommentárja által említett 72. *pian* Sun Yirang javaslata alapján tartalomjegyzékként szokás értelmezni (Johnston 2010: xxvii).

<sup>19</sup> Graham 1993: 336–337.

<sup>20</sup> *Jinshu* 晉書 94.2433–2434.

<sup>21</sup> Ez utóbbi talán soha nem létezett, csak egy „bibliographic ghost”, legalábbis így vélekedik Durrant (1977: 540), mivel az állítólagosan 5–6. századi művet először egy 12. századi munkában említik.

10 valószínűleg a Han- és a Song-kor között, további nyolc pedig valamivel később veszett el. Az elveszett fejezetek közül nyolcnak ugyanakkor ismerjük a címét. Összesen négy Ming-kori kiadás áll rendelkezésünkre:

1. A Taoista Kánon-beli (Daozang 道藏) verzió (1445).<sup>22</sup>
2. A Tang Yaochen-féle 唐堯臣 szöveg (1554) Lu Wen 陸穩 előszavával, ami a *Sibu Congkan* 四部叢刊 című gyűjteményben maradt fenn.
3. Wu Kuan-féle 吳寬 szöveg.
4. Zhi Cheng-féle 芝城 szöveg.<sup>23</sup>

A Qing-kori filológusok elsősorban az első két szöveget vették alapul, Wu Yujiang 吳毓江 ugyanakkor mind a négy változatot megvizsgálta. A Qing-kori írástudókat elsősorban a *Mozi* nyelvi (és nem a filozófiai) sajátosságai érdekelték, mivel az akkor virágzó filológia (*kaozheng xue* 考證學) joggal egy olyan munkát látott a *Moziben*, amely írásjegyeiben számos korai, Han-kor előtti elemet őrzött meg annak köszönhetően, hogy nem lett része a kánonnak és így az eltelt időszak alatt szövegét nem standardizálták.<sup>24</sup> A *Mozi* szövegének pontosításában a következő Qing-kori filológusok játszottak jelentős szerepet: Bi Yuan 畢沅 (1730–1797), Wang Niansun 王念孫 (1744–1832), Wang Yinzhi 王引之 (1766–1834), Yu Yue 俞樾 (1821–1907) és Sun Yirang 孫詒讓 (1848–1908). Mindenképpen érdemes még kiemelni egy olyan gyűjteményt, amely lényegében az összes korábbi változatot, és azokra vonatkozó korai tanulmányokat tartalmazza: Yan Lingfeng 嚴靈峯 1975. *Wuqiu beizhai Mozi jicheng* 無求備齋墨子集成, 46 köt. Taipei: Yiwen (benne: Wu Yujiang 1944. *Mozi jiaozhu* 墨子校注).

Ami a nyugati nyelvű fordításokat illeti, Alfred Forke 1922-ben készített el egy csaknem teljes német nyelvű fordítást, az első teljes angol nyelvű *Mozi* viszont csak 2010-ben jelent meg Ian Johnston jóvoltából. Részleges fordítások természetesen korábban is léteztek.<sup>25</sup>

## A MOZI KÖZPONTI FEJEZETEI

Mo Di tanításait legtömörebben az ún. központi fejezetekben (a szakirodalomban: „core chapters”) fejti ki, tíz alapvető tanítását a következő, részben utólag adott címeket viselő fejezetek tartalmazzák (a fejezetek számai a hiányzókat is magukban foglalják):<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Mo Dinak a taoizmushoz való sokréti kapcsolatáról, lásd Durrant 1977.

<sup>23</sup> Lowe 1992: 52–53.

<sup>24</sup> Durrant 1977: 540.

<sup>25</sup> Mei 1929, Watson 1963, Schmidt-Glinter 1975, Sjöholm 1982, Ivanhoe 2001.

<sup>26</sup> A fenti címeket érdekes egybevetni a 49. *Luwen* 魯問 fejezetben Mo Di és Wei Yue 魏越 párbeszédében elhangzó 10 szóösszetétellel, amelyből csak kettő nem egyezik meg pontosan a triádok címeivel (Defoort 2005–06: 120. n.7): *shang xian* 尚賢、*shang tong* 尚同、*jie yong* 節用、*jiezang* 節葬、*fei yue* 非樂、*fei ming* 非命、*zun tian* 尊天、*shi gui* 事鬼、*jian'ai* 兼愛、*fei gong* 非攻.

- 8–10. A kiválóak megbecsülése (*Shang xian* 尚賢).  
 11–13. Az egyetértés megbecsülése (*Shang tong* 尚同).  
 14–16. Az egyetemes szeretet (*Jian'ai* 兼愛).  
 17–19. A támadás ellenzése (*Fei gong* 非攻).  
 20–22. Mértéktartás a fogyasztásban (*Jie yong* 節用).  
 23–25. Mértéktartás a temetésnél (*Jie zang* 節葬).  
 26–28. Az ég szándéka (*Tian zhi* 天志).  
 29–31. Magyarázat a szellemekről (*Ming gui* 明鬼).  
 32–34. A zene elítélése (*Fei yue* 非樂).  
 35–37. Az eleve elrendelés elítélése (*Fei ming* 非命).

Mo Di alaposan megszervezett iskolájában szigorúan elvárta, hogy a 10 alapidoktrínát elfogadják, aki (akár csak a megfogalmazás szintjén) kicsit is más elveket vallott, azt eretneknek bélyegezték. Egy vezető (*juzi* 鉅子, 巨子) alá voltak beosztva, aki élete végéig viselte a címet és kinevezhette utódját. A mozgalom tagjait megadóztatták, ha pozícióba kerültek. Mint már említettük, a szigorú szervezés ellenére az i.e. 3. század végére az iskola három részre szakadt, ezt tanúsítja a *Hanfeizi*, illetve a *Zhuangzi* megjegyzése:

„Xiangli Qin tanítványai, Wu Hou követői, a déli motisták, mint Ku Huo, Yi Chi és Denglingzi és a hozzájuk hasonlóak valamennyien a Motista Kánont szavalták, de összeeszkedtek és összekülönböztek az értelmén, és kölcsönösen „eretnek motisták”-nak nevezték egymást. A keményről és a fehérről, az azonosságról és a különbözőségről vitatkoztak egymással, s különös és ellentmondó érveket mondtak egymásnak feleletül. De „nagymesterét” szentnek tartotta (minden motista iskola), s arra törekedtek, hogy halála után megszemélyesítői legyenek és ennek révén örökébe léphessenek. (Vitáiknak) mind a mai napig nincs vége.”<sup>27</sup> (Tőkei F. [2005a: 109] ford.)

„Korunk leghíresebb tudósai a konfucianusok és a motisták. Mozi halála óta vannak a Xiangli nemzetséghez tartozó motisták, a Xiangfu nemzetséghez tartozó motisták és a Dengling nemzetségének motistái. Így Konfuciusz és Mo Di (halála) után a konfucianusok nyolc iskolára oszlottak, a motisták pedig három csoportra szakadtak. Hogy mit tartanak meg és mit vetnek el, abban (ezek az iskolák) ellentétben állnak egymással, korántsem azonosak, de azért valamennyi azt hirdeti magáról, hogy ő az igazi Konfuciusz- vagy Mo Di-követő. Minthogy azonban Konfuciusz és

<sup>27</sup> *Zhuangzi* 33.: 相里勤之弟子五侯之徒，南方之墨者，苦獲、已齒、鄧陵子之屬，俱誦《墨經》，而倍譎不同，相謂『別墨』；以『堅白』、『同異』之辯相訾，以綽偶不侔之辭相應；以巨子為聖人，皆愿為之尸，冀得為其後世，至今不決。

Mo Di nem támadhatnak fel többé, ugyan ki vállalkozhatna rá, hogy dönt-  
sön a késői nemzedékek tudománya felől?”<sup>28</sup> (Tőkei F. [2005a: 325] ford.)

A tíz fejezet tíz központi tételt fejt ki, mégpedig három különböző (*shang* 上, *zhong* 中, *xia* 下) verzióban (bár csak hat teljes hármas fejezet [triád] maradt fenn, míg négynek egyes verziói hiányoznak), általánosan elfogadott nézet szerint ennek elsődleges oka, hogy a *Hanfeizi* által említett három motista irányzat verziói mind bekerültek a műbe.

Angus C. Graham 1985-ben a három iskola verzióit szövegkritikai vizsgálato-  
k alapján a következőképpen határozta meg:

1. Y-csoport (a *yu* 於 partikula használata alapján): a észak-kínai „puristák”  
(„purists”), akik megpróbálták a lehető leghűségesebben megőrizni Mo Di tanítá-  
sait, és elsősorban a többi korabeli gondolkodóval folytattak vitákat. A követ-  
kező fejezetek tartoznak ide: 8, 11, 15, 18, 21, 26, és a 9. bizonyos részei.

2. J-csoport (a *jan/ran* 然 partikula használata alapján): a dél-kínai „ellenál-  
lókra” („reactionary”), akik bizonyos kérdésekben (egyetemes szeretet, a sors  
elítélése) nem értettek egyet Mo Di elképzeléseivel. A következő fejezetek tar-  
toznak ide: 10, 13, 28 és a 9. bizonyos részei.

3. H-csoport (a *hu* 乎 partikula használata alapján): az észak-kínai „konfor-  
misták” („compromising”), akik mindent elkövettek, hogy a korabeli uralkodók  
és hercegek az ő nézeteiket fogadják el, így sok szempontból eltorzították Mo  
Di eredeti tanításait. Ehhez a csoporthoz a következő fejezetek tartoznak: 9, 12,  
16, 19, 25, 27, 31, 32, 37 és a 9. bizonyos részei.

Graham teóriája szerint a különböző csoportok hozzávetőlegesen egy idő-  
ben, de különböző vidékeken, illetve környezetben működtek. Egyéb elképze-  
lések is születtek természetesen, amelyek szerint nem térben, hanem időben kü-  
lönöző csoportokról van szó, Chris Fraser, C. Defoort és I. Johnston a követke-  
zőképpen foglalják össze a triádokkal kapcsolatos elméleteket:<sup>29</sup>

1. A fent említett Graham szerint a hármasok általában a három motista  
irányzathoz tartoznak, de három rövidebb esszé (14, 17, 20) az utánuk követ-  
kező hosszabbak rövid összefoglalása („digest”), és valójában nem tartoznak a  
triádokhoz.

2. Chen Zhu 陳柱 szerint a hármas verziók egy időben, ugyanannak a tanítá-  
sának Mo Di különböző tanítványai által történő lejegyzései.

3. Alfred Forke, Watanabe Takashi 渡邊卓, Bruce és Taeko Brooks, Karen  
Desmet, Ding Weixiang 丁為祥, H. Schmidt-Glintzer és Chris Fraser szerint a  
fejezetek időben egymás után keletkeztek (‘sequential theory’), a legrövidebb a  
legkorábbi, a későbbiek ezek átdolgozásai és javításai. Bruce és Taeko Brooks

<sup>28</sup> *Han Feizi* 50: 自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。故  
孔、墨之後，儒分為八，墨離為三，取舍相反、不同，而皆自謂真孔、墨，孔、墨不可  
復生，將誰使定世之學乎？

<sup>29</sup> Fraser 1998: 7–8, Johnston 2010: xxxii–xxxiii, Defoort 2005–06: 121–122.

konkrétan 10, az i.e. 390–280 közötti időbeli réteget különböztetnek meg.<sup>30</sup> Watanabe és Desmet az összes triádban szereplő összes esszé közül a 14. fejezetet a legkorábbi réteghez sorolják.<sup>31</sup>

4. Fang Shouchu 方授楚 szerint a fejezetek különböző időben keletkeztek, de a legrövidebb esszé (bár a triádhoz tartozik, de) későbbi, mint a többi (‘reverse sequential theory’).

5. Erik W. Maeder szerint valójában nem léteztek triádok, ahol hiányzik (majdnem a fele), ott eredetileg sem volt.

6. Mei 1934-es [19732], valódi bizonyíték nélküli hipotézise szerint a motista „szekták” különböző nézetei nem a központi fejezetek hármass felosztásában örözödtek meg, hanem a *Mozi* különböző tematikus egységeiben: 1. központi fejezetek 2. dialektikus fejezetek 3. védekező hadviselés.

Továbbra is kérdéses ugyanakkor, hogy mennyiben tükröződnek a különböző véleményeket képviselő csoportok nézetei a tíz központi fejezet triádjaiban, melyek tartalmuk és tanításaik alapján valójában meglehetősen homogének és nem mutatnak fel jelentős doktrinális különbséget.<sup>32</sup>

#### A *JIAN’AI* FEJEZETEK (14–16. FEJ.)

A központi fejezetek között kitüntetett szerepet foglal el az a három fejezet, amely a *Mozinek* a mindenkire vonatkozó törődéssel (*jian’ai* 兼愛) kapcsolatos nézeteit tartalmazzák, mivel Mo Dinak talán ez a legismertebb tétele és sokak szerint ez képezi összes többi tanításának is alapját.<sup>33</sup>

Johnston 2010-es teljes fordítása előtt érthető okokból általános gyakorlatként egy-egy triádból mindig egyetlen fejezetet fordítottak le, Tőkei Ferenc is így tett a *Kínai filozófia* című művében, ahol a triádból az első, a 14. fejezetet ültette át magyarrá. Habár a *Mozi*-elemzés egyik legfontosabb alakja, A.C. Graham ezt a fejezetet a kései ún. ‘digest’-fejezetek közé sorolta, és úgy vélte, hogy nem tartozik a triádokhoz (miközben a 15. fejezetet a már említett Y-csoporthoz, a 16. fejezetet pedig a H-csoporthoz sorolta), a legtöbb kutató jelenleg nem osztja ezt a nézetet és egy olyan korai fejezetnek tekinti, amely kronológiailag mindenképpen megelőzi a 15–16. fejezetet.<sup>34</sup> Bruce és Taeko Brooks például a 14. fejezetet („original”) hozzátétőlegesen i.e. 380-ra, a 15. fejezetet („adaptive”) i.e. 350-re, a 16. fejezetet („assimilated”) pedig i.e. 320-ra

<sup>30</sup> Az Interneten közzétett, de jelenleg nem elérhető tanulmányukra utal Desmet 2005–06: 101–102.

<sup>31</sup> Desmet 2005–06: 115, 118.

<sup>32</sup> Johnston 2010: xiv.

<sup>33</sup> Johnston 2010: xliii.

<sup>34</sup> Fraser 1998: 7–13.



datálja.<sup>35</sup> Defoort hangsúlyozza, hogy az időbeli fejlődés során egyre jobban kitágult a *jian 'ai* jelentésköre, tehát nem az A.C. Graham által említett, a korabeli politikai viszonyokhoz történő alkalmazkodás következett be, hanem éppen ellenkezőleg, az erkölcsi imperatívuszok egyre inkább erősebbé váltak, az alkalmazkodás helyett tehát radikalizálódás következett be.<sup>36</sup>

A többi triádhoz hasonlóan a *jian 'ai* triád is különböző hosszúságú esszék-ből áll, a három fejezete hozzávetőleges 1:2:4 arányban viszonyul egymáshoz: 14 fej.: 563 írásjegy, 15 fej.: 1307 írásjegy, 16. fej.: 2720 írásjegy.<sup>37</sup> A következőkben a *Mozi* 14–16. fejezeteit elemzem röviden, az elsődleges hangsúlyt a három verzió közötti különbségekre helyezve, illetve arra, hogy ez mennyiben járul hozzá Mo Di egyes alapfogalmainak megértéséhez. A függelékben a 14. fejezet szerepel Tőkei Ferenc fordításában, majd a további két fejezet (a 15. és a 16.) a sajátomban. A negyedik függelékben közlöm a három fejezet kínai szövegét tematikus bontásban. A magyar fordításban a kínai szöveg elején feltüntetett jelzésekkel szerepelnek a tematikus felosztás egyes részeire történő utalások.

Érdeemes kiemelni, hogy a fejezetek címeként, illetve Mo Di központi tanításaként ismert *jian 'ai* lényegében csak a 16. fejezetben fordul elő ebben a formájában, máshol egyéb módon (*xiang 'ai* 相愛, *jian xiang 'ai* 兼相愛) jelenik meg. A kifejezésnek egyébként mindkét eleme problematikus, illetve könnyen félreérthető. Ami az *ai* 愛 szót illeti, ezt angol nyelven korábban gyakran adták vissza annak elsősorban modern jelentésével, a ‘love’-val, magyarul pedig szeretetként. A.C. Graham ugyanakkor hangsúlyozta, hogy valójában a szó nem emocionális töltetű, hanem mások érdekeinek figyelembe vételét, az ő szempontjukkal való törődést („concern”) jelöli,<sup>38</sup> egyéb fordítások éppen ezért a ‘care’ szót használják.<sup>39</sup> Kevésbé problematikus a *jian* 兼 szó jelentése, ugyanakkor fordítása mégis nehézségekbe ütközik. A korábbi fordítások a ‘universal’, ‘egyetemes’ szót használták, bár a kínai szó jelentése ‘egyszerre’, ‘kiegyensúlyozott’ vagy ‘egyenlő mértékben’, implikált jelentésben pedig arra utal, hogy a rokonokkal vagy közvetlen ismerősökkel szemben nem elfogult módon tevékenykedni (jelen esetben törődni), elfogulatlanul („impartial”) vagy mindenkit beleértve („inclusive”) figyelembe venni mások szempontjait. Graham a concern for everyone, Kwong-loi Shun az indiscriminate concern for each<sup>40</sup>, Ivanhoe az impartial care,<sup>41</sup> Fraser pedig inclusive care kifejezéssel<sup>42</sup> adja vissza a *jian 'ai* jelentését.

<sup>35</sup> Desmet 2005–06: 102, Defoort 2005–06: 122.

<sup>36</sup> Defoort 2005–06: 119.

<sup>37</sup> Desmet 2005–06: 100.

<sup>38</sup> Graham 1989: 41.

<sup>39</sup> Johnston 2010: xliii.

<sup>40</sup> Shun 1997: 31–32.

<sup>41</sup> Ivanhoe 2001.

<sup>42</sup> Fraser 2009: 141.

Habár I. Johnston legújabb fordításában megtartotta az ‘universal love’ fordítást, hozzá kell tennünk, hogy ez a kifejezés, részben legalábbis, kötődik a keresztény misszionáriusok azon gyakorlatához, hogy a kínai kultúrában a kereszténységhez közel álló fogalmakat fedezzenek fel. Ennek kapcsán tehát érdemes felfigyelni arra, hogy az ‘universal love’ fordítást az egyébként misszionáriusként tevékenykedő skót James Legge (1815–1897) vezette be. Nem véletlen talán, hogy hasonló módon ‘l’amour universel’-ként fordítja a Matteo Ricci missziós szellemi hagyatékára épülő *Dictionnaire Ricci*. Mindezeket figyelembe véve fordításomban a ‘mindenkire kiterjedő/elfogulatlan törődés’ kifejezést használtam Tőkei Ferenc ‘egyetemes szeretete’ helyett.

Érdemes is talán e rövid elemzést azzal kezdeni, hogy a fenti fordítások érvényességéhez mennyiben járul hozzá maguk a *jian’ai* fejezetek vizsgálata. A 16. fejezetből például egyértelműen kiderül, hogy a *jian* ellentéte a *bie* 別, vagyis a megkülönböztetés, az a természetes gyakorlat, hogy az ember saját maga, saját családja vagy országa érdekeit mások elé helyezni és ezzel leválasztja, megkülönbözteti saját társadalmi csoportját a többiekétől. Mo Di ezzel szemben azt javasolja, hogy ne tegyünk különbséget (*bie*) saját magunk és mások személye között, és ezáltal a társadalom minden lényegi problémájának kialakulása megelőzhető. A 16. fejezet fordításánál az elfogult, illetve elfogulatlan szavakat használtam, mivel ebben a szövegkörnyezetben ez adja vissza pontosabban Mo Di tanításának értelmét, hiszen az elfogultság nyilvánvalóan nem más, mint valaki javára történő megkülönböztetés.

Mo Di érveit talán a leghosszabb 16. fejezetben érthetjük meg a maguk teljességében: a kölcsönös törődés elméletének elsődleges célja, hogy az ezt vallók kezdeményezik, majd a többiek mintegy spontánul követik és magukévá teszik ezt az attitűdöt. Könnyen belátható ugyanis, hogy amennyiben egy adott család, közösség, állam vagy az egész égalatti egy viszonylag limitált idő alatt nem teszi magáévá a Mo Di által hangoztatott szemléletet, úgy egyértelműen azok járnak rosszul, akik magukévá tették. Ha tehát például Qin kivételével az összes Hadakozó Fejedelemségekbeli állam vállalja, hogy nem támadja meg a másikat, akkor Qin állam, amelyik ezt nem vállalja, nyilván könnyedén meghódíthatja a többieket. Éppen emiatt kellett Mo Di tanítványainak rendkívül nagy hangsúlyt fektetni a védekezés technikáinak kidolgozására, mivel csak ezzel együtt lehet megvalósítható Mo Di elképzelése, hiszen a megfelelő védekező előkészületek nélkül az összes állam kiszolgáltatott lenne és Qin elfoglalná a többi (ami egyébként, mint közismert, i.e. 221-re meg is történt, de természetesen nem a fenti példában említett okok miatt).

Szintén a fentiekből következik, hogy Mo Di elképzeléseinek elsődlegesen a megvalósíthatósága (és nem az igazságtartalma) a problematikus. Nem véletlen tehát, hogy a 16. fejezet lényegében csak olyan ellenvetéseket tartalmaz, amelyek az elmélet megvalósíthatóságát, és nem az igazságát vonja kétségbe. Még a Han-kori *Shiji* is ezt emeli ki, miközben elismeri az irányzat erényeit:

„A motisták olyan mérsékletet követeltek, hogy igen nehéz lenne követni őket; így az ő tanaikat sem lehet tökéletesen megvalósítani. Ugyanakkor ők az alapvetőket akarták erősíteni, a kiadásokat pedig csökkenteni, s így (nekik köszönhető, hogy) nem lehet többé pazarolni.”<sup>43</sup> Mo Di nézeteiben sokan elsősorban egy megvalósíthatatlan utópiát láttak,<sup>44</sup> bár úgy tűnik, lényegi tartalmával egyetértenek, hiszen a leghosszabb és nagy valószínűséggel legkésőbbi 16. fejezetben sem szerepelnek lényegi tartalmi ellenvetések.

Habár talán kissé leegyszerűsített általánosításról van szó, de mégis jellemző, hogy a kínai gondolkodás kivetette magából a motizmust (még a 19. században is csak filológiai érdeklődtek iránta), mivel nem tartotta megvalósíthatónak. Érdekes megjegyezni, hogy bár a szöveg nem utal rá explicit módon, de az itt felhozott példák (a Jin-beli 晉 Wen herceg 文公, a Chu-beli 楚 Ling király 靈王 és a Yue-beli 越 Goujian 句踐) közös jellemzője, hogy olyan államok vezetőiről beszélnek, ahol a „barbár” szokások jelenléte nem volt csekély, így semmiképpen sem tekintettek rájuk úgy, mint a kínai hagyomány tökéletes letéményeseire (ebből a szempontból Yue a legkevésbé tiszta, Chu a második, és Jin áll legközelebb a központi államok hivatalos ideológiájához). Miért használja tehát a *Mozi* éppen ezeket a példákat arra, hogy bebizonyítsa: tanításai megvalósíthatók? Véleményem szerint tudatos volt ez a választás: azt kívánta vele kifejezni, hogy még az olyan fél-barbár országokban, mint az északi Jin, a déli Chu vagy a délkeleti Yue, is rá lehet venni az alattvalókat arra, hogy uruk elképzelései szerint cselekedjenek, mennyivel inkább megvalósíthatók tehát ezek az elképzelések a *stricto sensu* központi államokban. Más oka is lehetett, hogy éppen ezek a példák szerepelnek itt: a hivatalnokait ócska ruhákban járató Wen herceg, a vékony derekú hivatalnokokat kedvelő Ling király vagy az alattvalóit értelmetlen bátorságpróba elé állító Goujian mind szélsőséges és bizonyos szempontból nevetséges viselkedésformákat képviselnek, a *Mozi* érvelése pedig egyértelműen a fentilhez hasonló gondolatmenetet, illetve retorikai logikát követ: ha egy uralkodó alattvalóit ilyen értelmetlen cselekedetekre is rá tudja venni, akkor mennyivel inkább megvalósíthatóak a Mo Di által képviselt értelemmel bíró és számos haszonnal kecsegtető intézkedések.

Mint az egész *Mozi*-ben, az érveléseknek egyéb formáit is megtaláljuk a két hosszabb fejezetben. A legrövidebb 14. fejezettel szemben a másik két fejezetre jellemző egy olyan érvelési technika, amelyik egyébként ebben a formában semmiképpen sem a *Mozi* kizárólagos sajátja: a régebbi szent uralkodókra mint *exemplumokra* történő hivatkozás. A *Mozi* felsorolásában a klasszikus művek (*Shujing* 書經, *Shijing* 詩經) és a régi, nagy uralkodók (Yu 禹, Tang 湯, Wuwang 武王, Wenwang 文王) szerepelnek. A *Mozi* kizárólag ezekkel a pél-

<sup>43</sup> Tökei F. (2005b: 136) ford. *Shiji* 130.3289: 墨者，儉而難遵，是以前事不可遍循，然其量本節用，不可廢也。

<sup>44</sup> Vö. Lowe 1992.

dákkal kívánja igazolni, hogy egyszer régen már megvalósították az ő elképzeléseit.

Mo Di egy sok szempontból új gondolkodási rendszert és doktrínát dolgozott ki. Konfuciussszal szemben azt hirdette, hogy a gondolatokat önmagukban kell vizsgálni, függetlenül attól, hogy ki mondta. A *Moziben* található írásokat és beszélgetéseket (a *Lunyu*vel szemben) erős rendezettség és személytelenség jellemzi. Mivel sok szempontból szembeszállt a korábbi, hagyományos nézetekkel, ezért, hogy újdonságnak számító gondolatait minél meggyőzőbben bizonyítsa, részletesen kidolgozta az argumentáció (a racionális érvelés) rendszerét. Lényegesnek találta, hogy saját nézeteinek helyességéről mindenkit meggyőzőn, és hogy mások nézeteit érvekkel cáfolja.

Az érvelés egyik alapja, hogy Mo Di felfogása szerint egy hármass próbának kell alávetni minden gondolatot (*Mozi* 36. fej.): 1. Megfelel-e a régi bölcssek (főleg a Xia-dinasztia 夏 és alapítója, Yu) gyakorlatának és műveinek. 2. Tapasztalatilag bizonyítható-e, látták és hallották-e már az emberek. 3. Ha alkalmazzák, egyértelműen hasznos lesz-e.

Habár bizonyos értelemben a 15. és a 16. fejezetben szereplő érvelés mindhárom fenti kritériumra utal, ugyanakkor egyértelműen a később klasszikussá váló szövegszerű utalások dominálnak bennük. Ezen utóbbiak esetében ráadásul nem pusztán és nem is elsősorban a Xia-dinasztia szerepel, hanem hasonló súllyal hivatkoznak a Shang- 商, illetve a Zhou-dinasztia 周 alapítóira (Tangra, illetve Wen és Wu királyokra). Ez az egyértelműen a konfuciósusokra jellemző érvelés véleményem szerint annak köszönhető, hogy Mo Di, illetve a későbbi motisták éppen ezzel az irányzattal vitatkoztak leginkább (a többi irányzat az i.e. 5. században ebben a szervezett formában még nem létezett), így érvelésükben is az „ellenfél” által használt szövegek átértelmezéséből próbáltak előnyt kovácsolni. Szintén ugyanennek az alapvetően polemikus háttérnek köszönhető, hogy a 16. fejezetben külön részt szentelnek annak a problémának, hogy a mindenkire kiterjedő törődés mennyiben kártékony a szülőtisztelet gyakorlatára. Erre születik meg az a motista válasz, hogy mások szüleivel való törődés automatikusa azt generálja, hogy az idegen családok is törődni fognak szüleinkkel, így hosszú távon mindenképpen előnyös az ilyen attitűd.

Ugyanakkor azt is hozzá kell fűznünk, hogy bár a motisták és a konfuciósusok egymással polemizáltak, ennek oka nem a közöttük meglévő rendkívüli nagy különbségeknek, hanem éppen hasonlóságuknak volt köszönhető. Számos forrás egyértelműen együtt tárgyalja őket, a *Lüshi chungiu* (24.5) például így fogalmaz: „Kong [Konfuciusz], Mo [Mozi] és Ningyue mind egyszerű ruhát viselő hivatalnokok voltak, az égalattival törődtek, úgy vélték, hogy semmi sem ér fel a régi királyok tudományával, ezért éjjel-nappal azt tanulmányozták.”<sup>45</sup>

<sup>45</sup> 孔、墨、甯越，皆布衣之士也，慮於天下，以為無若先王之術者，故日夜學之。

A *Xunzi* (8.10) szerint a „vulgár-konfucianusok” (*suru* 俗儒) beszédekben és érveléseikben nem különböznek a motistáktól (其言議談說已無異於墨子矣).

Az ún. neo-konfucianizmus előfutárának tartott Tang-kori szerző, Han Yu 韓愈 (i.sz. 768–824) a *Mozi* olvasása közben (*Du Mozi* 讀墨子) című rövid esszéjében a Konfuciusz és Mo Di közötti hasonlóságot emeli ki.<sup>46</sup>

A fent említett hármasság harmadik pontjában említett hasznosság (*li* 利) alapvetően meghatározta Mo Di egész szemléletét. Pacifista (vagy csak a defenzív harcot támogató) nézetei, mindenfajta luxus kizárása a rítusok, a zene és a temetés esetében egyértelműen a hasznosságra és az eredményességre való törekvésére vezethetők vissza. A függelékben lefordított 15. fejezet is erre helyezi a hangsúlyt, amikor arról beszél, hogy a legtöbb ember azért nem alkalmazza nézeteit, mivel nem látják meg benne annak hosszú távú hasznosságát. Az Ég és a szellemek tisztelete, vagy az érdemek alapján való pozícióba emelés, a puritánság gyakorlata mind a hasznosság elvét tartották szem előtt. Elsődleges célja, hogy olyan kormányzás valósuljon meg, mely az adott közösség rendjét, anyagi jólétét (étel, ruházat) és növekedését biztosítja, mert ebből Mo Di szerint már részben következik a megfelelő erkölcsi viselkedés és a boldogság.

A motista filozófia miatt a hasznosság elve a későbbiekben (például Menciusznál) erősen negatív konnotációval rendelkezett. A Mengzi híres nyitó párbeszéde (IA.1) a következőképpen utal a ‘haszon’ (*li*) szó negatív jelentésére:<sup>47</sup>

Mengzi 孟子 meglátogatta Liang 梁 királyát (*wang* 王), Huit 惠.1 A király így szól hozzá: „Tiszteletre méltó uram, ha már nem tartottad hosszúnak az ezer mérföldes utat, hogy hozzám jöjj, meg tudsz-e tanítani valamit olyanra, amivel országomnak hasznot hajthatnék (*li* 利)?”

Mengzi felelve neki mondotta: „Miért kell a királynak haszonról (*li*) beszélnie? Hiszen az emberség (*ren* 仁) és az igazságosság elve (*yi* 義) tökéletesen elegendő. Ha a király így beszél: mivel hajthatnék hasznot országomnak? – akkor a főminiszterek (*dafu* 大夫) így beszélnek: mivel hajthatnék hasznot családomnak (*jia* 家)? – az alsóbb hivatalnokok (*shi* 士) és a közrendűek (*shuren* 庶人) pedig így: mivel hajthatnék hasz-

<sup>46</sup> 儒譏墨以上同、兼愛、上賢、明鬼。而孔子畏大人，居是邦不非其大夫，《春秋》譏專臣，不上同哉？孔子泛愛親仁，以博施濟眾為聖，不兼愛哉？孔子賢賢，以四科進褒弟子，疾歿世而名不稱，不上賢哉？孔子祭如在，譏祭如不祭者，曰：「我祭則受福」，不明鬼哉？儒墨同是堯舜，同非桀紂，同修身正心以治天下國家，奚不相悅如是哉？餘以為辯生於末學，各務售其師之說，非二師之道本然也。孔子必用墨子，墨子必用孔子，不相用，不足為孔、墨。

<sup>47</sup> *Mengzi* IA.1: 孟子見梁惠王。王曰，「叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰，「王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰：『何以利吾國？』大夫曰：『何以利吾家？』士庶人曰：『何以利吾身？』上下交征利，而國危矣！萬乘之國弑其君者，必千乘之家；千乘之國，弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣；苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」

not saját magamnak? S míg fenn és lenn mindenki a haszonért marakodik, az ország veszedelembé kerül.

A tízezer hadiszekérrel rendelkező országban mindig az ezer hadiszekérrel rendelkező család feje gyilkolja meg fejedelmét. Az ezer hadiszekérrel rendelkező országban mindig a száz hadiszekérrel rendelkező család feje gyilkolja meg fejedelmét. Tízezerből ezret megkapni, ezerből százat megkapni: nem kevés. Ha azonban (az alárendelték) a hasznot helyezik előre, az igazságosságot pedig hátra, akkor nem nyugszanak mindaddig, amíg mindent el nem ragadtak (feletteseiktől).

Nincs olyan emberséges (*ren*) ember, aki elhagyná a szüleit, s nincs olyan igazságos (*yi*) ember, aki fejedelme érdekeit a magáé után helyezné. Ha tehát a király emberségről és igazságosságról beszél, ez tökéletesen elegendő. Mi szükség is volna rá, hogy hasznonról beszéljen?” (Tőkei F. [2005: 329] ford.)

Ugyanakkor bármennyire is tetszetős a Mo Di haszonelvűsége és a Mengzi haszon nélkülisége közötti radikális ellentét elmélete, a függelékben lefordított fejezetek arra utalnak, hogy a kérdés valamelyest komplexebb. A legkorábbi 14. fejezetben ugyanis a *li* (haszon) a *Moziben* is kizárólag negatív értelemben szerepel: az 1B részben szereplő példák szerint Mo Di a másokkal való törődés hiányából eredezteti azt, hogy a fiú, a fiatalabb fivér, az alattvaló, az apa, az idősebb testvér, az uralkodó, a tolvajok és rablók, a főemberek és a fejedelmek másokat megkárosítanak és saját maguknak használnak (*li*). A 14. fejezetben tehát a *li* kizárólag az önző haszonelvűségekre mint a másokkal való törődés hiányából fakadó negatív jelenségre utal. A 15. fejezettől kezdve ugyanakkor a *li* valóban pozitív értelemben szerepel, de ez mindig a kölcsönös (*jiao xiang li* 交相利), illetve önzetlen, aktív, egyértelműen másoknak (népnek, égalattinak) történő hasznosságként jelenik meg.<sup>48</sup> Ez utóbbi az anyagi jólétet, a nagy családot és az államot, illetve a társadalmi-politikai rendet foglalja magában.<sup>49</sup> Az általános vélekedéssel szemben tehát Mengzi és Mo Di között nem a hasznosság elve jelenti a különbséget, a *Mengzi* IA.1-ban említett haszonelvűséget Mo Di is elítélte volna, illetve a 14. fejezetben lényegét tekintve valóban el is ítélte.

A fentiekben röviden bemutatam a Mo Di életével, illetve a *Mozi* felépítésével kapcsolatos alapvető tudnivalókat, ismertettem a tíz ún. triád-fejezet, illetve konkrétan a *jian 'ai* fejezetek (14–16.) jellegzetességeit, illetve felhívtam a figyelmet néhány fordítási és konceptuális sajátosságra, melyek kizárólag a három fejezet alapos vizsgálata és összehasonlítása révén válhatnak nyilvánvalóvá.

<sup>48</sup> Fraser 1998: 13, vö. Defoort 2005–06: 129, 134. Az angol szakirodalom a *li* szó fordításánál megkülönbözteti ezt a két jelentést azáltal, hogy ‘profit’, illetve ‘benefit’ szavakkal fordítja.

<sup>49</sup> Fraser 2009: 148.

## FÜGGELÉK I.

## 14. FEJEZET: AZ EGYETEMES SZERETET [1]

[Tőkei F. ford.]

[1A] A bölcs embernek (*shengren* 聖人), akinek az a dolga, hogy jól kormányozza az égalattit, tudnia kell, honnan ered a zűrzavar, csak akkor tud jól kormányozni. Ha nem tudja, honnan ered a zűrzavar, nem képes jól kormányozni. Éppen olyan ez, mint amikor az orvosnak harcba kell szállnia egy ember betegségével. Mindenekelőtt tudnia kell, honnan ered a betegség, csak akkor tud küzdeni ellene. Ha nem tudja, honnan ered a betegség, akkor semmit sem tehet ellene. Miért éppen a zűrzavar megszüntetésével lenne másképp? Tudnunk kell, honnan ered a zűrzavar, akkor tudjuk megszüntetni; míg ha nem tudjuk, honnan ered, semmit sem tehetünk ellene.

[1B] Ezért a bölcs embernek (*shengren*), akinek feladata az égalatti jó kormányzása, feltétlenül ki kell kutatnia, honnan ered a zűrzavar. S ha kutatni kezdi, honnan ered a zűrzavar, a kölcsönös szeretet (*xiang'ai* 相愛) hiányában fogja megtalálni az okát.

Ha az alattvalók és fiúk (*chen zi* 臣子) nem mutatnak gyermeki szeretetet (*buxiao* 不孝) fejedelmük és apjuk (*jun fu* 君父) iránt, akkor beszélünk zűrzavarról. Ha a fiú csak magát szereti, de nem szereti apját, akkor megkárosítja apját és csak magának használ. Ha a fiatalabb fivér csak magát szereti és nem szereti idősebb fivérét, akkor megkárosítja bátyját és csak magának használ. Ha az alattvaló csak magát szereti és nem szereti fejedelmét, akkor megkárosítja fejedelmét és csak magának használ. Ez az, amit zűrzavarnak nevezünk. S még azt is, ha az apa nem mutat szülői szeretetet (*buci* 不慈), a fia iránt, vagy az idősebb fivér nem szereti kellő módon (*buci*) a fiatalabb fivérét, vagy a fejedelem nem kegyes (*buci*) az alattvalójához, akkor is azt mondjuk, hogy az égalattiban zűrzavar uralkodik. Ha az apa csak magát szereti és nem szereti a fiát, akkor megkárosítja a fiát és csak magának használ. Ha az idősebb fivér csak magát szereti és nem szereti fiatalabb fivérét, akkor fiatalabb fivérének kárt okoz és csak a maga hasznával törődik. Ha a fejedelem csak magát szereti és nem szereti alattvalóit, akkor alattvalóinak kárt okoz és csak a saját hasznát tartja szem előtt. Honnan származik mindez? Mind a kölcsönös szeretet (*xiang'ai*) hiányából származik.

Így van ez még az égalattiban garázdálkodó tolvajokkal és rablókkal is. A tolvajok csak a saját házukat szeretik, de nem szeretik a mások házát, ezért meglopják mások házát, hogy használjanak a magukénak. A rablók csak a saját személyüket szeretik, de nem szeretik embertársaikat (*ren*), ezért megrabolnak másokat, hogy maguknak hasznot szerezzenek. Honnan származik ez? Mind a kölcsönös szeretet hiányából származik.

S ugyanez a helyzet, amikor a főemberek (*dafu* 大夫) kölcsönösen bajba döntik egymás családját (*jia* 家), vagy amikor a fejedelmek (*zhuhou* 諸侯) köl-

csönösen megtámadják egymás országát (*guo* 國). A főemberek mind csak a maguk családját szeretik s nem szeretik a mások családját, ezért bajba döntik mások családját, hogy hasznot hajtsanak a magukénak. A fejedelmek mind csak a maguk országát szeretik, de nem szeretik a többi fejedelemséget, ezért rátámadnak más országokra, hogy hasznot szerezzenek a magukénak. Így keletkezik az égalattiban a zűrzavar minden fajtája. S ha okaikat kutatjuk, azt látjuk, hogy mind a kölcsönös szeretet hiányából fakad.

[1C] Ha el lehetne érni, hogy az egész égalatti kölcsönös szeretetben egyesüljön (*jian xiang'ai* 兼相愛), s embertársait (*ren*) mindenki úgy szeresse, mint saját magát, akkor vajon létezhetne-e még gyermeki hálátlanság (*buxiao*)? (Ha apját, idősebb fivéréét és fejedelmét mindenki úgy tisztelné, mint saját magát), vajon létezhetne-e gyermeki hálátlanság? S akkor vajon létezhetne még barátságatlanság (*buci*)? Ha mindenki úgy tekintene fiatalabb fivérére, fiára és alattvalójára, mint saját magára, létezhetne-e barátságatlanság? Bizony, akkor nem lenne többé sem gyermeki hálátlanság, sem barátságatlanság. Vagy létezhetnének tolvajok és rablók? Ha mások házára mindenki úgy tekintene, mint a saját házára, akkor ugyan ki lopna még? S ha mások személyét mindenki ugyanúgy megbecsülné, mint a magáét, akkor ugyan ki rabolna még? Bizony, nem lennének többé sem tolvajok, sem rablók. S vajon a főemberek bajba döntenék-e egymás családját, és a fejedelmek rátámadnának-e egymás országára? Ha mások családjára mindenki úgy tekintene, mint a magáéra, akkor ugyan ki csinálna bajt? S ha a másik országra mindenki úgy tekintene, mint a magáéra, akkor ugyan ki kezdene támadást? Bizony, akkor a főemberek nem döntenék többé bajba egymás családját, s a fejedelmek többé nem támadnának rá egymás országára.

Ha el lehetne érni, hogy az egész égalatti kölcsönös szeretetben egyesüljön, hogy a fejedelemségek ne háborúskodjanak egymással, hogy a családok ne döntsék romlásba egymást, hogy tolvajok és rablók ne garázdálkodjanak többé, hogy fejedelem és alattvaló, apa és fiú kölcsönösen szeresse egymást (*xiao ci* 孝慈), akkor az égalattiban rend uralkodna.

[1D] A bölcs ember (*shengren*) tehát, akinek dolga az égalatti jó kormányzása, hogyan is tehetné meg, hogy ne fojtsa el a gyűlölséget s ne ösztönözze a szeretetet? Hiszen ha az égalatti kölcsönös szeretetben egyesül, akkor jó a kormányzás, de ha mindenki gyűlölködik akkor zűrzavar uralkodik. Ezért mondotta mesterünk, Mozi: „Elengedhetetlen, hogy ösztönözzük a mások szeretetét (*airen* 愛人).” (Tőkei Ferenc (2005: 260–262) ford.)



FÜGGELÉK II.  
15. FEJEZET [2]  
[Kósa G. ford.]

[2A] Mesterünk, Mozi így szólt: „Az emberséges embernek úgy kell végeznie ügyeit, hogy elősegítse azt, ami az égalattinak hasznos, és eltávolítsa azt, ami az égalattinak káros, ilyen módon kell intéznie ügyeit.” Ha ez ekként van, mi az, ami az égalattinak hasznos, és mi az, ami az égalattinak káros? Mesterünk, Mozi, így szólt (erről): „Ha az egyik ország megtámadja a másikat, az egyik család zsarnokoskodik a másik felett, ha az egyik ember kirabolja a másikat, ha az uralkodó nem kegyes, az alattvaló pedig nem hűséges, ha az apa nem gondoskodik szeretettel gyermekeiről és a fiú nem tiszteli szüleit, ha a fiútestvérek nem élnek harmóniában egymással, ez mind az égalatti kárára van.”

[2B] Ha ez így van, akkor vizsgáljuk meg, hogy miből keletkezik ez az ártalom! Talán abból, hogy nem törődnek egymással (az emberek)? Mesterünk, Mozi azt mondta: „Abból, hogy nem törődnek egymással (az emberek). Ha a hercegek kizárólag saját államukkal törődnek, és nem törődnek mások államával, akkor országuk minden aggály nélkül hadjáratot indít, hogy megtámadja a másik államot. Ha az egyik családfő csak a saját családjával törődik és nem törődik más családjával, akkor minden aggály nélkül zsarnokoskodni fog a másik család felett. Ha valaki csak saját magával törődik és nem érdekli más személye, akkor minden aggály nélkül kirabolja a másikat. Ezért ha a hercegek nem törődnek egymással, akkor előbb-utóbb a csatamezőn találkozhatnak, ha a családfők nem törődnek egymással, akkor az egyik család zsarnokoskodni fog a másik felett, ha az emberek nem törődnek egymással, akkor előbb-utóbb az egyik ember kirabolja a másikat, ha az uralkodó és az alattvaló nem tanúsít törődést a másik iránt, akkor (az uralkodó) nem lesz kegyes, (az alattvaló pedig) nem lesz hűséges, ha apa és fia nem törődnek egymással, akkor (az apa) majd nem gondoskodik szeretettel gyermekéről és (a fiú sem) tiszteli majd szüleit, ha a fiútestvérek nem törődnek egymással, akkor nem élnek majd harmóniában egymással. Ha az égalattiban senki sem törődik a másikkal, akkor az erősebbek előbb-utóbb hatalmukban tartják a gyengébbeket, a gazdagok elnyomják a szegényeket, az alacsonyrendűek az előkelőek játékszerévé válnak, a ravaszok pedig becsapják az ostobákat. Az égalattiban minden szerencsétlenség, zsarnokoskodás, gyűlölet és ellenszenv éppen abból keletkezik, hogy az emberek nem törődnek egymással, ezért aki emberséges, ellenzi ezt.”

[2C] Ha helytelenítjük ezt, akkor mivel lehetne változtatni rajta? Mesterünk, Mozi, így szólt: „Ha mindenkivel egyaránt törődünk és egymásnak kölcsönösen hasznára vagyunk, ezzel lehet változtatni rajta.” Ha ez így van, akkor hogyan lehet mindenkivel egyaránt törődni és kölcsönösen egymás hasznára lenni? Erre mesterünk, Mozi azt mondta: „Tekintsünk úgy mások országára, mint a sajátunkra, tekintsünk úgy mások családjára, mint a sajátunkra, tekintsünk úgy má-

sok személyére, mint a sajátunkra. Így aztán ha a hercegek törődnek egymással, akkor nem háborúznak a csatamezőn, ha a családfők törődnek egymással, akkor az egyik család nem fog zsarnokoskodni a másik felett, ha az emberek törődnek egymással, akkor az egyik ember nem fogja kirabolni a másikat, ha az uralkodó és az alattvaló törődést tanúsít a másik iránt, akkor (az uralkodó) kegyes lesz, (az alattvaló pedig) hűséges, ha apa és fia törődnek egymással, akkor (az apa) majd gondoskodni fog gyermekéről és (a fiú) tisztelni fogja szüleit, ha a fiútestvérek törődnek egymással, akkor harmóniában élnek majd. Ha az égalattiban mindenki törődik a másikkal, akkor az erősebbek nem tartják hatalmukban a gyengébbeket, a többség nem fosztja ki a kisebbséget, a gazdagok nem nyomják el a szegényeket, az alacsonyrendűek nem válnak az előkelőek játékszerévé, a ravaszok nem csapják be az ostobákat. Az égalattiban minden szerencsétlenség, zsarnokoskodás, gyűlölet és ellenszenv megszüntethető, mivel az emberek törődnek egymással, ezért aki emberséges, nagyra tartja mindezt.”

Manapság azonban az égalatti hivatalnokai és nemes emberei azt mondhatják erre: „Valóban, nagyon kiváló lenne, ha mindenki törődne a másikkal, azonban ezt nehezebb elérni, mint régen.” Mesterünk, Mozi erre azt mondta: „Az égalatti írástudói és nemes emberei azért vitatják ezt, mert egyszerűen nem ismerik a belőle származó előnyöket. Manapság az égalatti népe nehéznek találja, hogy egy másik állam megtámadásakor a csatamezőn áldozza fel életét a hírnévért, azonban ha az uralkodónak így tetszik, akkor mégis megteszik. Ettől azonban különbözik a mindenkire kiterjedő törődés, illetve a kölcsönösen egymásnak való haszonszerzés. Ha ugyanis valaki törődik a másikkal, akkor a másik ezt a példát követve szintén törődik majd vele. Ha valaki hasznára van a másoknak, akkor ezt a példát követve a másik is az ő hasznára lesz. Aki gyűlöl másokat, azt a többiek is gyűlölni fogják, aki ártalmára van másoknak, annak a többiek is ártalmára lesznek. Nincs ebben semmilyen nehéz dolog! Egyszerűen arról van szó, hogy az uralkodó nem eszerint kormányoz, így a hivatalnokai nem eszerint cselekszenek.”

Egykoron a Jin-beli Wen herceg [uralk. i.e. 636–628] azt szerette, ha hivatalnokai rossz ruhákban járnak, ezért Wen herceg alattvalói mind jerkegyapjából készült felsőruhát viseltek, kardjukat cserzett bőrből hordták, egyszerű selyem kalpagot viseltek, így jártak az uralkodóhoz audienciára és így távoztak az udvarból. Mi volt ennek az oka? Az uralkodó így kívánta, ezért az alattvalók ekként cselekedtek.

Egykor a Chu állambeli Ling király [uralk. i.e. 540–529] a vékony derekú hivatalnokokat kedvelte, ezért Ling király alattvalóinak mind szokásává vált, hogy (naponta) csak egyszer egyenek, övüket csak akkor kössék össze, ha beszívták a levegőt, és a falnak támaszkodva álljanak fel. Egyetlen év leforgása alatt, az udvarban az arcok hamuszürkék lettek. Mi volt ennek az oka? Az uralkodónak így tetszett, ezért az alattvalók ekként cselekedtek.

Egykoron Yue királya, Goujian [uralk. i.e. 496–465] azt szerette, ha hivatalnokai bátrak, ezért erre oktatta őket. Titokban megparancsolta valakinek, hogy gyűjtsa fel a hajóit, majd próbára tette hivatalnokait, így szólván: „Yue állam összes kincse itt van!” Yue királya saját maga verte a dobot, hogy a hivatalnokok előrenyomuljanak. Amikor a hivatalnokok meghallották a dob hangját, törvezúzva, zilált sorokban rohantak a tűzhöz, ahol több mint száz ember lelte halálát. Ezután Yue királya bronz(harang) megkondításával jelezte a visszavonulást.

Ezért mondta mesterünk, Mozi a következőket: „Manapság az égalatti népe nehéznek találja, hogy keveset egyen, rosszul öltözködjék vagy egy másik állam megtámadásakor a csatamezőn áldozza fel életét a hírnévért, azonban ha az uralkodónak így tetszik, akkor mégis megteszi. Ettől azonban különbözik a mindenkire kiterjedő törődés, illetve a kölcsönösen egymásnak való haszonszerzés. Ha ugyanis valaki törődik a másikkal, akkor a másik ezt a példát követve szintén törődik majd vele. Ha valaki hasznára van a másiknak, akkor ezt a példát követve a másik is az ő hasznára lesz. Aki gyűlöli másokat, azt a többiek is gyűlölni fogják, aki ártalmára van másoknak, annak a többiek is ártalmára lesznek. Nincs ebben semmilyen nehéz dolog! Egyszerűen arról van szó, hogy az uralkodó nem eszerint kormányoz, így a hivatalnokai nem eszerint cselekszenek.”

Azonban manapság az égalatti hivatalnokai és nemes emberei azt mondják: „Valóban, nagyon kiváló lenne, ha mindenki törődne a másikkal, azonban ezt lehetetlen megvalósítani, olyan mint a Taishant kézbe kapva átugrani a Sárga-vagy a Qi-folyón.” Erre mesterünk, Mozi azt mondta: „Ez a hasonlat nem megfelelő: ha valaki a Taishant felemelve ugorná át a Sárga- vagy a Qi-folyót, annak ereje mindent felülmúlna, de az régmúlttól fogva a mai napig nem akadt olyan, aki ezt véghezvitte volna. A mindenkire kiterjedő törődés, illetve a kölcsönösen egymásnak való haszonszerzés azonban különbözik ettől, mivel a szent uralkodók régen gyakorolták ezt. Hogy honnan tudom, hogy így volt? Réges-régen Yu rendbe tette az égalattit, nyugaton a Qu és a Sunhuang-folyót elterelte és így megfékezte a nyugati folyót és a Yudout. Északon a Fang, a Yuan és a Gu folyókat megfékezte, bevezette őket a Houzhidibe és a Hu-tó medrébe. A Dizhu (hegynél) szabadon engedte (a folyókat), átfúrta a Sárkánykaput [Longment], és ezáltal hasznára volt a Yanben, Daiban, Huban, Luoban és a Nyugati Folyónál élő népeknek. Keleten megfékezte a Dalut azáltal, hogy elzárta a Mengzhu mocsarat és kilenc kisebb ágra osztotta, így a határt szabott a vizeknek a keleti területeken, és ezáltal hasznára volt a Jizhouban élő embereknek. Délen a Jangce, a Han, a Huai és Ru folyókat keleti irányba terelte, hogy az öt tó vidékére ömljenek, így hasznára volt a Jing-Chu, Gan és Yue területén élőknek, valamint a délkeleti barbárokknak. Ez Yu cselekedeteiről szól és (azt mutatja, hogy) a mindenkire kiterjedő (törődést) most mi is gyakorolhatjuk.

Egykoron amikor Wen király a nyugati földeket tette rendbe, „(olyan volt,) mint a nap és a hold, a nyugati területről bevilágította mind a négy égtájat.”<sup>50</sup> Elérte, hogy a nagyobb országok ne bántsák a kisebbeket, a sokaság ne alázza meg a tehetetleneket és az özvegyeket, a kegyetlenek és a hatalmasok ne vegyék el a földművesek gabonáját, kutyáját és disznáját. Az Ég áldásával kísérte Wen király kegyességét, így a gyermektelen öregek hosszú életüket végigélhették, a testvérnélküli árvák beilleszkedhettek az emberek közé, a szüleiket fiatal korukban elvesztőknek volt mire támaszkodva felnővekedniük. Ezek voltak Wen király tettei, így most mi is megvalósíthatjuk a mindenkire kiterjedő (törődést).

Egykoron Wu király áldozatot kívánt bemutatni a Taishannál, (a beszédéről szóló) feljegyzés így szól: „Ó, Taishan! Az utódok hosszú sorával rendelkező Zhou király mutat be (most Neked) áldozatot! Miután a nagy áldozat bemutatásának (jogát) már elnyertem, az emberségesek is megjelentek, hogy segítsék a Shang- és Xia-dinasztia (egykori alattvalóit) és a déli, keleti, illetve északi barbárokat. Habár itt vannak Zhou rokonai, de ők nem érnek fel az emberségesekkel, mindenütt csupa bűn, csak én egyedül vagyok (alkalmas).”<sup>51</sup> Ezek voltak Wu király tettei, így most mi is megvalósíthatjuk a mindenkire kiterjedő (törődést).

[2D] Ezért mesterünk, Mozi azt mondta: „Manapság ha az égalatti (tisztviselői és) nemesei valóban az égalatti gazdagodását kívánják, és elszegényedését gyűlölik, ha azt szeretnék, hogy az égalatti rendezett legyen, és nem kívánják, hogy felfordulás támadjon, akkor mindenkire kiterjedően kell egymással törődniük, kölcsönösen kell egymás hasznára lenniük. Ez a szent királyok törvénye, az égalatti rendbe tételének útja, melyre feltétlenül megvalósítandó feladatként kell tekinteniük.”

### FÜGGELÉK III.

#### 16. FEJEZET [3]

[Kósa G. ford.]

[3A] Mesterünk, Mozi azt mondta: „Az emberséges ember cselekedeteiben tekintse feladatának, hogy igyekezzen elősegíteni azt, ami hasznos az égalattinak, és eltávolítani azt, ami ártalmára van.” Mi az ami a mai időkben leginkább ártalmára van? (Ezzel kapcsolatban Mozi) azt mondta: „Ha a nagyobb állam megtámadja a kisebbet, ha a nagyobb család felfordulást támaszt a kisebbek között, ha az erősebbek kifosztják a gyengébbeket, ha akik többen vannak erőszakoskodnak a kevesebbekkel, ha a ravaszabbak becsapják az ostobákat, ha az előkelők megvetik az alacsonyrendűeket, ezek (mind) ártalmára vannak az égalattinak. Ezeken kívül: ha az uralkodó nem kegyes és az alattvaló nem elkötelezett, ha az apa nem gondoskodik szeretettel és a gyermekek nem tisztelik szüleiket,

<sup>50</sup> *Shujing, Taishi fej.*, lásd *Mozi* 16.

<sup>51</sup> A szöveg utolsó része a *Shujing Taishi* fejezetéből való.

ez is (mind) ártalmára van az égalattinak. Ezekon kívül amikor manapság az alacsonyrendűek fegyvert ragadnak, mérgeket, vizet vagy tüzet használnak, hogy egymást megkárosítva kifosszák, ez is ártalmára van az égalattinak.

[3B] Ha megpróbáljuk megtalálni annak eredetét, amiből ez a sok ártalom származik, akkor (mit találunk), miből származik? Vajon abból, hogy (ezek az emberek) másokat szeretnek és (mások) hasznára vannak? Bizton állíthatom: nem erről van szó, hanem hogy másokat gyűlölnék és megkárosítják őket. Ha valamilyen névvel kell illetnünk azokat, akik gyűlölnék másokat és megkárosítják őket, akkor (azt mondhatjuk rájuk, hogy) elfogulatlanok vagy inkább elfogultak [egyetemesek vagy megkülönböztetők]? Erre nem lehet mást mondani, minthogy elfogultak. Akkor tehát akik elfogultan [megkülönböztetve] végzik dolgukat, azok vannak nagy mértékben az égalatti ártalmára. Ezért helytelen az elfogultság.”

[3C] Mesterünk, Mozi azt mondta: „Ha helytelenítjük azt<sup>52</sup> [az elfogultságot], akkor kell valami, amit helyette ajánlunk. Mert ha helytelenítjük azt [az elfogultságot] és nincs mit ajánlanunk helyette, az olyan, mintha vízzel (fékez-nénk meg az árvizet, vagy tűzzel) próbálnánk eloltani a tüzet.<sup>53</sup> Az ilyen magyarázatokról előbb-utóbb kiderül, hogy nem megfelelőek.” Ezért mondta mesterünk, Mozi: „Az elfogulatlanság az, amivel helyettesíteni kell az elfogultságot. Mi az oka annak, hogy az elfogulatlanság az, amivel helyettesítjük az elfogultságot? Ha más állama olyan lenne, mintha a sajátja, akkor ki az, aki saját államát hadba vinné, hogy megtámadja a másét? Hiszen a másiké olyan, mint a sajátja. Ha más városa lenne, mintha a sajátja, akkor ki az, aki saját városát hadba vinné, hogy kifossza a másét? Hiszen a másiké olyan, mint a sajátja. Ha más családja olyan lenne, mintha a sajátja, akkor ki az, aki saját családját fegyverbe kényszerítené, hogy felfordulást okozzon a máséban? Hiszen a másiké olyan, mint a sajátja. Ha pedig az államok és a városok nem támadják meg egymást, a családok nem okoznak felfordulást és nem fosztják ki egymást, akkor az vajon ártalmára vagy hasznára van az égalattinak? Bizton állíthatom, hogy az a hasznára van az égalattinak.”

Ha megpróbáljuk megtalálni annak eredetét, amiből ez a sok haszon származik, akkor (mit találunk), miből származik? Vajon abból, hogy (ezek az emberek) másokat gyűlölnék és kifosztják őket? Bizton állíthatom: nem erről van szó, hanem hogy törődnek másokkal és a hasznukra vannak. Ha valamilyen névvel kell illetnünk azokat, akik törődnek másokkal és hasznukra vannak, akkor (azt mondhatjuk rájuk, hogy) elfogultak vagy inkább elfogulatlanok [megkülönböztetők vagy egyetemesek]? Erre nem lehet mást mondani, minthogy elfogulatlanok. Akkor tehát akik elfogulatlanul [nem megkülönböztetve] végzik dolgukat, azok vannak nagy mértékben az égalatti hasznára.” Ezért mondta mesterünk, Mozi: „Az elfogulatlanság helyes. Korábban azt mondtam: ‘Az ember-

<sup>52</sup> 人 = 之 [Johnson 2010: 146. n.2].

<sup>53</sup> 猶以水救火也 = 猶以水救水，以火救火也 [Johnson 2010: 146. n.3].

séges ember cselekedeteiben tekintse feladatának, hogy igyekezzon elősegíteni azt, ami hasznos az égalattinak, és eltávolítani azt, ami az ártalmára van.’ Most pedig rámutattam, hogy az elfogulatlanság a forrása annak, ami nagymértékben hasznára van az égalattinak. Rámutattam arra, hogy az elfogultság a forrása annak, ami nagymértékben kárára van az égalattinak.” Ezért mondta mesterünk, Mozi: „Az elfogultság helytelen, az elfogulatlanság helyes, ez a fentiekből következik.”

Ha tehát ha azt keressük, ami hasznára van az égalattinak és az elfogulatlanságot tekintjük a helyes (útnak), akkor kifinomult hallással és éles látással másoknak segítünk látni és hallani, ezért akinek erősek a kezei és a lábai, másoknak segít a tevékenységben, akinek birtokában vannak a helyes módszerek és a fegyelmzés, másokat tanít és oktat. Ezért akinek öregkorára nincs felesége vagy gyermeke, annak is lesz tápláléka, hogy hosszú életét végigélhesse, a szüleit fiatal korukban elvesztő gyermekeknek is lesz mire támaszkodva felnővekedniük. Ha tehát az elfogulatlanságot fogadjuk el mint helyes (elvet), akkor ehhez hasonló hasznok lesznek. El sem tudom képzelni, hogy mi lehet az oka annak, hogy az égalatti hivatalnokai helyteleníthetik az elfogulatlanságot, amikor hallanak róla!

Azonban az égalatti hivatalnokai közül mások nem hagyják ennyiben és ilyen módon helytelenítik az elfogulatlanságot: „(Az elfogulatlanság) jó, azonban vajon alkalmazható-e?” Mesterünk, Mozi azt mondta: „Ha nem lehetne alkalmazni, akkor én is helyteleníteném. De van-e olyan jó, amit nem lehet alkalmazni? Próbáljuk megvizsgálni két példát, hogy előre juthassunk! Tegyük fel, hogy van két hivatalnok, az egyik elfogult, a másik elfogulatlan. Az elfogult tehát így beszél: ‘Vajon tekinthetek-e barátom személyére úgy, mint a magaméra? Vajon nézhetek-e úgy barátom rokonaira, mint a sajátoméra?’ Ezért aztán nem törődik barátjával: mikor az éheznek, nem ad neki enni, amikor az fázik, nem ad neki ruhát, amikor az beteg, nem gondoskodik róla, amikor meghal, nem temeteti el. Az elfogult hivatalnok ekként beszél, és ekként is cselekszik.

Az elfogulatlan hivatalnok szavai azonban nem ilyenek, és tettei sem ilyenek. Ő így beszél: ‘Úgy hallottam, hogy a magas rendű ember az égalattiban úgy tekint barátja személyére mint a sajátjára, barátja rokonaira mint a sajátjaira, csak ekkor lehet magas rendű ember az égalattiban.’ Ezért aztán törődik barátjával: mikor az éheznek, enni ad neki, amikor az fázik, ruhát ad neki, amikor az beteg, gondoskodik róla, amikor meghal, eltemeteti. Az elfogulatlan hivatalnok ekként beszél, és ekként is cselekszik. Ennek a két személynek a szavai egymásnak ellentmondanak és a tetteik egymás ellentétei? Tegyük fel, hogy ez a két hivatalnok szavaiban és tetteiben megbízható, szavaik és tetteik tehát úgy illenek össze, mint a széttört pecsét két része és mindig aszerint cselekszenek, ahogy beszélnek.

Ha ez így van, akkor engedtessek meg nekem, hogy megkérdem: tegyük fel páncélban és harci sisakban kell egy kietlen pusztaságban mennünk harcol-

ni, nem tudván, hogy meghalunk-e vagy túléljük. Vagy egy uralkodó főemberét Baba, Yuebe, Qibe vagy Jingbe [Chu] küldi, és nem lehet tudni, hogy vajon visszatér-e. Engedtessek meg nekem, hogy megkérdezzem: melyikre bízánk a családunkat, rokonainkat, feleségünket és gyermekeinket, hogy kézen fogja és vigyázzon rájuk? Vajon az elfogulatlanra vagy az elfogultra? Úgy vélem, hogy ebben a helyzetben az égalattiban nem lenne olyan ostoba férfi vagy nő, aki, még ha helyteleníti is az elfogulatlanságot, ne azt tartaná helyesnek, hogy az elfogulatlanra bizza őket. Ha tehát szavaiban elítéli az elfogulatlanságot, de amikor választani kell, akkor az elfogulatlant alkalmazza, az ilyenek a szavai és a tettei nem illenek egymáshoz. Nem tudom megérteni, hogy az égalatti hivatalnokai milyen okból ítélik el az elfogulatlanságot, amikor hallanak róla!”

Azonban az égalatti hivatalnokai közül megint mások nem hagyják ennyiben és a következő módon helytelenítik az elfogulatlanságot: „A (megfelelő) hivatalnokok kiválasztására jó lehet, de uralkodót már nem választhatunk a segítségével.” (Erre Mozi így szólt:) „Próbáljunk megvizsgálni két példát, hogy előre juthassunk! Van két uralkodó, tegyük fel, hogy közülük az egyik elfogulatlan, a másik pedig elfogult, ezért az elfogult így beszél: ‘Hogyan is tekinthetnék népemre úgy, mint saját magamra, ez egyáltalán nem illik bele abba, ahogy az égalattiban viszonyulnak egymáshoz (az emberek). Hiszen az emberi élet a Földön olyan rövid, mint ahogy valaki átvágtat egy hasadékon.’ Ezért aztán nem törődik a népével: mikor éheznek, nem ad nekik enni, amikor fáznak, nem ad nekik ruhát, amikor betegek, nem gondoskodik róluk, amikor (közülük valaki) meghal, nem temeteti el. Az elfogult uralkodó ekként beszél, és ekként is cselekszik.

Az elfogulatlan uralkodó szavai azonban nem ilyenek, és tettei sem ilyenek, ő így beszél: ‘Úgy hallottam, ahhoz hogy felvilágosult uralkodó legyen valaki az égalattiban, elengedhetetlen, hogy a népet helyezze előtérbe, magát pedig hátra, csak akkor lehet felvilágosult uralkodó az égalattiban.’ Ezért aztán törődik a népével: mikor éheznek, enni ad nekik, amikor fáznak, ruhát ad nekik, amikor betegek, gondoskodik róluk, amikor (valaki) meghal (közülük), eltemeteti. Az elfogult uralkodó ekként beszél, és ekként is cselekszik. Ennek a két uralkodónak a szavai egymásnak ellentmondanak és a tetteik egymás ellentétei? Tegyük fel, hogy ez a két uralkodó szavaiban és tetteiben is megbízható, szavaik és tettei tehát úgy illenek össze, mint a széttört pecsét két része és mindig aszerint cselekszenek, ahogy beszélnek. Ha ez így van, akkor engedtessek meg nekem, hogy megkérdezzem: ha az egyik évben járvány törne ki, és a népből tömérdek ember szenvedne, fázna és éhezne, az árkokban és a kanálisokban tömérdek hulla feküdne, vajon a két uralkodó közül melyiket választanánk követésre méltónak? Úgy vélem, hogy ebben a helyzetben az égalattiban nem lenne olyan ostoba férfi vagy nő, aki, még ha helyteleníti is az elfogulatlanságot, ne azt tartaná helyesnek, hogy az elfogulatlan uralkodót kövesse. Ha tehát szavaiban elítéli az elfogulatlanságot, de amikor választani kell, akkor az elfogulatlant alkalmazza, az ilyenek a szavai és a tettei nem illenek egymáshoz. Nem tudom

megérteni, hogy az égalattiban milyen okból ítélik el az elfogulatlanságot, amikor hallanak róla?

Azonban az égalatti hivatalnokai közül megint mások továbbra sem hagyják ennyiben és a következő módon helytelenítik az elfogulatlanságot: „Az elfogulatlanság maga az emberség és az igazságosság, azonban vajon meg lehet-e valósítani? Szerintem az elfogulatlanságot ugyanolyan módon nem lehet megvalósítani, ahogy a Taishant sem tudjuk felkapni, hogy átugorjuk vele a Jangcét vagy a Sárga-folyót. Akarhatjuk tehát, de vajon megvalósítható-e?” Mesterünk, Mozi azt mondta: „Az ősi időktől kezdve a mai napig nem volt senki sem, aki a Taishant felkapta volna, hogy átugorjon vele a Jangcén vagy a Sárga-folyón. De ami a mindenkire kiterjedő törődést és egymás kölcsönös segítségét illeti, ezt az egykori hat szent király saját maga gyakorolta.” Honnan tudjuk, hogy a hajdani hat szent király saját maga gyakorolta? Mesterünk, Mozi azt mondta: „Mivel nem voltam kortársuk, magam nem hallottam a hangjukat és nem láttam az arcukat, hanem az alapján tudom, amit bambuszra és selyemre írtak, bronzba és kőbe véstek, edényekre és tálakra karcoltak, hogy a későbbi generációk utódaira hagyományozzák.<sup>54</sup> A *Tai esküje* [Írások könyvében] így szól: ‘Wen király olyan volt, mint a nap és a hold, ragyogott, a nyugati területről bevilágította mind a négy égtájat’. Ezek a szavak azt mutatják, hogy Wen király mindenre kiterjedve törődött az égalattival, ami hasonló ahhoz, ahogy a nap és a hold mindent megvilágít az égalattiban, és nincs bennük elfogultság.” Ez nem más, mint Wen király elfogulatlansága. Amit pedig mesterünk, Mozi nevez elfogulatlanságnak, annak mintáját Wen királytól vette.

Azonban nem csak *Tai esküjében* találjuk ezt, hanem *Yu esküje* [*Shujing*] is ilyen, ami így szól: „Gyülekezzetek, emberek, mind figyelmezzetek a szavamra! Nem én, a jelentéktelen uralkodó, voltam az, aki a felfordulást teremteni mérészeltem, hanem a barbár miao-törzs volt az, akik méltóak az Ég büntetésére. Ezért vezetem a ti sokaságotokat, hogy megbüntessük a miao-törzset.” Yu nem azért viselt háborút a miao-törzsek ellen, mert gazdagságát és előkelőségét kívánta növelni, vagy (személyes) boldogságban és kegyekben kívánt részesülni, vagy mert érzékeinek [fülének és szemének] akart örömet szerezni, hanem mert arra törekedett, hogy elősegítse azt, ami hasznára van az égalattinak és eltávolítsa azt, ami ártalmára van. Ilyen volt Yu elfogulatlansága. Amit pedig mesterünk, Mozi nevez elfogulatlanságnak, azt Yu (példájában) kereste.

Azonban nem csak *Yu esküjében* van erről szó, hanem *Tang beszédében* [*Shujing*] is, ami így szól: „Én, a jelentéktelen uralkodó, Lü [Tang], a sötét hím-

<sup>54</sup> Ez a híres felsorolás a *Mozi* más részeiben is megjelenik: 27.8: 又書其事於竹帛，鏤之金石，琢之槃盂，傳遺後世子孫。 31.7: 古者聖王必以鬼神為，其務鬼神厚矣，又恐後世子孫不能知也，故書之竹帛，傳遺後世子孫；咸恐其腐蠹絕滅，後世子孫不得而記，故琢之盤盂，鏤之金石，以重之。 37.3: 是以書之竹帛，鏤之金石，琢之盤盂，傳遺後世子孫。 47.12: 古之聖王，欲傳其道於後世，是故書之竹帛，鏤之金石，傳遺後世子孫，欲後世子孫法之也。 49.4: 書之於竹帛，鏤之於金石，以為銘於鍾鼎，傳遺後世子孫。



állatot felajánlva intézem a következő kijelentéseket az Éghez odafent: ‘Az Ég (által küldött) hatalmas szárazságért az én személyem a felelős, (bár) nem tudom, hogy milyen bünt követtem el a fenti vagy a lenti (szellemekkel) szemben. Nem merészelem elrejtetni, ha valahol jóság van, nem merészelem megbocsátani, ha valahol bűn van, mind a (Legfelsőbb) Uralkodó szíve joga. Ha a tízezer irányban [országomban] bárhol valamilyen bűn van, én vagyok a felelős, én magam követtem el a bünt, ne a tízezer irányban élőket érje!’” Ezek a szavak (azt mutatják), hogy miközben Tang az Ég fia volt, gazdagságában birtokolta az égalattit, mégsem félt saját magát áldozatként felajánlani a Legfelsőbb Uralkodóhoz és a szellemekhez intézett áldozati beszédében. Ilyen volt Tang elfogulatlansága. Amit pedig mesterünk, Mozi nevez elfogulatlanságnak, annak mintáját Tangtól vette.

Azonban nem csak az eskükben és *Tang beszédében* található ez így, hanem Zhou verseiben is ekként van. Zhou verse így szól: „A király útja egyenes, nem részrehajló, nem elfogult, a király útja sima, nem elfogult, nem részrehajló, egyenes, mint a nyíl, egyszerű, mint a köszörűkő, a nemes ember ezt követi, a kis ember csak távolról nézi.” Amiről beszélek, az nem pusztán szó és eszme, a régi időkben amikor Wen és Wu király uralkodott, egyenlő mértékkel jutalmazták az érdemeseket és büntették a kegyetlenkedőket, nem voltak elfogultak a szüleikkel és testvéreikkel szemben. Ezek a szavak mutatják Wen és Wu elfogulatlanságát. Amit pedig mesterünk, Mozi nevez elfogulatlanságnak, annak mintáját Wen és Wu királytól vette. Nem tudom megérteni, hogy az égalattiban milyen okból ítélik el az elfogulatlanságot, amikor hallanak róla!

Azonban az égalattiban megint mások továbbra sem hagyják ennyiben és a következő módon helytelenítik az elfogulatlanságot: „(Az elfogulatlanság) nincs hasznára a szülők iránti hűségnek, nem árt tehát a szülőtiszteletnek?” Erre mesterünk, Mozi azt mondta: „Próbáljuk megvizsgálni azt, ahogy egy szülőtisztelő fiú szülei iránt viselkedik. Vajon szüleivel kapcsolatban ez a szülőtisztelő fiú azt kívánja, hogy mások törődjenek szüleivel és hasznukra legyenek, vagy inkább azt, hogy mások gyűlöljék szüleit és kifosszák őket? Ha (a szó) magyarázatát vesszük figyelembe, akkor azt kívánja, hogy mások törődjenek szüleivel és hasznukra legyenek. Mít kellene tehát tennünk ahhoz, hogy elérjük ezt (a helyzetet)? Először nekünk kell cselekednünk úgy, hogy törődünk más ember szüleivel és hasznukra vagyunk, hogy aztán mások majd viszonzásképpen törődjenek a mi szüleinkkel és hasznukra legyenek? Vagy esetleg elsőként nekünk úgy kell cselekednünk, hogy gyűlöljük mások szüleit és ártalmukra vagyunk, de aztán mások viszonzásképpen (mégis) törődnek a mi szüleinkkel és hasznukra lesznek? Nyilvánvalóan elsőként nekünk kell úgy cselekednünk, hogy törődünk más ember szüleivel és hasznukra vagyunk, így aztán mások majd viszonzásképpen törődnek a mi szüleinkkel és hasznukra lesznek. Így aztán a szülőtisztelő fiúnak végül is van-e más választása, mint hogy elsőként ő cselekedjen úgy, hogy törődik más ember szüleivel és hasznukra legyen? Vagy esetleg az égalat-

ti szülőtisztelő fiai olyan ostobák lennének, hogy nem képesek felismerni ennek helyességét?

Próbáljuk meg ezt egy hajdani király által írottak alapján megvizsgálni! A *Daya* [*Shijing*] így mondja: „Nincs szó, melyre ne lenne válasz, nincs erény, mely ne kapná meg a jutalmát. Ha megdobsz őszibarackkal, szilvát hajítok vissza.” Ezek a szavak (azt mutatják, hogy) aki másokkal törődik, azzal törödni fognak, aki pedig másokat gyűlöl, azt gyűlölni fogják. Nem tudom megérteni, hogy az égalattiban milyen okból ítélik el az elfogulatlanságot, amikor hallanak róla? Vagy talán tényleg olyan nehéz volna, hogy nem lehet megvalósítani? De hiszen voltak olyan dolgok, amelyek ennél nehezebbek voltak és mégis megvalósították őket.

Egykor a Chu állambeli Ling király [uralk. i. e. 540–529] a vékony derekú hivatalnokokat kedvelte, ezért Ling király alattvalóinak mind szokásává vált, hogy (naponta) csak egyszer egyenek, (így olyan soványak lettek, hogy) csak valami szilárdra támaszkodva voltak képesek felkelni, és csak a falnak dőlve tudtak járni. Az evést (ennyire) lecsökkenteni nehezen megvalósítható dolog, de mégis megtették, hogy Ling király tetszését elnyerjék. Egy generáció sem telt bele és az embereket meg lehetett változtatni, mivel az uralkodó kegyét keresték.

Egykoron Yue királya, Goujian azt szerette, ha katonái és alattvalói bátrak, ezért erre nevelte őket három éven át. Mivel azonban még nem volt biztos ebben, hajókat gyűjtatott fel, (harci) dobokat szólaltatott meg, hogy (katonái) elinduljanak. A katonák előre siettek, a vízbe és a tűzbe rohantak, ahol megszámlálhatatlanul sokan veszítették életüket. Amikor a dobolás abbamaradt, ők még mindig csak előre felé nyomultak. Yue állam katonái bizony elszántak voltak! Saját magunkat elégni hagyni nehezen megvalósítható dolog, de mégis megtették, hogy Yue királyának tetszését elnyerjék. Egy generáció sem telt bele és az embereket meg lehetett változtatni, mivel az uralkodó kegyét keresték.

Egykoron a Jin-beli Wen herceg [uralk. i. e. 636–628] az egyszerű öltözetet kedvelte. Wen király uralkodása alatt Jin állam hivatalnokai rossz ruhákban járnak, durva vászonruhát, jerke gyapjából készült felsőruhát viseltek, egyszerű selyem kalpagot és durva cipőt hordtak, így jártak Wen herceghez audienciára és így távoztak az udvarból. Durva ruhát hordani (egy hivatalnok számára) nehezen megvalósítható dolog, de mégis megtették, hogy Wen hercegnek tetszését elnyerjék. Egy generáció sem telt bele és az embereket meg lehetett változtatni, mivel az uralkodó kegyét keresték.

Az evést lecsökkenteni, hajókban elégni és durva ruhában járni a legnehezebben megvalósítható dolog, de mégis megtették, hogy az uralkodó tetszését elnyerjék. Egy generáció sem telt bele és az embereket meg lehetett változtatni. Mi ennek az oka? Az, hogy az uralkodó kegyét keresték. Na már most mindenkire kiterjedően törödni (az emberekkel) és kölcsönösen egymás hasznára lenni, ezek összehasonlíthatatlanul hasznosabbak és könnyebb őket megvalósítani, a gond szerintem csak az, hogy nincs uralkodó, aki ezt szeretné. Ha lenne olyan

uralkodó, aki ebben lelné kedvét, és aki jutalmazással és dicsőréttel elősegítené, büntetéssel és fegyelmezőttel elrettentené (az azt megsértőket), akkor véleményem szerint az emberek úgy sietnének a mindenre kiterjedő törődés és kölcsönös haszon irányába, ahogy a tűz felfelé száll, a víz pedig lefelé folyik, nem lehetne az égalattiban megállítani!

[3D] Ezért az elfogulatlanság a szent királyok útja, ez az, ami révén a királyok, hercegek és főemberek nyugalmat találnak, a nép pedig ennek révén jut elegendő ruhához és élelemhez. Ezért a nemes ember számára semmi sem jobb, mint megvizsgálni az elfogulatlanságot és feladatként megvalósítani azt, így uralkodóként kegyes lesz, alattvalóként hűséges, apaként gondoskodó, fiúként szülőtisztelő, bátyként jó barát, öcsként bátyját tisztelő. Így a nemes ember, akinek számára semmi nem kívánatosabb, mint hogy kegyes uralkodó, hűséges alattvaló, gondoskodó apa, szülőtisztelő fiú, baráti báty és bátyját tisztelő öcs legyen, nem teheti meg, hogy ne valósítsa meg az elfogulatlanságot, ami a szent királyok útja és a népek számára hatalmas haszon.

#### FÜGGELÉK IV.

A *Mozi* 14–16. fejezetének kínai szövege tematikus bontásban

[1 = 14. fejj., 2 = 15. fejj., 3 = 16. fejj.; A, B, C, D = tematikus egységek]

##### 1A. 兼愛上第十四

聖人以治天下為事者也，必知亂之所自起，焉能治之，不知亂之所自起，則不能治。譬之如醫之攻人之疾者然，必知疾之所自起，焉能攻之；不知疾之所自起，則弗能攻。治亂者何獨不然，必知亂之所自起，焉能治之；不知亂之所自起，則弗能治。

##### 2A. 兼愛中第十五

子墨子言曰：「仁人之所以為事者，必興天下之利，除去天下之害，以此為事者也。」然則天下之利何也？天下之害何也？子墨子言曰：「今若國之與國之相攻，家之與家之相篡，人之與人之相賊，君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和調，此則天下之害也。」

##### 3A. 兼愛下第十六

子墨子言曰：「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。」然當今之時，天下之害孰為大？曰：「若大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之劫弱，眾之暴寡，詐之謀愚，貴之敖賤，此天下之害也。又與為人君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。又與今人之賤人，執其兵刃、毒藥、水、火，以交相虧賊，此又天下之害也。」

1B.聖人以治天下為事者也，不可不察亂之所自起，當察亂何自起？起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛不愛父，故虧父而自利；弟自愛不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛不愛君，故虧君而自利，此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。父自愛也不愛子，故虧子而自利；兄自愛也不愛弟，故虧弟而自利；君自愛也不愛臣，故虧臣而自利。是何也？皆起不相愛。雖至天下之為盜賊者亦然，盜愛其室不愛其異室，故竊異室以利其室；賊愛其身不愛人，故賊人以利其身。此何也？皆起不相愛。雖至大夫之相亂家，諸侯之相攻國者亦然。大夫各愛其家，不愛異家，故亂異家以利其家；諸侯各愛其國，不愛異國，故攻異國以利其國，天下之亂物具此而已矣。察此何自起？皆起不相愛。

2B.然則崇此害亦何用生哉？以不相愛生邪？子墨子言：「以不相愛生。今諸侯獨知愛其國，不愛人之國，是以不憚舉其國以攻人之國。今家主獨知愛其家，而不愛人之家，是以不憚舉其家以篡人之家。今人獨知愛其身，不愛人之身，是以不憚舉其身以賊人之身。是故諸侯不相愛則必野戰。家主不相愛則必相篡，人與人不相愛則必相賊，君臣不相愛則不惠忠，父子不相愛則不慈孝，兄弟不相愛則不和調。天下之人皆不相愛，強必執弱，富必侮貧，貴必敖賤，詐必欺愚。凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也，是以仁者非之。」

3B.姑嘗本原若眾害之所自生，此胡自生？此自愛人利人生與？即必曰非然也，必曰從惡人賊人生。分名乎天下惡人而賊人者，兼與？別與？即必曰別也。然即之交別者，果生天下之大害者與？是故別非也。」

1C.若使天下兼相愛，愛人若愛其身，猶有不孝者乎？視父兄與君若其身，惡施不孝？猶有不慈者乎？視弟子與臣若其身，惡施不慈？故不孝不慈亡有，猶有盜賊乎？故視人之室若其室，誰竊？視人身若其身，誰賊？故盜賊亡有。猶有大夫之相亂家、諸侯之相攻國者乎？視人家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻？故大夫之相亂家、諸侯之相攻國者亡有。若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆能孝慈，若此則天下治。

2C.既以非之，何以易之？子墨子言曰：「以兼相愛交相利之法易之。」然則兼相愛交相利之法將奈何哉？子墨子言：「視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身。是故諸侯相愛則不野戰，家主相愛則不相篡，人與人相愛則不相賊，君臣相愛則惠忠，父子相愛則慈孝，兄弟相愛則和調。天下之人皆相愛，強不執弱，眾不劫寡，富不侮貧，貴不敖賤，詐不欺愚。凡天下禍篡怨恨可使毋起者，以相愛生也，是以仁者譽之。」

然而今天下之士君子曰：「然，乃若兼則善矣，雖然，天下之難物于故也。」子墨子言曰：「天下之士君子，特不識其利，辯其故也。今

若夫攻城野戰，殺身為名，此天下百姓之所皆難也，苟君說之，則士眾能為之。況於兼相愛，交相利，則與此異。夫愛人者，人必從而愛之；利人者，人必從而利之；惡人者，人必從而惡之；害人者，人必從而害之。此何難之有！特上弗以為政，士不以為行故也。

昔者晉文公好士之惡衣，故文公之臣皆牂羊之裘，韋以帶劍，練帛之冠，入以見於君，出以踐於朝。是其故何也？君說之，故臣為之也。昔者楚靈王好士細要，故靈王之臣皆以一飯為節，肱息然後帶，扶牆然後起。比期年，朝有黧黑之色。是其故何也？君說之，故臣能之也。昔越王句踐好士之勇，教馴其臣，和合之焚舟失火，試其士曰：『越國之寶盡在此！』越王親自鼓其士而進之。士聞鼓音，破碎亂行，蹈火而死者左右百人餘。越王擊金而退之。」

是故子墨子言曰：「乃若夫少食惡衣，殺身而為名，此天下百姓之所皆難也，若苟君說之，則眾能為之。況兼相愛，交相利，與此異矣。夫愛人者，人亦從而愛之；利人者，人亦從而利之；惡人者，人亦從而惡之；害人者，人亦從而害之。此何難之有焉，特士不以為政而士不以為行故也。」

然而今天下之士君子曰：「然，乃若兼則善矣。雖然，不可行之物也，譬若挈太山越河濟也。」子墨子言：「是非其譬也。夫挈太山而越河濟，可謂畢劫有力矣，自古及今未有能行之者也。況乎兼相愛，交相利，則與此異，古者聖王行之。何以知其然？古者禹治天下，西為西河漁竇，以泄渠孫皇之水；北為防原派，注后之邸，呼池之竇，洒為底柱，鑿為龍門，以利燕、代、胡、貉與西河之民；東方漏之陸防孟諸之澤，灑為九澮，以楗東土之水，以利冀州之民；南為江、漢、淮、汝，東流之，注五湖之處，以利荆、楚、干、越與南夷之民。此言禹之事，吾今行兼矣。昔者文王之治西土，若日若月，乍光于四方于西土，不為大國侮小國，不為眾庶侮鰥寡，不為暴勢奪穡人黍、稷、狗、彘。天屑臨文王慈，是以老而無子者，有所得終其壽；連獨無兄弟者，有所雜於生人之間；少失其父母者，有所放依而長。此文王之事，則吾今行兼矣。昔者武王將事泰山隧，傳曰：『泰山，有道曾孫周王有事，大事既獲，仁人尚作，以祇商夏，蠻夷醜貉。雖有周親，不若仁人，萬方有罪，維予一人。』此言武王之事，吾今行兼矣。」

3C.子墨子曰：「非人者必有以易之，若非人而無以易之，譬之猶以水救火也，其說將必無可焉。」是故子墨子曰：「兼以易別。然即兼之可以易別之故何也？曰：藉為人之國，若為其國，夫誰獨舉其國以攻人之國者哉？為彼者由為己也。為人之都，若為其都，夫誰獨舉其都以伐人之都者哉？為彼猶為己也。為人之家，若為其家，夫誰獨舉其家以亂人之家者哉？為彼猶為己也，然即國、都不相攻伐，人家不相亂賊，此天下之害與？天下之利與？即必曰天下之利也。姑嘗本原若眾利之所自生，此胡自生？此自惡人賊人生與？即必曰非然也，必曰從愛人利人生。分名乎天下愛人而利人者，別與？兼與？即必曰兼也。然即之交兼者，果生天下之大利者與。」是故子墨子曰：「兼是也。且鄉吾本言

曰：『仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。』今吾本原兼之所生，天下之大利者也；吾本原別之所生，天下之大害者也。」是故子墨子曰：「別非而兼是者，出乎若方也。」

今吾將正求與天下之利而取之，以兼為正，是以聰耳明目相與視聽乎，是以股肱畢強相為動宰乎，而有道肆相教誨。是以老而無妻子者，有所侍養以終其壽；幼弱孤童之無父母者，有所放依以長其身。今唯毋以兼為正，即若其利也，不識天下之士，所以皆聞兼而非者，其故何也？」

然而天下之士非兼者之言，猶未止也。曰：「即善矣。雖然，豈可用哉？」子墨子曰：「用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者？姑嘗兩而進之。誰以為二士，使其一士者執別，使其一士者執兼。是故別士之言曰：『吾豈能為吾友之身，若為吾身，為吾友之親，若為吾親。』是故退睹其友，飢即不食，寒即不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋。別士之言若此，行若此。兼士之言不然，行亦不然，曰：『吾聞為高士於天下者，必為其友之身，若為其身，為其友之親，若為其親，然後可以為高士於天下。』是故退睹其友，飢則食之，寒則衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之。兼士之言若此，行若此。若之二士者，言相非而行相反與？當使若二士者，言必信，行必果，使言行之合猶合符節也，無言而不行也。然即敢問，今有平原廣野於此，被甲嬰冑將往戰，死生之權未可識也；又有君大夫之遠使於巴、越、齊、荊，往來及否未可識也，然即敢問，不識將惡也家室，奉承親戚，提挈妻子，而寄託之？不識於兼之有是乎？於別之有是乎？我以為當其於此也，天下無愚夫愚婦，雖非兼之人，必寄託之於兼之有是也。」

此言而非兼，擇即取兼，即此言行費也。不識天下之士，所以皆聞兼而非之者，其故何也？」

然而天下之士非兼者之言，猶未止也。曰：「意可以擇士，而不可以擇君乎？」「姑嘗兩而進之。誰以為二君，使其一君者執兼，使其一君者執別，是故別君之言曰『吾惡能為吾萬民之身，若為吾身，此泰非天下之情也。人之生乎地上之無幾何也，譬之猶駟馳而過隙也』」。是故退睹其萬民，飢即不食，寒即不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋。別君之言若此，行若此。兼君之言不然，行亦不然。曰：「吾聞為明君於天下者，必先萬民之身，後為其身，然後可以為明君於天下。」是故退睹其萬民，飢即食之，寒即衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之。兼君之言若此，行若此。然即交若之二君者，言相非而行相反與？常使若二君者，言必信，行必果，使言行之合猶合符節也，無言而不行也。然即敢問，今歲有癘疫，萬民多有勤苦凍餒，轉死溝壑中者，既已眾矣。不識將擇之二君者，將何從也？我以為當其於此也，天下無愚夫愚婦，雖非兼者，必從兼君是也。言而非兼，擇即取兼，此言行拂也。不識天下所以皆聞兼而非之者，其故何也？」

然而天下之士非兼者之言也，猶未止也。曰：「兼即仁矣，義矣。雖然，豈可為哉？吾譬兼之不可為也，猶挈泰山以超江河也。故兼者直願之也，夫豈可為之物哉？」子墨子曰：「夫挈泰山以超江河，自古之及

今，生民而來未嘗有也。今若夫兼相愛，交相利，此自先聖六王者親行之。」何知先聖六王之親行之也？子墨子曰：「吾非與之並世同時，親聞其聲，見其色也。以其所書於竹帛，鏤於金石，琢於槃盂，傳遺後世子孫者知之。泰誓曰：『文王若日若月，乍照，光于四方于西土。』即此言文王之兼愛天下之博大也，譬之日月兼照天下之無有私也。」即此文王兼也，雖子墨子之所謂兼者，於文王取法焉。

「且不唯泰誓為然，雖禹誓即亦猶是也。禹曰：『濟濟有群，咸聽朕言，非惟小子，敢行稱亂，蠢茲有苗，用天之罰，若予既率爾群對諸群，以征有苗。』禹之征有苗也，非以求以重富貴、干福祿、樂耳目也，以求興天下之利，除天下之害。」即此禹兼也。雖子墨子之所謂兼者，於禹求焉。

「且不唯禹誓為然雖湯說即亦猶是也。湯曰：『惟予小子履，敢用玄牡，告於上天后曰：『今天大旱，即當朕身履，未知得罪于上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，簡在帝心。萬方有罪，即當朕身，朕身有罪，無及萬方。』即此言湯貴為天子，富有天下，然且不憚以身為犧牲，以祠說于上帝鬼神。』即此湯兼也。雖子墨子之所謂兼者，於湯取法焉。

「且不惟誓命與湯說為然，周詩即亦猶是也。周詩曰：『王道蕩蕩，不偏不黨，王道平平，不黨不偏。其直若矢，其易若底，君子之所履，小人之所視』，若吾言非語道之謂也，古者文武為正，均分賞賢罰暴，勿有親戚弟兄之所阿。」即此文武兼也。雖子墨子之所謂兼者，於文武取法焉。不識天下之人，所以皆聞兼而非之者，其故何也？

然而天下之非兼者之言，猶未止，曰：「意不忠親之利，而害為孝乎？」子墨子曰：「姑嘗本原之孝子之為親度者。吾不識孝子之為親度者，亦欲人愛利其親與？意欲人之惡賊其親與？以說觀之，即欲人之愛利其親也。然即吾惡先從事即得此？若我先從事乎愛利人之親，然後人報我愛利吾親乎？意我先從事乎惡人之親，然後人報我以愛利吾親乎？即必吾先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也。然即之交孝子者，果不得已乎，毋先從事愛利人之親者與？意以天下之孝子為遇而不足以為正乎？姑嘗本原之先王之所書，大雅之所道曰：『無言而不讎，無德而不報，投我以桃，報之以李。』即此言愛人者必見愛也，而惡人者必見惡也。不識天下之士，所以皆聞兼而非之者，其故何也？意以為難而不可為邪？嘗有難此而可為者。昔荊靈王好小要，當靈王之身，荊國之士飯不踰乎一，固據而後興，扶垣而後行。故約食為其難為也，然後為而靈王說之，未踰於世而民可移也，即求以鄉其上也。昔者越王句踐好勇，教其士臣三年，以其知為未足以知之也，焚舟失火，鼓而進之，其士偃前列，伏水火而死，有不可勝數也。當此之時，不鼓而退也，越國之士可謂顛矣。故焚身為其難為也，然後為之越王說之，未踰於世而民可移也，即求以鄉上也。昔者晉文公好苴服，當文公之時，晉國之士，大布之衣，牂羊之裘，練帛之冠，且苴之屨，入見文公，出以踐之朝。故苴服為其難為也，然後為而文公說之，未踰於世而民可移也，即求以鄉其上也。是故約食、焚舟、苴服，此天下之至難為也，然後為而上說之，未踰於世而民可移也。何故也？即求以鄉其上也。今若

夫兼相愛，交相利，此其有利且易為也，不可勝計也，我以為則無有上說之者而已矣。苟有上說之者，勸之以賞譽，威之以刑罰，我以為人之於就兼相愛交相利也，譬之猶火之就上，水之就下也，不可防止於天下。

---

1D.故聖人以治天下為事者，惡得不禁惡而勸愛？故天下兼相愛則治，交相惡則亂。故子墨子曰：「不可以不勸愛人者，此也。」

2D.是故子墨子言曰：「今天下之君子，忠實欲天下之富，而惡其貧；欲天下之治，而惡其亂，當兼相愛，交相利，此聖王之法，天下之治道也，不可不務為也。」

3D.故兼者聖王之道也，王公大人之所以安也，萬民衣食之所以足也。故君子莫若審兼而務行之，為人君必惠，為人臣必忠，為人父必慈，為人子必孝，為人兄必友，為人弟必悌。故君子莫若欲為惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟，當若兼之不可不行也，此聖王之道而萬民之大利也。



## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Defoort, Carine (2005–2006): „The Growing Scope of *jian* 兼: Differences Between Chapters 14, 15 and 16 of the *Mozi*.” *Oriens Extremus* 45: 119–140.
- Defoort, Carine (2008): „The Profit That Does Not Profit: Paradoxes with *Li* in Early Chinese Texts.” *Asia Major* 21.1: 153–181.
- Desmet, Karen (2005–2006): „The Growth of Compounds in the Core Chapters of the *Mozi*.” *Oriens Extremus* 45: 99–118.
- Durrant, Stephen W. (1977): „The Taoist Apotheosis of Mo Ti.” *Journal of the America Oriental Society* 97.4: 540–546.
- Forke, Alfred (1922): *Me Ti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*. Berlin: Kommissionsverlag der Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.
- Fraser, Chris (1998): Three Textual Studies of the Mòzǐ. [cjfraser.net/projects/three-textual-studies-of-the-mozi](http://cjfraser.net/projects/three-textual-studies-of-the-mozi) [Letöltve: 2011.06.20.]
- Fraser, Chris (2009): „The Mohist School.” In: Bo Mou (ed.) *History of Chinese Philosophy*. London–New York: Routledge, 137–163.
- Graham, Angus C. (1989): *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle: Open Court.
- Graham, Angus C. (1993): „Mo tzu.” In: Loewe, Michael (ed.) 1993. *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley: The Society for the Study of Early China, 336–341.
- Hamar Imre–Várnai András (2013): „A konfucianizmus első ellenfele: Mozi.” In: Várnai András–Kósa Gábor (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: ELTE, Távolségi Intézet.
- Ivanhoe, Philip J. (trans.) (2001): *Mozi*. In: Ivanhoe, Philip J.–Van Norden, Bryan W. (eds.) 2001. *Readings in Classical Chinese Philosophy*. New York–London: Seven Bridges Press, 55–109.
- Johnston, Ian (2010): *The Mozi: A Complete Translation*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Lai, Karyn L. (2008): Early Mohist Philosophy. In: Lai, Karyn L. *An Introduction to Chinese Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 55–70.
- Lowe, Scott (1992). *Mo Tzu's Religious Blueprint for a Chinese Utopia*. Lewistown, UK: Edwin Mellen Press.
- Maeder, Erik W. (1992): „Some Observations on the Composition of the ‘Core Chapters’ of the *Mozi*.” *Early China* 17: 27–82.
- Mei, Y. P. (1929): *The Ethical and Political Works of Motse*. London: A. Probsthain.
- Mei, Y. P. (1973<sup>2</sup>): *Motse, the Neglected Rival of Confucius*. London: Westport. [1934<sup>1</sup>]
- Schmidt-Glintzer, H. (1975): *Mo ti: Solidarität und allgemeine Menschenliebe; Mo ti: Gegen den Krieg*. Düsseldorf–Köln: Eugen Diederichs Verlag.
- Schwartz, Benjamin I. (1985): *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: The Bellknap Press.
- Shun, Kwong-loi (1997): *Mencius and Early Chinese Thought*. Stanford: Stanford University Press.
- Sjöholm, Gunnar (1982): *Readings in Mo ti: Chapters XXVI–XXVIII. on the Will of Heaven*. Helsingborg: Plus ultra.
- Tökei Ferenc (2005a): *Kínai filozófia – Ókor I*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány. [Eredetileg: Budapest: Akadémiai Kiadó, 1962.]
- Tökei Ferenc (2005b): *Kínai filozófia – Ókor II*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány. [Eredetileg: Budapest: Akadémiai Kiadó, 1964.]
- Tökei Ferenc (2005c): *Kínai filozófia – Ókor III*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány. [Eredetileg: Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967.]
- Watson, Burton (1963): *Mo Tzu: Basic Writings*. New York: Columbia University Press.