



Editora
UFPel



Textos Seleccionados sobre
Filosofia Chinesa V

Pedro Regis Cabral
Matheus Oliva da Costa
(Organizadores)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

TEXTOS SELECCIONADOS SOBRE FILOSOFIA CHINESA V

SÉRIE INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

TEXTOS SELECIONADOS SOBRE FILOSOFIA CHINESA V

Pedro Regis Cabral
Matheus Oliva da Costa
(Organizadores)



Pelotas, 2025.



Editora UFPel

Chefia:

Ana da Rosa Bandeira | EDITORA-CHEFE

Seção de Pré-produção:

Isabel Cochrane | ADMINISTRATIVO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

Seção de Produção:

Eliana Peter Braz | PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS

Marisa Helena Gonsalves de Moura | CATALOGAÇÃO

Anelise Heidrich | REVISÃO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

Fernanda Figueredo Alves | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Carolina Abukawa (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Angélica Knuth (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Seção de Pós-produção:

Madelon Schimmelpfennig Lopes | ADMINISTRATIVO

Eliana Peter Braz | ADMINISTRATIVO



CONSELHO EDITORIAL DO NEPFIL online

Prof. Dr. João Hobuss
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Alborno Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mônica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORIAÇÃO)

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)

DIREÇÃO DO IFISP

Profa. Dra. Elaine Leite

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Sérgio Strefling

© **Série Investigação Filosófica, 2025.**

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos organizadores. Os direitos autorais dos autores aqui traduzidos são de responsabilidade única e exclusiva dos organizadores do volume.

Primeira publicação em 2025 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Textos selecionados sobre Filosofia Chinesa V.
[recurso eletrônico] Organizadores: Pedro Regis Cabral, Matheus Oliva da Costa –
Pelotas: NEPFIL Online, 2025.

401p. - (Série Investigação Filosófica).

Modo de acesso: Internet

<wp.ufpel.edu.br/nepfil>

ISBN: 978-65-998645-0-6

1. Filosofia Chinesa. 2. Filosofia Oriental I. Cabral, Pedro Regis. II. Costa, Matheus Oliva da..

COD 100



Série Investigação Filosófica

A Série Investigação Filosófica é uma iniciativa do **Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia** do Departamento de Filosofia da UFPel, sob o selo editorial do NEPFil online e da Editora da Universidade Federal de Pelotas. O projeto editorial tem por objetivo precípua a publicação de livros autorais, traduções e coletâneas. O objetivo geral da série é disponibilizar materiais bibliográficos de reconhecida qualidade tanto para a divulgação da produção filosófica nacional, como para a utilização enquanto material didático e para fomentar a pesquisa filosófica.

EDITORES DA SÉRIE

Juliano Santos do Carmo (NEPFIL/UFPEL)

Rodrigo Lastra Cid (UFOP)

COMISSÃO TÉCNICA

Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe/Capista)

Pedro Regis Cabral (Diagramador)

ORGANIZADORES DO VOLUME

Pedro Regis Cabral (USP)

Matheus Oliva da Costa (UPF)

CRÉDITOS DA IMAGEM DA CAPA:

<https://pixabay.com/pt/illustrations/guindaste-guindaste-de-coroa-vermelha-6839511/>

SUMÁRIO 目录

Sobre os Volumes de Textos Seleccionados de Filosofia Chinesa	9
Introdução	11
导言	17
(I) Moísmo	22
(II) 墨家	108
(III) Cânones Moístas	157
(IV) 墨经	224
(V) Escola dos Nomes	280
(VI) 名家	357
Sobre os organizadores e tradutores 关于编者和翻译者	396

Sobre os Volumes de Textos Seleccionados de Filosofia Chinesa

A Série Investigação Filosófica (SIF) publicada pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), objetivando ampliar a divulgação do pensamento de matriz não europeia no Brasil, apresentou, originalmente, quatro volumes dedicados à filosofia chinesa. Acrescentamos agora um quinto volume:

- Vol. 1 - “Textos Seleccionados de Filosofia Chinesa I: áreas de investigação e perspectivas comparadas”
- Vol. 2 - “Textos Seleccionados de Filosofia Chinesa II: Filosofia Pré-Imperial” (escolas e pensadores clássicos)
- Vol. 3 - “Textos Seleccionados de Filosofia Chinesa III: Filosofia na Era Imperial” (escolas e pensadores do período Han ao Qing)
- Vol. 4 - “Textos Seleccionados de Filosofia Chinesa IV: Budismo Chinês” (bilingue: português/chinês)
- Vol. 5 - “Textos Seleccionados de Filosofia Chinesa V: Moísmo e Escola dos Nomes” (bilingue: português/chinês)

Cada um dos volumes reunirá traduções de verbetes da prestigiosa *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (SEP) e serão organizados por professores e pesquisadores brasileiros dedicados ao estudo da filosofia chinesa.

O primeiro volume contém nove verbetes publicados, e apresenta áreas filosóficas como ética, epistemologia e metafísica, conforme foram abordadas pelas tradições filosóficas chinesas. O segundo e o terceiro volumes (contendo dez e oito verbetes, respectivamente), introduzirão os principais pensadores e escolas filosóficas chinesas ao longo da história. O quarto volume (contendo três verbetes) será dedicado à filosofia budista de fonte chinesa. Este volume será bilingue (português e chinês), assim como o quinto, cujos verbetes aparecem também em português no segundo volume desta presente série. A leitura desse conjunto expressivo e altamente especializado sobre o pensamento chinês

trará ao público brasileiro, e lusófono em geral, uma visão mais aprofundada sobre as bases culturais e filosóficas da milenar civilização chinesa, contribuindo assim para a construção da pluralidade e da universalidade do saber em nosso meio.

Antonio José Bezerra de Menezes Jr

Pedro Regis Cabral

Organizadores dos Volumes de Textos Seleccionados de Filosofia Chinesa

Introdução

Matheus Oliva da Costa (马德武)

A Filosofia, enquanto área acadêmica, atualmente passa por um processo de profundas mudanças. Uma delas é a transformação para uma maneira mais intercultural de entender o ato de filosofar e uma forma mais inclusiva de estudar a história da filosofia, que rompe com o exclusivismo eurocêntrico. No que concerne à China, a presença de fontes clássicas chinesas no ambiente filosófico universitário está cada vez mais notável em todo o mundo. As dezenas de verbetes disponíveis na *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* que tratam de autores, escolas filosóficas e debates próprios da filosofia produzida na história chinesa são um exemplo significativo dessa presença. No mesmo sentido, há o movimento de autores internacionalmente reconhecidos da Filosofia profissional - como Searle (Mou, 2008), Sandel (Sandel e D'Ambrosio, 2018), Slote (Huang, 2020) e Sosa (Huang, 2022) – que têm realizado diálogos diretos com fontes chinesas antigas e contemporâneas.

Até o final do século XX estudos sobre fontes filosóficas chinesas eram frequentemente restritas aos departamentos e às revistas da área da Ciência das Religiões (宗教研究). No entanto, nas últimas décadas filosofias de origem chinesa têm cada vez mais encontrado espaço em ambientes institucionais de filosofia acadêmica em língua inglesa, como os exemplos do parágrafo anterior demonstram. Este volume que você tem agora disponível é um exemplo da difusão das fontes chinesas de filosofia também para a língua portuguesa, ainda que a partir de traduções de três verbetes originalmente escritos em inglês. Essa publicação se deve a todo um esforço de acadêmicos brasileiros que, acreditando no potencial da matriz chinesa de filosofia, buscaram traduzir verbetes da *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* para o português, concentrados nos *Textos Selecionados de Filosofia Chinesa*, que agora está no seu 5º volume. Os tradutores, revisores e organizadores dessas obras foram impactados por esse movimento mundial caracterizado por ver e praticar a filosofia de forma mais interculturalmente aberta. Nesse mesmo sentido, tal como o 4º volume, o presente volume conta com a tradução inédita de três verbetes também do inglês para a língua chinesa. Esse empreendimento marca uma postura de diálogo filosófico intercultural nunca antes visto. Tal diálogo interconecta o Brasil, a China e a produção filosófica internacional de língua inglesa. Brasileiros (e demais

lusófonos) são enriquecidos com a tradução para a língua chinesa, e chineses terão também acesso em sua língua nativa a alguns verbetes de alta qualidade sobre filosofias da China que originalmente foram publicados em inglês. Trata-se de mais um passo relevante para a consolidação mundial e local da pesquisa filosófica a partir de fontes chinesas.

Sobre o conteúdo traduzido, trata-se de três verbetes historicamente conectados entre si: *Moísmo*, *Cânones Moístas* e *Escola dos Nomes*. Todos esses textos foram escritos pelo renomado Chris Fraser (方克濤), do Departamento de Filosofia da Universidade de Toronto. Estes verbetes se referem a filósofos e obras que marcaram um novo modo de filosofar na China antiga, e, mais radicalmente, impactaram a própria forma de escrever e de raciocinar daquele ambiente. A seguir abordarei brevemente sobre a relevância desses textos, a partir de meu ponto de vista, de modo que leitores ainda pouco familiarizados possam ter um vislumbre da importância desse conteúdo.

Sobre o capítulo *Moísmo*, os filósofos moístas, incluindo o próprio Mo Di 墨翟 (Mozi 墨子), foram os primeiros a defender de forma argumentativamente justificada uma ética consequencialista na história mundial – sim, mundial, não apenas da China. Por volta de 430 AEC Mo Di e seus seguidores já elaboravam discursos éticos sobre a conduta individual, bem como davam justificativas políticas a problemas públicos mais gerais, tudo baseado em argumentações que defendiam o uso de critérios de utilidade e benefícios para a ação moralmente correta. No que concerne à história intelectual chinesa em geral, os moístas foram os primeiros a estabelecer uma escrita argumentativa, linear e com um desenvolvimento longo e articulado, contrastando com as curtas narrativas ou versos de textos anteriores. Especificamente na história da filosofia na China, os moístas contribuíram com o desenvolvimento da lógica, da epistemologia, da filosofia política e dos primeiros esboços de ciências naturais já na China antiga – além das teorias éticas consequencialistas já mencionadas. Considero imprescindível que todo estudante de ética e de filosofia política, especialmente os de éticas consequencialistas, conheçam as obras dos primeiros moístas para terem uma formação mais completa.

Enquanto o próprio Mo Di e os primeiros moístas (Mojia 墨家) se concentraram predominantemente em debates éticos e políticos, os moístas posteriores mudaram o foco dessa tradição. Os primeiros moístas, junto com os Confucianos (Rujia) faziam parte dos primeiros autores e obras filosóficas da história da China, que começaram a formular suas ideias de forma mais sistemática na transição do período denominado de Primaveras e

Otonos (771-481 AEC) para o tempo dos Estados Combatentes (479-221 AEC). Esses primeiros filósofos estavam marcados pelo início da busca por uma maior justificação filosófica e prática da política, em um contexto de início da forte instabilidade política e social que a China sofreria (Sato, 2003). Já os moístas posteriores produziram suas obras sobretudo a partir do meio e do final do período dos Estados Combatentes (479-221 AEC), contexto cada vez mais intenso de instabilidade social, política e até de fortes guerras por disputa de território. Esse tempo também foi caracterizado pelo florescimento intelectual, já que a situação demandava respostas urgentes para diferentes problemas, o que marcou a mudança de estilo para métodos mais analíticos de escrita (Sato, 2003). Assim, os moístas posteriores que formaram os *Canônes Moístas* (Mojing 墨經) não apenas explicaram as obras do Mozi como também defendiam ou contra-argumentavam também teses de autores de outras escolas filosóficas e políticas.

Também o verbete dos *Canônes Moístas* que foi traduzido aqui. Estes seguidores do Mozi que viveram e escreveram a partir do período mais conturbado na história da China antiga foram destacados em suas análises minuciosas dos mais diversos temas. Essas análises eram realizadas por meios de diferenciações da coisa analisada em relação a outras coisas, o que era feito tendo como critério algum padrão referencial (Fa 法). Esse método, aqui resumido de forma muito breve, impactou toda a filosofia da China antiga, seja como modelo ou como alvo de crítica. Principalmente o que chamaríamos atualmente de lógica, de epistemologia e de filosofia da linguagem, foram especialmente favorecidas por essa abordagem analítica elaborada pelos moístas posteriores. Me permito dizer que a principal contribuição moísta à história da filosofia mundial, mas também do seu contexto específico, é terem mostrado a relevância do estabelecimento de *critérios referenciais* para podermos ter clareza sobre o que buscamos conhecer, ou seja, a necessidade de estabelecer um *fa* 法. Mais detalhadamente, estes filósofos deixaram um legado de métodos argumentativos que qualquer estudante de filosofia deveria conhecer desde o seu curso de graduação. Familiarizar-se com o legado dos métodos de argumentação moístas vai enriquecer a formação de todo filósofo.

Sobre o capítulo que traduz o verbete da *Escola dos Nomes*, ao contrário do caso anterior dos moístas, a Escola dos Nomes (Ming jia 名家) não era um grupo coeso e nem mesmo compartilhava ideais políticos comuns de forma explícita. Trata-se, na verdade, de uma classificação póstuma feita por historiadores antigos, especialmente Sima Tan 司馬談 (165-110 AEC), que abarcou distintos filósofos que se preocuparam principalmente com

temas da linguagem, mas que também abordavam assuntos políticos e até metafísicos. O diferencial deste capítulo para outros manuais de história da filosofia, é que buscou-se distanciar os filósofos desse grupo dos estereótipos que normalmente são acusados: sofistas, confusos e até enganadores. Sem ignorar os seus defeitos e falhas, este capítulo mostrará como estes filósofos contribuíram de maneira significativa para debates lógicos, da linguagem, metafísicos e políticos. Dado que parte da obra deles foi perdida, e a parte que sobrou é pequena, o que sabemos é que debates sobre a predicação dos nomes e sobre os limites do uso da linguagem para descrição metafísica da realidade impactaram boa parte das discussões lógicas e epistêmicas no contexto da China antiga. É possível observar teses políticas de forma implícita em alguns discursos e no comportamento desses filósofos (especialmente Deng Xi, Hui Shi e Gongsun Long). Contudo, devido a falta de mais evidências textuais, toda interpretação de elementos implícitos e explícitos vem de uma delicada doxografia. Particularmente esse capítulo é exemplar na doxografia desses filósofos, articulando fontes que dificilmente se lê em língua inglesa ou portuguesa, e ainda inclui a interpretação dos resultados doxográficos, especialmente nos *Suplementos*.

A leitura desses capítulos sobre o *Moísmo*, os *Cânones Moístas* e os autores da *Escola dos Nomes* é uma contribuição valiosa tanto para a introdução a estes temas por pessoas pouco familiarizadas, como também inclui elementos pouco debatidos por especialistas, notadamente em língua portuguesa. Recomendo fortemente a sua leitura tanto como base introdutória quanto também como forma de conhecimento panorâmico dos temas para futuros aprofundamentos. Para quem puder se aprofundar, recomendo dois caminhos que se complementam: (1) a leitura direta das fontes primárias aqui estudadas, cujas traduções completas ou parciais já existem tanto em inglês (Van Norden; Ivanhoe, 2005; Johnston, 2009; Mozi, 2019) como em português (Bueno, 2023; Chen, 2008; Souza, 2016; Tsai, 2017); da mesma forma, também é recomendável (2) a leitura de artigos e livros que se aprofundam em debates mais especializados, discutindo de forma mais direta problemas filosóficos. Nesse segundo caso, a obra organizada por Fung (2020), *Dao Companion to Chinese Philosophy of Logic*, é especialmente conectada com os temas dos capítulos da presente obra, ou seja, o legado dos moístas e dos debatedores da Escola dos Nomes.

Em conclusão, este 5º volume dos *Textos Seleccionados de Filosofia Chinesa* apresenta diversas qualidades. Primeiro, faz parte da atual mudança global da Filosofia acadêmica para uma postura mais inclusiva, ajudando a romper com o exclusivismo eurocêntrico nessa área. Segundo, estabelece um diálogo ainda inédito entre três grupos:

a filosofia de ponta produzida em língua inglesa, um grupo de tradutores e filósofos brasileiros motivado por diálogos interculturais, e tradutores e filósofos chineses que agora importam um debate internacional sobre a filosofia originalmente debatida em seu contexto. Terceiro, apresenta um volume especialmente relevante como fundamento e panorama para a compreensão do início dos debates em lógica e epistemologia no contexto da China antiga. Dessa forma, tanto estudantes de Filosofia quanto pesquisadores da cultura e história chinesa poderão se beneficiar de diversas formas dos conteúdos produzidos e disponibilizados aqui. Boa leitura!

Referências

BUENO, André (org.). **Textos da China Antiga**. Rio de Janeiro: Projeto Orientalismo/UERJ, 2023.

CHEN, Tsung Jye. **O pensador-ativista Mozi (c.470-c.390 a.C.): seu pacifismo comunitário radical**. 2008. Tese (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Acesso em: 28 fev. 2024.

FUNG, Yiu-ming (Ed.). **Dao Companion to Chinese Philosophy of Logic**. Dao Companions to Chinese Philosophy 12. Dordrecht: Springer, 2020.

HUANG, Yong (Ed.). **Ernest Sosa Encounters Chinese Philosophy: A Cross-Cultural Approach to Virtue Epistemology**. London: Bloomsbury Publishing, 2022.

HUANG, Yong (Ed.). **Michael Slote encountering Chinese philosophy: A cross-cultural approach to ethics and moral philosophy**. London: Bloomsbury Publishing, 2020.

JOHNSTON, Ian. **The Mozi: A complete translation**. The Chinese University of Hong Kong Press, 2009.

MOU, Bo (Ed.). **Searle's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement**. Leiden/Boston: Brill, 2008.

MOZI 墨子. In: STURGEON, Donald. **Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese**, Digital Scholarship in the Humanities. 2019. Disponível em <<https://ctext.org/mozi>>. Acesso em: 28/02/2024.

SANDEL, Michael J. Sandel; D'AMBROSIO, Paul J. **Encountering China: Michael Sandel and Chinese Philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 2018.

SATO, Masayuki. **The Confucian quest for order: the original and formation of the political thought of Xun Zi**. Leiden: Brill, 2003.

SOUZA, Julia G. V. **Zhuangzi**: uma tradução comentada do segundo capítulo. 2016. 115 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP, São Paulo, 2016.

TSAL, Plínio M. **Zhuangzi e a desconstrução da substancialidade nos paradoxos lógicos de Huizi**. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2017.

VAN NORDEN, Bryan W.; IVANHOE, Philip J. **Readings in classical Chinese philosophy**. 2º Ed. Cambridge: Hackett Publishing, 2005.

导言

作者：马德武 (Matheus Oliva da Costa)

译文：闫洁琼

哲学作为一个学术领域，目前正在经历一场深刻的变革。其中之一就是打破欧洲中心主义的排他性，转向以一种更加跨文化的方式来理解哲学行为，以一种更加包容的方式来研究哲学史。就中国而言，中国古典文献在全球大学哲学环境中的存在日益引人注目。《斯坦福哲学百科全书》（*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*）中关于中国历史上产生的哲学的作者、哲学流派和辩论的数十个条目，就是这种存在的一个重要例证。同样，一些国际知名的专业哲学作者，如塞尔（Searle, 2008 年）、桑德尔（Sandel 和 D'Ambrosio, 2018 年）、斯洛特（Slotte, 2020 年）和索萨（Sosa, 2022 年），也对中国古代和当代的资料进行了直接研究和对话。

直到 20 世纪末，对中国哲学源流的研究通常仅限于宗教研究领域的部门和期刊。然而，近几十年来，中国哲学在英语学术哲学的机构环境中日益占有一席之地，上一段中的例子就证明了这一点。现在向大家提供的这一卷，就是将中国哲学来源传播到葡萄牙语中的一个例子，尽管这是对最初用英语撰写的三个条目的翻译。巴西学者相信中国哲学体系的潜力，努力将《斯坦福哲学百科全书》中的条目翻译成葡文，集中在《中国哲学文选》（*Textos Seleccionados de Filosofia Chinesa*）中。这些作品的翻译者、校对者和组织者都受到了这场世界性运动的影响，以一种更加跨文化开放的方式看待和实践哲学。与第四卷一样，本卷也史无前例地将三个条目从英文译成了中文。这一尝试标志着一种前所未有的跨文化哲学对话方式。这种对话将巴西、中国和国际英语哲学著作联系在一起。巴西人（和其他讲葡萄牙语的人）可以通过翻译成中文来丰富自己的知识，而中国人也可以用

自己的母语阅读到一些最初以英文出版的关于中国哲学的高质量条目。这是以中国资源为基础的哲学研究在全球和本地得到巩固的又一重要步骤。

翻译内容包括三个历史上有关联的条目：墨家、墨家学说和名家学派。所有这些文本均由多伦多大学哲学系著名的克里斯-弗雷泽（Chris Fraser）（方克涛）撰写。这些条目所涉及的哲学家和作品标志着中国古代哲学的一种新方式，并从根本上影响了当时的写作和推理方式。下面，我将从我的角度简要论述这些文本的相关性，以便还不熟悉这些文本的读者能够了解其重要性。

关于“墨家”一章，墨家哲学家，包括墨翟（墨子）本人，是世界历史上--是的，是世界，而不仅仅是中国--第一个以论证的方式捍卫结果论伦理学的人。大约在公元前 430 年，墨翟和他的追随者们就已经开始就个人行为进行伦理论述，并为更普遍的公共问题提供政治论证，所有这些都是基于为使用效用和利益标准采取正确的道德行动而辩护的论点。就整个中国思想史而言，与早期文本的短篇叙事或诗歌相比，墨家第一个写出了论证性、线性写作和长篇阐述的文本。具体到中国哲学史，墨家对中国古代逻辑学、认识论、政治哲学和自然科学的初步发展做出了贡献--此外还有上文提到的结果论伦理学理论。我认为，所有学习伦理学和政治哲学的学生，尤其是学习结果论伦理学的学生，都有必要了解早期墨家的著作，以便获得最完整的培训。

墨翟本人和早期墨家主要侧重于伦理和政治辩论，而墨家后期改变了这一传统和重点。早期墨家和儒家（儒家）是中国历史上最早的作家和哲学著作，他们在所谓的春秋时期（公元前 771-481 年）到战国时期（公元前 479-221 年）的过渡时期开始更系统地阐述自己的思想。这些早期哲学家的特点是，在中国开始遭受强烈的政治和社会动荡的背景下，开始寻求政治在哲学和实践上更好的解释（Sato, 2003 年）。后来的墨家主要是在战国中期和末期（公元前 479-221 年）创作作品的，当时的社会和政治动荡日益加

剧，甚至为争夺有争议的领土发生了激烈的战争。这一时期思想繁荣，当时的形势对各类问题都更迫切需要回答，启动了写作风格的变化和更具分析性的写作方法（Sato, 2003 年）。因此，后来形成《墨经》的墨家不仅解释墨子的著作，还对其他哲学和政治学派的作者的论点进行辩护或反驳。

这里还翻译了《墨经》的条目。这些墨家弟子生活和写作于中国古代历史上最动荡的时期，他们出色并详尽地对各类广泛主题进行了分析。这些分析将所分析的事物与其他事物区分开来，以某种参照标准（法）作为标准。这种方法对整个中国古代哲学都产生了影响，无论是作为一种模式还是作为批判的对象。特别是我们现在所说的逻辑学、认识论和语言哲学，尤其受到后来墨家所发展的这种分析方法的青睐。在我看来，墨家对世界哲学史的主要贡献，同时也是对其特定环境的主要贡献，在于他们表明了建立指称标准的重要性，这样我们才能清楚地知道我们想要知道什么，换句话说，就是需要建立一种“法”。更详细地说，这些哲学家留下了论证方法的遗产，任何哲学系的学生在本科阶段都应该熟悉这些方法。熟悉墨家论证方法的遗产将丰富每个哲学家的培训。

关于翻译“名家”条目的章节，与之前的“墨家”不同，“名家”并不是一个有凝聚力的团体，甚至没有明确的政治理想。它实际上是古代史学家，尤其是司马谈（公元前 165-110 年）在死后所作的分类，其中包括主要关注语言问题，但也涉及政治甚至形而上学问题的不同哲学家。本章与其他哲学史手册的不同之处在于，它试图将这一群体的哲学家与他们通常被指责为诡辩家、混淆者甚至欺骗者的刻板印象拉开距离。纵使他们有缺点和失误，但本章随后会展示，他们为逻辑学、语言学、形而上学和政治辩论做出过的重大贡献无可否认。鉴于他们的一些著作已经失传，而且所剩无几，我们所知道的是，关于名称的谓词和使用语言对现实进行形而上学描述的局限性的争论影响了古代中国逻辑和认识论的许多讨论。在这些哲学家（尤其是邓析、惠施和公孙龙）的一些论述和行为中，我们可以看到隐含

的政治主张。)。然而，由于缺乏更多的文本证据，对隐性和显性要素的每一种解释都来自这个精妙的学述（古代学派作品）。特别是，本章在这些哲学家的作品/学述方面堪称典范，阐明了难以用英语或葡萄牙语阅读的资料来源，我还特别在附录中纳入了对相关作品/学述结果的解释。

对这些关于墨家、墨家经典和名家作者章节的特别是以葡语写就的著述是一项宝贵的贡献，既可以不为不熟悉这些主题的人介绍这些主题，也可以将专家们很少讨论的内容纳入其中。我强烈推荐阅读这本书，既可作为入门基础，也可作为进一步研究这些主题的概览。对于那些能够深入研究的人，我推荐两种互补的途径：(1) 直接阅读本文所研究的原始资料，其完整或部分译本已有英文版（Van Norden; Ivanhoe, 2005; Johnston, 2009; Mozi, 2019）和葡萄牙文版（Bueno, 2023; Chen, 2008; Souza, 2016; Tsai, 2017）；同样，也建议(2) 阅读那些深入研究更专业的辩论、更直接地讨论哲学问题的文章和书籍。如果是第二种，特别推荐冯文（2020）组织编写的著作《中国逻辑哲学道伴》，和与本著作各章节的主题相关，论述了墨家和名家学派辩论者的遗产。

总之，《中国哲学文选》第五卷有几个特点。首先，它是当前全球学术哲学向更具包容性的立场转变的一部分，有助于在这一领域摆脱欧洲中心主义的排他性。其次，该作品在三个群体之间建立了前所未有的交流：一群以跨文化对话为动力的巴西翻译家和哲学家，以及中国翻译家和哲学家，用英语创作的前沿哲学著述。第三，该书为了解中国古代逻辑学和认识论辩论的开端提供了基础和全景，具有特别重要的意义。因此，无论是哲学专业的学生，还是中国文化和历史研究者，都能从本书所提供的内容中获得多方面的益处。祝您阅读愉快！

参考文献

BUENO, André (org.). **Textos da China Antiga**. Rio de Janeiro: Projeto Orientalismo/UERJ, 2023.

CHEN, Tsung Jye. **O pensador-ativista Mozi (c.470-c.390 a.C.): seu pacifismo comunitário radical**. 2008. Tese (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Acesso em: 28 fev. 2024.

FUNG, Yiu-ming (Ed.). **Dao Companion to Chinese Philosophy of Logic**. Dao Companions to Chinese Philosophy 12. Dordrecht: Springer, 2020.

HUANG, Yong (Ed.). **Ernest Sosa Encounters Chinese Philosophy: A Cross-Cultural Approach to Virtue Epistemology**. London: Bloomsbury Publishing, 2022.

HUANG, Yong (Ed.). **Michael Slote encountering Chinese philosophy: A cross-cultural approach to ethics and moral philosophy**. London: Bloomsbury Publishing, 2020.

JOHNSTON, Ian. **The Mozi: A complete translation**. The Chinese University of Hong Kong Press, 2009.

MOU, Bo (Ed.). **Searle's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement**. Leiden/Boston: Brill, 2008.

MOZI 墨子. In: STURGEON, Donald. **Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese**, Digital Scholarship in the Humanities. 2019. Disponível em <<https://ctext.org/mozi>>. Acesso em: 28/02/2024.

SANDEL, Michael J. Sandel; D'AMBROSIO, Paul J. **Encountering China: Michael Sandel and Chinese Philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 2018.

SATO, Masayuki. **The Confucian quest for order: the original and formation of the political thought of Xun Zi**. Leiden: Brill, 2003.

SOUZA, Julia G. V. **Zhuangzi: uma tradução comentada do segundo capítulo**. 2016. 115 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP, São Paulo, 2016.

TSAI, Plínio M. **Zhuangzi e a desconstrução da substancialidade nos paradoxos lógicos de Huizi**. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2017.

VAN NORDEN, Bryan W.; IVANHOE, Philip J. **Readings in classical Chinese philosophy**. 2º Ed. Cambridge: Hackett Publishing, 2005.

(I) Moísmo¹

Autor: Chris Fraser

Tradução: Eduardo Vichi Antunes

Revisão: Erasto Santos Cruz

O moísmo foi um influente movimento filosófico, social e religioso que floresceu durante o período dos Estados Combatentes (479-221 AEC) na China antiga. Ele se originou dos ensinamentos de Mo Di, ou “Mozi” (“Mestre Mo”, mais ativo ao redor de 430 AEC), de quem retirou o seu nome. Mozi e seus seguidores iniciaram a argumentação filosófica e o debate na China. Eles foram os primeiros na tradição a se dedicarem, como Sócrates na Grécia antiga, a uma busca explícita e reflexiva por padrões morais objetivos e a fornecerem, passo a passo, argumentos rigorosamente fundamentados para as suas opiniões, ainda que o seu raciocínio fosse por vezes simplista ou baseado em premissas duvidosas. Eles formularam as primeiras teorias ético-políticas explícitas da China e desenvolveram a primeira forma mundial de que se tem notícia de consequencialismo, uma versão notavelmente sofisticada fundada em uma pluralidade de bens intrínsecos tomados como constitutivos do bem-estar coletivo da humanidade. Os moístas aplicaram uma teoria da linguagem e do conhecimento pragmática e não-representativa e desenvolveram uma teoria rudimentar de argumentação por analogia. Eles tiveram papel fundamental na

¹ Tradução de: FRASER, Chris. Mohism. In: ZALTA, Edward. N. (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2020 Edition. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, 2020. Acesso em: 09 ago. 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/mohism/>.

The following is the translation of the entry on Mohism, by Chris Fraser, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <<https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=mohism>>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

articulação e formação de muitos dos conceitos centrais, premissas e questões do discurso filosófico chinês clássico.

Um ramo posterior desta escola (ver a entrada sobre os Cânones Moístas²) formulou uma teoria semântica, uma epistemologia, uma ética consequencialista, uma teoria do raciocínio por analogia e uma ontologia merológica sofisticadas e efetuou investigações em campos diversos, tais como a geometria, a mecânica, a ótica e a economia. Ele abordou problemas técnicos levantados por sua semântica e por sua ética consequencialista e produziu uma coleção de argumentos coesos e rigorosos que aprimoraram as doutrinas moístas, defenderam-nas de críticas e rebateram as visões de seus oponentes.

Elementos centrais do pensamento moísta incluíam a defesa de uma ordem ética e política unificada fundamentada em uma ética consequencialista que enfatizava um cuidado imparcial com todos; na oposição ativa à agressão militar e à injúria aos outros; na devoção à utilidade e à frugalidade e na condenação ao desperdício e ao luxo; no apoio a um Estado centralizado e autoritário conduzido por um soberano virtuoso e benevolente e administrado por uma burocracia hierarquizada baseada no mérito; e na reverência e obediência ao Céu (*Tian*, literalmente o céu) e aos espíritos adorados na religião popular tradicional. A ética e a epistemologia moístas eram caracterizadas por uma preocupação em descobrir padrões objetivos que guiarão o julgamento e a ação confiável e imparcialmente a fim de produzir consequências benéficas e moralmente corretas. Os moístas presumiam que as pessoas eram naturalmente motivadas a fazer o que acreditavam ser o correto e, portanto, com uma educação moral apropriada, tenderiam em geral a se adequarem às normas éticas corretas. Eles acreditavam firmemente no poder do debate e da persuasão para resolver problemas éticos e motivar a ação, e confiavam que questões morais e políticas possuíam respostas objetivas que poderiam ser descobertas e defendidas por meio de investigação.

1. Mozi e os moístas

² Nota dos organizadores: o verbete “Cânones Moístas” foi traduzido ao português, e consta tanto no volume 2 quanto no presente volume dos *Textos Seleccionados de Filosofia Chinesa*. Além disso, no presente volume foi traduzido também ao chinês.

O moísmo nasce dos ensinamentos de Mo Di, ou Mozi (“Mestre Mo”)³, sobre quem pouco se sabe, desconhecendo-se inclusive o Estado ao qual pertencia. O *Shi Ji*, um relato da dinastia Han, nos conta apenas que ele foi um oficial no Estado de Song e que viveu ao mesmo tempo ou após Confúcio (morte em 479 AEC), com quem é geralmente equiparado por textos das dinastias Qin (221-206 AEC) e Han (206 AEC – 219 EC) como os dois grandes professores morais do período dos Estados Combatentes. É mais provável que ele tenha prosperado na última metade do século V AEC, relativamente contemporâneo a Sócrates no ocidente. ‘Mo’ é um sobrenome incomum e trata-se da palavra chinesa usual para “tinta”. Em razão disto, acadêmicos especulam que o nome pode ter sido um epíteto fazendo referência à pele escura ou tatuada de um trabalhador braçal ou de um condenado, ou uma transliteração de uma língua não-chinesa. Contudo, ‘Mo’ pode ter sido simplesmente um sobrenome antigo incomum que deixou de ser usado posteriormente.

Um argumento de peso passível de ser feito é o de que Mozi mereceria o título de primeiro filósofo da China, e não Confúcio. Antes da ascensão da escola moísta, o pensamento *Ru*, ou o assim chamado pensamento “confuciano”⁴, parece ter sido constituído principalmente de aforismos de sabedoria que ofereciam um treinamento moral visando desenvolver executores virtuosos dos papéis sociais como descrito no *li* tradicional (normas de observação apropriada dos ritos). Mozi e seus discípulos foram os primeiros na tradição chinesa a afirmarem que a conformidade com os costumes tradicionais por si só não garantia que as ações tomadas fossem moralmente corretas. Esta percepção crítica motivou uma busca autoconsciente por padrões morais objetivos por intermédio da qual os moístas esperavam unificar os julgamentos morais de todos na sociedade, eliminando

³ ‘Mozi’ é pronunciado aproximadamente como “mwo dzuh”, ‘Mo Di’ como “mwo dee”. Na antiga romanização Wade-Giles ‘Mozi’ é escrito como ‘Mo-tzu’ ou ‘Mo Tzu’ e ‘Mo Di’ como ‘Mo Ti’. “Moísmo” é uma tradução portuguesa para as expressões chinesas *Mo zhe* ou *Mo jia*, dois termos para cunhar os seguidores de Mozi. Na versão inglesa [*Mohism*], o ‘h’, apesar de foneticamente redundante, é incluído por convenção para evitar a confusão com a palavra *moist*, úmido.

⁴ “Confucionismo”, a tradução convencional para o português a partir de *Ru*, é na verdade um pobre equivalente para este termo chinês, que possui uma conotação mais semelhante a “classicista” ou “ritualista”. Na tradição chinesa, Confúcio é o mais famoso dos *Ru*, mas esta palavra em si não faz alusão direta a Confúcio ou aos seus ensinamentos.

assim a desordem social e garantindo que a moralidade prevalecesse. O padrão normativo por eles proposto para alcançar esses objetivos foi o “benefício (*li*) de todo o mundo”: Ações, práticas e políticas que promovessem o bem-estar geral da sociedade deveriam ser consideradas moralmente corretas, e aquelas que interferissem nesta meta, seriam moralmente equivocadas. Este padrão consequencialista era justificado pelo apelo à intenção do Céu (*Tian*), uma divindade do céu ou da natureza que os moístas afirmavam estar comprometida imparcialmente com o bem de todos. A intenção do Céu fornecia um critério epistêmico confiável para o julgamento moral, assim eles proclamavam, pois o Céu é o mais sábio e mais nobre agente no cosmos. Esta moldura consequencialista e religiosa básica motivou um conjunto de dez doutrinas ético-políticas basilares, que os moístas procuraram persuadir os governantes da época a colocarem em prática. Este artigo irá discutir a motivação do projeto filosófico-político moísta, as noções epistêmicas e lógicas centrais que estruturavam o pensamento moísta, e os detalhes das doutrinas ético-políticas moístas, incluindo seus pontos fortes e fracos.

Nossa fonte primária para o pensamento de Mozi e seus seguidores consiste em um corpo de textos anônimos agrupados em um livro intitulado *Mozi*. Outras fontes menos diretas incluem anedotas e comentários sobre os moístas preservados em textos antigos como o *Lushi Chunqiu*, o *Hanfeizi*, o *Zhuangzi*, o *Huainanzi* e críticas feitas a eles por dois de seus maiores opositores, os confucianos Mêncio (aprox. 372-289 AEC) e Xunzi (fl. 289-238 AEC). O *Mozi* é uma compilação diversa de ensaios polêmicos, diálogos curtos, anedotas sobre Mozi e discussões filosóficas compactas. As distintas partes do livro datam entre os séculos V e III AEC. Para uma discussão detalhada sobre a organização, natureza e autoria do *Mozi*, confira o seguinte suplemento no final deste capítulo:

Textos e autoria (Suplemento 1)

Os textos moístas oferecem apenas uma porção escassa de pistas sobre a vida de Mozi. Uma passagem retrata o Rei Hui de Chu (488-432 AEC) se recusando a conceder-lhe uma audiência em razão de seu baixo status social. Diversas anedotas no *Mozi* e outros textos antigos retratam-no como um mestre artesão e engenheiro militar. O *Huainanzi*, um texto da dinastia Han, afirma que Mozi era um *Ru* (confuciano) apóstata, mas o *Mozi* em si não fornece nenhuma razão particular para se acreditar nisto. Uma conjectura mais provável, apoiada pela frequência de referências aos ofícios em textos moístas, sugere que

ele era originalmente algum tipo de artesão, provavelmente um carpinteiro. De fato, os muitos exemplos de ofícios, mecânica, comércio, trabalho e provações econômicas, a aparente postura de “outsider crítico” presente nos primeiros textos moístas e a quase total ausência de referências ao *li* (ritual cortês, cerimônia, etiqueta), tão central ao pensamento confuciano, tendem a sugerir que o moísmo emergiu de uma classe ascendente de artesãos, mercadores e soldados que cresceu em tamanho e em influência política durante o período dos Estados Combatentes, um momento histórico de rápida mudança social e política. Para explorar o impacto deste contexto social sobre o pensamento moísta, confirmam o seguinte suplemento no final deste capítulo:

A influência das origens sociais sobre o pensamento moísta (Suplemento 2)

À medida que o seu movimento prosperou nos séculos IV e III AEC, os moístas se dividiram em diversos grupos, cada um conduzido por um *juzi*, ou grande mestre. Duas fontes antigas, o *Hanfeizi* (Livro 50, aprox. 233 AEC ou posterior) e o *Zhuangzi* (Livro 33, possivelmente século II AEC), mencionam um total de seis grupos de moístas, os quais aparentemente disputavam entre si acerca de detalhes da doutrina desta escola. Outro texto antigo, o *Lushi Chunqiu* (aprox. 239 AEC), menciona ao menos três outros *juzi* moístas. Evidências presentes no *Mozi* e no *Lushi Chunqiu* indicam que estes grupos eram organizações disciplinadas dedicadas a uma educação moral e prática, à advocacia política, ao serviço governamental e, em alguns casos, ao serviço militar. Os membros eram submetidos a um período de estudos e treinos após o qual a organização poderia encontrar-lhes posições no governo ou no exército, provavelmente em um regimento moísta. Os membros deveriam contribuir com fundos para a organização e poderiam ser expulsos se falhassem em seus deveres. Os moístas eram conhecidos pelo comprometimento fervoroso com os seus princípios éticos e com um estilo de vida austero e de sacrifícios autoimpostos. Um texto da dinastia Han presente no *Zhuangzi* afirma que muitos deles acreditavam ser seu dever emular os trabalhos altruístas lendários do antigo rei sábio Yu:

Muitos dos moístas de maior idade vestem peles e roupas rústicas, tamancos e sapatos feitos de capim, jamais descansando dia e noite, tomando o auto sacrifício como a atitude mais elevada de todas. Eles dizem, “Aquele que não

consegue fazer isso não está seguindo o caminho de Yu e não merece ser chamado de moísta.”... Eles instigam uns aos outros a se sacrificarem até que não haja carne sobrando em suas panturrilhas ou pelo em suas canelas. (*Zhuangzi*, Livro 33, “Sob o Céu”)

Tal testemunho externo – ainda que oriundo de uma fonte antipática a esta escola – apresenta um pequeno quebra-cabeça quanto à interpretação do pensamento moísta, pois os textos preservados no *Mozi* não advogam diretamente o altruísmo do auto sacrifício, e ao menos um claramente o rejeita. A mesma passagem no *Zhuangzi* nos conta que grupos distintos de moístas discordavam fortemente em relação aos detalhes da doutrina da escola; talvez fosse este justamente um dos quesitos nos quais eles diferiam.

Tal como sugere o nome, o período dos Estados Combatentes testemunhou o mundo pré-imperial chinês dividido em diversos Estados que frequentemente entravam em guerra uns contra os outros, cada um dos Estados maiores e mais poderosos almejando conquistar os seus vizinhos e unificar o império sob o seu comando. Os moístas eram profundamente comprometidos com o ideal de uma ordem social pacífica e harmoniosa e com uma preocupação universal com o bem-estar de todo o mundo. Eles condenavam a agressão militar não-justificada e tentavam dissuadir governantes entusiastas da guerra de atacarem outros Estados. Longe de serem pacifistas, contudo, eles viam uma força de defesa sólida como crucial para a sobrevivência do Estado. De fato, muitos moístas parecem ter chegado à conclusão de que, se a ordem social era um valor primordial e a guerra por razões gratuitas era algo errado, eles tinham o dever de assistir às vítimas de agressão. Alguns deles se tornaram especialistas em guerra defensiva, correndo para auxiliar cidades e Estados que estivessem sob a ameaça de ataque. A última seção do *Mozi* preserva textos destas milícias, apresentando informações detalhadas sobre antigas táticas de defesa e fortificações contra sítios.

2. As dez doutrinas moístas

Na medida em que seu movimento se desenvolvia, os moístas passaram a se apresentar como ofertantes de uma coleção de dez doutrinas divididas em cinco pares. As dez doutrinas correspondem aos títulos das dez tríades, os dez conjuntos de três ensaios

que formavam o núcleo do *Mozi*. Embora estes ensaios em cada tríade difiram nos detalhes, a essência de cada doutrina pode ser assim resumida:

- “Promoção dos valorosos” e “Identificação com os superiores”. O propósito do governo é alcançar uma ordem social, econômica e política estável (*zhi*, pronunciada “jr”) pela promulgação de uma concepção unificada de moralidade (*yi*). Esta tarefa da educação moral deve ser conduzida pelo encorajamento de todos a se “identificarem com os superiores”, com o bom exemplo definido pelos superiores sociais e políticos e pela recompensa daqueles que assim o fazem tanto quanto pela punição daqueles que se desviam do modelo. O governo deve ser estruturado como um Estado centralizado e burocrático conduzido por um monarca virtuoso e gerido por uma hierarquia de oficiais nomeados. As nomeações devem ser feitas com base na competência e no mérito moral, sem levar em conta as origens ou o status social dos candidatos;
- “Cuidado inclusivo” e “Condenação da agressão”. Para alcançar a ordem social e exemplificar a virtude central do *ren* (benevolência, boa vontade), as pessoas devem cuidar umas das outras inclusivamente, tendo tanta consideração pelas vidas dos outros, das outras famílias e comunidades, quanto têm pela sua própria, e em suas relações com os demais devem procurar beneficiá-los. A agressão militar é errada pelas mesmas razões que furto, roubo e assassinato o são: fere os outros na busca por benefícios egoístas, enquanto fracassa em última medida em beneficiar o Céu, os espíritos ou a sociedade como um todo;
- “Moderação no uso” e “Moderação nos enterros”. Para beneficiar a sociedade e zelar pelo bem-estar das pessoas, os luxos supérfluos e os gastos inúteis devem ser eliminados. Sempre almejando trazer riqueza às pessoas e ordem para a sociedade, os *ren* (benevolentes) evitam desperdiçar recursos com funerais extravagantes e lutos prolongados (costumes promovidos pelos Ru e por outros);
- “A intenção do céu” e “Compreensão dos espíritos”. O céu é o agente moral mais nobre e sábio de todos, em razão disto a sua intenção compreende um padrão confiável e objetivo do que é moralmente correto (*yi*) e deve ser respeitada. O céu recompensa aqueles que obedecem a sua intenção e pune os que a desafiam, logo, o povo deve se esforçar para ser benevolente e se conduzir corretamente. As ordens social e moral (*zhi*) podem ser desenvolvidas pela crença encorajadora em fantasmas e espíritos que recompensam os bons e punem os maus;

- “Condenação da música” e “Condenação do fatalismo”. As pessoas benevolentes (*ren*) se opõem ao entretenimento musical extravagante e a outros luxos de que desfrutavam governantes e altos oficiais, pois estes desperdiçam recursos que poderiam ser empregados de outra maneira na alimentação e no vestuário das pessoas comuns. O fatalismo não é *ren*, pois ao ensinar que nossa sorte na vida está predestinada e que os esforços humanos são inúteis, ele interfere na busca pela riqueza econômica, pelo aumento da população e pela ordem social (três objetivos primários que aqueles que são *ren* desejam para a sociedade). O fatalismo falha em atender uma série de critérios justificativos e, portanto, deve ser rejeitado.

Quando se lograva uma audiência com o governante de um Estado, diferentes doutrinas deveriam ser advogadas em primeiro lugar a depender das circunstâncias do local:

Se o Estado está em desordem, exponha-se então a “promoção dos valorosos e a “identificação com os superiores”; se o Estado é pobre, advogue-se a “moderação no uso” e a “moderação nos enterros”; se o Estado exagera no entretenimento musical, exponha-se a “condenação da música” e a “condenação do fatalismo”; se o Estado é dissoluto e indecoroso, advogue-se a “honra ao céu” e a “compreensão dos espíritos”; se o Estado se dedica à agressão e à intimidação, exponha-se então o “cuidado inclusivo” e a “condenação da agressão”. (Livro 49, “Questões de Lu”).⁵

Tal como esta passagem e os sumários das suas dez doutrinas indicam, os moístas viam a si mesmos em primeiro lugar como um grupo de advocacia moral, política e religiosa que se dedicava a concretizar o que enxergavam como uma sociedade e um modo de vida moralmente corretos através da promoção do “benefício” (*li*) e da eliminação

⁵ A não ser quando informado, esta e as referências subsequentes pertencem ao *Mozi*. Todas as traduções do chinês foram feitas pelo autor.

do “mal” (*hai*) em todo o mundo. O “benefício” (*li*) para eles era um conceito vago de bem-estar geral abrangendo prosperidade material, um povoamento abundante e “ordem” (*zhi*) sociopolítica. Este último termo denota condições sociais nas quais o crime, a enganação, o assédio, o conflito e a agressão militar não existiriam, as pessoas cooperariam e assistiriam umas às outras, aqueles sem família não seriam abandonados à própria sorte e os indivíduos manifestariam as virtudes apropriadas aos seus papéis como governantes, súditos, pais, filhos e irmãos. A teoria ética dos moístas é uma forma interessante e complexa de consequencialismo que postula uma pluralidade de bens intrínsecos, que deveriam ser promovidos por intermédio de uma variedade de estratégias.

Além de suas doutrinas políticas e éticas – aspectos de sua filosofia que eles viam como centrais – as teorias explícitas e os pressupostos implícitos dos moístas a respeito da linguagem, do conhecimento, da razão e da psicologia moral são de grande interesse filosófico. Muitos aspectos de suas visões nestas áreas provavelmente não são distintamente moístas, mas, ao invés, refletem pressupostos básicos amplamente compartilhados por outros pensadores chineses clássicos. Desta forma, uma maior compreensão do pensamento moísta também desenvolve o nosso entendimento dos primeiros momentos do confucionismo, do daoísmo e de outras escolas.

3. A busca por padrões objetivos

Uma preocupação central presente no pensamento moísta era a manutenção do *zhi* (pronuncia-se “jr”), ou ordem moral, social e política, um bem intrínseco que eles pressupunham seria valorizado por toda a sociedade. De acordo com a teoria política moísta, tal objetivo seria alcançado pela unificação dos padrões morais da sociedade, de modo a que o povo pudesse concordar em seus juízos de valor, eliminando assim quaisquer razões potenciais para conflitos. Contudo, os padrões morais unificados não poderiam ser escolhidos arbitrariamente, pois se as pessoas acreditassem que os padrões não promoviam genuinamente a ordem social e moral, elas os desafiariam. Deste modo, uma questão crucial para os moístas era: o que devemos tomar como base para as normas morais unificadas?

Uma resposta, aceita por muitos *Ru* (confucianos) e outras “pessoas exemplares do mundo” e criticada pelos adeptos desta escola, era o *li* (propriedade ritual, cerimônia), um código de propriedade tradicional que especificava o comportamento apropriado para

os indivíduos que desempenhavam papéis sociais distintos em diferentes tipos de situação.⁶ Podemos interpretar *li*, suplementado pela discricionariedade situacional (*quan*) da pessoa exemplar virtuosa, como um padrão básico de conduta. Esta solução, é claro, pressupõe um consenso aproximado e cordial a respeito do que consiste e do que não consiste em um comportamento apropriado. Tal consenso, por exemplo, parece ser presumido por uma das principais figuras do confucionismo, Mêncio, que via pouca necessidade de desenvolver uma teoria ética normativa explícita, optando ao invés por se focar na psicologia moral.

Talvez em parte por conta de suas origens sociais, Mozi e seus seguidores não se identificavam com o *li* (ritual) da alta cultura tradicional e, por conseguinte, acreditavam ser este tipo de consenso tradicionalista um guia moral não convincente. À sugestão de que a tradição poderia servir como um padrão moral confiável, eles respondiam fazendo uma distinção entre costumes tradicionais e moralidade em si, apontando que a conformidade com a tradição não era por si só suficiente para garantir retidão moral. Eles assim argumentavam considerando – aproximadamente pela mesma época em que Heródoto levantava questões semelhantes na Grécia – o desafio a concepções paroquiais do que seria considerado correto colocado pela existência de práticas culturais díspares.

Aqueles que realizam funerais dispendiosos e lutos prolongados dizem: “se enterros suntuosos e lutos prolongados não são afinal o Caminho dos reis sábios, como então podemos explicar a razão das pessoas exemplares dos Estados centrais os realizarem sem cessar e mantê-los sem escolher outra opção?!”

Nosso mestre Mozi disse: “isto é o que se chama de considerar os hábitos deles convenientes e os seus costumes, retos. No passado, a leste de Yue, havia o país de Gai Shu. Quando nascia o filho mais velho, eles o esquartejavam e o devoravam, denominando tal prática de

⁶ Ainda que ambas romanizadas como *li*, as palavras chinesas para “ritual” e “benefício” são distintas, sendo também pronunciadas e escritas de forma diferente uma da outra. Para distinguir entre ambas romanizarei “ritual” como *li* e “benefício” como *li*.

‘vantajosa para os filhos mais novos’. Quando o avô morria, eles carregavam a avó e a abandonavam, dizendo, ‘não se pode viver com a mulher de um fantasma’. Estas práticas foram adotadas pelos superiores como política governamental e pelos subordinados como costume, desempenhando-as sem cessar e mantendo-as sem escolher outras. No entanto, como poderiam elas ser realmente o Caminho da benevolência e da retidão?!” (Livro 25, “Moderação nos enterros”)

Culturas diferentes podem ter costumes distintos e conflitantes, alguns dos quais podem ser moralmente errados à luz da nossa interpretação. Dado que os costumes de outras culturas podem estar equivocados, por paridade de raciocínio, o mesmo pode se aplicar aos nossos próprios. O mero fato de uma prática ser tradicional ou costumeira, a exemplo dos *li* (rituais, cerimônias), não demonstra que ela é correta em um sentido objetivo e universal expresso por conceitos morais tais como *ren* (benevolência) e *yi* (retidão, moralidade). O *li*, portanto, não pode servir como um padrão imbuído de autoridade para uma moralidade unificada. Precisamos encontrar outros padrões que sejam objetivamente justificados.

Esta busca por padrões morais objetivos pelos quais poder-se-ia guiar a ação e reformar a sociedade jaz no núcleo do projeto filosófico e político moísta⁷. A ideia mestra que dirige o pensamento desta escola é a de que na ética e na política, tanto quanto em qualquer outro campo prático, pode-se de fato encontrar e aplicar tais padrões, chamados pelos moístas de *fa* (modelos, paradigmas, padrões). Um texto de uma das últimas seções do *Mozi* explica o papel de *fa* da seguinte forma:

Nosso mestre Mozi disse: “aqueles no mundo que desempenham tarefas não podem fazê-lo sem modelos (*fa*) e padrões. Não há ninguém que possa cumprir seu trabalho sem modelos e padrões. Mesmo oficiais que servem a

⁷ Hansen (1992) destaca acertadamente este ponto e sua relação com a crítica dos moístas ao tradicionalismo (pp. 99-100, 106-108).

gerais ou ministros possuem modelos; até mesmo os cem artesãos que desempenham suas tarefas, eles todos também possuem modelos. Os cem artesãos fazem quadrados com o esquadro, círculos com o compasso, linhas retas com a corda, linhas verticais com o prumo e superfícies planas com o nível. Não importando se são artesãos habilidosos ou não, todos tomam estes cinco como modelos. Os habilidosos são capazes de se adequarem a eles. Os inaptos, ainda que incapazes de se adequarem, ao lhes seguirem no exercício de seu trabalho logram, ainda assim, superar o que poderiam fazer por si mesmos. Portanto, todos os cem artesãos, ao desempenharem as suas funções, possuem modelos pelos quais devem se pautar. Logo, se o maior ordena (*zhi*, também ‘governar’) o mundo e aqueles logo abaixo ordenam os grandes Estados sem modelos para guiá-los, isto é ser ainda menos criterioso do que os cem artesãos” (Livro 4, “Modelos e padrões”).

Como esta passagem indica, os moístas interpretavam *fa* (modelos) como algo semelhante a ferramentas usadas para guiar e checar o desempenho de tarefas que demandam habilidade, como serrar o canto de um quadrado ou desenhar uma linha reta. Os *Fa* são objetivos, confiáveis e fáceis de utilizar, de modo que com treinamento mínimo qualquer um pode empregá-los para realizar um trabalho ou conferir os resultados deste. Os *Fa* sozinhos não garantem o sucesso, nem apagam a distinção entre hábeis e inábeis – ou entre virtuosos e aqueles ainda em processo de aquisição de virtude – mas para a maioria de nós, eles ao menos asseguram que teremos resultados melhores do que se trabalhássemos sem eles.

Nossa tarefa primária então ao governar ou “ordenar” (*zhi*) a sociedade é encontrar modelos ou padrões confiáveis e objetivos para guiar nossas ações, práticas e políticas. Tal como no caso de *li* (ritual), todavia, os moístas apontam que qualquer padrão específico à nossa família, educação ou comunidade pode acabar sendo duvidoso. “Modelos e padrões”, o texto citado acima, continua:

Sendo assim, então o que é aceitável como modelo (*fa*) para governar (*zhi*)? Como seria para todos se modelar a partir de

seus pais? Aqueles que são pais no mundo são muitos, mas os que são benevolentes (*ren*) são poucos; se todos se modelam com base em seus pais, isto é modelar os não benevolentes. Modelar-se nos não benevolentes – isto não é aceitável como modelo a ser seguido.

Tendo feito objeção à adoção dos pais como modelos morais fundamentais, a passagem, em seguida, rejeita os professores (ou o “aprendizado”) e os governantes com o mesmo argumento: não se pode ter certeza de que todos os professores e líderes políticos sejam benevolentes (*ren*). O texto conclui que “destes três, pais, professores e governantes, nenhum é aceitável como modelo para efetivar a ordem”. Um padrão objetivo faz-se necessário, um que não seja moralmente falho da forma como podem sê-lo quaisquer indivíduos particulares tidos por modelos ou mesmo tradições culturais. Os moístas propunham ser possível encontrar tal padrão ao considerar as atitudes de um agente moral idealmente imparcial, benevolente e confiável: *Tian* (Cosmos, natureza, céu), a quem eles reverenciavam como um deus quase-personificado.

Sendo assim, o que então é aceitável como modelo para a ordem? Eu assim digo, nada é igual a se modelar no Céu. A conduta do Céu é ampla e imparcial; os seus favores são ricos e não acarretam débitos; sua claridade resiste sem se desvanecer. Por essa razão os reis-sábios modelavam a si mesmo com base nele (Livro 4, “Modelos e padrões”).

Esta noção de adotar o Céu como um modelo de desempenho moral levou os moístas a desenvolverem uma teoria normativa crível fundada em uma preocupação igualitária e imparcial visando o bem-estar de todos. Ao mesmo tempo, no entanto, ela os conduziu a formular alguns de seus princípios normativos centrais de um modo potencialmente problemático. A sua concepção de *Tian* (Céu) fornecia uma base convincente para debater que os interesses de todos possuíam igual valor moral. Mas dado que os moístas acreditavam que *Tian* agiria imparcialmente em nome de todos, adotá-lo como um modelo moral tenderia a implicar que cada um de nós, na qualidade de indivíduos, estaria obrigado a tratar os demais e a nós mesmos igualmente – a agir em prol do interesse de outros exatamente como agiríamos em nosso próprio. Esta visão, se os moístas de fato

a adotaram, convidaria diversas objeções comumente niveladas em formas brutas de utilitarismo. A mais óbvia delas é que as limitações em nosso tempo e em nossos recursos tornam praticamente impossível agirmos igualitariamente em nome dos outros assim como em nosso próprio nome. (Na prática, eu não consigo fazer café da manhã para todos a cada manhã, apenas para mim mesmo, minha família e talvez alguns poucos vizinhos). Outra objeção possível seria que ao demandar atenção excessiva às necessidades dos outros, a ética moísta deixaria os indivíduos com recursos insuficientes para viver bem as suas próprias vidas, sacrificando assim muito do que faz uma vida individual ser boa.

A teoria ética moísta levanta, dessa maneira, questões fundamentais concernindo à afirmação moral em nós dos interesses dos demais, o papel da imparcialidade, justiça e benevolência em um código ético adequado, e os elementos de uma vida boa – questões que permanecem vitais na filosofia moral atual. Retornaremos a alguns destes temas e à resposta moísta a eles quando avaliarmos a teoria ética desta escola mais abaixo. Primeiramente, contudo, precisamos explorar em maior profundidade o conceito de um “modelo” pressuposto pela noção moísta de “tomar o Céu como um modelo”.

O conceito de *Fa* (Modelos)

Os moístas se referiam ao padrão ético objetivo que procuravam como sendo *fa* (modelo, padrão), um conceito que desempenhava um papel central em sua ética e em suas visões sobre linguagem, conhecimento e argumentação ou raciocínio. *Fa* se encontrava entre as noções-chave por intermédio das quais o moísmo exerceu uma influência importante no pensador confuciano do final do período dos Estados Combatentes, Xunzi, e em seu estudante, Han Fei, principal representante de um estilo de pensamento *realpolitik* que posteriormente se tornou conhecido como *fa jia* (a escola dos *fa*, frequentemente traduzida como “legalismo”). *Fa* possuía um papel dual, oferecendo tanto diretrizes práticas quanto critérios de justificativa para julgamentos e ações. Em seu papel como guia de ações, *fa* servia como diretriz ou como critério de decisão que direcionava a ação e a razão prática. A este respeito, há uma parte importante da explicação dos moístas sobre como aprendemos a linguagem e as normas éticas, assim como sobre o processo cognitivo pelo qual raciocinamos, formamos julgamentos e agimos. Em sua função justificatória, por outro lado, *fa* pode funcionar como padrões fundamentais de correção pelos quais se justificariam ações e julgamentos.

Um aspecto notável dos “Modelos e padrões”, o texto moísta discutido na seção anterior, é que o candidato a *fa* considerado não é um princípio ético, mas um agente virtuoso, como os pais e os professores, figuras que podemos tomar como modelos. Esta observação fornece uma chave para compreender tanto o conceito de *fa* e, mais amplamente, a orientação das visões moístas sobre a língua, o conhecimento, a cognição e a razão.

O termo *fa* denota qualquer guia, auxílio ou ferramenta para seguir uma norma ou para realizar um julgamento. Regras explícitas, leis e definições são todas *fa*. Mas *fa* também podem ser modelos, como progenitores, professores ou governantes virtuosos. Eles [*fa*] podem ser protótipos, exemplos, analogias ou figuras de algum tipo de coisa, ou podem ser ferramentas ou dispositivos de medição, como um parâmetro ou o compasso e o esquadro de um carpinteiro. Eles podem ser até mesmo conceitos, como o “benefício (*li*) do mundo”, que os moístas consideravam ser coextensivo com e, portanto, um critério para identificar o que é *yi* (moralmente reto). Em suma, qualquer critério ou paradigma que nos ajude a fazer julgamentos corretos ou a agir corretamente pode ser *fa*.

A razão pela qual um tão grande número de itens poderia servir como *fa* reside no fato dos moístas considerarem *fa* primeiramente não como princípios ou regras, mas como tipos diferentes de modelos práticos empregados para guiar o desempenho de atividades governadas por normas. Os padrões éticos objetivos que eles buscavam não eram definições ou princípios universais, a partir dos quais eles derivariam consequências particulares por meio do raciocínio dedutivo. Ao invés, eles buscavam um modelo ou um paradigma confiável para copiar ou emular em suas ações e práticas. Esta é a razão que lhes permitia propor como maior dos *fa* ou padrão ético, não um princípio normativo, mas o Céu em si, considerado como o maior e mais confiável agente moral na ordem natural.

A proeminência de modelos práticos ou exemplares reflete dois aspectos fundamentais do pensamento moísta e, possivelmente, do pensamento filosófico chinês clássico em geral. O primeiro é a sua orientação prática, pragmática. O foco do pensamento chinês antigo incidia no desempenho prático correto, não na descrição ou na representação teóricas. O conceito que jaz no centro do discurso clássico é o *dao* (caminho), uma noção que se refere a normas, padrões e métodos de agir, especificamente para ordenar o Estado e conduzir a vida pessoal do indivíduo. As questões centrais para os pensadores chineses antigos não eram “O que é a verdade e como saber se é verdade?”, mas “O que é o *dao*

(caminho) e como devemos segui-lo?”⁸. O objetivo fundamental não era uma compreensão intelectual de uma definição ou princípio, mas a habilidade prática de seguir uma norma ou de desempenhar uma tarefa de modo bem-sucedido. *Fa* são de fato instrumentos para nos assistir na empreitada de seguir o *dao*, e qualquer coisa que guie o desempenho prático eficazmente pode servir como *fa*. Um exemplar ou modelo concreto passível de ser emulado é considerado como sendo tão útil quanto um princípio ou definição (de fato, princípios e definições são aparentemente vistos como uma variedade do modelo prático).

O segundo, e inter-relacionado, aspecto é que os moístas interpretavam a cognição, o julgamento e a inferência como processos de reconhecimento de padrões analógicos – especificamente, processos de distinção de tipos de objetos, eventos ou ações pertinentemente semelhantes daqueles que não o eram.⁹ Esta forma de processo é referida como responsável pela distinção (*bian*) entre o que “é isto” (*shi*) e o que “não é isto” (*fei*). (*Shi* e *fei* são pronunciados aproximadamente como “shr” e “fey”). Estabelecer tais distinções consiste em uma habilidade prática, cuja execução pode ser auxiliada pela referência a modelos e exemplares – ou seja, *fa*. *Fa* são de fato protótipos de referência para uso em reconhecimento de padrões.

Ambos os aspectos são ilustrados por como os moístas descrevem a aplicação de *fa*. A passagem a seguir explica o papel da “intenção do Céu” como um *fa* ético ao equipará-lo ao compasso, um modelo em relação ao qual o artífice de rodas compara objetos para distinguir se são redondos ou não.

Portanto, tendo nosso mestre Mozi a intenção do Céu não é ele diferente, para oferecer uma analogia, do produtor de rodas com o seu compasso ou do carpinteiro com o seu

⁸ Como colocado de modo perspicaz por Graham, para os primeiros pensadores chineses “A questão crucial... não era aquela típica do filósofo ocidental, ‘O que é a verdade?’, mas ‘Onde está o Caminho?’, o caminho para ordenar o Estado e conduzir a vida pessoal” (1989, p. 3). A interpretação de Hansen (1992) do discurso clássico – e do pensamento moísta em particular – também enfatiza a centralidade do conceito de *dao* (caminho).

⁹ Hansen (1992) e Garrett (1993) em particular chamaram a atenção para o papel fundamental das distinções e do reconhecimento de padrões nas antigas concepções chinesas de conhecimento e raciocínio.

esquadro. O produtor de rodas toma o seu compasso e o usa para mensurar o que no mundo é e não é redondo, dizendo, “O que se adequa ao meu compasso, chame-o de ‘redondo’, o que não se adequa, chame-o de ‘não redondo’”. Consequentemente redondo e não redondo podem ambos ser conhecidos. Qual é a razão para isto? É que o *fa* para “redondo” é claro (Livro 27, “A intenção do Céu”).

Formalmente, os *fa* éticos não são vistos como princípios gerais que possamos aplicar como a premissa maior de um tipo de argumento dedutivo, tal como um silogismo prático. Ao invés, eles são vistos como paradigmas ou protótipos em relação aos quais podemos comparar algo para efetuar distinções, *bian*, não importando se se encaixam sob a extensão de um termo, como, por exemplo, ‘*yi*’ (dever, retidão). Estabelecer distinções deste modo é o equivalente funcional, no pensamento moísta, à realização de um julgamento ou à formação de uma crença. A habilidade de distinguir corretamente é conhecimento. Ademais, o processo de citar um *fa*, comparando algo a ele e então julgando se ambos são semelhantes, constitui a concepção moísta básica de raciocínio prático. Dado que para os moístas *fa* incluiria tanto regras quanto modelos e exemplos, aos seus olhos o processo de deduzir uma conclusão a partir de uma regra ou princípio geral seria, na verdade, um caso especial do processo cognitivo mais amplo de comparar coisas a modelos e, então, estabelecer distinções. Desta maneira, eles tentavam explicar todas as formas de raciocínio, incluindo a inferência dedutiva, como espécies de reconhecimento de padrões ou raciocínio analógico.

Em razão de desempenharem um papel tão central na concepção moísta de cognição e raciocínio, *fa* pode ser interpretado como o cerne para a compreensão da abordagem moísta não apenas à ética, mas à epistemologia, semântica, e lógica ou argumentação. Ação, comunicação linguística, conhecimento e raciocínio são todos explicados pelo apelo à atividade prática de estabelecer distinções segundo normas públicas. *Fa* são modelos ou padrões que nos auxiliam a seguir tais normas com confiança. No campo da ética, eles assumem o lugar de princípios éticos universais quando da razão moral e do ato de guiar a ação. Na epistemologia, eles constituem critérios públicos que guiam o estabelecimento de diferenciações e, por conseguinte, justificam as afirmações de conhecimento. Na teoria semântica, eles são parte de uma explicação do porquê as palavras fazem referência ao que fazem: uma palavra é associada a um *fa* (exemplar) por

convenção e então se refere a tudo o que for considerado similarmente relevante àquele *fa*. No campo da razão ou da argumentação, um julgamento é estabelecido ou refutado por intermédio da citação de um ou mais *fa* e da demonstração de que o objeto do julgamento se adequa ou não ao *fa*.

4. Epistemologia

Os moístas aplicavam diversas concepções de conhecimento proximamente inter-relacionadas, dentre as quais a principal compreendia uma forma de reconhecimento, ou “conhecimento-de”. Conhecimento-de se manifestava como uma habilidade prática para distinguir corretamente os referenciais da palavra, ou “nome” (*ming*), que denotassem o objeto do conhecimento. Sendo assim, encontrava-se interligado com e dependente de um tipo de know-how prático. Este saber-fazer oferecia um critério comportamental pelo qual o conhecimento era avaliado: para qualificar a posse do conhecimento de *x*, um agente deveria estar apto a escolher de maneira confiável os tipos de coisas que a palavra ‘*x*’ denotava.¹⁰

A concepção moísta de conhecimento era, portanto, fundamentalmente prática, não representacional ou teórica. Possuir conhecimento não era uma questão de ter uma representação mental correta ou ter aptidão para dar uma descrição teórica de alguma

¹⁰ O emprego mais comum da palavra *zhi* (saber) nos primeiros textos chineses parece ter sido em contextos nos quais ela era melhor interpretada como “conhecimento-de” ou “conhecimento-sobre”, um tipo de reconhecimento, familiaridade ou compreensão. Um segundo uso comum era o de significar aproximadamente “saber” ou “saber-como”, se referindo a uma espécie de competência ou habilidade. Ocasionalmente, *zhi* pode ser encontrado em contextos nos quais era interpretado como “saber algo”, se referindo, por conseguinte, ao conhecimento proposicional. Todavia, não está claro que os próprios escritores chineses de antigamente distinguissem tais contextos do sentido de “conhecimento-de”. Em todo caso, a discussão dos moístas sobre temas como fatalismo e a existência de espíritos indica que os três modos de conhecimento estão inter-relacionados, e que todos os três são esclarecidos pelo recurso à habilidade de fazer distinções adequadamente: saber-aquilo ou saber-sobre é saber distinguir corretamente tipos de coisas, bem como aplicar os nomes ou frases corretas a eles (para uma visão distinta, cf. Harbsmeier, 1993, 1998).

situação, mas de estar apto a *fazer* algo corretamente na prática – especificamente, ter aptidão para distinguir diversos tipos (*lei*) de coisas entre si. O conhecimento proposicional, na medida em que era abordado, era implicitamente explicado nos termos da habilidade de diferenciar os tipos adequadamente: saber que *a* é *F* seria saber discernir *a* como algo denotado pelo termo '*F*'.

O objeto do conhecimento era tipicamente visto como uma espécie de objeto ou evento, indicado por um termo, em vez de uma proposição, e expressado por uma sentença. (Gramaticalmente, o verbo *zhi* (saber) deveria geralmente adotar um substantivo ou sentença substantiva como seu objeto). Além disso, dado que conhecer uma coisa seria conhecer como discerni-la de outros tipos de coisas, o objeto do conhecimento era por vezes tomado como uma distinção, como quando os moístas falavam sobre “saber a diferença entre correto e incorreto” (Livro 17, “Condenação da agressão”).

A concepção primeira dos moístas sobre o conhecimento é ilustrada na passagem a seguir, que salienta o fato do conhecimento residir não na habilidade de realizar afirmações corretas, mas na habilidade de “selecionar” as coisas indicadas por uma palavra, ou “nome”.

Nosso Mestre Mozi disse: “Agora, os cegos dizem, ‘o que é claro é branco, e o que é escuro é preto’. Mesmo aqueles que têm a visão em perfeito estado não possuem argumentos para alterar isso. Mas coloque coisas pretas e brancas juntas e faça os cegos selecionarem dentre elas, e eles não terão como saber. Então, quanto ao que eu disse, sobre os cegos não conhecerem branco e preto, isto não se refere ao nome, mas à seleção” (Livro 47, “Valorizando o dever”).

Esta passagem ilustra o conhecimento que os cegos possuem das cores branca e preta como, da maneira que o caracterizariamos, conhecimento proposicional. Ainda assim, a afirmação central do texto é a de que os cegos *não* se qualificam enquanto “conhecedores do branco e do preto”, pois são incapazes de identificá-los na prática. Para os moístas, o critério-chave do conhecimento não é apenas a mera capacidade de realizar afirmações corretas – tal como quando os cegos “usam os nomes ‘branco’ e ‘preto’ igualmente” àqueles que conseguem enxergar – mas a habilidade de “distinguir as coisas” denotadas por essas palavras (Livro 19, “Condenação da agressão”).

Uma resposta natural neste ponto seria indicar que a própria visão dos moístas reconhece implicitamente que o conhecimento das palavras, ou “nomes”, constitui um tipo separado de conhecimento, distinto do conhecimento de como “selecionar” coisas. Os moístas deveriam categorizar o saber mais finamente, seguiria a resposta, pela diferenciação entre saber como empregar os nomes e saber como discernir os referenciais deles. (A plena maestria de um conceito iria presumivelmente requerer ambas as habilidades). Os textos moístas posteriores fazem precisamente isto, apresentando uma categorização do conhecimento em quatro partes que inclui o conhecimento dos nomes, das coisas, das relações entre nomes e coisas e de como agir (ver a entrada separada para os “Cânones moístas”). Não obstante, neste texto antigo, nenhum valor é associado ao conhecimento dos nomes. O que conta como saber genuíno é a habilidade confiável de discernir as coisas na prática.

A visão moísta sobre o conhecimento, por conseguinte, ilustra a orientação prática do pensamento chinês inicial, tal como esboçado na discussão sobre *fa* (modelos) na seção anterior. Para esta escola, conhecer *x* não requer conhecer sua definição, sua essência, seu significado, a Forma Platônica, nem a descrição de *x*. Requer somente a habilidade prática de distinguir *x* do que é não-*x*. Esta visão pragmática do conhecimento contrasta com a orientação semântica da tradição grega, resumida em Platão.¹¹ Nós encontramos Platão perguntando “O que é a justiça?” e procurando responder esta questão pela determinação da forma essencial singular compartilhada por todas as coisas justas. De forma oposta, os moístas nunca perguntam qual é a essência ou definição de *yi* (retidão). Eles estão preocupados apenas com o problema de como diferenciar confiavelmente *yi* de não-*yi*. Este problema pode ser resolvido, eles pressupõem, ao se encontrar os modelos apropriados para estabelecer a distinção e ensinar a todos como aplicá-los ou emulá-los. Tais modelos podem ter uma base utilitária, empírica; eles podem se basear sobre fundamentos morais independentes; ou podem estar baseados simplesmente na convicção de que as ações dos agentes morais exemplares, como *Tian* (Céu) e os reis-sábios da antiguidade, não podem estar equivocadas.

¹¹ Hansen (1992) sublinha de modo perspicaz este contraste e enfatiza o foco pragmático da epistemologia moísta (pp. 104, 139).

A concepção moísta do saber não inclui nenhum elemento correspondendo ao componente de justificativa presente na análise ocidental tradicional do conhecimento enquanto crença verdadeira justificada. Ao invés, os moístas parecem tratar o conhecimento simplesmente como um julgamento correto, que eles compreendem como uma distinção corretamente estabelecida. A justificativa não é identificada como um requerimento distinto para o saber, provavelmente porque a concepção moísta de uma distinção “correta” incorpora implicitamente um elemento de confiança. O conhecimento não é meramente o ato de estabelecer uma distinção corretamente em um caso ou outro, mas uma habilidade ou disposição confiáveis de discernir corretamente em uma variedade de casos ao longo do tempo.

Suponhamos que haja uma pessoa aqui que, vendo um pouco da cor preta diga, “preto”, mas que vendo muito da cor preta diga, “branco”. Neste caso, nós seguramente tomaríamos tal pessoa como alguém que não conhece a distinção entre branco e preto. Provando um tanto de algo amargo, ela diz, “amargo”, mas provando muito de algo amargo ela diz, “doce”. Neste caso, nós seguramente tomaríamos tal pessoa como alguém que desconhece a distinção entre doce e amargo (Livro 17, “Condenação da agressão”).

Um relato plausível do propósito do componente de justificativa na análise tradicional tripartite do conhecimento é o de que ele desqualifica acidentalmente crenças verdadeiras – crenças que são verdadeiras, mas que não estão baseadas em nenhuma boa razão para tal – do que é considerado conhecimento. Os moístas lidavam com esta questão implicitamente, considerando apenas o estabelecimento de distinções corretas que seja confiável como conhecimento. Aqui, mais uma vez, a concepção deles de saber reflete o seu foco geral no desempenho prático. Para eles, o conhecimento não é fundamentalmente uma correspondência entre um estado mental e o mundo, mas uma capacidade de desempenhar determinadas habilidades confiável e corretamente.

De acordo com isso, um erro cognitivo – uma asserção ou crença falsas – não é explicado como uma representação imprecisa, como uma falta de correspondência entre a afirmação, ou crença, e a realidade, ou ainda como uma falha em compreender a realidade

imutável por detrás das aparências sensoriais variáveis. (A distinção entre aparência e realidade não desempenhava nenhum papel no pensamento moísta e, provavelmente, no pensamento chinês antigo como um todo). Ao invés, o erro é entendido como “desordem” (*luan*) ou “confusão” (*huo*) na elaboração de diferenças, de fato, como uma falha em desempenhar uma habilidade corretamente. A imoralidade é devida a um fracasso em saber como distinguir o certo do errado. Aqueles que, por exemplo, perpetravam agressões militares sem terem sido provocados eram criticados pela “desordem” na maneira pela qual distinguiam o correto (*yi*) do incorreto (Livro 17, “Condenação da agressão”).

Os três *Fa* (Modelos) e o problema da justificativa

A discussão sobre a epistemologia moísta até aqui apresentada tem sido baseada em uma interpretação da concepção de conhecimento implícita nas observações dos moístas em uma variedade de contextos. Dado que, ao contrário dos Cânones Moístas, os primeiros textos desta escola não abordam o conceito do saber explicitamente, esta interpretação é necessariamente conjectural e incompleta. Quando nos voltamos para a questão da justificativa das afirmações de conhecimento, por outro lado, nos encontramos em terreno mais firme, pois os moístas apresentam uma teoria explícita, ainda que esboçada, fundamentada no conceito de *fa* (modelos, padrões). Em linhas gerais, a teoria é esta. Realizar um julgamento é discernir o que é “isto” ou o que é “certo” (*shi*, ou “shr”) em algum contexto daquilo que “não é isto” ou que é “errado” (*fei*, ou “fey”). Este processo de avaliar se alguma afirmação ou ação está correta é, portanto, também um processo de avaliar se a distinção na qual elas se baseiam foi traçada adequadamente. Para nos guiar na tarefa de obter as distinções corretas, os moístas propõem que seria preciso estabelecer *fa* como padrões ou critérios: o que se identifica com *fa* é “isto”, logo, correto; o que não se encaixa, “não é isto”. *Fa* pode assim ser aplicado para justificar ou checar afirmações de que se conhece algo. A conformidade com *fa* fornece bons fundamentos para que se aceite uma afirmação, a não-conformidade, para que se a rejeite.

Os moístas propõem três *fa* para “afirmações” ou “ditos” (*yan*), pelos quais “as distinções entre ‘isto’ e ‘não-isto’, e benefício e prejuízo... podem ser claramente conhecidas (Livro 35, “Condenação do fatalismo”). Três versões ligeiramente diferentes desta doutrina

podem ser encontradas no *Mozi*, uma em cada uma das três denúncias do fatalismo (livros 35 a 37). Por razões de brevidade, discutiremos apenas a primeira.¹²

Os três *fa* dizem respeito ao fato de que afirmações devem possuir uma *raiz*, uma *fonte* e um *uso*. A “*raiz*” seria as evidências e o precedente históricos fornecidos pelos feitos dos antigos reis-sábios, exemplares morais que confiavelmente distinguiram o certo do errado de forma correta e cujos caminhos todos deveríamos procurar seguir. A “*fonte*” seria as bases empíricas que toda afirmação deveria possuir, as quais deveriam ser checadas em relação ao que as pessoas viam e ouviam. O “*uso*” seria que quando adotadas como base para punições e administração governamental, as afirmações deveriam produzir benefício (*lí*) para o Estado, para o clã e para as pessoas.

Os moístas recorriam regularmente a estes três critérios quando buscavam justificar as suas doutrinas centrais. Quando questões existenciais estavam em jogo, assim como quando se estava discutindo a existência de fantasmas ou a não-existência do destino, eles aplicavam todos os três padrões. Ao argumentarem contra o fatalismo, por exemplo, eles afirmavam que (1) exemplos históricos demonstravam que a segurança e a ordem dependiam da política governamental, não do destino: os antigos reis-sábios obtiveram a paz e a segurança sob as mesmas condições sociais nas quais os tiranos causaram agitação e perigo. (2) Ninguém jamais viu ou ouviu o destino de verdade. (3) O fatalismo possuiria consequências sociais perniciosas: se as pessoas dessem ouvidos aos fatalistas, elas não dedicariam nenhum esforço para se tornarem virtuosas ou trabalhadoras. (Estranhamente, os moístas negligenciaram a óbvia réplica fatalista de que as falhas dos tiranos e o sucesso dos sábios estavam ambos predestinados, que o destino não é um objeto físico e que algumas pessoas estariam destinadas a serem diligentes, ao passo que outras, não). De modo semelhante, ao argumentarem em prol da existência de fantasmas e espíritos que recompensariam os bons e puniriam os perversos, os moístas salientavam que (1) todos os reis-sábios veneravam os fantasmas e os espíritos; (2) inúmeras histórias bem conhecidas relatavam casos nos quais fantasmas haviam sido avistados e ouvidos; (3) o ensinamento acerca dos fantasmas e espíritos recompensando os bons e punindo os

¹² Na verdade, nesta versão, ao contrário do que ocorre nas outras duas, os padrões são referidos como sendo três “gnômons” (*biao*), ao invés de três “modelos” (*fa*). Os gnômons eram postes ou marcadores de madeira empregados em conjuntos de três para fixar a direção do nascer e do pôr do sol no horizonte e assim determinar as quatro direções cardeais.

maus possuiria consequências sociais benéficas, tal como o medo de punições dissuadindo as pessoas de cometerem infrações.

Em contextos nos quais o apoio empírico fosse irrelevante, somente o primeiro e o terceiro padrões seriam aplicados. Ao condenarem performances musicais elaboradas, por exemplo, os autores afirmavam que a cobrança de impostos para arcar com as despesas de instrumentos musicais caros contradizia os feitos dos reis-sábios, que taxavam o povo apenas para pagar por itens práticos, como barcos e carruagens, que traziam benefícios a todos. Grandes concertos e banquetes poderiam ser prazerosos, mas no balanço geral, não trariam benefício à população, pois interfeririam com o trabalho e desperdiçariam recursos que, de outro forma, poderiam ser destinados para alimentação e vestuário.

Como os três *fa* em si eram justificados? Os textos que apresentam a teoria não dizem, mas os moístas provavelmente viam o terceiro padrão, benefício à sociedade, como uma aplicação de sua teoria moral, que eles justificavam recorrendo ao modelo do Céu, ou natureza. Este apelo, por sua vez, eles podiam justificar com critérios morais independentes como imparcialidade, benevolência e confiança, tal como sugerimos brevemente na seção sobre padrões objetivos. Críticos que rejeitam a teoria normativa moísta podem, portanto, considerar este *fa* igualmente questionável. Quanto ao segundo padrão, o que as pessoas veem ou ouvem, os moístas não ofereciam nenhuma defesa. Eles podiam ter uma teoria rudimentar sobre percepção sensorial que explicasse o porquê deste padrão ser confiável, mas há pouca ou nenhuma discussão sobre tais temas nos primeiros textos moístas. O primeiro padrão reflete uma prática compartilhada no meio intelectual moísta de apelar aos antigos reis-sábios ou heróis culturais em busca de autoridade. Este hábito estava fundamentado no pressuposto de que tais figuras eram exemplares éticos a serem seguidos e que, em alguns casos, haviam sido as originadoras de práticas normativas relevantes. Tais recursos são, até certo ponto, defensáveis, dado que podem ser pensados como um apelo à experiência – a normas e práticas que foram consideradas prática e eticamente satisfatórias pelos líderes justos e sábios do passado. Ainda assim, pensadores de fins do período dos Estados Combatentes questionariam, não sem razão, se as políticas desenvolvidas sob condições sociais de outrora permaneciam aplicáveis em seu tempo e se era possível sequer ter certeza do que foram tais políticas.

Algumas preocupações podem ser elencadas sobre o caráter vago dos três padrões, sobre o potencial para desacordo a respeito de sua interpretação e aplicação, e sobre o quanto os moístas os aplicavam justa e rigorosamente (a crença em fantasmas

realmente satisfazia os dois últimos padrões?). Ademais, esta escola parecia negligenciar a possibilidade de conflitos entre os três, bem como as chances de que certas práticas dos antigos reis-sábios pudessem talvez não mais beneficiar a sociedade em que viviam. O terceiro padrão provavelmente tem prioridade sobre os demais, pois o primeiro estipula apenas que encontremos alguma “raiz” nos feitos (presumivelmente benevolentes) dos sábios, não que os imitemos como escravos, e dado que, em uma passagem notável no Livro 31 (“Explicando os fantasmas”), Mozi é retratado argumentando que mesmo que não existissem fantasmas e espíritos de verdade, deveríamos ainda assim nos comportar como se existissem em razão do benefício social ensejado por esta prática.

A prioridade do terceiro padrão compreende um aspecto surpreendente da teoria moísta, pois implica que, ao menos em algumas circunstâncias, eles advogavam aplicando um critério utilitarista a fim de resolver não somente questões normativas, mas descritivas também. Uma explicação para esta visão extraordinária é que eles viam todos os julgamentos – descritivos, prescritivos ou de outra natureza – como uma questão de discernir “isto” (*shi*) de “não-isto” (*fei*). Eles usavam este par de pronomes para se referir a certo e errado em um sentido extremamente geral, sem distinguir entre noções distintas de correção e erro que davam apoio à descrição, ordenamento, recomendação, permissão ou escolha, ou a questões que para nós se encaixam em áreas tão diversas quanto ciência, política, ética, prudência e etiqueta. Podemos dizer que os moístas aplicavam uma concepção muito básica e primitiva de retidão, em relação à qual a verdade, a obrigação, a permissibilidade e outras noções são exemplos. O ponto crucial é provavelmente o de que o seu principal foco teórico era não a verdade descritiva, mas o *dao* (caminho) adequado pelo qual dever-se-ia guiar a vida social e pessoal. Este foco no *dao* os conduziu a levarem em conjunto a questão empírica sobre a existência ou não de fantasmas e a questão normativa sobre se se deveria agir de acordo com e promulgar os ensinamentos que vinham deles. A doutrina dos três modelos reflete, portanto, a orientação pragmática de seu pensamento, em particular o pressuposto, comum a muitos pensadores chineses antigos, de que o primeiro propósito da linguagem e do julgamento era guiar a ação apropriadamente, em vez de descrever fatos.

Esta orientação pragmática conduziu Hansen (1985, 1992) a propor que não deveríamos tratar os moístas (ou outros teóricos chineses da antiguidade) como filósofos que abordavam a questão semântica sobre uma afirmação ser ou não verdadeira, mas sim como pensadores que se debruçavam sobre a questão pragmática ou normativa a respeito de uma certa forma de usar as palavras ser ou não apropriada. Por conseguinte, o primeiro

padrão, os feitos dos reis-sábios, serviria como um precedente histórico de uso normativamente correto que complementaria o recurso diretamente normativo à utilidade no terceiro padrão. Hansen sugere que em termos gerais deveríamos evitar interpretar as discussões filosóficas da China antiga sobre o modo adequado de distinguir *shi* e *fei* como se preocupadas estivessem com questões sobre a verdade. (A visão de Hansen foi criticada por Graham 1989 e Harbsmeier 1998, dentre outros. Conferir Fraser 2020a para uma discussão crítica sobre as posições de ambos os lados). Interpretada como uma declaração de que os moístas estavam completamente despreocupados com ou careciam de um conceito que correspondesse à verdade semântica, a tese de Hansen não é convincente, pois noções chinesas clássicas como “isto” (*shi*), “apropriado” (*dang*) e, especialmente “assim/desta forma” (*ran*) desempenhavam papéis conceituais que se sobrepunham suficientemente com o da verdade semântica a ponto de não ser possível defender que os primeiros pensadores chineses *não* estivessem preocupados com a verdade. Ademais, reconhecendo a possibilidade de que talvez realmente não existissem fantasmas e espíritos, o *dao* (caminho) adequado seria, contudo, o de afirmar que eles existiam – uma posição que tenderia a apoiar a visão de Hansen de que os moístas argumentavam primeiramente que dever-se-ia promulgar e agir de acordo com o ensinamento de que tais entidades estariam entre nós. Novamente, é improvável que os primeiros textos moístas tenham distinguido plenamente questões sobre verdade descritiva como uma categoria separada das questões éticas e políticas de caráter normativo. A orientação teórica desta escola tendia a fundir ambas sob a rubrica mais ampla do *dao* apropriado por intermédio do qual se poderia discriminar *shi* de *fei*.

É interessante que se poderia argumentar, tendo as próprias bases moístas por fundamento, que tal escola deveria dar prioridade ao segundo padrão em relação aos outros dois – ou que eles deveriam discernir explicitamente questões descritivas das normativas – dado que ao fazer isso haveria provavelmente maiores benefícios em longo prazo. Como regra geral, provavelmente nos beneficiaríamos mais distinguindo *shi* e *fei* em bases empíricas, quando relevante fosse, em vez de sobre bases de precedentes históricos ou de utilidade de curto prazo. Se, por exemplo, fantasmas e espíritos de fato não se adequassem à experiência pessoal, então em longo prazo confiar no temor de sua ira para impedir atitudes criminosas seria provavelmente menos benéfico do que desenvolver um sistema confiável de educação moral e cumprimento da lei. Além disso, na prática, é improvável que os supostos benefícios sociais pudessem motivar os duvidosos a sinceramente agirem

como se fantasmas existissem ou a seguirem um código moral parcialmente baseado na existência de coisas que eles não vivenciavam.

5. Lógica e argumentação

Além de seu papel em sua epistemologia, a teoria dos três *fa* (modelos) resume a visão moísta a respeito da lógica e da argumentação. Os moístas não investigaram a lógica formal ou desenvolveram a noção de consequência lógica. Ao invés, dado que eles viam o julgamento como uma questão de distinguir se algo era de um tipo ou de outro, eles tenderam a conceber toda a razão sobre o modelo de inferência informal e analógica. Pedacos específicos de raciocínio nos textos moístas podem ser dedutivos, indutivos, analógicos ou causais. Mas os moístas em si pareciam observar a todos eles como maneiras distintas de aplicar *fa* a fim de estabelecer distinções entre tipos de coisas semelhantes e não semelhantes.

O seu modelo básico de raciocínio pode ser pensado como abrangendo três partes. (1) Um ou mais *fa* (padrões, modelos ou exemplares) são citados para distinguir “isto” de “não-isto” ou para guiar o uso de algum termo, como *ren* (benevolente) ou *yi* (moralmente correto). (2) É indicado então como algum objeto, evento ou prática pode ou não se “conformar” ou “coincidir” com *fa*. (3) Seguindo de acordo, a coisa em questão é distinguida como “isto” ou “não-isto”, como benevolente e correta, ou como não-benevolente e incorreta. Desse modo, o que pensamos ser uma premissa central em um pedaço de raciocínio silogístico, era provavelmente visto pelos moístas como a citação de um *fa*. O que denominamos de premissa menor, eles viam como uma afirmação de que algo se “adequava” ao *fa*. O que tomamos como o estabelecimento de uma conclusão, eles interpretavam como a diferenciação de algo como sendo ou não do mesmo tipo que o *fa*. Textos moístas posteriores esclarecem que este processo de raciocínio era visto como uma forma de inferência ou projeção analógicas, por eles chamada de “extensão das categorias” (*tui lei*) – ou seja, “estender” nosso julgamento a respeito do que conta como sendo “da mesma categoria” a título de incluir novos casos. Na prática, a “extensão das categorias” equivalia a tomar o juízo de que coisas eram “de uma categoria” (*lei*) em um ou mais aspectos como base para tratá-las como “de uma categoria” em outros.

O método de argumentação dos três *fa* compreende uma aplicação deste tipo geral de argumento pelo exemplo ou pela analogia. Mas os três *fa* não eram os únicos padrões

ou modelos empregados pelos moístas. Eles regularmente citavam outros, como o comportamento da pessoa benevolente (*ren ren*) ou do filho exemplar (*xiao zi*) paradigmáticos. Muitos argumentos moístas prosseguiram pelo estabelecimento de tal modelo ou exemplo e, então, pela afirmação de que a doutrina moísta se adequava a eles e que, portanto, estava correta. Por exemplo, dois dos principais argumentos para a doutrina do cuidado inclusivo começam por citar o modelo da pessoa benevolente, que “procura promover o benefício do mundo e eliminar o malefício deste” (livros 15 e 16). O texto segue propondo que a doutrina do amor universal promovia o benefício de todos e, sendo assim, conformava-se ao padrão estabelecido pela pessoa benevolente. Logo, o cuidado inclusivo seria benevolente e correto.

Um segundo exemplo consiste no argumento central contra os funerais extravagantes (Livro 25). Ele também começa pela menção à pessoa benevolente como um paradigma ético, mas aqui o movimento inicial é estabelecer, por analogia, a atitude do filho exemplar em relação aos seus pais como um modelo para as atitudes da pessoa benevolente em relação à sociedade: “O planejamento da pessoa benevolente em nome do mundo, para oferecer uma analogia, não é em nada diferente do planejamento do filho exemplar em nome de seus pais”. O filho exemplar procura prover seus progenitores com riqueza, uma família ampla e ordem social. Assim também possui a pessoa benevolente “três deveres” para com a sociedade: garantir riquezas, uma população vasta e ordem social. Tendo estabelecido estes “três benefícios” como critério para o que é benevolente e correto, o texto prossegue defendendo que a prática de funerais suntuosos e lutos excessivamente prolongados resulta em pobreza, numa população pequena e em desordem social e que, portanto, tais práticas seriam “não-benevolentes, incorretas e estranhas às ações esperadas por parte de um filho exemplar”.

Tanto o argumento do cuidado inclusivo quanto o argumento dos funerais ilustram outra estratégia retórica comum aos moístas: identificar as consequências causais de uma doutrina ou política, tipicamente para demonstrar que a doutrina moísta garante resultados que correspondem a algum padrão, enquanto doutrinas opostas, não. Um texto (Livro 16) apelida esta técnica argumentativa de “desenvolvimento de duas alternativas” (*liang er jin zhi*). O texto identifica duas diretrizes morais contrastantes, preocupações morais “inclusivas” versus preocupações morais “exclusivas”, e explora as suas consequências causais para ver qual obtém resultados que se adequem ao padrão ético de “promover o benefício do mundo e eliminar o malefício do mundo”. Aquela alternativa – a preocupação

“inclusiva”, como os moístas a viam – é, portanto, “isto” ou “certo” (*shi*), a outra, é a sua negação (*fei*).

6. Teoria política

O pensamento político moísta começa com o relato de um estado de natureza distinto e fascinante que serve como origem e justificativa para o Estado. Ao contrário do cenário bem conhecido de Hobbes, o mito moísta retrata a desordem social violenta como resultado não da busca individual irrestrita pelo interesse próprio em condições de escassez, mas sim do desacordo sobre os valores. A principal motivação das pessoas não seria o interesse próprio, mas suas concepções individuais diversas acerca de *yi* (moralidade, retidão).¹³ Todos os indivíduos tendem a fazer o que acreditam ser o correto; o problema é que todos discordem sobre o que isso significa. Dado que para os moístas *yi* é inerentemente social e compartilhado, cada pessoa condena os valores diferentes dos dela como moralmente errados. A pluralidade de padrões morais conduz, portanto, à discórdia, à beligerância e ao desperdício de recursos. Para simplificar, citaremos aqui principalmente a primeira das três versões da teoria, que descreve o estado de anarquia primeva da seguinte maneira:

Nosso Mestre Mozi afirmou, “Na antiguidade, quando as pessoas surgiram, antes de existirem códigos penais e governo, provavelmente o que se dizia era, “As pessoas possuem normas distintas de retidão (*yi*)”. Logo, para uma pessoa, havia uma norma; para duas pessoas, duas normas; para dez, dez normas – quanto mais pessoas, maior também era o número de coisas que elas associavam à retidão. Consequentemente, cada um acreditava ser a sua norma correta e as dos demais, erradas, de modo que ao interagir consideravam umas às outras erradas. Portanto, dentro da

¹³ É lógico que alguns dos indivíduos no estado de natureza possam ser egoístas éticos, cuja concepção de *yi* é a de que é moralmente correto perseguir os próprios interesses.

família, pais e filhos, irmãos mais velhos e irmãos mais novos tornaram-se ressentidos e dispersos, incapazes de se manterem juntos pacificamente. Todas as pessoas do mundo feriam-se umas às outras com água, fogo e veneno. A situação alcançou o ponto em que, mesmo havendo força excedente, não conseguiam empregá-la para se auxiliarem; permitindo que recursos excedentes apodrecessem, as pessoas não dividiam o que tinham com as demais; e ocultando os bons *dao* (caminhos), elas não os ensinavam entre si. A desordem (*luan*) no mundo era como aquela que existe entre pássaros e animais (Livro 11, “Identificação com os superiores”).

A raiz deste caos, como os moístas a enxergavam, era a ausência de líderes políticos que unificassem os padrões morais e, por conseguinte, colocassem um fim nas contendas e animosidades. A solução era instaurar um soberano sábio e virtuoso que estabeleceria normas morais unificadas, logrando assim trazer ordem (*zhi*, pronuncia-se “j”) para a sociedade.

Compreendia-se que as pessoas careciam de líderes governamentais para unificar as normas de retidão do mundo, o que fazia com que este estivesse em desordem. Sendo assim, a pessoa mais valorosa, sábia e inteligente do mundo foi escolhida e estabelecida como Filho do Céu, e comissionada para trabalhar em prol da unificação das normas de retidão (*yi*) de Tudo sob o céu (Livro 12, “Identificação com os superiores”).

Os textos não explicam como o governante seria selecionado, nem como, dadas as suas diferenças, as pessoas lograriam chegar a um acordo a respeito de quem seria qualificado como o candidato mais valoroso. Nenhum contrato social é vislumbrado. No lugar, a legitimidade do soberano parece residir em um consenso implícito e utilitarista de que a ordem social seria um valor supremo, passível de ser alcançado apenas pelo estabelecimento de uma liderança política centralizada que imporia padrões morais unificados. Os textos ignoram a questão de como as pessoas, dado este compromisso

difuso com uma ordem social utilitária, desenvolveriam concepções de moralidade tão diversas em primeiro lugar.

Para os moístas então, o propósito de um governo seria alcançar uma ordem social estável pela promulgação de uma concepção única de moralidade. A tarefa central do Estado seria a educação moral, treinando a todos para se adequarem confiavelmente aos mesmos padrões morais no julgamento e na ação. Esta também seria a base para outras metas como defesa nacional, segurança pública, administração econômica e bem-estar social. A responsabilidade do Estado em relação à educação moral é um tema característico do pensamento clássico chinês, proeminente tanto no moísmo quanto no confucionismo e muito criticado nos textos daoístas.

Para auxiliá-lo na unificação da moralidade do mundo, o soberano, ou “Filho do Céu”, nomeava três duques, que o assistiam na divisão do mundo em uma miríade de Estados e no apontamento de lordes para cada um deles. Tais lordes, por sua vez, nomeavam outros oficiais para serem chefes dos distritos, das vilas ou dos clãs, até que um sistema político hierárquico completo fosse estabelecido. A partir deste ponto começava o trabalho de unificação dos padrões morais. A principal técnica adotada para esta tarefa era a emulação de modelos.¹⁴ As pessoas eram ordenadas a se “identificarem com os superiores”, com os julgamentos morais articulados por seus superiores políticos e a não se aliarem com os que estivessem abaixo. Esta orientação moral era reforçada por incentivos sociais e comportamentais. Aqueles que se conformassem e fizessem o bem eram elogiados, recompensados e promovidos; os que não, eram censurados e punidos. Para os moístas, recompensas e punições eram justificadas instrumentalmente, pelo seu papel em encorajar o bom comportamento e desencorajar o mau.

Uma vez estabelecidos os líderes políticos, o Filho do Céu emitia uma política governamental para as pessoas do mundo, afirmando:

Ouvindo o bem e o mal, em todos os casos, reportem aos seus superiores. O que os superiores considerarem correto

¹⁴ Donald Munro (1969) parece ter sido o primeiro a destacar o papel central da emulação de modelos na ética e na psicologia chinesas antigas, ainda que ele tenha dedicado pouca atenção ao moísmo em particular.

(*shì*), todos devem considerar correto; o que os superiores consideraram errado (*fei*), todos devem considerar errado. Se os superiores cometerem erros, censure-os; se os subordinados fizerem o que é certo, recomende-os. Identifiquem-se com os superiores e não se alinhem com os inferiores. Isto é o que os superiores recompensarão e o que os subordinados elogiarão. Ou, se vocês escutarem o bem e o mal, mas não reportarem aos superiores; forem incapazes de considerarem correto o que os superiores considerarem correto; forem incapazes de considerarem incorreto o que os superiores considerarem incorreto; não censurarem os superiores quando estes cometerem erros; não recomendarem os subordinados quando estes fizerem o que é bom; alinharem-se com os que estão abaixo e não se identificarem com os superiores, isto é o que os superiores irão punir e as pessoas irão denunciar (Livro 11, “Identificação com os superiores”).

Os oficiais em cada nível da hierarquia política repetiriam uma variante destas instruções aos seus subordinados, exortando-os a se modelarem nos bons exemplos estabelecidos pelos julgamentos, falas e condutas do líder do nível seguinte. A sabedoria moral e o caráter virtuoso seriam, portanto, qualificações para a liderança política.

Desta maneira, o líder do vilarejo seria o homem mais benevolente do local. Ele emitiria uma política governamental para as pessoas que ali habitassem, declarando,

Ouvindo o bem e o mal, você deve reportar ao chefe do distrito. O que ele considerar certo (*shì*), todos devem considerar certo; o que ele considerar errado (*fei*), todos devem considerar errado. Eliminam suas afirmações ruins e aprendam as boas afirmações com o chefe do distrito; eliminem suas más condutas e aprendam as boas condutas com ele. Sendo assim, como poderia o distrito estar em desordem?! Examinem o que o coloca em ordem (*zhì*): é apenas o fato de que o chefe do distrito foi capaz de unificar as normas distritais a respeito da retidão (*yì*) e,

consequentemente, o distrito foi ordenado (Livro 11, “Identificação com os superiores”).

O líder do vilarejo conduziria a sua vila para emular o chefe do distrito, que, por sua vez, conduziria o seu distrito para emular o senhor/lorde do Estado. Os lordes conduziriam seus respectivos povos para emular o Filho do Céu, que traria ordem para tudo o que se encontra sob o céu. Todavia, o Filho do Céu ainda assim seria um ser passível de falhas, não podendo ser o mais alto paradigma da moral. Acima dele estaria o Céu (*Tian*), ao qual as pessoas deveriam se conformar em última instância. No mito moísta, a política não se distingue da ética e da religião e, ao contrário do que se lê em Hobbes, o poder do soberano não é absoluto, pois deve responder a padrões morais independentes.

Se todas as pessoas do mundo se identificam com os superiores e, portanto, com o Filho do Céu, mas não se identificam com o próprio Céu, então os desastres não cessarão. Se dos céus, redemoinhos e chuvas ferozes vêm continuamente, esta é a forma pela qual o Céu pune as pessoas por não se identificarem com ele (Livro 11, “Identificação com os superiores”).

Uma feição distinta da teoria é que, tal como poderia ser esperado da orientação prática do pensamento moísta, a educação moral era vista como semelhante ao ensino de uma habilidade prática, tal como falar uma língua. Ela seria cumprida primeiramente pela emulação dos julgamentos e das condutas dos exemplares morais, especificamente como eles distinguiriam o certo (*shì*) do errado (*feì*) e como agiriam de acordo. A fonte básica da orientação moral era, portanto, o treinamento prático nas normas sociais, que se esperava que as pessoas dominassem e estendessem para novos casos. Assim como no aprendizado de uma língua, os superiores sociais ensinariam sobretudo não pelo ditado de regras ou instruções, mas pelo estabelecimento de um exemplo a ser emulado e, então, pelo elogio ou correção do desempenho do aluno. Logicamente, algumas vezes eles apresentariam alguns *fa* (modelos, regras) explícitos, tal como quando o Filho do Céu emitia a ordem geral para que todos se identificassem com seus superiores diretos. Mas a educação moral não era vista primariamente como uma questão de inculcar o conhecimento de regras, o conhecimento teórico sobre o bem, ou como um hábito reflexivo de testar as

máximas segundo as quais se agia em relação à lei moral. Ela era vista essencialmente como um tipo de treinamento de habilidade. O resultado de tal treinamento seriam as virtudes, as predisposições confiáveis em discernir o correto do incorreto na fala e na ação. Como vimos anteriormente, tais disposições constituíam a concepção moísta básica de conhecimento.

Avaliação crítica

Alguns aspectos do sistema político moísta são plausíveis e psicologicamente perspicazes. O consenso nos julgamentos morais é de fato propenso a produzir a ordem social, e a educação moral é provavelmente um instrumento mais efetivo para assegurar a observância de padrões éticos do que leis e punições por si só. A maioria das pessoas provavelmente é motivada a fazer o que acredita ser correto, e a educação moral pode constituir uma ferramenta eficiente para canalizar as suas boas intenções. A emulação de modelos compreende realmente um processo educacional poderoso, como bem sabem quaisquer pais, e muitos de nossos valores e julgamentos são na verdade aprendidos ao seguirmos o exemplo de modelos admirados. A coerência social, a pressão dos pares e a aprovação dos superiores são fatores motivacionais importantes até mesmo para adultos críticos e reflexivos. O sistema pode ter sucesso em alcançar um alto nível de ordem e estabilidade sociais, o que beneficiaria a todos na sociedade. O mito moísta do estado de natureza oferece assim ao menos uma justificativa *prima facie* instrumental de sua visão sobre o Estado.

Ainda assim, a inclinação autoritária do sistema levantava sérias preocupações. O seu sucesso dependeria em larga medida do caráter moral dos governantes. O que ocorreria se o julgamento deles fosse equivocado ou mal-informado? Como seria possível prevenir que eles abusassem de seus poderes impondo normas perniciosas e em interesse próprio? Para tais indagações, os moístas dispunham de várias respostas com capacidade variada de persuasão. A primeira delas era a sua versão da doutrina chinesa tradicional de que o soberano governava pela vontade do mandato do Céu (*tian ming*). O Céu puniria um governante corrupto, levando-o a ser destronado. A segunda era que o soberano e outros líderes não criavam os padrões de certo e errado, mas apenas os exemplificavam, ensinavam e zelavam pelo seu cumprimento. Padrões morais independentes eram fornecidos pela teoria ética moísta, e a eles os subordinados poderiam recorrer se seus

líderes estivessem errados ou fossem corruptos. Estes critérios independentes estão explicitamente incorporados na terceira versão da teoria política (Livro 13), que especifica que as pessoas deveriam promover “o cuidado e o benefício” do clã, do Estado e do mundo, em vez de meramente se conformarem aos julgamentos de seus superiores acerca do que seria “correto” e do que seria “incorreto”. Para a terceira resposta temos que os moístas defendiam que fatos sobre psicologia moral preveniriam o abuso mal-intencionado do sistema, pois este colapsaria nas mãos de um governante corrupto. As pessoas deveriam perceber que seus líderes governam com justiça e no interesse de toda a sociedade, ou resistiriam ao sistema e “aliar-se-iam aos inferiores” contra os seus superiores. As normas morais unificadas se desintegrariam, as recompensas e as punições perderiam a sua efetividade e a desordem se seguiria. Dado que este resultado é antitético ao interesse geral, incluindo o interesse do governante, mesmo um líder com interesses próprios teria um motivo para governar virtuosamente.

Uma outra preocupação era a de que o sistema político moísta implementaria um tipo de moralidade de comando, na qual os subordinados não fariam nada exceto seguir acriticamente os seus líderes, que decidiriam para eles o que seria certo e errado. Esta preocupação, contudo, parece não ter fundamento, pois o decreto original do soberano tornava os subordinados responsáveis por criticarem os seus superiores caso estes errassem. Claramente se esperava que aqueles que se encontravam nos níveis mais baixos da hierarquia social tivessem a capacidade de exercer um julgamento independente. Os moístas tendiam de fato a uma forma de psicologia social e comportamental, e não aprofundaram suficientemente a questão da deliberação moral individual. Ainda assim, o objetivo de seu sistema era a educação, não a obediência passiva. A sua noção de uma moralidade unificada possuía duas faces. De um lado, os subordinados deveriam se adequar aos seus superiores, que os conduziriam e educariam, mas, por outro, aqueles acima deveriam se adequar aos debaixo, pois o sistema funcionaria apenas se as pessoas genuinamente aprovassem as decisões de seus líderes.

Uma terceira inquietação, provavelmente a mais séria aos olhos contemporâneos, é a de que a noção moísta de uma moralidade unificada e a sua concepção de ordem social (*zhi*) seriam perturbadoramente totalitárias. Os moístas provavelmente estavam certos em defenderem que a estabilidade social requer consenso ao menos em um conjunto mínimo de normas morais – um que, por exemplo, exclua assassinato e roubo – e que um governo forte é requerido para fazer cumprir tais normas. O movimento moísta originou-se durante uma era de caos e violência, e é possível que a sua concepção de uma moralidade única

fosse intencionada para comportar apenas a mínima quantidade de padrões morais necessários para preservar a harmonia social. Mas o escopo das normas que eles idealizavam parece ser muito mais amplo do que isto. Na verdade, parece cobrir todos os juízos de valor – todas as distinções entre “certo” e “incorreto” (*shi* e *fei*). Podemos suspeitar que, para os moístas, mesmo um grau moderado de diversidade na forma como estabelecemos tais distinções contaria como “desordem” (*luan*) social, moral e, até mesmo, intelectual. A objeção natural, para leitores liberais contemporâneos, é a de que a ordem social não necessitaria de consenso total a respeito dos valores. Ela poderia ser alcançada por intermédio de acordos sobre um número limitado de normas de justiça, o que garantiria aos indivíduos liberdade para determinar outros valores para si mesmos. O sistema moísta restringiria desmesuradamente a liberdade individual, continuaria a objeção, e, de fato, a própria ideia moísta de cuidado inclusivo e benefícios recíprocos para todos poderia ser mais bem satisfeita por um sistema político que garantisse uma liberdade individual extensa.

Estas preocupações destacam a quase completa ausência de individualismo no pensamento moísta. Esta escola pressupunha um tipo de sistema comunitário no qual a preocupação fundamental eram os interesses da sociedade como um todo, especificamente a ordem social (*zhì*), a riqueza econômica e um povoamento amplo. O que é certo para o indivíduo seria determinado pelo *dao* (caminho) apropriado para a sociedade. O nível relevante de escolha moral era o da sociedade; esperava-se que os indivíduos que desejassem fazer o que era correto aquiescessem ao *dao* que fosse considerado melhor para a sociedade. O posicionamento individualista do egoísta racional não ocorria aos moístas como uma alternativa a ser abordada ou refutada. Nem mesmo viam eles algum espaço para uma distinção entre moralidade pública e moralidade privada, entre valores que todos deveriam compartilhar de modo a manter uma sociedade estável e valores em relação aos quais os indivíduos poderiam discordar sem perturbar a harmonia social.

Os moístas dedicavam pouca ou nenhuma atenção ao direito, liberdade, ou igualdade dos indivíduos, nem mesmo para questionar qual seria a forma mais satisfatória de vida individual. Eles simplesmente assumiam que o melhor modo de vida era um de aderência ao *yì* (moralidade, dever) e, por conseguinte, de promoção de uma utilidade geral. O indivíduo paradigmático – a pessoa benevolente (*ren ren*) – seria aquele que se dedicaria a “promover o benefício e a eliminar os males do mundo”. Interesses individuais legítimos seriam identificados através do papel do indivíduo no projeto social. Os moístas, como os confucianos, viam as pessoas como constituídas principalmente por meio dos papéis sociais relacionais e hierárquicos por elas ocupados, como um governante ou um

subordinado, pai ou filho, irmão mais velho ou irmão mais novo, homem ou mulher, jovem ou velho, ou membro de uma família ou de uma comunidade. Era principalmente como ocupantes de tais papéis que os indivíduos teriam normas éticas a seguir e interesses a perseguir.

Este foco comunitário compreende um ponto central de contraste com as teorias ocidentais do contrato social e com a teoria política utilitária. Os utilitaristas e os contratualistas (exceto talvez Rousseau) tratam os interesses individuais tipicamente como primordiais e constroem a ideia de bem social a partir do bem individual. O Estado é justificado porque promove os direitos e interesses individuais melhor do que qualquer alternativa. Para os moístas, pelo contrário, o Estado é instrumentalmente justificado em razão da ordem social (*zhi*) ser um bem intrínseco, desejado por todos, e, sendo assim, um governo constituído por uma hierarquia de líderes morais seria necessário para alcançá-la.

De fato, como poderíamos esperar de seu comunitarismo, a concepção moísta de *zhi* (ordem) contém as sementes de um argumento em que o Estado é também intrinsecamente justificado. Os moístas frequentemente empregavam *zhi* em um sentido limitado para se referirem a relações familiares e sociais harmoniosas. Mas alguns textos desta escola – principalmente a tríade dedicada à doutrina da “intenção do Céu” – utiliza *zhi* em um sentido mais amplo, no qual este conceito é identificado com *yi* (retidão, moralidade) e *zheng* (boa governança), que, por sua vez, requer um sistema político hierárquico administrado por aqueles que seriam nobres e sábios. O texto, por conseguinte, implica que o sistema político moísta não seria meramente um instrumento para produzir utilidade, mas seria ele mesmo um componente dos bens que constituem a moralidade e, portanto, justificar-se-ia intrinsecamente. É lógico que, mesmo se permitirmos que os moístas identifiquem “moralidade” com “ordem” e “ordem” com a sua forma preferida de organização política desta maneira, a sua linha de argumentação justificaria, no máximo, a existência do Estado, não da promulgação estatal de normas de conduta totalitárias e globais.

A teoria política moísta provavelmente exerceu forte influência em pensadores políticos do final do período dos Estados Combatentes, como o filósofo confuciano Xunzi e seus dois estudantes mais famosos, o teórico da realpolitik Han Fei e o estadista Li Si, arquiteto político do primeiro império da China. Ainda assim, esta linha de pensamento político autoritário não carecia de críticos. A concepção moísta de ordem social (*zhi*), junto com as de Xunzi e Han Fei, resumia as visões que eram veementemente atacadas nos antigos textos daoístas como o *Daodejing* e o *Zhuangzi*. Ao contrário, algumas partes do

Zhuangzi implicam uma posição política relativamente liberal, na qual os indivíduos provavelmente seriam agraciados com o maior montante de liberdade compatível com a prevenção de conflitos sociais.

Promovendo os valorosos

Tal como vimos, a teoria da “conformação com os superiores” defendia um Estado centralizado com uma burocracia hierárquica rigidamente organizada. A outra doutrina moísta proeminente, “promoção dos valorosos”, argumentava que para garantir o sucesso do Estado na busca por riquezas, um povoamento amplo e ordem social, nomeações para a burocracia deveriam ser baseadas no mérito ético e na capacidade profissional. Pessoas comuns de talento deveriam ser consideradas para os cargos tanto quanto aquelas oriundas das elites (em particular, parentes do governante). Esta doutrina era parcialmente uma resposta para os novos desafios administrativos causados pelo crescimento populacional, pela expansão econômica e pela rivalidade militar entre os Estados, todos eles requerindo que se evoluísse para além do sistema feudal tradicional e se desenvolvesse um grupo profissional e mais especializado de oficiais governamentais. Ela era também uma reação contra o nepotismo e a incompetência, bem como um apelo para uma maior igualdade de oportunidades para aqueles que não eram de origem nobre, como os próprios moístas.

Acima de tudo, contudo, a doutrina era um complemento importante à educação moral e ao sistema de incentivo moístas, uma parte integral da implementação das normas morais unificadas que esta escola via como crucial para a ordem social e para a legitimidade política. Para que o sistema funcionasse, ele deveria ser percebido como algo capaz de aplicar normas unificadas e consistentes a fim de promover e recompensar os valorosos enquanto, ao mesmo tempo, oferecendo uma oportunidade justa para o avanço de todos. Caso contrário, aqueles em posições inferiores poderiam ser incapazes de se identificarem com ele e, conseqüentemente, não veriam razão em emular os seus superiores ou em cooperar com o Estado. Consistente com a sua orientação comunitária, a defesa por parte dos moístas da igualdade de oportunidades não se baseava em uma visão individualista segundo a qual, tudo o mais constante, as pessoas intrinsecamente mereceriam ser tratadas de modo semelhante. Ao invés, o argumento era o de que a utilidade do Estado e da sociedade seria promovida pelo emprego dos candidatos mais qualificados, sem

importar as suas origens sociais, tanto por conta de sua competência quanto em razão do Estado dever ser publicamente visto como o agente a garantir o cumprimento de padrões unificados e coesos.

7. Teoria ética

Os primeiros escritos moístas possuíam uma orientação prática, não teórica. Os membros desta escola escreviam tratados políticos que almejavam persuadir governantes, oficiais e pessoas exemplares a adotarem as suas doutrinas éticas e políticas, não indagações abstratas sobre teoria ética. Todavia, no transcorrer da argumentação em prol de suas doutrinas eles apresentavam uma forma de consequencialismo solta, ainda que sofisticada, uma versão atualizada que mereceria atenção crítica na atualidade. O princípio central – assim como enxergavam *fa* (modelo, padrão) – de sua ética era que as pessoas deveriam ter uma atitude de “cuidado inclusivo” (*jian ai*) em relação às demais e, em suas interações, buscar beneficiarem-se (*li*) mutuamente. Desta forma, promover-se-ia “o benefício em tudo sob o céu”.¹⁵

Os moístas não tentavam fundamentar todos os valores ou julgamentos éticos em um único princípio ou bem fundamental, como a felicidade ou a lei moral. Ao invés, plausivelmente, a sua teoria era baseada em uma noção vaga de bem-estar humano contendo uma pluralidade de bens básicos. Nem eles sugeriam que os padrões éticos por eles propostos iriam automaticamente resolver todos os problemas morais, sem a necessidade de uma sabedoria prática ou compensações entre bens. Mas eles de fato mantinham que, de novo plausivelmente, uma vida reflexiva e autoconsciente demandava que desenvolvêssemos algum tipo de teoria normativa, algum relato de quais práticas seriam corretas e erradas e as razões para tanto.

A teoria ética moísta carrega uma similaridade com o utilitarismo, mas é provavelmente melhor caracterizada como “consequencialismo prático”, ou ainda, de modo

¹⁵ *Tian xia*, a expressão traduzida como “tudo sob o céu” aqui e como “mundo” em várias passagens acima, se refere ao mundo social humano e não ao mundo natural. Quando os moístas falavam em “beneficiar *tian xia*”, eles se referiam ao bem-estar de todos os seres humanos, não ao do meio ambiente.

mais apropriado, “consequencialismo do *dao* (caminho)”. Para esta escola, assim como para outros pensadores clássicos chineses, a unidade relevante da atividade humana e o foco da reflexão ética não seriam os atos individuais, mas o *dao* (caminho), uma noção geral se referindo a um caminho, estilo ou padrão de vida ou de desempenho de algum tipo de atividade. O *dao* pode ser muito amplo em escopo, incluindo práticas, instituições e tradições, junto às regras, técnicas, estilos, atitudes e disposições associados com elas. Dado que, como um modo de vida, *dao* inclui disposições e, portanto, virtudes, o consequencialismo moísta incorpora algumas das características do consequencialismo motivacional.

A preocupação central dos moístas, então, não seria prover uma teoria pela qual julgar se atos particulares estariam certos ou errados, mas identificar “o *dao* (caminho) do benevolente (*ren*) e do correto (*yi*)”. Para eles, o aspecto definidor deste *dao* seria que ele promoveria o bem-estar ou “benefício” (*li*) e eliminaria os males de todos na sociedade. O “benefício” seria o padrão geral da permissibilidade moral.

A tarefa do benevolente certamente é buscar promover diligentemente o benefício de todos, eliminar os males do mundo e levar este modelo (*fa*) para o mundo todo. Algo beneficia as pessoas? Então faça. Não beneficia? Pare de fazer. (Livro 32, “Condenação da música”).

Algumas passagens nos textos vão além da simples distinção entre o que beneficia e o que não beneficia as pessoas, reconhecendo diferenças de grau. A extensão pela qual um ato é correto ou errado seria determinada pelo grau em que beneficiaria ou feriria os demais: “Quanto mais se fere o outro, maior a sua não-benevolência, e mais severo é o crime” (Livro 17, “Condenação da agressão”). Contudo, os problemas morais que os moístas tipicamente discutiam concerniam práticas gerais, como costumes funerários e guerras, não atos específicos. Os textos mais antigos são vagos em como o padrão do benefício (*li*) deveria ser aplicado em casos específicos que não se encaixassem sob uma prática ou outra.

Ao contrário do utilitarismo clássico de Bentham e Mill, o consequencialismo moísta visava promover não a felicidade individual, mas uma gama de bens, muitos deles públicos ou coletivos. A noção geral de “benefício” se referia a uma lista objetiva de três tipos de bens: riqueza material, população ou família ampla e ordem social. Tais bens

ofereceriam critérios morais relativamente concretos. Práticas e instituições que tendessem a avançá-los seriam benevolentes e corretas; aquelas que não, seriam malévolas e equivocadas.

Seria possível que, e supondo que nos modelássemos em suas afirmações e usássemos seus planos, pela realização de enterros suntuosos com luto prolongado, pudéssemos realmente enriquecer os pobres, fazer os poucos se multiplicarem, proteger os que estivessem em perigo e trazer ordem aos desordenados? Então isto seria benevolente, correto e a tarefa de um filho exemplar. Ao planejar para terceiros, seria inaceitável não encorajar tal prática. O benevolente a promoveria ao redor do mundo, a estabelecer e faria com que o povo a elogiasse e nunca a abandonasse. Por outro lado, suponhamos que, ao nos modelar em suas afirmações, usando seus planos e realizando ricos funerais e lutos prolongados, esta realidade não lograsse enriquecer os pobres, aumentar os que são poucos, proteger os que estão em perigo e trazer ordem aos desordenados. Então isto não seria benevolente, correto ou a tarefa de um filho dedicado. Ao planejar para os outros, seria inaceitável não a desencorajar. O benevolente procuraria eliminá-la do mundo, abandoná-la e fazer as pessoas considerarem-na errada e jamais colocarem-na em prática (Livro 25, “Moderação nos enterros”).

Argumentos consequentialistas baseados em um ou mais destes bens são empregados para justificarem nove das dez doutrinas moístas centrais, incluindo os princípios morais fundamentais do cuidado inclusivo e da rejeição da agressão. A décima doutrina, a “intenção do Céu”, elucida a justificativa para a teoria consequentialista em si. (Consideraremos a doutrina abaixo).

Dos três bens, o conceito moísta de “ordem” (*zhi*) demanda uma atenção especial. Este é um bem complexo compreendendo uma variedade de condições que os moístas provavelmente enxergavam como constitutivas de uma boa vida em sociedade. A partir de

passagens nas quais eles caracterizavam *zhi* (ordem) e seu oposto, *luan* (desordem, agitação), os elementos da “ordem” parecem incluir ao menos quatro tipos de condições.

1. Todos os níveis da sociedade se adequam a padrões morais unificados, e incentivos e punições baseados nestes padrões são administrados de modo justo por líderes virtuosos, como descrito na teoria política moísta;
2. Paz, segurança e harmonia social prevalecem, caracterizados negativamente como a ausência de crime, traição, abuso, lesões físicas, conflito e agressão militar;
3. Os membros da sociedade manifestam virtudes constitutivas do desempenho adequado de seus papéis sociais relacionais como governantes ou súditos, pais ou filhos, irmãos mais velhos ou irmãos mais novos. A ordem é obtida apenas quando o governante é benevolente, os seus súditos são leais, os pais são gentis, os filhos são responsáveis e os irmãos mais velhos e mais novos demonstram amor e respeito fraternais. (Como muitos pensamentos antigos, o moísmo possui um viés sexista e, com poucas exceções, os textos desta escola ignoram os papéis sociais das mulheres);
4. Os membros da comunidade se dedicam habitualmente à assistência e à caridade recíprocas, compartilhando informações, trabalho, educação, e excedentes de bens e auxiliando os destituídos e mal-afortunados.

Em suma, “beneficiar o mundo” seria uma concepção geral de bem-estar abrangendo a harmonia social e a segurança pública; a prosperidade econômica, uma população e uma família pujantes; a cooperação recíproca entre vizinhos e a caridade para os necessitados; e as boas relações sociais, manifestas no exercício de virtudes correspondendo aos papéis sociais fundamentais.

Esta lista pede por várias observações. Primeira: ainda que os textos moístas frequentemente afirmem que o dever da pessoa benevolente seria promover o benefício para toda a sociedade, as caracterizações de “benefício” e “ordem” que os textos oferecem sugere que a teoria ética moísta em si mesma não se equiparava a um altruísmo abnegado. Ao invés, o que era previsto poderia ser qualificado como respeito pela vida, propriedade, família e soberania política dos demais, bem como assistência recíproca e cooperação

entre membros da comunidade. A caridade altruísta seria requerida somente em casos de dificuldades especiais.

Em segundo lugar, a proeminência das virtudes associadas com papéis sociais fundamentais indica que os moístas, como os confucianos, atribuíam grande importância a algumas relações sociais paradigmáticas, provavelmente entendendo-as como formadoras da moldura social básica. Uma sociedade próspera seria uma em que estes papéis seriam desempenhados adequada e genuinamente. Logo, os moístas viam instâncias florescentes destas relações como parcialmente constitutivas da ordem social (*zhi*) e, conseqüentemente, do benefício (*li*). Contudo, de modo intrigante, o que os textos identificavam como bens não eram as relações prósperas em si, mas as virtudes associadas aos papéis manifestos pelas pessoas vinculadas a elas. Isto se deu, provavelmente, pois os moístas viam relações sinceras, apropriadas e plenas como constituídas pela prática destas virtudes específicas aos respectivos papéis. As virtudes não eram simplesmente um meio para fomentar boas relações; o seu exercício era parte do que seria ter uma relação próspera do tipo relevante. Um vínculo admirável entre governante e súdito, pai e filho, irmão mais velho e irmão mais novo era apenas um no qual ambas as partes exercitariam as virtudes relevantes – no qual, por exemplo, o governante manifestaria benevolência e o súdito, lealdade. Para os moístas, então, a ordem social seria parcialmente constituída pelo exercício destas virtudes por pessoas nos papéis sociais relevantes. De acordo com isso, dado que tais virtudes estariam entre os bens intrínsecos de sua teoria ética, esta escola pensava ser intrinsecamente admirável e correto em termos morais ser um bom irmão, filho, pai, súdito ou governante.

Se correta, esta interpretação possuiria conseqüências interessantes. A despeito de seu compromisso com o princípio do “cuidado inclusivo”, ou preocupação moral com todos, os moístas evidentemente concordavam com a visão do senso comum de que teríamos uma responsabilidade ética maior em relação àqueles com quem tivéssemos relações pessoais mais próximas, e na prática deveríamos nos importar com eles em primeiro lugar. Pois, para ser um pai gentil ou um filho responsável, por exemplo, devemos dar para nossos filhos ou nossos pais um tratamento preferencial sobre os outros. “Beneficiar o mundo” incluiria boas relações familiares, e tais relações requereriam afetos especiais com e o tratamento dos membros da família. Contrariamente a um mal-entendido comum, a ética moísta não advogava que devêssemos tratar a todos igualmente, mas apenas que tivéssemos preocupações morais semelhantes por todos. (Exploraremos este ponto mais adiante na próxima subseção).

Finalmente, o papel das virtudes na ética moísta sugere que uma versão adequadamente revisada de sua teoria poderia ser imune a uma crítica importante direcionada a teorias morais modernas como o utilitarismo. A crítica seria que ao se focarem em princípios abstratos de justificativa, as teorias modernas tenderam a negligenciar o papel crucial da motivação na vida ética. De fato, uma teoria que fracasse em adequadamente contabilizar a motivação moral pode estar fadada a uma derrota autoimposta. Por exemplo, se o que me motiva ao dar um presente de aniversário para um amigo não é a amizade e a afeição, mas um desejo geral de promover a maior felicidade possível para o maior número possível, eu posso acabar sendo bem-sucedido somente em desapontar e ofender tal amigo, e, portanto, na verdade, reduzir a quantidade de felicidade existente no mundo. Para conseguir trazer felicidade para terceiros, nós tipicamente precisamos ser motivados não pelo princípio da maior felicidade, mas por atitudes como amor, preocupação ou respeito por eles enquanto indivíduos que se encontram em relações particulares conosco. Ter tais atitudes, é lógico, é apenas parte do que seria ser benevolente, leal, gentil, filial e fraternal. Sendo assim, ao incluí-las entre os bens que fornecem as suas justificativas éticas fundamentais, a teoria moísta poderia ter os recursos para evitar um racha insustentável entre justificativa e motivação. É possível que a ética moísta possa ajudar a oferecer percepções – se positivas ou negativas, permanece a ser visto – sobre como incorporar virtudes em uma teoria normativa adequada.¹⁶

Cuidado inclusivo

¹⁶ A crítica às teorias morais modernas se deve a Michael Stocker. Para mais sobre este e outros assuntos correlatos, conferir a obra deste autor “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories” [A esquizofrenia das teorias éticas modernas] e os outros ensaios coletados em Roger Crisp e Michael Slote, eds., *Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1997). Note-se que apesar do lugar proeminente das virtudes na ética moísta, a teoria não é uma forma de ética da virtude, pois as virtudes não eram entendidas como a base para os critérios fundamentais da ação correta. Ao invés, o critério fundamental do correto era promover o benefício e eliminar os males para todos. As virtudes seriam bens morais intrínsecos (presumivelmente por serem consideradas intrinsecamente admiráveis do ponto de vista moral) postulados enquanto elementos de “benefício”.

A diretriz ética pela qual os moístas são mais bem conhecidos é o *jian ai*, algumas vezes traduzido como “amor universal”, mas provavelmente melhor compreendido como “cuidado inclusivo”. *Jian* (junto, conjuntamente) neste contexto possui a conotação de incluir a sociedade inteira dentro de um todo. Como o ‘cuidar’ do português, *ai* (amor, cuidar, zelar) é ambíguo, pois pode se referir a uma gama de atitudes desde a afeição forte até a preocupação distante. Nos textos moístas a palavra tipicamente parece se referir a uma preocupação desapaixonada por parte de um sujeito para com o bem-estar de seu objeto.

O cuidado inclusivo não era uma doutrina que geralmente atraísse críticas por parte dos contemporâneos dos moístas. Os críticos de antigamente, em sua maior parte, focavam-se no estilo de vida frugal e austero, na oposição à música e nas práticas funerárias simplórias, que não reconheciam diferenças de nível social. Pouco era dito sobre suas doutrinas éticas centrais. A exceção a isto foi Mêncio, que teria igualado o cuidado inclusivo à renúncia ao pai (por esta razão, ele rejeitava Mozi como um “animal”). Muitos críticos confucianos posteriores seguiram Mêncio ao se focarem no cuidado inclusivo, defendendo que este iria contra a natureza humana. Esta doutrina merece atenção cuidadosa, em parte para avaliar tal crítica e, por outro lado, para retirar lições filosóficas sobre como os moístas aplicavam a noção de imparcialidade que residia no núcleo de sua ética.

Em sua forma completa, a doutrina moísta dita que as pessoas devem seguir o *fa* (modelo, padrão) do “cuidarem-se mútua e inclusivamente e, em suas interações, beneficiarem-se umas às outras”. Como a frase completa sugere, os moístas viam a atitude psicológica do cuidado e o comportamento benéfico que dela resultaria como dois lados de uma mesma moeda. Eles podiam argumentar que a presença de um é condição suficiente para o outro. Ainda assim, uma diferença importante entre ambos é indicada pelos advérbios nas duas partes deste slogan. A atitude de cuidado é todo-inclusiva, abrangendo todo mundo. O comportamento benéfico, não, pois direcionado somente àqueles com quem de fato interagimos.¹⁷ Na prática, então, o slogan não demanda um altruísmo que resulte no autossacrifício, mas principalmente que interagamos com os demais de forma reciprocamente benéfica.

¹⁷ Estou em débito com Dan Robins por este ponto.

Os moístas oferecem dois tipos de argumentos para justificar o cuidado inclusivo. O primeiro, que abordaremos brevemente, é o de que o cuidado inclusivo é a intenção do Céu. O segundo, aplicado em todos os três textos sobre este tema, é o apelo às suas boas consequências. O mal social é oriundo da exclusão de outras pessoas, famílias, cidades e Estados do escopo da preocupação moral. Esta exclusão conduziria ao dano, ao crime, à violência e ao fracasso em praticar as virtudes associadas com as relações sociais fundamentais. Em contraste, se praticássemos o cuidado inclusivo, eliminaríamos tais males e promoveríamos o “benefício do mundo”. Esta é a argumentação da passagem a seguir, que interpreta o cuidado inclusivo como a atitude de ser “a favor” – ou seja, preocupado com o bem-estar – dos interesses dos outros assim como somos “a favor” dos nossos próprios.

Sendo assim, qual seria então a razão pela qual a inclusão poderia substituir a exclusão? Ele disse, “suponhamos que as pessoas fossem favoráveis a outros Estados assim como são ao seu próprio. Quem então, sozinho, faria o seu Estado atacar o Estado dos outros? As pessoas seriam favoráveis aos demais Estados como se fossem o seu próprio. Se as pessoas fossem a favor de outras cidades como o são da sua própria cidade, quem então, sozinho, faria sua cidade atacar as demais? As pessoas seriam em prol das outras cidades como se fossem a sua própria. Se as pessoas fossem favoráveis aos outros clãs como o são ao seu próprio, quem então, sozinho, faria o seu clã causar desordem aos demais? As pessoas seriam favoráveis aos outros clãs como se fossem o seu próprio. Sendo assim, Estados e cidades ao não se atacarem e violarem mutuamente, as pessoas e os clãs não causando desordem e danos uns aos outros, isto seria o mal do mundo? Ou isto beneficiaria o mundo? Devemos dizer: é o benefício do mundo. Se tentarmos investigar fundamentalmente a produção destes muitos benefícios, onde encontraríamos a sua origem? Eles são produzidos ao detestarmos e machucarmos uns aos outros? Precisamos dizer: não. Devemos dizer: eles são produzidos ao nos importarmos com os outros e ao beneficiá-los. Se demarcarmos e nomearmos o ato de nos importarmos com

os outros e beneficiá-los, isto seria ‘exclusão’? Ou seria ‘inclusão’? Devemos dizer: ‘inclusão’. Desta forma, ao interagirmos pela inclusão não produzimos um grande benefício ao mundo?” Logo, Mestre Mo disse, “Inclusão é o correto (*shi*)” (Livro 16, “Cuidado inclusivo”).

Os moístas contrastavam o cuidado inclusivo com uma atitude por eles denominada de “exclusão” (*bie*, distinguir ou separar enquanto “outro”). Esta atitude não seria, como às vezes pensado, uma das diferenças a distinguir o grau de nossa preocupação pelos outros de acordo com a proximidade de suas relações conosco. De fato, os moístas nunca consideraram esta alternativa seriamente.¹⁸ Ao invés, *bie* se referiria a “desprezar e machucar os outros”, excluindo-os completamente da consideração moral do sujeito. Sendo assim, o caso desta escola é o do cuidado inclusivo contra a completa desconsideração pelos demais. Podemos conceder que o seu argumento estabelece que *bie*, ou a exclusão dos outros de toda preocupação, seria moralmente errado, e que o cuidado inclusivo possuiria boas consequências sendo, portanto, benevolente e admissível. Mas se o objetivo desta escola era demonstrar a obrigatoriedade do cuidado inclusivo, neste caso, os moístas colocariam um falso dilema. Uma diretriz ética distinta poderia promover o “benefício do mundo” igual ou ainda mais eficientemente, sem a demanda severa de que todos se preocupassem com os interesses dos demais assim como faziam com os seus próprios. Alternadamente, no lugar de criticar os moístas por comercializarem um falso dilema, poderíamos dizer que os seus argumentos justificariam o cuidado inclusivo somente em um sentido fraco, no qual estaríamos obrigados a ser moralmente preocupados com todos em ao menos algum grau. A questão remanescente então seria, até qual grau?¹⁹

¹⁸ Ela foi levantada uma vez, por um oponente chamado Wu Mazi em uma anedota no Livro 46, “Geng Zhu”, mas foi descartada sem maiores considerações.

¹⁹ Parte do problema aqui é que os moístas não estabeleciam distinções entre permissibilidade, obrigação e supererrogação. Uma razão provável para isto é que a sua concepção de julgamento e argumentação tendia a conduzi-los a lançar todas os problemas como uma questão de decidir entre um par de polos opostos, um dos quais seria “correto” (*shi*) e o outro a sua negação (*fei*). Eles consideravam ser suficiente mostrar que o cuidado inclusivo era *shi*, não *fei*, deixando sem resposta a questão sobre o que exatamente compreenderia *shi*. Outra fonte possível de confusão é a

Quando lemos os textos em busca das especificidades demandadas pelo cuidado inclusivo, a resposta não é óbvia. O que encontramos é uma disparidade entre as afirmações descrevendo a atitude do cuidado inclusivo e os exemplos concretos de sua prática. Na teoria, o cuidado inclusivo seria aparentemente uma preocupação igual por todos. A passagem citada acima, por exemplo, descreve-o como o ser preocupado “com os outros como se por si mesmo”. Outro texto nos diz que “o *fa* (modelo) do cuidar inclusivamente entre si e, nas interações, beneficiar-se mutuamente” é “enxergar os Estados dos outros como se enxergaria o próprio Estado, as famílias dos outros como se fossem a nossa própria e as demais pessoas como se fôssemos nós mesmos” (Livro 15). Adotar isto enquanto um *fa* moral (modelo, padrão) provavelmente envolveria fazer duas coisas: esforçar-se em prol do ideal de se importar pelas vidas, famílias e comunidades dos outros no exato grau com que nos preocupamos com as nossas próprias e, ao mesmo tempo, agir como se já nos importássemos com elas em igual medida.

Se esta interpretação estiver correta, a doutrina é provavelmente inalcançável. A maioria dos seres humanos é naturalmente inclinada a sentir simpatia pelos outros, incluindo estrangeiros, e, portanto, a se importar de certo modo com o bem-estar deles. Mas seria necessário um feito heroico de engenharia social para fazer com que nos importássemos com estranhos exatamente como nos importamos com nós mesmos e com aqueles mais próximos de nós. E mesmo com a ressalva de que precisaríamos beneficiar somente aqueles com quem realmente interagimos, o padrão do cuidado igualitário para outros pareceria carregar consigo demandas práticas impossivelmente altas.

Estranhamente, no entanto, as consequências e exemplos do cuidado inclusivo descritos nos textos sugerem que os requerimentos práticos da doutrina não seriam especialmente onerosos. De fato, os exemplos específicos dados se adequam amplamente ao que muitos cidadãos de democracias liberais ocidentais contemporâneas considerariam como o senso comum da decência moral. A prática real do cuidado inclusivo parece demandar não mais do que a ausência de má intenção ou hostilidade em relação aos outros; o desempenho virtuoso de nossos papéis sociais enquanto governantes, súditos, pais, filhos ou irmãos, contribuindo dessa forma para o bem-estar de nossa família e comunidade;

ambiguidade na palavra *jian*, que pode ser lida tanto no sentido fraco do “todo-inclusivo” quanto no sentido forte de “conjuntamente, como um”.

o auxílio de amigos e vizinhos em necessidade; e a assistência para com os mais idosos, os solitários e os órfãos, que não possuem famílias para cuidar deles. Uma vez que não ter uma família é identificada como a principal razão pela qual as pessoas mais provavelmente precisem de ajuda, podemos inferir que os moístas compreendiam o grupo familiar como a primeira instituição a atender as necessidades das pessoas e que, na prática, o cuidado inclusivo normalmente envolveria a preocupação central com nossas próprias famílias. Os únicos indivíduos dos quais se esperaria que trabalhassem equanimemente por todos seriam os líderes governamentais, responsáveis por beneficiarem todos os seus súditos. Deste modo, encontramos uma lacuna entre a descrição do cuidado inclusivo na condição de atitude de se importar igualmente por todos e os exemplos práticos presentes nos textos. Estes últimos sugerem que o cuidado inclusivo não requer um autossacrifício ou altruísmo extensos, sendo apenas uma questão de cuidar de nossas famílias, vizinhos e comunidades sem interferir com os outros enquanto tentam fazer o mesmo.

Os últimos textos moístas fornecem uma explicação desta disparidade, ainda que seja possível indagar se é justificado lermos a doutrina posterior nos primeiros ensaios. Fragmentos preservados no *Da Qu*, o Livro 44 do *Mozi*, afirmam que devemos nos importar igualmente com todos, mas beneficiar algumas pessoas mais e outras menos a depender da natureza da relação delas conosco. Cuidado igualitário não implica tratamento igualitário. Como tratamos as pessoas é determinado pela noção de retidão (*yi*), que é baseada em bens intrínsecos como a ordem social (*zhi*), a concepção moísta da qual, como vimos acima, indica que façamos mais por aqueles que se relacionam diretamente conosco. A visão moísta posterior é praticamente atribuída a um expoente desta escola chamado Yi Zhi em um diálogo no *Mêncio* (3A:5): “Ao cuidar, que não haja gradações; na prática, comece com o que está mais próximo”.

Objeções práticas

Enquanto reformadores políticos e morais, os moístas estavam preocupados não apenas em justificar a doutrina do cuidado inclusivo, mas em persuadir todos na sociedade a o adotarem e praticarem. Esta meta induzia uma série de problemas práticos concernindo a reforma e a motivação morais, alguns dos quais foram levantados em uma série de objeções discutidas nos textos sobre o “Cuidado inclusivo”. O ponto principal da reposta desta escola a tais objeções era o de que este conceito seria consistente com os valores e

motivos existentes na maior parte das pessoas, sendo assim, já teríamos em nós a motivação necessária para praticá-lo.

A primeira e mais óbvia objeção era a de que a prática do cuidado inclusivo seria muito difícil. Em resposta, os moístas afirmavam ser este de fato bem menos difícil do que outros feitos que os governantes haviam demandado de seus súditos no passado, como sacrificar as suas próprias vidas, limitar as suas dietas e vestir roupas inadequadas. O cuidado inclusivo pareceria trabalhoso apenas porque as pessoas não o reconheciam como importante para o seu benefício em longo prazo. Se, como a teoria política moísta propunha, as instituições fossem estabelecidas para encorajar a cooperação e prevenir o abuso, então, “dentro de uma geração”, o povo poderia ser conduzido a praticar este conceito, pois diversas linhas de motivação existentes convergiriam para apoiá-lo. Primeiramente, as pessoas tendem naturalmente a emular líderes admirados e respeitados, então se os governantes encorajassem o cuidado inclusivo, as pessoas estariam inclinadas a praticá-lo. Em segundo lugar, os governantes poderiam instituir recompensas e punições a fim de que a prática do cuidado inclusivo se encontrasse dentro do interesse próprio de todos em curto prazo. Em terceiro lugar, as pessoas naturalmente tendem a retribuir o bom tratamento, de modo que se importar com os outros e beneficiá-los se encontraria em seu interesse próprio de longo prazo. O caso dos moístas aqui é razoavelmente persuasivo, contanto que mantenhamos em mente que eles se focavam na prática de benefícios recíprocos, não na atitude psicológica de uma preocupação igualitária, e que as demandas práticas do cuidado inclusivo não fossem especialmente onerosas.

A segunda objeção era a de que o cuidado inclusivo seria praticamente impossível. A isso os moístas respondiam contrariamente, dizendo ser possível, pois os reis-sábios o praticavam de fato. Os textos citam supostos exemplos históricos para demonstrar que tais figuras governaram justa e imparcialmente, realizaram projetos de obras públicas que beneficiaram a todos, trouxeram paz para a sociedade e garantiram que os necessitados tivessem aquilo de que careciam. Novamente, estes exemplos tendem a sugerir que o cerne da, e talvez uma condição suficiente para, a prática do cuidado inclusivo seriam as ações benéficas, não a atitude psicológica de igual cuidado por todos.

Um terceiro desafio seria o de que o cuidado inclusivo não poderia ser “usado”, provavelmente fazendo referência à sua implementação na condição de uma política que as pessoas pudessem seguir. (A geração de benefícios quando colocada em uso enquanto política social era o terceiro dos três modelos que os moístas propunham para avaliar afirmações ou ensinamentos). Os moístas apresentavam então um par de cenários

hipotéticos cuja função era demonstrar que as pessoas comprometidas com o seu próprio bem-estar e com o de suas famílias prefeririam o cuidado inclusivo como uma política a ser seguida por aqueles ao seu redor, dado que todos preferiríamos viver sob esta regra ou confiar o cuidado de nossa família a alguém que a praticasse. Ou seja, agindo a partir de um motivo existente que quase todas as pessoas compartilham – a prática do bem-estar próprio e o da família – as pessoas contemplariam o cuidado inclusivo como o *dao* a ser seguido por aqueles ao seu redor fazendo com que ele pudesse de fato “ser usado”. A escola em questão criticava os oponentes que levantavam tal objeção em razão de uma contradição prática: em suas afirmações eles rejeitavam o cuidado inclusivo, mas, na prática, eles o escolheriam como um *dao* social, assim como as pessoas nos cenários hipotéticos faziam. É interessante que esta crítica funciona apenas porque os autores assumiam que o problema em questão era a escolha de um *dao* (caminho), um sistema social universal de normas de conduta. Eles pareciam presumir que todas as nossas escolhas e ações seriam oriundas de tais normas. Portanto, afirmavam que ao preferir o cuidado inclusivo em relação aos outros, nós nos comprometíamos com ele como um código de conduta a ser observado por todos, inclusive nós mesmos. Para eles, a posição de um egoísta racional, que preferiria que todos, menos ele, praticassem este *dao*, seria incoerente.

A última objeção a ser considerada era a de que o cuidado inclusivo poderia falhar em beneficiar os próprios pais, interferindo, por conseguinte, na responsabilidade filial. Os moístas respondiam a tal crítica argumentando que um filho responsável desejaria que os outros também cuidassem e beneficiassem os seus progenitores. Uma forma efetiva de alcançar isto, assim eles afirmavam, seria cuidando e beneficiando os pais dos outros, o que faria com que estes retribuíssem a ação. (Aqui, assim como em sua resposta à primeira objeção, os moístas adotavam a premissa plausível de que os seres humanos possuíam uma tendência natural à reciprocidade). Psicologicamente, então, o cuidado inclusivo seria consistente com nossa motivação existente de cuidarmos de nossos pais, ao mesmo tempo em que seria moralmente justificado como um meio indireto de beneficiá-los.

Em razão destes argumentos terem sido direcionados a oponentes que resistiam aos aspectos mais otimistas da psicologia moral dos moístas, eles recorriam principalmente ao interesse próprio e ao interesse interno do grupo, motivos que os autores presumiam ser confiavelmente compartilhados por todos. Outros textos moístas apresentavam um quadro mais completo da motivação moral. As suas premissas centrais eram as de que as pessoas tenderiam a estar fortemente comprometidas a fazerem o que acreditavam ser o correto,

elas tenderiam a desejar os bens básicos oriundos da prática do cuidado inclusivo, a seguir a liderança política e a procurar a aprovação de seus pares, e, com a exceção de arruaceiros que almejavam a desordem social, elas tenderiam também a buscar não apenas o seu próprio interesse, mas o interesse de suas famílias e de suas comunidades. Desta forma, a maioria das pessoas já possuiria uma forte motivação moral e algum grau de empatia pelos outros. Ademais, por desejarem serem boas, ou *ren* (benevolentes), elas estariam preparadas para aceitarem a força da melhor razão normativa (*gu*, também “causa”, “base”) em pauta.

As pessoas benevolentes informam umas às outras acerca dos padrões pelos quais elas selecionam ou rejeitam, consideram correto ou errado. Aqueles que carecem de uma razão seguem aqueles que possuem uma. Aqueles que não sabem algo seguem aqueles que possuem conhecimento. Carecendo de observações para oferecerem em sua defesa, elas seguramente se submetem; vendo o bem, elas seguramente se corrigem (Livro 39, “Condenação do confucionismo”).

O que seria preciso para fazer com que a maioria das pessoas agisse moralmente seria, então, principalmente, educação e argumentos normativos, os quais auxiliariam a identificar corretamente o que é certo. Tais argumentos as convenceriam a guiarem suas ações pelo *fa* (modelo) de “considerar os outros como se a si mesmo”, e este *fa* iria, por sua vez, fortalecer o hábito de agir por conta da simpatia pelos interesses dos demais.

Justificativa e papel do Céu

Os moístas justificavam a sua ética consequencialista pelo recurso à intenção do Céu (*Tian*), que eles acreditavam fornecer um critério objetivo de moralidade. Entre as razões por eles elencadas para obedecer a intenção celeste estavam a gratidão pelos presentes por ela oferecidos, medo de punições e a sua crença de que o Céu era o agente moral mais nobre e sábio do cosmos. Aqui examinaremos esta terceira e filosoficamente

mais interessante razão, deixando de lado por ora o papel do Céu como um objeto de adoração religiosa e garantidor da ordem moral.

O cerne do apelo moísta ao Céu é que na condição de supremo e mais sábio agente moral, ele se conduziria de forma (*dao*) a infalivelmente estabelecer um exemplo de normas éticas corretas. As suas intenções são consistentemente ou confiavelmente benevolentes e corretas. Para obter um critério objetivo sobre o que é moralmente correto ou errado podemos observar a conduta do Céu e perceber as normas com as quais ele está comprometido e que são por ele aplicadas. A intenção celeste poderia servir como um *fa* (modelo, padrão) ético fundamental, um que seria claro e fácil para qualquer pessoa aplicar, tal como as ferramentas de medição de um artesão.

Portanto, nosso Mestre Mo ao possuir a intenção do Céu, para oferecer uma analogia, não é diferente do fabricante de rodas com o seu compasso ou do carpinteiro com o seu esquadro... Acima, ele a usa para medir como os reis, duques e os grandes homens do mundo administram os códigos penais e o governo; abaixo, ele a emprega para avaliar como a miríade de pessoas do mundo se engajam em escritos e nos estudos e como apresentam afirmações e discussões. Observe as suas condutas; se seguem a intenção celestial, chame-as de boas intenções e de boas condutas; se se opõem às intenções do Céu, chame-as de más intenções e de más condutas. Observe as suas afirmações e discussões; se seguem a intenção celeste, chame-as de boas afirmações e discussões; se se opõem à intenção do Céu, chame-as de más afirmações e discussões. Observe os seus códigos penais e o seu governo; se seguem as intenções do Céu, chame-os de bons códigos penais e de bom governo; se se opõem a elas, chame-os de maus códigos penais e de mau governo. Desta forma ele estabelece isso como um *fa* (modelo), como um padrão, e o emprega para mensurar a benevolência (*ren*) e a não benevolência dos reis, duques, grandes homens, secretários e ministros do mundo, e, para oferecer uma analogia, é como dividir entre preto e branco. Portanto, nosso Mestre Mo disse, “Se internamente os reis, duques, grandes homens, oficiais e pessoas exemplares do

mundo realmente desejam seguir o *dao* (caminho), beneficiarem as pessoas e fundamentalmente examinar a raiz da benevolência (*ren*) e da retidão (*yi*), então é inaceitável não seguir a intenção do Céu. Ao segui-la tem-se o *fa* (modelo) da retidão (*yi*)” (Livro 27, “A Intenção do Céu”).

Ainda que os próprios moístas não estabelecessem a distinção, podemos identificar dois papéis interrelacionados desempenhados pela intenção do Céu. De um lado, ela serviria como um critério do que é moralmente correto e, por conseguinte, como base para uma justificativa ética. Na passagem acima, por exemplo, ela é empregada a fim de avaliar se ações, afirmações e práticas são moralmente corretas. Por outro lado, ela também cumpriria a função de diretriz moral prática. Na prática, podemos usá-la para testar ações particulares ou tipos de condutas visando determinar como proceder. “Tendo tomado o Céu como *fa*, devemos medir nossos movimentos e condutas em relação a ele. O que o Céu deseja, faça; o que ele não deseja, interrompa” (Livro 4, “Modelos e Padrões”).

Por que a intenção do Céu seria um padrão ético confiável? Os moístas apresentam várias razões morais em resposta. Como vimos anteriormente, eles argumentavam que ao contrário de qualquer padrão baseado em modelos humanos, culturais ou históricos, o Céu seria confiavelmente *ren* (benevolente), pois imparcial, benevolente e duradouro. Eles argumentavam ademais que se examinássemos “a origem da retidão (*yi*)”, descobriríamos que “a retidão emerge do Céu” (Livro 27, “A Intenção do Céu”). Tal conclusão se apoiava em uma rápida passagem por um círculo de equivalências extensas. A retidão equivale ao bom governo, porque uma condição necessária e suficiente para a ordem social é a de que a retidão prevaleça no mundo. No bom governo, o nobre e o conhecedor governam o ignorante e o comum. Portanto, a retidão moral “emerge dos” nobres e conhecedores, dado que ela se estabelece somente quando estes governam. O Céu é o mais nobre e o mais conhecedor, sendo assim, a retidão flui a partir dele.

Para seguir o *dao* correto, então, devemos emular o Céu e aprender a nos adequarmos às normas que ele segue. É lógico que não somos divindades e, desta forma, não podemos imitar as ações celestiais diretamente. Mas nós podemos observar as suas ações, deduzir os seus desejos e intenções e assim nos conformarmos a ambos. E o que descobrimos é que o Céu deseja que as pessoas se importem e beneficiem umas às outras (Livro 4). Ele deseja que a retidão (*yi*) prevaleça, e, desta forma, deseja a vida, a riqueza e a ordem social para as pessoas (Livro 26). De fato, ele deseja todas as benesses postuladas

pela teoria ética moísta, incluindo a paz e a segurança, a harmonia social e a cooperação, a suficiência econômica e a prática das virtudes associadas com os papéis sociais centrais (Livro 27). Sabemos que o Céu almeja tais coisas porque as suas ações revelam que ele se importa e beneficia a todos sem discriminação. Ele é benevolente, provendo todas as pessoas com vida, sustento e recursos naturais. Ele impõe a moralidade vingando crimes contra os inocentes. Ele recompensou os seis reis sábios da antiguidade, que cuidavam e beneficiavam as pessoas, e puniu os quatro tiranos, que desprezavam e feriam o povo. Ele possui todas as pessoas do mundo como um governante possui os seus súditos, e, por conseguinte, ele cuida de todos, tal como um governante se importa com os seus súditos.

Em suma, o Céu em si desejaria os bens que a teoria ética moísta adotava como critérios para o que seria considerado moralmente correto. Aquela teoria estaria assim correta, assim pensavam os moístas, dado que capturava as normas éticas seguidas pelo Céu, o agente sábio, imparcial e benevolente que se encontraria no ápice da hierarquia política cósmica, com quem todas as pessoas deveriam se identificar no modelo da identificação com os superiores.

Este apelo a crenças religiosas conjuntas sobre o Céu e a doutrina política de se “identificar com os superiores” levou alguns estudiosos a sugerirem que a ética moísta poderia ser em última instância uma forma de teoria do comando divino. Tendo por base principalmente a afirmação de que o Céu é “aquilo de onde surge a retidão”, Soles (1999) defende, por exemplo, que para os moístas, “O que faz os comandos do Céu serem corretos é o mero fato de que o Céu os comanda” (p. 46). Sem sombra de dúvida, algumas poucas passagens nos textos urgem as pessoas a se adequarem às normas morais especificamente, pois agir dessa forma seria a intenção do Céu, e a doutrina segundo a qual a obediência ao Céu traria recompensas e a desobediência, punições, é remanescente de uma teoria do comando divino. Além disso, tais crenças religiosas seriam cruciais para a visão de mundo moísta, e uma imagem incorreta e distorcida de seu pensamento resultaria se as negligenciássemos.

Entretanto, há fortes indícios para negar que os moístas defendessem uma teoria do comando divino. Primeiramente, o texto nunca analisa, define ou explica a noção de retidão (*yi*) em termos de uma intenção celestial. Pelo contrário, todos os quatro textos dedicados à intenção do Céu lhe conferem um papel epistêmico, na condição de teste ou critério a partir do qual seria possível distinguir certo e errado. Eles argumentam que a intenção do Céu pode ser interpretada como um modelo (*fa*) ou um cânone (*jing*) da retidão (*yi*). Esta declaração afirma uma equivalência por extensão, não uma análise, definição ou

exposição. O ponto aqui é que a intenção celestial e a 'retidão' discernem as mesmas coisas e não que o que é correto assim o seja por ser a intenção do Céu. Mesmo a reivindicação de que a retidão "é oriunda do" Céu não deve ser lida como implicando algo mais forte do que uma sociedade justa poder existir apenas quando todos os seus membros seguirem o modelo ou o exemplo colocado pelas intenções e pela conduta celeste.

Em segundo lugar, e mais importante, os moístas forneciam razões morais independentes para basearem a sua afirmação de que a intenção do Céu seria um guia moral confiável. Os seus fundamentos não eram simplesmente a crença religiosa de que o Céu deveria ser obedecido por se tratar de uma divindade ou porque ele puniria a desobediência. Ao invés, a escola moísta sustentava que ele seria um guia para o que é benevolente e correto por ser um agente supremamente nobre, sábio, imparcial, benevolente e confiável. As suas razões aplicavam conceitos avaliativos de benevolência, retidão, bom governo e ordem social (*zhì*) que seriam independentes da vontade celestial. Por exemplo, no intuito de fundamentar a sua contenda de que o Céu desejaria o que fosse correto (*yí*), o moísmo caracterizava a retidão como sendo algo abrangendo a vida, a riqueza e a ordem e afirmava que o Céu as desejava. Colocado nos termos do dilema de *Eutífron*, a sua posição era bem clara: o que é correto não é correto em razão de uma intenção celeste. Pelo contrário, o Céu intenciona algo por este algo ser o correto. A conduta e as intenções celestiais exemplificariam normas morais que se sustentariam independentemente de sua intenção.

Dada a forma como a concepção moísta de Céu se encaixa em sua moldura ética, o recurso a esta entidade a fim de justificar e explicar a sua posição normativa arrisca uma circularidade. A sua concepção acerca do Céu é de fato aquela de um soberano moralmente ideal, que eles caracterizavam como sábio ou onisciente, onipresente, benevolente, generoso e imparcial. Os moístas deixam implícito que as normas morais corretas são aquelas que um tal agente seguiria ou intencionaria que os seres humanos seguissem. O problema é que as características que eles constroem nesta concepção de um agente ideal são apenas aquelas que eles já defendiam que deveriam ser articuladas por uma teoria ética satisfatória, como, por exemplo, uma preocupação imparcial e benevolente pelo bem-estar de todos. Seguramente, portanto, o apelo ao Céu não justifica a ética moísta tanto quanto simplesmente a ilustra ou articula.

Um problema em potencial com o recurso ao Céu surge do modo pelo qual o conceito moísta de *fa* (modelo) associa as noções de um critério de retidão, de uma diretriz prática e de um modelo a se seguir. A ideia de justificar objetivamente nossas práticas e

padrões de conduta pelo apelo à posição abstrata e descontextualizada de um agente idealmente imparcial e benevolente é ao menos *prima facie* plausível. Mas a teoria moísta arrisca confundir isto com a ideia muito menos plausível de que na prática deveríamos guiar nossa conduta pela emulação de uma divindade benevolente que se importa imparcialmente com todos. De fato, os moístas associavam a ideia de buscar uma justificativa imparcial para nossas ações, que eram tiradas de um contexto particular, e, portanto, necessariamente parcial, com aquela de adotar um ponto de vista imparcial, mas um que, impossivelmente, seria abstraído de qualquer contexto particular. Em alguns contextos, os argumentos desta escola eram cuidadosos em evitar a mistura destes pontos, mas, em outros, eles beiravam à identificação das atitudes de uma pessoa benevolente com aquelas do próprio Céu.

Avaliação Crítica

A estrutura básica da teoria ética moísta é simples e, contudo, profunda. Na sua base reside a noção de uma preocupação imparcial com o benefício de todos, como resumido pelo ponto de vista do Céu, um agente idealmente benevolente e imparcial que se importaria igualmente com o bem-estar de todos. A partir desta fundação, os moístas desenvolveram uma narrativa consequentialista da benevolência (*ren*) e da retidão (*yi*) nos termos de um conjunto de bens que constituiriam o benefício ou o bem-estar. Práticas comunitárias seriam justificadas pelo seu valor instrumental na promoção do bem-estar geral. A teoria reconhece que os indivíduos existem dentro de uma teia de relações sociais que define parcialmente as suas identidades e os seus deveres, e que as relações sociais fortes são parte crucial do bem-estar humano. Ela atribui às virtudes um papel em guiar a ação e em constituir boas relações sociais. A teoria é formulada de forma vaga, expressa de forma crua e apoiada por argumentos que os leitores modernos podem considerar por vezes rudimentares ou simplistas. Ainda assim, retrocedendo ao início do discurso filosófico na China antiga, ela representa um grande avanço na construção e argumentação teóricas em comparação com o discurso confuciano que lhe precedia. Ademais, o tipo geral de abordagem consequentialista por ela delineado permanece como uma opção bem-vista na teoria ética da atualidade.

O ponto forte da teoria moísta é que ela fundamenta a retidão moral (*yi*) em duas noções centrais, imparcialidade e bem-estar humano. No entanto, os maiores defeitos do

pensamento ético desta escola se encontram precisamente em como tais ideias são manuseadas. O *locus* da imparcialidade está mal colocado e a concepção de bem-estar humano é muito estreita.

O problema com a maneira pela qual os moístas tratam a imparcialidade é que eles a localizam na atitude da preocupação moral, em vez de na justificativa para nossas ações ou práticas. A sua abordagem visando encontrar normas éticas objetivas e imparciais consiste em advogar que cada indivíduo deve ser imparcialmente motivado por uma consideração igual por todos. Devemos nos adequar ao padrão de “considerar os outros como a nós mesmos” ou nos modelarmos à posição dada pelo Céu, que nos observa como um Deus. Mas na prática não logramos agir por todos os demais como se estivéssemos agindo por nós mesmos, e ao contrário do Céu, nós raramente nos encontramos em uma posição de poder que nos permita agir em nome de todos. Deste modo, os moístas fracassaram na tarefa de articular uma concepção de imparcialidade que fosse viável na prática. Não se pode defender a preocupação imparcial e igualitária advogando-a como a motivação ética ideal de agentes individuais.

Uma resposta plausível para este problema seria desenvolver uma forma de regra ou prática consequencialista. Os moístas poderiam aplicar o seu padrão básico de retidão – o que “promove o benefício e elimina o mal do mundo” – como um critério através do qual se justificaria um *dao* (caminho) social, ou um conjunto de práticas e normas, que melhor promoveriam o bem-estar geral. Tais práticas e normas imparcialmente justificadas poderiam então guiar a ação em situações particulares. É lógico que, na prática, os moístas adotavam quase que somente esta abordagem. Eles advogavam o cuidado igualitário para todos, mas confessavam que como realmente tratamos os outros variaria dependendo de nossa relação com eles. De acordo com textos moístas posteriores, nos quais esta doutrina do cuidado inclusivo com tratamento diferenciado era apresentada explicitamente, nossa forma de tratar os demais seria guiada pelos padrões de *yi* (retidão), que provavelmente articulariam práticas que esta escola acreditava serem as melhores em promover o bem-estar de todos na sociedade.

O contratempo aqui é que uma abordagem prático-consequencialista provavelmente não sustentaria a doutrina moísta do cuidado igualitário para todos. Presumivelmente, em linha com os pontos convincentes nos argumentos moístas, as normas e práticas justificadas por tal abordagem conduziram os indivíduos a adotarem a atitude do cuidado *inclusivo*, incluindo assim todos dentro do escopo de suas preocupações morais. Mas o padrão consequencialista de promover o bem-estar de todos provavelmente

não demandaria que cada um de nós realizasse a atitude do cuidado *igualitário*, ou da preocupação igualitária e imparcial com todos. Ao invés, tanto o tratamento e o cuidado provavelmente poderiam variar a depender da relação e do contexto, contanto que um padrão básico mínimo de consideração – talvez somente não-interferência, cortesia básica e auxílio em emergências – fosse praticado em relação a estranhos com quem não tivéssemos nenhuma relação especial.

A isto, os moístas talvez responderiam que ainda assim deveríamos praticar o cuidado igualitário, pois este era o caminho dos reis sábios e a intenção do Céu, o exemplar moral mais elevado, e a sua prática produziria grandes benefícios no mundo. Esta escola não reconhecia nenhuma distinção entre obrigação e supererrogação, e talvez as suas crenças religiosas a convencessem de que a melhor vida seria aquela que mais plenamente se conformasse ao desejo celestial de nos importarmos e beneficiarmos os outros. Além disso, como atestado pela passagem do *Zhuangzi* anteriormente citada, muitos moístas em particular reverenciavam e emulavam Yu, o mais auto-sacrificial e altruísta dos reis sábios.

Contudo, é provavelmente falso que a prática geral do cuidado igualitário resultaria no maior benefício para o mundo. Colocando de lado as emergências e os deveres especiais de posições altamente exigentes como as dos reis sábios, é plausível que as benesses básicas previstas pelos próprios moístas fossem melhor promovidas não somente pelo tratamento daqueles mais próximos a nós diferentemente do dos demais, mas se importando como eles ainda mais também. A ideia de desconectar o cuidado do tratamento é contraintuitiva. Particularmente, parece improvável que pudéssemos genuinamente exercitar as virtudes associadas com as relações sociais centrais sem também nos importarmos mais com as pessoas com as quais estamos relacionados. É difícil imaginar alguém sendo realmente um ministro leal ou um pai compassivo sem também se importar mais com o seu governante ou com os seus filhos do que faria com os de um estranho. Além disso, problemas práticos consideráveis surgiriam ao se treinar a todos para que cuidassem igualmente de todo mundo, requirindo vasto dispêndio de esforços e riqueza em fins que poderiam ser alcançados tão bem quanto pela prática do cuidado inclusivo desigual.

O segundo maior defeito do pensamento ético moísta era a sua concepção material excessivamente estreita do bem-estar ou do benefício (*li*) humanos, que compreenderia não muito mais do que o bem-estar material e relações sociais pacíficas e harmoniosas. Com algumas poucas exceções, a ética moísta rejeitava o valor estético e negligenciava a realização psicofísica conquistada por intermédio do exercício de habilidades adquiridas – pontos centrais aos modos de vidas preconizados por confucianos

e daoístas. Pouca atenção era dedicada à felicidade e à realização individuais ou à articulação de uma concepção de excelência humana global. Ademais, a concepção moísta de moralidade podia às vezes parecer agressivamente unilateral e onerosa. Uma passagem no *Mozi* apresenta uma concepção do florescimento humano ideal enquanto uma vida de completa devoção ao dever moral:

Quando em silêncio, pondere; ao falar, instrua; ao agir, trabalhe. Faça estes três alternarem e com toda certeza você será um sábio. Você deve eliminar a felicidade e eliminar a raiva, eliminar a alegria e eliminar a tristeza, eliminar o apreço e eliminar o desgosto, e usar da benevolência e da retidão. Com suas mãos, pés, boca, nariz e ouvidos promovendo a retidão certamente você se tornará um sábio (Livro 47, “Valorizando a retidão”).

A sua concepção estreita de bem-estar humano pode ser uma razão pela qual alguns moístas viam uma vida de autossacrifício altruísta como o caminho dos sábios. Se a satisfação das necessidades materiais básicas é suficiente, então ao realizá-la, temos pouco de valor a oferecer além do auxílio aos outros.

Todavia, para ser honesto, a concepção minimalista de bem-estar dos moístas pode ter sido uma resposta sensata às difíceis circunstâncias sociais e econômicas nas quais eles viveram, particularmente na condição de representantes de classes sociais inferiores às elites. Os seus textos deixam implícito um ambiente no qual as dificuldades geradas pela pobreza, por colheitas pobres, pelo frio, pela fome e pela guerra nunca estavam tão distantes. Naturalmente então o seu foco incidia sobre os bens básicos necessários para a segurança física e econômica: um governo estável, riqueza material, fortes laços familiares e a caridade para com vizinhos em necessidade. O moísmo se apresenta de fato como uma ética de refugiados, nascida de tempos difíceis, que valorizava o bem-estar material e a parcimônia acima de tudo. A sua doutrina da “Moderação nos usos” advogava a eliminação de todos os luxos – particularmente aqueles da aristocracia – e a redução no consumo de alimentos, vestimentas e moradia a um nível mínimo necessário para o conforto básico. Se as condições eram realmente tão duras quanto os moístas davam a entender – uma premissa que Xunzi, um amigo da aristocracia, negaria – então o seu foco estreito era defensável, e ao argumentar, por exemplo, que demonstrações

musicais elaboradas e práticas funerárias eram dispendiosas e imorais, eles se encontravam em solo firme. O problema é que eles nunca refletiram sobre a possibilidade de que, em condições mais prósperas e igualitárias, a música e as outras atividades culturais poderiam se tornar contribuições de grande valor para o bem-estar humano.

Se a ética moísta se vê diante de um problema de fundo moral é provavelmente porque a sua concepção empobrecida de bem-estar humano excluía em demasia aquilo que as pessoas valorizavam. Quando *Zhuangzi* criticava os moístas por “irem contra o coração de tudo sob o céu”, ele não estava se referindo ao cuidado inclusivo, mas ao seu modo de vida severo e frugal. Tal como afirmou Xunzi, “Mozi se limitava à utilidade e não reconhecia a importância da ornamentação” (*Xunzi*, Livro 21, “Dissipando a cegueira”).

8. Religião

As crenças religiosas dos moístas possuíam papel central em seu pensamento, proporcionando uma fundação para a sua visão de que do cosmos se obtinha um código moral objetivo e, por conseguinte, grande parte da motivação para a sua forma de vida. Ainda que breve, as descrições feitas por eles mesmos de suas crenças e práticas oferece um raro vislumbre direto na religião de uma porção da população não pertencente às elites da China antiga.

Como grande parte do pensamento religioso tradicional chinês, as crenças moístas eram de fato uma extensão do sistema sociopolítico a incorporar relações com uma concepção personificada da natureza e com diversas entidades sensíveis e inteligentes com quem os humanos compartilhavam o mundo natural. A divindade da natureza da dinastia Zhou, *Tian* (Céu, natureza, o céu), era a contraparte (e superiora) neste sistema estendido do soberano humano. Outros elementos incluíam o alto deus [*Shang*]*di* da dinastia Shang e uma variedade de fantasmas e espíritos, desde aqueles de ancestrais humanos já falecidos até aqueles de aspectos naturais e geográficos, como as montanhas e os rios. Os diversos seres que constituíam esta configuração natural personificada impunham a moralidade pela recompensa dos valorosos e pela punição dos maus. Os humanos os enxergavam como objetos de respeito, gratidão e temor, sacrificando animais e oferecendo milho e vinho para alimentá-los e aplacá-los, bem como para obter as suas bênçãos.

No cume da hierarquia sociopolítica cósmica encontra-se *Tian*. *Tian* criou os seres humanos, colocou o sol, a lua e as estrelas em seus caminhos regulares através do céu, formou a paisagem e estabeleceu as quatro estações e o clima para que as colheitas pudessem crescer. Ele provê as pessoas com sustento e recursos naturais pelos quais elas podem viver. Ele estabeleceu o governo para cuidar das pessoas e administrar as recompensas e as punições. Todas as pessoas são seus súditos e lhe devem veneração e gratidão pelas suas muitas bênçãos. Ele reina virtuosamente sobre o imperador humano – o “Filho de *Tian*” – como um tipo de soberano cósmico e uma espécie de policial onisciente e todo poderoso. Na condição de agente moral supremo, mais nobre e mais sábio, ele incorpora as normas morais corretas e, desta forma, serve de modelo para que se julgue a moralidade de práticas e ações.

Tian é frequente e convenientemente traduzido como “Céu”, uma palavra que se refere de modo semelhante tanto ao céu quanto a uma divindade. No entanto, *Tian* difere da concepção judaico-cristã de Deus ou de Paraíso de várias formas. *Tian* não existe fora do tempo, do espaço ou da natureza, nem é considerado perfeito ou imutável. Não é o criador da natureza, mas, ao invés, é a natureza, ou parte dela. (Combinado com ‘*di*’ (terra), a palavra ‘*tian*’ forma o nome composto ‘*tian-di*’ (céu-e-terra), que se refere ao mundo natural). *Tian* é personificado como uma autoridade sociopolítica, mas é consideravelmente menos antropomórfico do que o Deus judaico-cristão. Ele tem desejos e intenções, e ele fala, mas apenas como se pensando consigo mesmo, não diretamente para os humanos. *Tian* geralmente não informa os seres humanos de seus desejos ou intenções por meio de revelações (apesar de que em tempos de crises ele pode despachar um espírito enviado, tal como uma ave fantástica falante). Ao invés, devemos discerni-lo por nós mesmos por meio da observação de seu comportamento. Os humanos realizam sacrifícios para *Tian*, mas geralmente não rezam para e nem se dirigem diretamente a ele. Contudo, temos de fato um acordo implícito com *Tian* segundo o qual se nos adequarmos aos seus desejos ele, por sua vez, nos recompensará. Especificamente, cuidar e beneficiar os demais serão atitudes recompensadas, desprezar e machucar os outros trará punições.

Os moístas não possuíam o conceito de salvação religiosa ou de um outro reino ao qual poderíamos ir após a morte. (*Tian*, é claro, não seria um lugar ou domínio transcendental, mas uma personificação da natureza). Ao morrerem, as pessoas se tornariam fantasmas e existiriam dentro do mundo natural. Ao contrário do cristianismo, as pessoas não seriam recompensadas ou punidas no próximo mundo por seus atos neste aqui. No lugar, os moístas insistiam que *Tian* e os fantasmas recompensariam ou puniriam

as pessoas enquanto estas estivessem vivas. Como seria de se esperar, tal crença foi fortemente desafiada pelos rivais dos moístas, que apontavam exemplos nos quais ela estaria em contradição com a experiência cotidiana. Infelizmente, as respostas desta escola a tais críticas resultaram no fim apenas em uma série de desculpas *ad hoc*.

Apesar do genuíno tom de reverência na descrição moísta de *Tian*, alguns leitores acreditam que a religião moísta careceria de elementos como um sentido de sagrado, um temor religioso e uma transcendência que os ocidentais contemporâneos associam costumeiramente à religião, particularmente em contraste com o apreço confuciano pela beleza do ritual ou com o espanto daoísta em relação aos mistérios da natureza. O tom mundano de seu pensamento religioso poderia ser em parte devido à desconsideração geral dos moístas pelos valores estéticos e culturais. Entretanto, seria paroquialmente indefensável esperar deles que se adequassem a uma concepção de religiosidade ocidental moderna, dado que o caráter comparativamente mundano da religião moísta é típico de grande parte da religião popular tradicional chinesa. De fato, os moístas eram profundamente dedicados a manter relações harmoniosas e reverentes com *Tian*, com os fantasmas ancestrais e com os espíritos da natureza, e tanto a sua retórica quanto as suas práticas devotavam muita energia à veneração religiosa.

9. Influência histórica e declínio

Os moístas podem ser creditados com várias conquistas filosóficas relevantes, incluindo as primeiras teorias ético-políticas da China e a forma mais antiga de consequencialismo. Eles se esforçaram sem tanto sucesso para alcançar um código moral imparcial e objetivamente justificado. Tanto os seus acertos quanto os seus erros são de grande interesse filosófico. A sua teoria ética possui defeitos importantes, mas uma de suas maiores forças é que tais erros poderiam provavelmente ser remediados sem abandonar a estrutura básica da teoria.

O moísmo nunca alcançou uma posição de dominância ou de ortodoxia, mas no seu auge, nos séculos IV e III antes da era comum, nenhuma outra escola era mais influente. Este status é atestado por ninguém menos que Mêncio, que lamentava que “as palavras de Mo Di e Yang Zhu [outro pensador rival] preenchem o mundo”, e pela atenção dada por Xunzi a refutar as doutrinas econômicas moístas. Ainda que a sua importância seja rotineiramente menosprezada em relatos confucianos enviesados do pensamento chinês,

os moístas articularam grande parte da moldura teórica das antigas epistemologia, lógica, teoria política e ética chinesas. As suas ideias foram um estímulo crucial para teóricos políticos como Mêncio, Xunzi, os daoístas e os assim chamados “legalistas”, todos eles tendo eventualmente emprestado ideias moístas ou desenvolvido as suas próprias visões parcialmente em reação a tal escola. Um sinal do status dos moístas era que eles compartilhavam seus críticos com os confucianos (*Ru*), aos quais eram associados em bloco por meio da referência *Ru-Mo*, as duas sendo escolas “moralizantes” dedicadas ao *ren* (benevolência) e ao *yi* (retidão). O confucionismo possui uma dívida não reconhecida com o moísmo pela sua noção de uma preocupação moral abrangente, tal como refletida, por exemplo, na doutrina de Mêncio de estender a nossa preocupação natural com a família para todos os outros. A expressão “cuidado inclusivo” começou a aparecer nos textos confucianos no final dos Estados Combatentes – uma passagem tardia no *Xunzi* se refere “a um benefício abrangente e a um cuidado inclusivo” (Livro 25) – e já na dinastia Han podemos encontrar o confuciano Gongsun Hong explicando a virtude do *ren* (benevolência) em termos explicitamente moístas, como “estender o benefício e eliminar o malefício, cuidando inclusivamente sem parcialidade” (*Han Shu*, Vol. 58).²⁰

Com poucas exceções, o pensamento chinês após os Han se distanciou dos interesses epistemológicos, semânticos e lógicos moístas para se focar na metafísica e na psicologia morais, consequentemente ignorando o que pode ter sido o seu maior legado. Logo, esta escola é por vezes retratada como um movimento marginal não genuinamente representante da tradição filosófica chinesa. Esta visão é, contudo, falsa e anacrônica. Muito do que é plausível ou intrigante no pensamento moísta reflete diretamente conceitos, pressupostos e problemas que foram elementos do discurso intelectual dominante no período dos Estados Combatentes.

Na esteira da unificação chinesa sob a dinastia Qin (221-207 AEC), o movimento moísta declinou, eventualmente desaparecendo por completo em torno de meados do período dos Han Ocidentais (206 AEC-24 EC). Após o confucionismo ter conquistado o favor imperial em 136 AEC, Confúcio gradualmente veio a ser venerado como o maior sábio da China. Mozi e sua escola, por sua vez, caíram no esquecimento e na obscuridade, e seus textos não receberam mais atenção. Séculos após, a maior parte do *Mozi* estava

²⁰ Eu devo esta referência a Graham (1978).

quase perdida na história, tendo sobrevivido apenas por ter sido copiada e incluída em uma coleção massiva de escritos daoístas. O interesse no moísmo foi revivido somente no final da dinastia Qing (1644-1911 EC), quando estudiosos, estimulados em parte pelo contato com o ocidente, passaram a procurar por recursos intelectuais inexplorados em sua própria tradição, particularmente materiais que tivessem algo a dizer sobre ciência e lógica.

Vários fatores podem ser citados a fim de explicar o declínio e o desaparecimento dos moístas. Graham provavelmente está certo ao sugerir, por exemplo, que após a unificação Qin, os moístas perderam a influência política por eles exercida até então como artesãos habilidosos e especialistas em defesa que auxiliavam Estados menores a sobreviverem durante a era dos Estados Combatentes (1989, p. 34). Mas o fator determinante foi provavelmente o de que na condição de movimento social e filosófico, o moísmo gradualmente colapsou na irrelevância. Pela metade dos primeiros Han, os aspectos mais interessantes no pensamento moísta eram todos compartilhados com escolas rivais. As suas doutrinas éticas centrais haviam sido absorvidas em grande parte pelo confucionismo, ainda que este o tenha feito de forma modificada e não sistemática. Fatores-chave de sua filosofia política eram provavelmente compartilhados com a maioria dos demais pensadores políticos e a sua reconhecida oposição à guerra fora tornada efetivamente redundante pela unificação. As filosofias da linguagem, da epistemologia, da metafísica e da ciência dos Cânones Moístas posteriores foram registradas em textos densos e difíceis que eram quase ininteligíveis para a maioria dos leitores (e que em todo caso rapidamente se tornaram corrompidos). O que permaneceu como distintamente moísta foi um pacote de visões econômicas e culturais severas e sem apelo algum, tal como a sua obsessão com a parcimônia e a sua rejeição à música e ao ritual. Comparada com o aprendizado e os rituais clássicos dos confucianos, a metafísica especulativa dos pensadores yin-yang e o misticismo natural romântico e a sofisticação literária dos daoístas, o moísmo tinha pouco a oferecer para atrair seguidores, especialmente aqueles que fossem politicamente poderosos.

Os moístas ajudaram a articular grande parte da moldura do discurso filosófico clássico chinês ao mesmo tempo em que advogavam um modo de vida tão contrário à concepção da maioria das pessoas acerca de uma vida boa que tiveram poucas chances de algum dia realmente inspirarem uma base ampla de seguidores. Esta escola sempre demonstrou um entusiasmo indevido por posições radicais e simplistas. Relutantes ou incapazes de modificarem as suas doutrinas centrais ou de desenvolverem novas posições em resposta ao seu ambiente social e intelectual em vias de transformação, os moístas

provavelmente se extinguíram na era imperial porque a sua plataforma sociopolítica reformista característica dos Estados Combatentes havia se tornado obsoleta.

Referências

Trabalhos citados no artigo:

Brooks, A. Taeko, 1996a, *MZ 14-16: Universal Love*, Warring States Working Group Nota 92rev, Amherst, MA: University of Massachusetts.

_____, 1996b *MZ, 17-19*, Warring States Working Group Nota 93, Amherst, MA: University of Massachusetts.

_____, 1996c, *Evolution of the Mician Ethical Triplets*, Warring States Working Group Nota 94, Amherst, MA: University of Massachusetts.

Durrant, Stephen W., 1977-78, "A Consideration of Differences in the Grammar of the Mo Tzu 'Essays' and 'Dialogues'", *Monumenta Serica*, 33: 248-267.

Fraser, Chris, 2010a, "Is Mozi 17 a Fragment of Mozi 26?", *Warring States Papers*, I: 122-125.

_____, 2010b, "Doctrinal Developments in MZ 14-16", *Warring States Papers*, I: 132-136.

_____, 2010c, "Thematic Relationships in the Mozi Political Essays", *Warring States Papers*, I: 137-142.

_____, 2020a, "Truth in Pre-Han Thought", em *Dao Companion to Chinese Philosophy of Logic*, Yiu-ming Fung (ed.), Dordrecht: Springer, 113-127.

Garrett, Mary, 1993, "Classical Chinese Conceptions of Argumentation and Persuasion", *Argumentation and Advocacy*, 29(3): 105-15.

Geaney, Jane, 1999, "A Critique of A. C. Graham's Reconstruction of the 'Neo-Mohist Canons'", *Journal of the American Oriental Society*, 119(1): 1-11.

Graham, A. C., 1978, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong: Chinese University Press.

_____, 1985, *Divisions in Early Mohism Reflected in the Core Chapters of Mo-tzu*, Cingapura: National University of Singapore, Institute of East Asian Philosophies.

- _____, 1989, *Disputers of the Tao*, LaSalle: Open Court.
- Hansen, Chad, 1985, "Chinese Language, Chinese Philosophy, and 'Truth'", *Journal of Asian Studies*, 44(3): 491-519.
- _____, 1992, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford: Oxford University Press.
- Harbsmeier, Christoph, 1993, "Conceptions of Knowledge in Ancient China", em H. Leng e G. Paul, eds., *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, Albany, NY: SUNY Press, 11-33.
- _____, 1998, *Science and Civilisation in China, Vol. 7, Part 1: Language and Logic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lau, D. C., 1963, *Lao Tzu: Tao Te Ching*, Londres: Penguin
- Maeder, Erik W., 1992, "Some Observations on the Composition of the 'Core Chapters' of the *Mozi*", *Early China*, 17: 27-82.
- Munro, Donald, 1969, *The Concept of Man in Early China*, Stanford: Stanford University Press.
- Soles, Davis, 1999, "Mo Tzu and the Foundations of Morality", *Journal of Chinese Philosophy*, 26(1): 37-48.
- Watanabe, Takashi, 1973, *Kodai Chugoku shiso no kenkyu*, Tóquio: Sobunsha.
- Yates, Robin D. S., 1980, "The Mohists on Warfare: Technology, Technique, and Justification", *Journal of the American Academy of Religion*, 47(3) (Thematic Issue S): 549-603.

Traduções do *Mozi*:

- Fraser, Chris, 2020, *The Essential Mozi*, Oxford: Oxford University Press.
- Ivanhoe, Philip J., e Bryan W. Van Norden, eds., 2000, *Readings in Classical Chinese Philosophy*, Seven Bridges Press. (Tradução parcial)
- Johnston, Ian, tr., 2010, *The Mozi: A Complete Translation*, Nova York: Columbia University Press. (Tradução completa)
- Knoblock, John, e Jeffrey Riegel (trad.), 2013, *Mozi: A Study and Translation of the Ethical and Political Writings*, Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California. (Tradução parcial)

Mei, Yi-pao, tr., 1929, *The Ethical and Political Works of Motse*, Londres: Probsthain. (Tradução parcial)

Watson, Burton, tr., 1963, *Mo Tzu: Basic Writings*, Nova York: Columbia University Press. (Tradução parcial)

Estudos gerais sobre o pensamento chinês clássico:

Fung Yu-lan, 1952, *A History of Chinese Philosophy*, Vol. 1, Derk Bodde (trad.), Princeton: Princeton University Press.

Graham, A. C., 1989, *Disputers of the Tao*, LaSalle: Open Court.

Hansen, Chad, 1992, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford: Oxford University Press.

Lai, Karyn, 2005, *An Introduction to Chinese Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nivison, David, 1999, "The Classical Philosophical Writings", em *The Cambridge History of Ancient China*, E. Shaughnessy e M. Loewe (eds.), Nova York: Cambridge University Press, 745-812.

Schwartz, Benjamin, 1985, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, MA: Belknap Press.

Outros trabalhos selecionados em inglês relevantes sobre o moísmo:

Ahern, Dennis, 1976, "Is Mo Tzu a Utilitarian?", *Journal of Chinese Philosophy*, 3(2): 185-93.

Back, Youngsun, 2017, "Reconstructing Mozi's Jian'ai", *Philosophy East and West*, 67(4): 1092-1117.

_____, 2019, "Rethinking Mozi's Jian'ai: The Rule to Care", *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 18(4): 531-553.

Chiu, Wai Wai, 2013, "Jian ai and the Mohist attack of Early Confucianism", *Philosophy Compass*, 8(5): 425-437.

_____, 2014, "Assessment of Li 利 in the Mencius and the Mozi", *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 13(2): 199-221.

Defoort, Carine, 2005, "The Growing Scope of 'jian': Differences Between Chapters 14, 15 and 16 of the Mozi", *Oriens Extremus*, 45: 119-140.

Defoort, Carine, e Nicolas Standaert (eds.), 2013, *The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*, Leiden: Brill.

Ding, Weixiang, 2008, "Mengzi's Inheritance, Criticism, and Overcoming of Mohist Thought", *Journal of Chinese Philosophy*, 38(3): 403-19.

Duda, Kristopher, 2001, "Reconsidering Mo Tzu on the Foundations of Morality", *Asian Philosophy*, 11(1): 23-31.

Flanagan, Owen, 2008, "Moral Contagion and Logical Persuasion in the Mozi", *Journal of Chinese Philosophy*, 38(3): 473-91.

Fraser, Chris, 2008, "Moism and Self-Interest", *Journal of Chinese Philosophy*, 38(3): 437-54.

_____, 2011, "Mohism and Motivation", em C. Fraser, D. Robins, e T. O'Leary, eds., *Ethics in Early China*, Hong Kong: HKU Press, 83-103.

_____, 2013, "The Ethics of the Mohist 'Dialogues'", em *The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*, Carine Defoort e Nicolas Standaert (eds.), Leiden: Brill, 175-204.

_____, 2015, "The Mohist Conception of Reality", em *Chinese Metaphysics and its Problems*, Chenyang Li e Franklin Perkins (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 69-84.

_____, 2016a, "The Mozi and Just War Theory in Pre-Han Thought", *Journal of Chinese Military History*, 5(2): 135-175.

_____, 2016b, *The Philosophy of the Mozi*, Nova York: Columbia University Press.

Hansen, Chad, 1989, "Mozi: Language Utilitarianism: The Structure of Ethics in Classical China", *Journal of Chinese Philosophy*, 16: 355-80.

Harris, Eirik, 2020, "Mohist Naturalism", *Philosophical Forum*, 51(1): 17-31.

Hu Shih, 1922, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Xangai: Commercial Press.

Johnson, Daniel, 2011, "Mozi's Moral Theory: Breaking the Hermeneutical Stalemate", *Philosophy East and West*, 61(2): 347-364.

Lowe, Scott, 1992, *Mo Tzu's Religious Blueprint for a Chinese Utopia*, Lewiston: Edwin Mellen.

Loy, Hui Chieh, 2013, "On the Argument for Jian' Ai", *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 12(4): 487-504.

- _____, 2008, "Justification and Debate: Thoughts on Moist Moral Epistemology", *Journal of Chinese Philosophy*, 38(3): 455-71.
- _____, 2006, "The Moral Philosophy of the Mozi 'Core Chapters'", Dissertação de Ph.D., University of California, Berkeley.
- Loy, Hui Chieh, e Benjamin Wong, 2004, "War and Ghosts in Mozi's Political Philosophy", *Philosophy East and West*, 54(3): 343-364.
- Lum, Alice, 1977, "Social Utilitarianism in the Philosophy of Mo Tzu", *Journal of Chinese Philosophy*, 4(2): 187-207.
- Mei, Y. P., 1934, *Mo-tse, the Neglected Rival of Confucius*, Londres: Probsthain.
- Perkins, Franklin, 2008, "The Mohist Criticism of the Confucian Use of Fate", *Journal of Chinese Philosophy*, 38(3): 421-36.
- _____, 2014a, *Heaven and Earth are Not Humane*, Bloomington: Indiana University Press.
- _____, 2014b, "The Mozi and the Daodejing", *Journal of Chinese Philosophy*, 41(1-2): 18-32.
- Robins, Dan, 2008, "The Moists and the Gentlemen of the World", *Journal of Chinese Philosophy*, 38(3): 385-402.
- _____, 2012, "Mohist Care", *Philosophy East and West*, 62(1): 60-91.
- Shun, Kwong-loi, 1996, *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford: Stanford University Press.
- Taylor, Rodney, 1979, "Religion and utilitarianism: Mo Tzu on spirits and funerals", *Philosophy East and West*, 29(3): 337-346.
- Van Norden, Bryan, 2007, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vorenkamp, Dirck, 1992, "Another Look at Utilitarianism in Mo-Tzu's Thought", *Journal of Chinese Philosophy*, 19(4): 423-443.
- Wong, David, 1989, "Universalism vs. Love with Distinctions: An Ancient Debate Revived", *Journal of Chinese Philosophy*, 16(3/4): 251-72.
- Wu, Yun e Amin Ebrahimi Afrouzi, 2020, "The Mohist Notion of Gongyi", *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 19(2): 269-287.

Suplemento 1

Textos e Autoria

Como a maioria dos textos clássicos chineses, o *Mozi*, nossa principal fonte sobre o pensamento moísta, consistia originalmente de uma coleção de rolos de tiras de bambu denominados *pian*, ou “livros”, cada um dos quais sendo em si mesmo um texto distinto ou uma série de textos curtos compreendendo de algumas centenas a alguns milhares de caracteres. Por esta razão, o *Mozi* não é uma composição ou trabalho único, no sentido moderno do termo, mas uma antologia de diversos escritos provavelmente compostos em momentos diferentes por diferentes autores ou editores. Não se pretende que nenhuma parte desta antologia seja das mãos do próprio Mo Di.

Organização do *Mozi*

As Dez Tríades

Suplemento: Significado e Cronologias das Tríades

Autoria

Composição Individual dos Livros

O Papel da Transmissão Oral

Organização do *Mozi*

De acordo com uma tabela de conteúdos compilada durante ou antes da dinastia Han (206 AEC – 219 E.C.), o *Mozi* originalmente consistia em 71 livros, dos quais 18 se perderam. Os 71 livros podem ser categorizados em cinco grupos, cada um deles de origens possivelmente distintas.

1. O primeiro grupo consiste em sete textos curtos sobre uma variedade de tópicos, incluindo ensaios resumindo as doutrinas moístas, as anedotas sobre Mozi e um par de ensaios que expõem o que são essencialmente antigas visões dominantes chinesas sobre o auto cultivo e o valor dos funcionários-eruditos dignos. Este bloco de textos é provavelmente a última parte do corpo geral, datando talvez de meados

ao final do século III AEC (um livro menciona a queda de um rei que se sabe ter morrido em 286 AEC (Lau, 1963)).

2. O segundo grupo é o núcleo da coleção, contendo as dez “tríades”, ou conjuntos de três ensaios expondo as dez doutrinas centrais da escola moísta, mais dois livros adicionais contendo críticas aos *Ru* (confucianos), algumas delas talvez fazendo parte de um estoque de réplicas usadas em debates (e todas hostis, por vezes sendo nada mais do que difamações mesquinhas). Destes 32 textos, sete dos ensaios das tríades e um dos livros anticonfucianos se perderam. Este bloco de textos provavelmente contém as partes mais antigas do corpo geral, datando talvez do período de vida de Mozi ou pouco depois de sua morte em torno do final do século V AEC. Os ensaios parecem ter, contudo, datas e origens variadas, e evidências linguísticas, formais e temáticas sugerem que eles se encaixam em diversos estratos cronológicos distintos. Uma pista a respeito de sua data é que o Livro 18, que se encaixa em um estrato relativamente antigo, deve ter sido escrito anteriormente a 431 AEC, dado que menciona uma guerra que ocorreu naquele ano (Graham, 1989). Uma outra pista é que o Livro 19, que se encaixa em um estrato mediano, foi provavelmente produzido muito antes de 334 AEC, pois inclui em uma lista de Estados contemporâneos em guerra o Estado de Yue, que foi conquistado e absorvido por seu inimigo, Chu, naquele ano. (Para maiores discussões acerca da estratificação das tríades, ver *As Dez Tríades*, a seguir).
3. Em seguida tem-se seis livros conhecidos como textos de “moístas tardios” ou “neomoístas”. Estes incluem dois conjuntos de “cânones” (*jing*) curtos, dois conjuntos de “explicações” (*shuo*) longas dos cânones, um texto curto, mas rico, sobre argumentação e lógica, e uma coleção de fragmentos de dois ou mais ensaios perdidos sobre ética e semântica. Tais livros abordam uma variedade de temas, incluindo linguagem, epistemologia, raciocínio analógico, ética, geometria, mecânica, ótica e economia, sendo os mais difíceis e corrompidos de toda a literatura clássica chinesa. A melhor reconstrução editorial dos cânones e das explicações é a de Graham (1978), embora aspectos fundamentais de sua interpretação dos textos sejam questionáveis (Geaney, 1999). Esta

seção do corpo é provavelmente posterior na cronologia do que a maioria dos livros doutrinários. Uma conjuntura razoável, baseada no meio intelectual que os textos deixam implícito, seria a de que datam da primeira metade do século III AEC

4. O quarto grupo compreende cinco livros que podemos chamar de “diálogos” ou os “*analectos*” moístas. Quatro são estruturados principalmente como uma série de conversas curtas entre Mozi e vários discípulos ou oponentes, talvez inspiradas no modelo do *Analectos* confuciano. O quinto narra uma anedota sobre Mozi persuadindo o poderoso governante de Chu a não atacar o frágil Estado de Song e então, em sua volta para casa, tendo negado o seu pedido de se abrigar da chuva pelo guardião de um dos portões de Song. Estes livros refletem um grupo moísta florescente e bem-organizado que treinava os estudantes, os recomendava para postos governamentais ou os despachava em missões militares, e se engajava em debates acalorados com representantes de grupos rivais, como os *Ru* (confucianos). Os autores eram familiarizados com partes dos *Analectos* de Confúcio, citando passagens que acreditavam pertencer ao corpo de tal obra. O seu status social e ambiente intelectual parece ser mais avançado do que aquele sugerido pelos primeiros livros doutrinários. Ainda que qualquer data estimada para estes textos seja puramente especulativa, uma conjuntura razoável é a de que eles datem de meados até as últimas décadas do século IV AEC. Por conseguinte, é provável que muitos dos diálogos relatados sejam ao menos em parte ficcionais.
5. O último bloco de 21 livros se dedica inteiramente à engenharia militar e às táticas para defender cidades sitiadas. Dez destes livros se perderam e outros estão seriamente corrompidos. (Uma reconstrução parcial é apresentada em Yates, 1980). Ao contrário de qualquer outra parte do *Mozi*, muitos destes textos são organizados como respostas dadas por Mozi a questões formuladas por um de seus maiores discípulos, Qin Guli, que é referido como “Mestre Qin”, sugerindo que os textos podem ter sido escritos pelos discípulos deste e seus seguidores.

Este suplemento se foca nos aspectos do pensamento moísta tal como apresentados nos livros sobre as doutrinas centrais (as dez tríades, livros 8-37) e nos diálogos (livros 46-49). (Para mais informações a respeito do pensamento moísta tardio, ver a entrada separada sobre os “Cânones Moístas”).

As Dez Tríades

As dez tríades são dez conjuntos de três ensaios que explicam em detalhes as dez principais doutrinas da escola moísta. À época em que o *Mozi* foi compilado, cada uma das dez doutrinas era representada por três ensaios intitulados identicamente, rotulados como “início”, “meio” e “fim” de suas respectivas tríades²¹. Seis das tríades foram preservadas completamente; quatro perderam uma ou duas partes cada. Os ensaios nas seis tríades completas são em parte similares, correndo em paralelo às vezes por vários parágrafos. No entanto, os textos revelam diferenças significativas na linguagem, estrutura e conteúdo. Algumas teorias foram propostas para explicar o significado das três versões de cada texto. A melhor explicação, apoiada por análises tanto de linguagem quanto de conteúdo, parece ser a de que os ensaios pertencem a diferentes estratos cronológicos e representam, por conseguinte, estágios distintos no desenvolvimento do pensamento moísta (Brooks, 1996; Fraser, 2010c). Posteriormente, textos mais longos modificam e suplementam os anteriores e mais curtos, desenvolvendo doutrinas mais sofisticadas, remediando pontos fracos, abordando novos temas e respondendo a objeções. Os diferentes estratos foram provavelmente produzidos por diferentes escritores e editores, os quais podem ter pertencido às mesmas ou a distintas facções do movimento moísta. Contudo, os estratos não coincidem exatamente com a divisão dos textos nas versões de “início”, “meio” e “fim”, de modo que tais rótulos não demarcam três séries distintas de textos atribuídos a três facções moístas diferentes.

Para um sumário do argumento que embasa esta conclusão, incluindo uma breve crítica das teorias em competição mais proeminentes, ver o seguinte suplemento:

²¹ N. do T.: no original em inglês, “upper”, “middle” e “lower”, provavelmente como tradução direta para, respectivamente, “shang 上”, “zhong 中” e “xia 下”.

Autoria

Todos, exceto três dos textos nas dez tríades, começam com o seguinte fragmento “Nosso Mestre Mozi afirma...”, uma fórmula empregada ao longo dos ensaios para introduzir afirmações doutrinárias centrais. Dado que muito do conteúdo dos textos é atribuído a Mozi desta forma, os leitores estiveram tradicionalmente inclinados a tratá-los como relatos geralmente confiáveis de seu discurso e a tomar Mozi como o autor de todas as ideias que os textos apresentam. Todavia, esta abordagem interpretativa é enfraquecida por vários pontos.

Primeiramente, o que se conhece a respeito das antigas práticas de escrita chinesas sugere que a atribuição de uma doutrina a uma figura histórica em um texto dos Estados Combatentes não é razão suficiente para acreditar que o autor tenha realmente abraçado a doutrina em questão. A maior parte da escrita na China anterior à dinastia Han era anônima, e os escritores em geral apresentavam as suas próprias ideias pelas bocas de um professor venerado ou de uma figura histórica. Por exemplo, acadêmicos já há tempos sugerem plausivelmente que muitas citações nos *Analectos* atribuídas a Confúcio e discursos no *Guanzi* atribuídos a Guan Zhong foram na verdade escritos muito após as mortes de ambos. Ademais, os textos existentes eram rotineiramente rearranjados, modificados e complementados por editores e compiladores.

Em segundo lugar, os ensaios em cada tríade por vezes apresentam visões diferentes, até mesmo incompatíveis, que sugerem modificações de posição ao longo do tempo em resposta à mudança de circunstâncias, aos desafios de opositores e às fraquezas percebidas em posicionamentos anteriores. Um texto em cada tríade é considerado mais curto do que os demais, introduzindo e desenvolvendo temas não abordados no texto anterior. É lógico que, com frequência, um pensador revisa as suas opiniões ao longo do tempo, o que torna possível que todos os ensaios expressem o pensamento de um único homem. Mas no geral, as disparidades entre eles parecem ser mais bem explicadas pela hipótese de que foram compostos por diferentes escritores e editores trabalhando em contextos sociais e intelectuais distintos. Esta hipótese também explica melhor diferenças linguísticas significativas entre alguns dos textos (para maiores informações, conferir a discussão em *Significado e Cronologia das Tríades*).

Em terceiro lugar, em alguns ensaios, uma porção significativa do argumento não é atribuída em nenhum momento a Mozi, mas apresentada pela voz do narrador, com somente algumas citações eventuais das palavras de Mozi. Isto levanta a possibilidade de que a estrutura básica do argumento se deva ao autor ou editor, e não ao próprio Mestre Mo.

Em razão destas considerações não se pode atribuir com segurança a Mo Di todas as visões expressadas nos livros doutrinários centrais, e nem, *a fortiori*, aquelas propostas no resto da antologia. Uma posição mais defensável é a de que os ensaios doutrinários congregam textos de um número desconhecido de autores moístas, que desenvolvem, refinam ou estendem os temas ou ideias básicas primeiramente propostos por Mozi. Mas as evidências disponíveis são tão limitadas a ponto de não haver uma forma rigorosa de determinar quais das afirmações detalhadas nestes textos, se elas existirem, representam as próprias visões de Mozi e quais são extensões, revisões ou novas ideias inteiramente introduzidas por seus seguidores. Além disso, mesmo se houvesse meios confiáveis de reconhecer os dizeres originais do fundador, os demais materiais, que lhe são posteriores, podem se mostrar ainda mais interessantes.

Por tais razões, ao interpretar e discutir o *Mozi*, a abordagem mais produtiva e defensável é provavelmente a de deixar de lado quais partes do corpo do texto representam ou não as visões do Mo Di histórico. Ao mesmo tempo, a precisão acadêmica demanda que não se sugira, mesmo que indiretamente, que os textos são em geral uma apresentação precisa das palavras ou perspectivas de um único grande pensador chamado “Mozi”, dado que sabemos que historicamente isto pode ser falso. De acordo com isso, ao invés de discutirmos as ideias de “Mozi”, uma figura histórica cuja relação exata com os ensaios é desconhecida, deveríamos discutir as afirmações diversas, por vezes conflitantes, das doutrinas “moístas”, compreendidas como um conjunto de perspectivas em evolução preservadas em uma coleção de textos provavelmente compostos por diferentes pessoas ao longo de muitos anos.

Composição Individual dos Livros

Ao primeiro olhar, os livros doutrinários centrais do *Mozi* podem parecer ensaios contínuos e unificados. Uma inspeção mais atenta, no entanto, sugere que muitos deles são textos compostos, produzidos pela união de parágrafos curtos independentes para formar um todo maior. A mão de um editor ou compilador pode ser vista em certos lugares,

como quando passagens semi-independentes são integradas em um ensaio mais longo por meio da repetição de uma fórmula breve que conclui cada uma. Parágrafos semelhantes são frequentemente reutilizados em livros distintos na mesma tríade ou em tríades diferentes (Maeder, 1992), e em alguns lugares um vocabulário diferenciado sugere fortemente que parágrafos distintos dentro do mesmo livro são de origem diversa (Fraser, 2010c). Por conseguinte, é provável que, como a própria antologia, alguns dos livros individuais não foram originalmente escritos como trabalhos integrais, mas sim foram compostos a partir de fragmentos ou estágios, tendo novas seções sido gradualmente adicionadas ao longo do tempo por seus autores ou compiladores.

O Papel da Transmissão Oral

Uma conjectura comum sobre as três séries de ensaios doutrinários defende que elas representariam três redações separadas de um ensinamento oral compartilhado (Graham, 1985). Proposta desta forma simples, tal conjectura está provavelmente incorreta, por três razões. Primeiro, os aspectos linguísticos indicam que a teoria de que as três séries compreenderiam os textos canônicos de três grupos moitas está provavelmente enganada (para detalhes, ver Significado e Cronologia das Tríades). Em segundo lugar, os ensaios em cada tríade diferem profundamente em termos de estrutura e conteúdo para que se possa considerar plausivelmente que sejam versões alternativas dos mesmos ensinamentos orais transmitidos. Em geral, as três partes de cada tríade não são meras variantes das demais, mas abordam temas distintos e oferecem argumentos distintos. Em terceiro lugar, em alguns ensaios maiores, parágrafos que correm em paralelo a algum ensaio menor alternam com outros parágrafos nos quais aspectos estilísticos e linguísticos diferentes são agrupados (Fraser, em breve [b]). Além disso, tópicos propostos brevemente em um texto às vezes são desenvolvidos em maior profundidade em outro, mais adiante. Tais padrões sugerem que as versões escritas de alguns destes ensaios foram empregadas como fontes para outras na mesma tríade, contribuindo para suplementá-las ou expandi-las.

Estes pontos tornam improvável que os três textos em cada tríade representem versões separadas de um único ensinamento oral original. A possibilidade permanece, contudo, de que os ensaios possam ter sido conjuntamente baseados em um núcleo breve de material oralmente transmitido, que foi posteriormente transcrito e ampliado com novos materiais escritos. Traços deste cerne oral podem ser evidenciados em algumas passagens

repetitivas e formulaicas nas quais dois ou mais dos ensaios correm quase que exatamente em paralelo. Também é provável que muito tempo após os moístas terem adotado a prática de transcreverem as suas doutrinas, algumas de suas composições continuaram a ser direcionadas para memorização e comunicação oral, principalmente porque alguns moístas, e talvez grande parte de seu público, eram provavelmente analfabetos. Sendo assim, mesmo textos que foram compostos com o auxílio da escrita podem ter retido a estrutura rítmica, repetitiva e formulaica característica das composições e das recitações orais.

Referências

Brooks, 1996; Fraser, 2010c; Geaney, 1999; Graham, 1978, 1985, 1989; Lau, 1963; Maeder, 1992; Yates, 1980.

Suplemento 1.1

Significado e Cronologia das Tríades

Estudiosos propuseram diversas teorias para explicar o significado dos três ensaios identicamente intitulados para cada doutrina moísta. As mais importantes dentre elas são a teoria das “três facções”, a versão modificada de A. C. Graham da teoria das três facções e a teoria da “revisão sucessiva”.

Primeiramente proposta em finais da dinastia Qing pelo acadêmico Yu Yue (1821-1907), a teoria das três facções sustenta que as três séries de ensaios – os “início”, “meio” e “fim” que formam cada tríade – representam as perspectivas de três grupos nos quais, de acordo com uma passagem no Livro 50 do *Hanfeizi* (aprox. 233 AEC), os moístas teriam se dividido após a morte de Mo Di. A teoria de Graham também atribui os textos a três facções distintas, mas ajusta a disposição deles, defendendo no processo que seis dos dez textos de uma facção se perderam e que três dos textos mais curtos são resumos ou fragmentos inseridos para substituir ensaios perdidos (Graham, 1985). Ele compreende as três facções como possuidoras de tendências doutrinárias distintas, por ele caracterizadas respectivamente como “purista”, “flexível” e “reacionária” (1989, p.51). A teoria da revisão sucessiva argumenta que os textos em cada tríade representam três revisões sequenciais

das doutrinas moístas, o “início” sendo a mais antiga, seguida pelo “meio” e culminando no “fim” (Brooks, 1996a-b-c; Fraser, 2010b, 2010c).

Tal como Durrant (1977) e Graham (1985) demonstraram de forma convincente, critérios linguísticos podem ser utilizados para dividir em três grupos distintos os vinte e três ensaios das tríades que chegaram até os dias atuais. Se a teoria simples das três facções estivesse correta, deveríamos esperar que esta classificação linguística gerasse três séries de dez textos (tolerando, é claro, os sete ensaios agora perdidos) e que coincidissem idealmente com a divisão dos ensaios nas séries de “início”, “meio” e “fim”. Na verdade, contudo, a classificação linguística nos deixa com muitos textos em um grupo e poucos em outro para que se possa dizer que houve três conjuntos linguísticos distintos de dez ensaios cada na época em que o *Mozi* foi compilado. Por exemplo, em ao menos quatro tríades, tanto os ensaios de “início” e “meio” se encaixam no primeiro grupo linguístico, o ensaio “final” se encaixa no segundo e o terceiro está vazio. A teoria simples das três facções não consegue explicar estes fatos e deve, portanto, ser rejeitada. As dez tríades não representam três séries de dez doutrinas propostas por três facções moístas distintas.

A teoria de Graham é na realidade uma tentativa de salvar a teoria das três facções à luz deste dado linguístico. Ela sugere que os ensaios “extras” no primeiro grupo – livros 14, 17 e 20 – são resumos ou fragmentos que substituem ensaios das séries “finais” já perdidos pela época da compilação do *Mozi*. Dado que estes substitutos eram mais curtos do que os demais textos, eles teriam sido colocados em primeiro lugar em suas respectivas tríades, por conseguinte tirando as séries de “início” e “meio” de seu lugar e corrompendo a pureza do arranjo original. Esta teoria explicaria por que o segundo grupo linguístico contém, ao mesmo tempo, três ensaios “medianos” e cinco ensaios “finais” (pois o arranjo original das séries “medianas” foi alterado) e porque o terceiro grupo inclui apenas quatro ensaios (pois os outros seis se perderam).

Todavia, a plausibilidade inicial da teoria de Graham não se sustenta quando sob escrutínio, principalmente em razão de sua premissa central – a de que os livros 14, 17 e 20 são fragmentos ou resumos – não ter fundamento. O livro 14 não é um resumo do tema de sua tríade, visto que é tematicamente distinto dos outros dois textos: o seu bem básico é *zhi* (ordem), não *li* (benefício) (Fraser, 2010b). Paralelos entre os livros 17, 26 e 28 não constituem fundamentos para pensar que o 17 é um fragmento do 26, tal como defende Graham, pois paralelos podem ser encontrados entre os livros 18, 19 e 28 (Maeder, 1992; Fraser, 2010a). É improvável que o livro 20 seja um resumo, pois é na verdade maior do que qualquer outro texto sobrevivente em sua tríade. Infelizmente, sem esta premissa

central, a teoria de Graham equivale a nada mais do que especulação e raciocínio circular. Ainda que a evidência linguística indique que, até onde sabemos, os ensaios principais nunca formaram três conjuntos linguisticamente diferentes de dez textos cada, Graham supõe que eles originalmente devem ter formado. Ele então reorganiza as tríades e postula a existência não comprovada de textos desaparecidos até produzir um esquema que se conforme a tal pressuposto. De fato, contudo, a única razão para supor que eles eram originalmente três séries de ensaios completamente distintos do ponto de vista linguístico é o comentário do *Hanfeizi* sobre a cisão moísta em três facções. Mas nenhuma evidência – no *Hanfeizi* ou em qualquer outro lugar – conecta realmente estas três facções às tríades, e outras evidências do *Zhuangzi* e do *Lushi Chunqiu* sugerem que podem ter de fato havido seis ou mais grupos moístas, e não três. Logo, a teoria de Graham deve ser rejeitada juntamente com a teoria original das três facções.

A teoria da revisão sucessiva propõe que pensemos os três grupos de ensaios linguisticamente identificados a princípio não como textos canônicos de três facções moístas distintas, mas como demarcações de três estratos cronológicos amplos (Brooks, 1996c). Se aplicarmos então critérios formais para subdividir o primeiro grupo em dois outros estratos, 1a e 1b, obteremos a estratificação em quatro camadas mostrada na tabela abaixo (por razões de simplicidade, consideraremos apenas quatro estratos, ainda que na verdade cada um possa ser subdividido ainda mais; ver Brooks, 1996c). As duas primeiras colunas da tabela indicam os estratos propostos e os grupos linguísticos associados a cada um. As outras dez colunas representam as dez tríades. Os números no corpo da tabela representam os livros de 8 a 37 do *Mozi*, que constituem as tríades.

As letras minúsculas *i*, *m* e *f* ao lado de cada um dos números dos livros indicam os livros do “início”, “meio” e “fim” em cada tríade. Os parênteses indicam os sete livros perdidos da obra geral tal como a temos na atualidade.

Estratificação das Tríades Moístas (*Mozi*, Livros 8-37)

Estratos	Grupo	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Inicial (a)	Grupo 1			14 <i>i</i>	17 <i>i</i>	20 <i>i</i>	(23)		(29)		

Inicial (b)	Grupo 1	8i	11i	15m	18m	21m	(24)	26i	(30)		35i
Mediano	Grupo 2	9m	12m	16f	19f	(22)	25f	27m	31f	32i	37f*
Final	Grupo 3	10f	13f					28f		(33,34)	36m*

Dado que o primeiro grupo linguístico é subdividido como demonstrado, se conclui que a estratificação baseada em três grupos linguísticos é consistente com o rótulo dos textos nas condições de “inicial”, “mediano” e “final” dentro de cada tríade. Ou seja, em cada tríade o ensaio “inicial” se encaixa em um estrato que precede o ensaio “mediano”, que por sua vez precede o “final” (a única exceção – a colocação do Livro 37 no segundo grupo e do 36 no terceiro, tal como indicada pelos asteriscos na tabela – parece se dever a um deslocamento textual nestes livros). Logo, a teoria da revisão sucessiva explica o significado da classificação de início-meio-fim de modo consistente com a classificação linguística, mas sem presumir que o arranjo tradicional dos textos seja defeituoso e sem postular a existência de textos desaparecidos desconhecidos, como faz a teoria de Graham.

Em si, esta correspondência entre a classificação início-meio-fim e a estratificação cronológica proposta oferece apoio somente em caráter *prima facie* para a teoria da revisão sucessiva. A combinação entre ambas pode ser uma coincidência. Mas esta teoria também parece fornecer a melhor explicação para diversos aspectos formais e temáticos destes textos (Brooks, 1996a-b-c; Fraser, 2010b, 2010c; Watanabe, 1973, propõem uma visão relacionada). Por exemplo, indo dos ensaios “iniciais” para os “medianos” e “finais” dentro de cada tríade, descobrimos que os textos se tornam maiores e oferecem argumentos mais completos, incluindo respostas extensas às objeções. Eles passam a dar exemplos históricos e a citar textos antigos para fundamentarem os seus pontos de vista. Os temas são discutidos em maiores detalhes e com maior sofisticação retórica e teórica, assim como uma nova terminologia mais sistemática é introduzida. Novas seções são adicionadas, introduzindo novos tópicos ou desenvolvendo as temáticas abordadas em ensaios anteriores. As preocupações dos textos mudam de formas que se explicam pela

necessidade de lidar com as circunstâncias sociais e políticas cambiantes ou para responder a novos desafios filosóficos. Além disso, o vocabulário diferenciado dos ensaios maiores tende a estar concentrado em seções daqueles textos que não possuem paralelo com os textos mais curtos, sugerindo que porções dos textos maiores foram modeladas com base nos ensaios mais antigos e menores e então suplementadas com materiais inéditos. Todos estes aspectos dos textos parecem ser mais bem explicados pela teoria de que os livros em cada tríade foram compostos na sequência inicial-mediano-final.

Esta imagem cronológica é, logicamente, compatível com a possibilidade de que os três estratos amplos – os três grupos de ensaios identificados linguisticamente – foram produzidos por diferentes times de escritores e editores moístas, tal como mantém a versão de Graham da teoria das três facções. De fato, as características linguísticas distintas dos três grupos tornam extremamente provável que eles tenham sido compostos por pessoas diferentes. No entanto, o primeiro dos três grupos pode ter compreendido originalmente até quatorze textos, e o terceiro parece ter incluído apenas de quatro a seis. Não há evidência de que o *Mozi* tenha em algum momento contido três conjuntos completos de dez ensaios atribuídos a três grupos moístas distintos. Ademais, evidências internas sugerem que escritores ou editores do segundo e do terceiro conjuntos de textos faziam referências aos grupos mais antigos enquanto compunham as suas próprias redações (Fraser, 2010c; Maeder, 1992), de modo que se grupos diferentes de textos foram escritos por facções moístas separadas, estas provavelmente mantinham contato próximo umas com as outras.

Se correta, esta hipótese tende a lançar dúvidas sobre a sugestão de Graham de que as três séries representam as visões de três seitas moístas em disputa: um grupo “purista” dedicado a defender os verdadeiros ensinamentos de Mozi e dois grupos rivais sedentos por poder, um deles uma facção “flexível”, que teria diluído os ensinamentos do mestre, e outro constituindo uma ala “reacionária”, que os teria traído (1989, p.53). De fato, ainda que os textos das segunda e terceira séries possam talvez ser lidos como moderadores das doutrinas iniciais em alguns momentos, a caracterização de Graham das tendências doutrinárias destas três séries é muito simplista para ser persuasiva. Por exemplo, a postura antibelicista no Livro 28, que Graham classifica como “reacionário” é até mesmo mais intransigente do que aquela presente no Livro 18, o seu texto antiguerra “purista”, dado que é baseada em um argumento moral ao invés de somente em razões prudenciais e econômicas. O rótulo “reacionário” também não é adequado para a teoria política presente no Livro 13, visto que ele aborda na verdade o problema do abuso autoritário de poder mais efetivamente do que as outras duas versões ao especificar que o

código moral unificador deve ser baseado no “cuidado e no benefício” para com o clã, o Estado e o mundo.

Em suma, podemos concluir com cautela que o significado das três versões de cada texto doutrinário é primeiramente cronológico: em cada tríade, o ensaio do “início” aparenta ser de uma data anterior ao do “meio” e este, por sua vez, é mais antigo do que o do “fim”. Além disso, em ao menos quatro tríades, e em outras possivelmente, a divisão também se relaciona à origem do ensaio: cada fase foi provavelmente composta por diferentes autores e editores. Mais especificamente, os textos se encaixam em três grupos linguisticamente distintos, os quais são provavelmente de origens diferentes. Contudo, estes três grupos não coincidem exatamente com a divisão de “início”, “meio” e “fim” e não representam três séries completas de dez ensaios atribuídos a três facções moístas. O *Mozi* é na verdade um arquivo no qual os compiladores preservaram uma gama de textos distintos em origem e idade, incluindo tanto ensaios antigos, quanto ensaios posteriores que provavelmente superaram os anteriores em algum ponto doutrinário.

Quanto à razão de exatamente três ensaios terem sido incluídos em cada doutrina – não mais, não menos – nossa evidência é tão escassa que qualquer explicação seria quase que puramente especulativa. A teoria de Graham oferece um tipo de cenário. Outro pode ser o de que os textos foram compostos por diferentes gerações de moístas, talvez em locais distintos, que de forma alguma se consideravam seguidores de facções distintas ou rivais. Uma terceira possibilidade é a de que os ensaios sejam uma seleção de um grupo maior de textos, os quais incluiriam um mínimo de três por doutrina. Outro cenário ainda, proposto de forma breve por Maeder (1992), é o de que alguns dos textos “perdidos” listados na tabela nunca existiram: tendo três textos em mãos para seis das dez doutrinas, os compiladores deixaram espaço para outras quatro tríades que nunca foram completamente preenchidas. Dada a penúria de evidências, este tipo de questionamento acerca das origens das tríades pode talvez nunca ser respondido.

Referências

Brooks, 1996a, 1996b, 1996c; Durrant, 1977-78; Fraser, 2010a, 2010b, 2010c; Graham, 1985, 1989; Maeder, 1992; Watanabe, 1973.

Suplemento 2

Influência das Origens Sociais sobre o Pensamento Moísta

O contexto social dos moístas os distingue da maioria dos demais pensadores chineses da antiguidade, os quais parecem ter sido em grande parte membros de grupos sociais privilegiados, como funcionários hereditários, administradores governamentais ou sacerdotes. De fato, como observa Graham (1989), as suas origens sociais inferiores ajudam a explicar por que os moístas não utilizavam o contraste moral paradigmático da ética confuciana entre os *junzi* e os *xiaoren*, termos que no emprego confuciano carregavam uma conotação moral (“homem nobre” vs. “homem mesquinho”), mas que originalmente se referiam a níveis sociais (“príncipe” ou “nobre” vs. “homem comum”). Elas também podem ser de ajuda para esclarecer as críticas frequentes dos moístas aos julgamentos equivocados dos *junzi*, muitos dos quais eles provavelmente enxergavam como conformistas dotados de uma visão ética estreita. Para os moístas, assim como para os confucianos, modelos de virtude desempenhavam um papel importante na educação moral e no raciocínio prático. Para os primeiros, contudo, o exemplar individual típico não seria o *junzi*, mas o *ren ren* (homem humano ou homem de boa vontade), um termo desprovido de conotações classistas.

Um corolário destas conjecturas sobre suas origens sociais é o de que Mo Di e muitos de seus primeiros seguidores – incluindo os autores do *Mozi* e seus primeiros leitores – podem ter tido pouca educação formal e seriam pouco versados na língua chinesa clássica escrita. Esta sugestão poderia explicar o estilo característico dos ensaios doutrinários moístas centrais, muitos dos quais foram escritos de maneira simples e altamente repetitiva, ideal para memorização e difusão oral, mas ainda assim distintos do resto da literatura chinesa antiga por sua morosidade e deselegância. (Uma anedota no *Hanfeizi* afirma que o estilo de escrita moísta era deliberado, pois Mozi temia que, mesmo na retórica, a ornamentação interferisse na utilidade). Algumas partes do texto também demonstram sinais de terem sido compostas em um dialeto coloquial ao invés de na linguagem clássica mais concisa e elegante.

As origens sociais dos membros desta escola provavelmente tiveram um papel importante em motivarem certos aspectos básicos de seu pensamento, particularmente o seu foco em encontrar padrões éticos objetivos. Para os *Ru* (confucianos), os papéis sociais tradicionais e a etiqueta ritual da minguante dinastia Zhou forneceriam uma base para

consenso em julgamentos éticos. Os moístas se identificavam muito menos com tais morais tradicionais e, por conseguinte, buscavam outras diretrizes éticas. Ademais, eles pensavam que a guerra e o conflito que flagelavam a sua era resultavam de erros no julgamento moral. Dado que alguns dos responsáveis pela desordem afirmavam estar seguindo as morais tradicionais, tais normas claramente não seriam uma fonte confiável para a condução ética. Deste modo, os moístas propunham julgar práticas não por se conformarem ou não aos rituais tradicionais de uma dinastia perdida reverenciada, mas por padrões utilitários, tais como se beneficiariam ou não a sociedade em termos materiais.

O seu contexto social também pode auxiliar na explicação sobre o consequencialismo moísta enfatizar o bem-estar material e a ordem social como bens básicos que serviriam como padrões para o correto. Por um lado, os moístas eram artesãos, mercadores e soldados simples e realistas dos quais se poderia esperar que valorizassem a utilidade prática das coisas. No entanto, mais importante do que isso é o fato desta escola falar por aqueles que se encontravam nos níveis mais baixos da hierarquia social, os primeiros que morreriam de fome quando a economia fosse mal gerida ou em combate para satisfazer as ambições militares de um líder caprichoso. Um tema ao qual os moístas retornavam repetidamente era o problema de garantir as necessidades básicas de subsistência da população.

Os fatores sociais também podem ter contribuído para a oposição moísta a performances musicais e a rituais funerários custosos e extravagantes. Na condição de membros dos estratos sociais inferiores, eles provavelmente não sentiam grande apego a tais elementos tradicionais da alta cultura de Zhou e estariam mais inclinados a vê-los como mero desperdício desprovido de sentido. Além disso, a sua concepção de *Tian* (Céu) como uma divindade antropomórfica e a sua convicção de que *Tian*, os fantasmas e os espíritos puniriam com toda certeza os maus e recompensariam os bons pode ter sido um reflexo de crenças religiosas populares que eram menos influentes entre os pensadores confucianos e daoístas, pertencentes aos escalões sociais mais altos.

Entretanto, tal como salienta Graham (1989), apesar da provável influência do contexto social sobre o seu pensamento, não há evidências de que o moísmo represente a ideologia de uma classe autoconsciente de trabalhadores manuais ou artesãos que almejava reformar a ordem política vigente. Ao invés, os moístas eram pessoas comuns ambiciosas e capazes para as quais a superação do antigo sistema feudal e o desenvolvimento de burocracias centralizadas e meritocráticas tornaram possível a promoção rumo às classes de oficial ou cavaleiro (*shi*). Da mesma forma que grande parte

dos antigos pensadores chineses – com a exceção notável dos anarquistas daoístas – os moístas advogavam um sistema político centralizado e hierárquico conduzido por um líder virtuoso e aspiravam a posições de responsabilidade dentro deste sistema. Consequentemente, a sua doutrina da “Promoção dos valorosos” advogava promover ao funcionalismo público qualquer um dotado de habilidades, inclusive camponeses e artesãos.

Referências

Graham, A. C., 1989, *Disputers of the Tao*, LaSalle: Open Court

(II) 墨家²²

作者：方克涛（Chris Fraser）

翻译：傅瑜、胡一乐

校对：赵轩

墨家是兴盛于中国战国时代（前 479-前 221）的一场影响深远的哲学、社会、宗教运动。墨家发端于墨子（姓墨名翟，子是尊称，盛期约在前 430 年）的教义，由墨子而得名。墨子及其后学展开了中国最早的哲学论证和论辩。虽然有时存在推理简化、预设可疑的问题，但他们论证时步步相连，和苏格拉底一样对道德的客观标准作清楚明白的反思。墨家提出了中国第一个明晰的伦理、政治理论，并基于构成百姓之利的内在利益的多寡提出了世界上最早的后果论。墨家使用朴实的知识和语言，发展出一套粗略的类比推理学说。他们还参与提出、构成许多中国古典哲学的核心概念、预设、议题。

墨学的一个后分支（见章节~墨经~）曾提出深邃的语义论、认识论、后果主义伦理学、类比推理学说、分体本体论（mereological ontology），同时涉

²² 斯坦福哲学百科全书中的~Mohism~条目的翻译，首次发表于 2002 年 10 月 21 日；2020 年 9 月 22 日做大量修订，作者：Chris Fraser；URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/mohism>.

The following is the translation of the entry on Mohism, by Chris Fraser, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <<https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=mohism>>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

及几何学、力学、光学、经济学等诸多领域，也回应了其语义学和后果主义伦理学所引发的专业问题。墨家以一系列简短而缜密的论证发展墨学，辩护主张，反驳批评。

墨家的核心思想包括：1.基于兼爱众生的后果主义伦理观而倡导统一的伦理和政治秩序。2.反对、制止攻伐或伤害他人。3.崇尚实用和节俭，谴责奢侈与浪费。4.倡导成立仁君圣主领导的、按贤能高低聘任官级的中央集权政体。5.敬天顺天，崇拜民间宗教中的鬼神。墨家伦理学和认识论致力于寻求公正可靠的客观准则来指导认识与实践，兴其利、正其义。墨家认为想做正确的事是人的天性，只待善加引导，人们便会趋向正确的伦理规范。他们坚信论说的力量可以解决伦理问题，推动实践。他们相信道德和政治问题存在标准答案，可知可证。

1. 墨子和墨家

墨家学说出自墨翟，也称墨子。人们对墨子知之甚少，甚至不知他来自何处。《史记》只讲明墨子是宋国官员，与孔子（公元前 479 年）同时或在其后。秦代（公元前 221-206 年）和汉代（公元前 206 年-公元前 219 年）的文献常将他与孔子并称为战国时代两位伟大的道德思想家。墨子最可能在公元前 5 世纪中后期兴起，与西方的苏格拉底大致同时。“墨”是个不寻常的姓氏，也是中文常见的“墨水”的“墨”字。因此，学者推测这个姓氏可能来自一种表征，指劳动者或罪犯的黑色的或者纹身的皮肤，又或者是一种非汉语的音译。然而，“墨”可能只是一个不常见的，后来不再使用的古代姓氏。

墨子，而非孔子，才配得中国史上第一位哲学家的称号。在墨家学派兴起之前，“儒”或所谓的“儒家”思想似乎主要由作为道德指导的箴言组成，旨在培养传统的礼（礼仪规范）中所述的承担社会角色的贤人。墨子及其追随者是中国历史上首次提出遵守传统习俗本身并不能确保行为符合道德

的人。这种具有批判性的洞见促使人们自觉地寻找客观的道德标准，墨家希望通藉此来统一道德判断的标准，从而消除社会混乱，促进道德普及。这些目标是基于“利天下”而提出的：促进社会整体福利的行为、做法和政策被认为是道德的；阻碍推行社会福利的行为则是不道德的。这种后果主义的标准以天的意图为依据。墨家声称“天”不偏不倚地致力于所有人的利益。他们认为，“天”的意图为道德判断提供了可靠的认识论标准，因为“天”在宇宙中是最智慧和最高尚的。在这种后果论的、宗教性的观点基础上形成了十条核心伦理和政治学说，墨家试图说服当时的统治者将这些学说付诸实践。本文将讨论墨家哲学和政治学说产生的诱因，介绍墨家思想的核心认识论和逻辑概念，并阐明墨家伦理和政治学说的优缺点等细节。

本文对墨子及其追随者的研究主要依赖于匿名的《墨子》文本，同时参照收录于《吕氏春秋》、《韩非子》、《庄子》和《淮南子》等早期文献的关于墨家的轶事和评论，以及墨家主要对手--儒家的孟子（约公元前 372-289 年）和荀子（约公元前 289-238 年）对墨家的批评。《墨子》收录内容多样，包含论辩文、短对话、墨子的轶事以及哲学讨论，其篇章在时间上作于公元前 5 世纪到 3 世纪不等。关于《墨子》其书的组成、类型和作者的详细讨论，请参见以下补充材料。

文本及作者

墨家文本只提供了关于墨子其人的少量线索。其中一节描述了楚惠王（公元前 488-432 年）因墨子社会地位低下而拒绝接见他。《墨子》和其他早期文本中的轶事将他描述为工匠和军事工程师。汉代的《淮南子》声称墨子是一名叛教的儒生，但《墨子》本身并不能支持这一论点。更可能的猜想是，鉴于墨家文本中经常提到手工业，墨子原本可能是一名手工业者，例如木匠。事实上，许多提到手工艺、机械、贸易、工作和经济困难的例

子，以及最早的墨家文本中显而易见的“批判局外人（critical outsider）”的立场，以及几乎完全被忽视的儒家思想中至关重要的礼（宫廷礼仪、仪式、礼节），都表明墨家是在战国时代一群规模和政治影响力不断扩大的工匠、商人和士兵中出现的。这是一个社会和政治迅速变化的时期。关于这种社会背景对墨家思想的影响的探讨，请参见以下补充材料。

随着墨家在公元前 4 世纪和公元前 3 世纪的蓬勃发展，墨家形成了很多分支，每个分支都由一个巨子（钜子），或大师领导。两个早期资料，即《韩非子》（第 50 册，约公元前 233 年或更晚）和《庄子》（第 33 册，可能是公元前 2 世纪），共提到 6 个墨家分支，这些小团体为墨家学说的细节争论不休。另一早期文本《吕氏春秋》（约公元前 239 年）至少提及了三个另外的墨家巨子。《墨子》和《吕氏春秋》的证据表明，墨家团体是有纪律的组织，致力于道德和实用教育、政治宣传、政府服务，在某些情况下还有军事服务。成员要经过一段时间的学习和培训，之后该组织可能会为他们在政府或军队（可能是墨家军团）中寻找职位。成员要为组织缴纳资金，如果不履行职责，可能会被开除。墨家以其对道德原则、苦行和奉献的狂热追求而著名。《庄子》中的一篇汉代文章称，很多墨家认为他们有责任效仿古代圣人大禹的奉献行为：

使后世之墨者，多以裘褐为衣，以跣蹻为服，日夜不休，以自苦为极，曰：“不能如此，非禹之道也，不足谓墨。”... 将使后世之墨者，必自苦以腓无胈胫无毛，相进而已矣。（《庄子·天下》）

虽然这种外部证据的提供者可能并不了解墨家，但还是给解释墨家思想的带来一个小难题：《墨子》中的文本并不直接提倡自我牺牲的利他主义，

有至少一个文本明确反对这种做法。《庄子》的同一篇告诉我们不同的墨家团体对墨家学说的细节有很大分歧，也许这就是引起分歧的问题之一。

顾名思义，“战国时代”表明帝制之前的中国被分为许多国家，这些国家间经常发生战争，每个较大的、较强大的国家都渴望征服其邻国，实现统一。墨家致力于一种和谐的、和平的社会秩序以及对全世界福祉的普遍关怀。他们谴责无端的军事侵略，并试图劝阻好战的统治者开战。然而，墨家远不是和平主义者，他们认为强大的国防力量对国家的生存至关重要。事实上，许多墨家似乎认为，鉴于社会秩序至关重要且无端征战是错的，他们有责任帮助被侵略的受害者。一些墨家成为防御性战争的专家，急于援助遭受威胁的城市和国家。《墨子》的第四部分保留了这些关于民兵的文本，其中含有关于古代防御战术和攻城工事的详细信息。

2. 十大墨家学说

随着墨家的发展壮大，墨家开始把自己的观点提炼为十个重要学说，分为五对。这十条学说对应十组文本，每组包括三篇文章。虽然每组收录的文章在细节上有所不同，但每个学说的要点可简要概括如下：

“尚贤”和“尚同”：政府通过颁布统一的道德规范来维护社会、经济和政治秩序的稳定。此项道德教育鼓励每个人“向上认同”社会和政治上层所树立的好榜样，奖励“向上认同”的人，惩罚拒绝认同的人。政府被设计为中央集权的官僚国家，由有德行的君主领导，并由任命产生的官员统治集团进行管理。任命要以能力和道德品质为基础，不考虑候选人的社会地位或出身。

“兼爱”和“非攻”：为了社会稳定并发扬“仁”（仁慈、善意）这一重要美德，人们必须相互关爱，像关心自己的生命、家庭和团体一样关心他人，在与他人的关系中为他人着想。军事侵略是错误的，原因无他：军事侵略与盗

窃、抢劫和谋杀一样，都为求私利而伤害他人，最终将危害天，神灵和整个社会。

“节用”和“节葬”：为了造福社会，关心人民的福祉，不必要的奢侈和无用的开支必须减少。仁者始终追求为人民带来财富，为社会带来秩序，避免将资源浪费在奢侈的葬礼和长期哀悼上（儒家及其他人所提倡的习俗）。

“天志”和“明鬼”：天是道义上最高贵、最智慧的存在，因此天志是可靠的、客观的道德标准，必须得到尊重。上天奖励那些顺从天志的人，惩罚那些违抗天志的人，因此人们应该努力做到仁慈和正义。鼓励人们相信赏善罚恶的鬼神可以维护社会 and 道德秩序。

“非乐”和“非命”：仁人反对统治者和高官享受过多音乐和其他奢侈品，因为这些浪费了本可以用来供养百姓衣食的资源。宿命论不是“仁”，因其教导人们命运是注定的，人类的努力是无用的，妨碍仁人对经济财富、人口和社会秩序（仁者对社会的三种渴求）的追求。宿命论不能被有效证明，所以必须被拒绝。

当与一国之君会面时，可能会根据该国的情况首选不同的学说：

“凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，
则语之尚贤、尚同；国家贫，则语之节
用、节葬，国家喜音湛湎，则语之非乐、
非命；国家淫辟无礼，则语之尊天事鬼；
国家务夺侵凌，则语之兼爱、非攻，故
曰择务而从事焉。”（《墨子·鲁问》）

正如这段话和对其十大核心教义的总结所示，墨家认为自己主要是一个道德、政治和宗教团体，致力于实现他们所认为的道德上正确的社会 and 生活方式，一个促进“利”而消除“害”的世界。对他们来说，“利益”是种宽松的一般

福利概念，包括物质繁荣、人丁兴旺和社会政治之“治”。“治”指的是没有犯罪、欺骗、骚扰、争斗和军事侵略的社会环境，人们相互合作，相互帮助，无家之人得到关照，个人表现出与其统治者、臣民、父亲、儿子和兄弟的角色相称的美德。墨家的伦理理论是一种有趣的、复杂的后果论，假定了多种内在利益，并通过各种策略来推动这种内在利益。

不仅是墨家视作其核心思想的伦理和政治学说，墨家关于语言、知识、推理和道德心理学的理论和隐含假设，也具有重大哲学意义。在这些领域，他们观点的许多方面可能不是墨家独有，而是体现了中国古典思想家所广泛认同的观点。因此，对墨家思想的进一步了解，也会促进我们对早期儒家、道家和其他流派的理解。

3. 寻求客观标准

墨家思想的一个核心问题是确保“治”，或者说道德、社会和政治秩序，墨家认为这是社会中每个人都重视的一种内在利益。墨家的政治理论认为，可以通过统一社会的道德标准来实现这一目的，这样人们就会在价值判断上达成一致，从而消除激发冲突的潜在原因。然而，这个统一的道德标准不是随意设立的，如果人们发现这些标准不能真正促进社会 and 道德秩序，就会否定这些标准。因此，墨家面临的一个关键问题是：我们应该把什么作为统一的道德规范的基础？

许多儒家和被墨家批判的“天下君子”所接受的答案是“礼”，一种传统的礼节规范，规定了个人扮演的不同社会角色在各种情况下的适当行为。我们可以把“礼”作为基本的行为标准，再辅以有德君子对具体情形的判断。当然，推行这个方案的前提是对“什么是适当行为”以及“什么不是适当行为”有个大致的共识。儒家代表人物孟子似乎预设了存在这种共识，他认为没有必要发展明确的规范性道德理论，而是应将重点放在道德心理学上。

或许由于社会出身的原因，墨子及其追随者并不认同传统高等文化中的“礼”（仪式），所以认为基于此的共识没有说服力。对于让传统为道德标准奠基的观点，他们认为应当区分传统习俗和道德本身，指出单单遵守传统并不能确保在道德上正确，不同的文化习俗会挑战某一地区所持有的对“正确”的定义。大概同时，希罗多德在希腊也提出了类似疑问。

今执厚葬久丧者言曰：“厚葬久丧，果非圣王之道，夫胡说中国之君子，为而不已，操而不择哉？”

子墨子曰：“此所谓便其习而义其俗者也。昔者越之东有轺沐之国者，其长子生，则解而食之。谓之‘宜弟’；其大父死，负其大母而弃之，曰‘鬼妻不可与居处’。此上以为政，不以为俗，为而不已，操而不择，则此岂实仁义之道哉？”（《墨子·节葬下》）

不同的文化可能有截然不同的、相互冲突的习俗，之中的某些习俗可能是不道德的。既然其他文化的习俗可能是错的，那么同理，我们自己的习俗也可能是错的。仁（仁）、义（义，道德）等道德概念传达了一种客观、普遍意义上的正确，仅仅因为某种做法是传统的或习惯的，并不表明它在客观、普遍意义上是正确的。因此，“礼”不能作为建立统一道德的权威标准，要再找其他的客观合理的标准。

寻找这种对行动和社会改革具有指导意义的客观道德标准是墨家哲学和政治理论的核心。墨家主张，与其他实践领域一样，我们可以在伦理和

政治领域中找到并应用这种标准。墨家将这种标准称之为“法”（模型、范式、标准）。《墨子》中的一章如此解释“法”的作用：

子墨子曰：“天下从事者，不可以无法仪。无法仪而其事能成者，无有也。虽至士之为将相者，皆有法，虽至百工从事者，亦皆有法。百工为方以矩，为圆以规，直以绳，正以悬，平以水。无巧工不巧工，皆以此五者为法。巧者能中之，不巧者虽不能中，仿依以从事，犹逾己。故百工从事，皆有法所度。今大者治天下，其次治大国，而无法所度，此不若百工辨也。”（《墨子·法仪》）

如上文所示，墨家认为“法”类似于辅助日用的工具，用于锯方角或画直线。“法”是客观、可靠、易于使用的。因此，只要经过少量培训，任何人都可以借助“法”来行事。但仅依靠“法”并不能确保成功，也不能消除娴熟和笨拙，或有德者和修德者之间的区别。但对我们大多数人来说，有“法”总比没有做的好。

那么，治理社会的首要任务就是找到可靠的、客观的范式或标准来指引行动、实践和政策。然而，像“礼”的情况一样，墨家指出，任何基于特定家庭、教育或群体的标准都可能被证明是不可靠的。上文引用的“法仪”一文继续说道：

“然则奚以为治法而可？尝皆法其父母奚若？天下之为父母者众，而仁者寡，若皆法其父母，此法不仁也。法不仁，不可以为法。”（《墨子·法仪》）

反对将父母作为道德榜样之后，这段经文又以同样的理由否定了老师和统治者：我们不能确定所有的老师和政治领袖都是仁慈的。这段文字的结论是：“故父母、学、君三者，莫可以为治法。”我们需要客观的标准，在道德上不会像任何特定的个人或文化传统那般容易出错的准则。墨家提出，可以通过探索理想的、公正的、仁慈的、可靠的道德主体——天（天堂、自然、天空）来寻找这种准则。墨家把天当作准个人的神来尊崇。

“然则奚以为治法而可？故曰：莫若法天。天之行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰，故圣王法之。”（《墨子·法仪》）

这种以天为道德榜样的观念，使墨家在平等、公正地关注所有人的福利的基础上，发展出一种可靠的规范性理论。然而，与此同时，它也引导墨家以一种成问题错误的方式制定关键原则。“天”的概念可为论证每个人的利益都具有同等的道德价值奠定可信的基础。但是，由于墨家认为“天”公正地代表每个人行事，将其作为一种道德范式，意味着每个人都有义务平等地对待他人和自己——为他人着想，就像我们为自己着想一样。这种想法会招致对这种粗暴的功利主义的批评。显而易见，有限的时间和资源使得我们实际上不可能平等地代表他人和自己的利益行事。（实际上，我不可能每天早上为每个人做早餐，只可能为我自己、我的家人，也许还有几个邻居做早

餐。) 另一种反对意见认为，墨家伦理学过度地人们要求关注他人的需要，如此将导致个人生活所需不足，牺牲了个人的美好生活。

墨家的伦理理论提出了关于他人利益对我们的道德要求，公正、公平和仁慈在道德规范中的角色，以及美好生活的构成要素等根本问题--这些问题在今天的道德哲学中仍然至关重要。随后我们评价墨家的伦理理论时，会再讨论其中的某些问题及墨家对此的回应。然而，首先，我们需要进一步探讨墨家的“以天为法”所预设的“法”的概念。

“法”的概念

墨家将其追求的客观道德标准称为“法”，这一概念在墨家伦理理论及其对语言、知识、论证或推理的看法中居于核心地位。“法”是墨家众多核心概念之一，墨家藉此对战国后期的儒家思想家荀子及其学生韩非产生了重要影响。韩非是后来被称为法家的现实政治学说的代表。“法”具有双重作用，既为判断(judgment)和行动提供实际指导，又是鉴别判断与行动是否合理的准则。就指导作用而言，“法”是指引行动方向和实践推理的指导方针或决策标准。在墨家关于如何学习语言和道德规范的阐释，以及关于推理、判断和行动的认知过程的阐释之中，“法”是重要的一部分。就判明作用而言，“法”可以成为正确与否的根本判断标准，用以说明行动和判断的正当性。

上一节讨论的墨家文本《法仪》的一个显著特点是，其所考虑的“法”不是道德原则，而是道德主体，如可以作为榜样的父母和老师。这一点是理解“法”的概念，以及理解墨家关于语言、知识、认知和推理的观点的一把钥匙。

“法”一词表示遵循规范或作出判断所涉及的指引、辅助手段或工具。明确的规则、法律和定义都是“法”。但“法”也可以是榜样，如有德行的父母、老师或统治者；可能是某种事物的原型、典范、类比或图片；也可能是工

具或测量装置，如准绳或匠人的“矩”和“规”。“法”甚至可能是概念，如“天下之利”，墨家认为它与“义”同在，因而也是识别“义”的标准。总之，任何有助于我们做出正确判断或正确行动的标准或范式都可以是“法”。

“法”之所以涵盖宽广是因为墨家认为法首先不是原则或规则，而是不同类型的实践模式，用以指导规范性行为。他们所寻求的客观道德标准不是可以通过演绎推理得出的定义或普遍原则。相反，他们寻求的是在行为和实践上可供复制和模仿的可靠的榜样或范式。这就是为什么他们提出最高的法或道德标准是天，而不是规范性原则。墨家认为天是自然秩序中最高、最可靠的道德主体。

对实践模式或典范的强调反映了墨家思想的两个根本特征，也可以说是中国古典哲学的特征。首先是实践性、实用性取向。早期中国思想的核心是“做得对”，而不是理论上的描述或表述。处于古典话语中心的概念“道”，指的是行为的规范、模式和方法，特别是治理国家和管理个人生活的方法。中国早期思想家的核心问题不是“什么是真理”以及“我们如何认识真理”，而是“什么是道”以及“我们如何遵循道？”根本目的不是在知识上掌握定义或原则，而是在实际中遵循规范或者“做成事”。“法”实际上是帮助我们遵循道的工具，任何能有效指导实际行为的东西都可以充当“法”。可供效仿的具体典范或模式被认为与原则或定义一样有用（事实上，原则和定义显然被视为实践模式的一种）。

第二个相关的特点是，墨家认为认知、判断和推理是同类模式识别（analogical pattern recognition）的过程。具体而言，就是将相关的类似的对象、事件或行动与不同的对象、事件或行动区分开来。这一过程被称为“辨”，分辨所“非”与所“是”。做这种区分是种实用技能，可以借助于模型或范例——即“法”——的帮助。“法”实际上是模式识别的参照物。

墨家对如何应用“法”的阐释体现了上述两个特点。下面这段话解释了“天志”作为道德法的作用。将其比作轮匠用以测定圆与不圆的“规”：

是故子墨子之有天志，辟人无以异乎轮人之有规，匠人之有矩也。今夫轮人操其规，将以量度天下之圆与不圆也，曰：“中吾规者，谓之圆；不中吾规者，谓之不圆。”是以圆与不圆，皆可得而知也。此其故何？则圆法明也。（《墨子·天志中》）

从形式上看，伦理法不是充当演绎论证前提的一般原则，如实践三段论（practical syllogism）。相反，伦理“法”是范式或原型，我们对照这些范式或原型来区分或者“辨”，判断其是否属于某个术语的范畴，如“义”（责任、正义）。以这种方式进行区分，在墨家思想中，等同于作出判断或立论。正确区分的能力就是知识。此外，引用“法”，将某物与之比较，然后判断两者是否相似，这一过程构成了墨家对实践推理的基本理解。对墨家而言，法包括规则，模型和例证。因此，墨家认为从一般规则或原则中推导出结论的过程，实际上，是将事物与模型进行比较并得出区别的这一更普遍的认知过程的特例。因此，他们倾向于把所有形式的推理，包括演绎推理，视为模式识别或类比推理中的类。

鉴于“法”在认知和推理中发挥关键作用，“法”可以被视为理解整个墨家，包括认识论、语义学和逻辑或论证，而不仅是理解墨家伦理学说的钥匙。墨家倡导在实践中根据规则进行区分，行动、语言交流、知识和推理都是经由这种实践活动来解释的。“法”是帮助我们遵循规范的模式或标准。就伦理学而言，“法”在道德推理和行动指导方面充当了普遍的伦理原则。就认识论而言，它们是指导区分和证明知识主张的公开标准。在语义学中，它们

部分解释了词的含义：词通过惯例与法（典范）相关联，然后指代一切与该法相关的类似物。在推理或论证中，引用一个或多个“法”，证明判断的对象是否符合“法”，以此来立论或驳论。

4. 认识论

墨家的几个认识范畴紧密相连，其核心是真知，表现为能够正确区分名与实，并知道其如何相连。这也是判定真知的标准：主体必须确保能判断出某词所表示的各种事物才算真知此事物。

墨家认识观以实用为本，不在于思想意识。真知不在于形成正确的表述（4.representation 反映/presentation 表述）或理性认识，而在于现实能力，尤其是能识别各类事物。在一定程度上，能够正确判断意味着能够提出命题：知道甲是乙就是知道甲属于乙所表示的事物。

认识的对象常常是一件事物而非一句命题。（在语法上，动词“知”（认识）的宾语通常为名词或短语。）既然认识某物就是知道如何分别此物与彼物，认识的对象有时也指向某种差别，比如墨家说的“知义与不义之别”（《非攻·上》）。

下面的段落反映了墨家的基本认识观，即真知不在于能提出正确的命题，而在于能判断词语所指的事实。

子墨子曰：“今瞽曰：‘钜者白也，黔者黑也。’虽明目者无以易之。兼白黑，使瞽取焉，不能知也。故我曰瞽不知白黑者，非以其名也，以其取也。”（《贵义》）

根据上段的描写，盲人对黑白的认识仅限于命题。其中心思想是由于无力辨别黑白，盲人算不上“知白黑”。真知的关键标准是能判断词语所指的事实，是能“分其物”（《非攻·下》），而不仅仅是能提出正确的命题，不是如盲人那样使用黑白的名称。

这里要指出一个合理意见，就是墨家间接承认知道名称不等于知道如何判断。墨家确应对认识做更细致地划分，区分知道如何用词和知道如何判断词语所指的事实。（完全掌握某个概念要求同时具备这两种能力。）墨家后学精确划分了四种认识范畴，知其名、知其实、知名实之关系、知实践之方法。不过，早期文献并不重视知其名——只有确保能判断事实才算真知。

一如上节论“法”时所言，墨家的认识观反映了中国早期思想的实践取向。对墨家来说，认识某物无需知道某物的定义、本质、意义或柏拉图式的形式，也无需描述，需要的是能在现实上区分此物和彼物。这种实用取向的认识观迥异于希腊传统中柏拉图式的语义取向。柏拉图问什么是正义，认为答案在于所有正义事物所共有的一系列基本形式。不同的是，墨家从不问义的本质或定义，他们只关心如何有效地辨别义与不义。墨家认为，只要找到、教会人们使用或套用恰当的辨别方法就可以解决问题，其方法或基于实用，或基于道德，或基于天和古代圣王的完美榜样。

墨家似乎将认识视为辨别正确，不包含西方传统认识观“论证了的符合事实的观念（justified true belief）”中的论证要素。认识不仅是某几次辨别正确，而是每一次都能辨别正确。可能是因为墨家说的辨别正确隐含着确定性，他们并未将论证性作为认识的特征。

今有人于此，少见黑曰黑，多见黑曰白，
则以此人不知白黑之辩矣；少尝苦曰苦，

多尝苦曰甘，则必以此人为不知甘苦之辩矣。（《非攻·上》）

柏拉图知识三要素中的论证要素旨在否定真知的偶然性，排除逻辑有误而碰巧为真的观念。墨家只承认“确保辨别正确”这一种认识观，间接解决了偶然知识的问题。墨家在这里也反映出对实践的总体考量，对他们来说，认识在根本上是一种正确而牢固的技能而非意识与世界的对应。

错误的认识（命题或观念）并非指错误的反映，并非命题或观念无法对应现实，并非未能把握各种感性现象背后不变的本质。（现象与本质的划分不曾出现于墨家思想之中，可能也未曾出现于整个中国早期思想之中。）认识上的错误指判断上的“惑”“乱”，指不能正确地发挥技能。不道德缘于不辨是非，比如评价无端挑起战争的人“乱”辨义与不义（《非攻·上》）。

三表“法”与正当性

到目前为止，对墨家认识论的讨论是基于对墨家在各种情况下的言论中所隐含的知识观的解读。不像对待教义那样，墨家早期文献未明确关注知识观，相关解读必然是推断性的和不完整的。另一方面，当我们转向证明真知的问题时，我们就有了更坚实的基础，因为墨家基于“法（models, standards）”提出了一个粗略但明确的理论。概括地说，该理论认为判断是为了分辨是非，评判某些言行的过程就是评判其所依据的是非是否被正确地分辨。为了指导我们正确分辨，墨家提出我们应该立法以作为标准或准则。合法即“是”，不合法即“非”。如此一来，“法”可以被用来证明或检验真知，是否合法为认可或抵制某个主张提供了很好的理由。

墨家提出了三种“表达”或“言”的“法”，依据三表法，“是非利害之辨...可得而明知也”（《非命·上》）。此法在《墨子》中有三个略微不同的版本，三篇《非命》中各有一个。为简洁起见，我们将只讨论第一个版本。

这三“法”是：言必有根本、有来源、有用处。“根本”指确保能辨别是非的古代圣王所提供的典范和根据。“来源”指经验基础，用人们的所见所闻进行检验。“用处”指作为刑罚和行政的依据必须对国家、宗族和人民带有利。

在论证其核心主张时，墨家经常诉诸这三个标准。当存在问题受到挑战时，比如需要论证鬼神存在或命运不存在时，他们会同时启用三个标准。举例来说，在反对宿命论时，他们主张：1.历史事例表明，安定和秩序取决于政策而非命运。在同样的社会条件下，暴君带来祸乱，圣王带来安定。2.无人实际见过命运的样子或听过命运的声音。3.宿命论对社会有害。人若听信宿命论，就不会努力做有德或勤奋之人。（奇怪的是，墨家忽略了宿命论的明确反驳：那些暴君的失败和那些圣王的成功早已注定，命运不是物质，有些人注定勤奋，有些人注定懒惰。）同样，在论证鬼神存在并会赏善罚恶时，墨家指出：1.圣王都尊鬼敬神。2.无数人尽皆知的故事都讲述了见到或听到鬼神的情况。3.鬼神赏善罚恶的教导对社会有利，因为对惩罚的恐惧能阻止人们作恶。

在无需经验支持的情况下，只会用到第一和第三条标准。例如，在批判娱乐时，墨家认为圣王花费只为实用，购买车船以利百姓，购买昂贵的乐器不符合圣王的作为。盛大的音乐会和宴会令人愉快，但总的来说它们不利于百姓。因为它们干扰工作，浪费资源，不能丰富百姓衣食。

这三种法本身是如何论证的呢？同一文献并未提及。墨家可能是用天之法来证明道德论，再将第三条标准“对社会有利”作为道德论的应用。正如我们在关于客观标准的一节中所言，他们可能反过来用公正、仁慈、可信等道德标准来证明上述证明的正当性。因此，墨家规范理论的批评者可能也不会赞同此法。至于第二个标准“人们所听所见”，墨家未提供论证。墨家

可能有一个不成熟的感知理论来解释第二个标准的可靠性，但在墨家早期文献中几乎没有对这类问题的讨论。第一个标准反映了墨家思想背景中诉诸古代圣王或贤士之权威的论证模式。这一习惯的基础是预设古代圣王是可靠的道德楷模，而且还是部分规范的创始人。这种论证在某种程度上是可信的，可以视作经验证明，基于公正明智的前领袖在伦理和实践上令人满意规范和做法。不过，战国后期思想家已质疑古代社会条件下所制定的政策是否仍然适用于今天，甚至质疑我们是否可以确知先王的政策。

对这三个标准的模糊性，对其解读和应用的潜在分歧，对墨家在多大程度上公正严格地应用这些标准，人们难免存有疑问。（相信鬼神真的符合第二、第三条标准吗？）此外，墨家似乎忽视了三者之间存在冲突的可能性，比如古代圣王的某些做法可能不利于今天的社会。第三条标准可能优先于其他标准，因为第一条标准只规定我们在圣人的仁行中寻求“根本”，而不是让我们一味模仿。而且根据《明鬼·下》记载，墨子主张即使真无鬼神，为了促进社会利益，我们也应该像有鬼神一样行事。

第三条标准的优先性是墨学的一个突出特点，因为它意味着至少在某些情况下，他们主张运用实用标准来解决规范性和陈述性问题。对这一独特观点的一个解释是，他们认为所有陈述性、规范性或其他的判断都是分辨是非的问题。墨家说的是非涉及陈述、命令、建议、允许、选择，分属科学、政治、伦理、节俭、礼仪等不同领域，而他们在极普遍的用上这对代词指称正误，不区分不同的正误概念。可以说，墨家正在应用一种非常基本的、原始的正确性概念，真理、义务、许可性和其他概念都是其子类。重点可能在于，他们的学说侧重于指导社会和个人生活的正“道”（way）而非陈述性的事实。对“道”的关注使他们结合“鬼神是否存在”这一经验性问题与“我们是否应该遵循、宣扬他们的教导”这一规范性问题。因此，三表法反映了他们思想的实用取向，特别是许多中国早期思想家的共同设想，即语言和判断的首要目的是正确指导实践而非陈述事实。

鉴于这一实用取向，汉森（Hansen 1985, 1992）提出我们不该认为墨家（或其他中国早期理论家）是在解决一个主张是否为真的语义问题，而是应该认识到他们在解决某种用词方式是否合适的实用性或规范性问题。第一个标准，即圣王的事迹，成了正确的规范性做法的历史先例，同时补充了第三个标准中的实用规范。汉森认为，一般应避免将中国早期关于辨别是非之方法的讨论理解为真理问题。（Graham 和 Harbsmeier 分别于 1989 和 1998 年批判了汉森的观点，对双方立场的评论见 Fraser 出版于 2020 年的第一篇文章。）汉森主张墨家完全不关心或缺乏与语义真理相应的概念，这一论点并无说服力。因为“是”、“非”、“然”等中国古典范畴在概念上与语义真理的作用大幅重叠，所以不能说中国早期思想家不关注真理。当认同可能不存在鬼神，甚至当有的说法据称满足三个标准时，墨家也含蓄地承认，一个有用的或满足我们的正确性标准的说法，在“事实”或“现实”意义上可能是错的。可以说，他们承认了实用或社会规范与语义真理之间的区别（尽管他们的相关讨论未使用“真理”的同义词）。然而，即使鬼神真的不存在，墨家认为正确的道仍是肯定鬼神存在。这一立场倾向于肯定汉森的观点，即墨家主张应宣扬并遵照有神论行事。同样，墨家早期文本不太可能完全区分陈述性真理问题与规范性伦理或政治问题。他们的学说倾向于以正道的名义统冠二者，凭正道来辨别是非。

有趣的是，依据墨家的实用取向，人们可以辩说墨家应优先考虑第二条标准，或者说墨家应明确区分陈述性问题和规范性问题。一般来说，基于相关经验而非历史先例或短期效用来辨别是非可能更有利。例如，如果鬼神确实不符合人们的经验，那么从长远来看，依靠对鬼神之怒的畏惧来阻止犯罪可能不如建立一套可靠的德育和法治体系来得有利。在实践中，所谓的社会利益也不太可能促使怀疑鬼神存在的人以相信鬼神存在的方式行事或使他们遵从某些基于超验事物之上的道德准则。

5. 逻辑与论证

除了认识论上的意义，三表“法（models）”也是墨家的逻辑和论证观的缩影。墨家不研究形式逻辑，也不发展推理概念。由于他们把判断看作是辨别此物和彼物的问题，他们倾向于非形式逻辑的类比推理。墨家文本中的推理形式可能有演绎、归纳、类比或因果，但墨家自己似乎认为这些只是运用“法”来辨别各种事物的不同方式。

墨家的基本推理模式包括三部分。1.引用一种或多种“法（standards, models, or examples）”来辨别是非或规范仁、义等用词。2.指出某对象、事件或做法是非合“法”。3.相应地将事物分为是或非，仁义或不仁不义。因此，墨家三段论可能是将法视为大前提，将某事合“法”视为小前提，将辨别某事是非合“法”视为结论。墨家后期文献明确将这一推理过程视为一种类比推理或投射，称为推类——新增子类以推广大类，将某方面属于同类的事物视作在其他方面也属同类。

三表“法”应用了这种类比或子类论证，但不是墨家唯一的论证标准或模式。他们经常引用其他标准，如仁人或孝子模范。墨家的许多论点都是通过建立这样的模式或例子来进行的，说它们符合标准，因而正确无误。例如，兼爱学说的两个主要论点开头就引用仁人模式，即“兴天下之利，除天下之害”（《兼爱·中》、《兼爱·下》），进而强调兼爱学说促进了所有人的利益，符合仁人的标准。因此，兼爱符合仁义。

第二个例子是《节葬·下》的论点，它也用了仁人伦理范式作为开头，通过类比将孝子态度定为社会态度的典范：“仁者之为天下度也，譬之无异乎孝子之为亲度也。”孝子寻求为父母创造财富、大家庭及家庭秩序。同样，仁人对社会也有“三项职责”：创造财富、大社会及社会秩序。确定这三项作为仁义的标准之后，这段文本继续论证，奢侈厚葬和久日居丧会带来贫穷、人口减少和社会动荡，因而“不仁不义不孝”。

兼爱和节葬的论证共同反映了墨家的一种修辞策略，即追溯一种学说或政策的因果关系。这通常是为了表明墨家学说的意义合乎某一标准，而相反学说则不符合。《兼爱·下》将这种辩论技巧称为“两而进之”。此文比较了“兼”与“别”两种对立的道德观，探讨了各自的因果关系，看哪一种产生的结果符合“兴天下之利，除天下之害”的伦理标准。在墨家看来，兼爱的一方为是，有别的一方为非。

6. 政治理论

墨家从一种独特的自然状态阐释国家的起源和正当性。与霍布斯不同，墨家认为社会混乱不是由稀缺状态下个人的无度逐利造成的，而是由于价值观的分歧。驱动个体行为的不是自利，而是个人对“义”（道德、正义）的不同理解。每个人都倾向于做他们认为正确的事情；问题是每个人对“正确”都有不同的理解。因为墨家认为“义”在本质上具有社会性和共享性，因此每个人都在道德上谴责与自己不同的价值观。于是，道德标准的多元引发论争、交战和资源的浪费。为了简单起见，我们将主要引用该理论三个版本中的第一个版本，它是这样描述原始无政府状态的：

子墨子言曰：古者民始生，未有刑政之时，盖其语，人异义。是以一人则一义，二人则二义，十人则十义。其人兹众，其所谓义者亦兹众。是以人是其义，以非人之义，故交相非也。是以内者父子兄弟作怨恶，离散不能相和合；天下之百姓，皆以水火毒药相亏害。至有余力，不能以相劳；腐朽余财，不以相分；隐

匿良道，不以相教。天下之乱。若禽兽然。（《墨子·尚同上》）

在墨家看来，这种混乱的根源在于没有一位能够统一道德标准的政治领袖来结束了争执和敌意。解决办法是立一位明智的、有德行的君主来建立统一的道德规范，治理社会。

夫明乎天下之所以乱者，生于无政长，
是故选天下之贤可者，立以为天子。
（《墨子·尚同上》）

这些文本没有阐明如何确立统治者，也没有解释人们如何克服彼此之间的分歧而就统治者的就任资格达成一致，也没有想到社会契约。君主的合法性似乎依赖于一种隐含的、功利主义的共识，即社会秩序是最重要的价值。社会秩序只有通过建立集权领导来推动统一的道德标准才能实现。这些文本忽略了一个问题：在对这种功利性社会秩序的普遍认同下，人民会有不同的道德观念。

墨家认为，政府存在的目的，是要通过宣扬统一的道德规范来稳定社会秩序。国家的中心任务是道德教育，训练个人在判断和行动中遵守相同的道德标准。这是国防、公共安全、经济管理和社会福利等其他目的得以实现的基础。国家在德育方面的责任是中国古典思想的一个独特主题。这一主题在墨家和儒家思想以及道家文献对其的批判中都有体现。

为协助君主实现道德的统一，君主，或者说“天子”任命三公帮他将世界划分为数个诸侯国，并为每个诸侯国任命一位国君。这些诸侯国君又任命其他官员，包括乡、里和宗族首领，直到建起完整的等级政治制度。而后开始着手以范式模仿（model emulation）的方式统一道德标准。人们被要求

“向上认同”其政治上级所阐述的道德标准，不能与下面的人结盟。这种道德指引因社会激励和行为激励而得到加强。服从要求和做好事的人受到表扬、奖励和提升；那些违背要求的人则受到谴责和处罚。对墨家来说，因为奖励和处罚可以起到惩恶扬善的目的，因此是合理的。

正长既已具，天子发政于天下之百姓，
言曰：“闻善而不善，皆以告其上。上之所是，必皆是之；所非，必皆非之。上有过则规谏之，下有善则傍荐之。上同而不下比者，此上之所赏而下之所誉也。意若闻善而不善，不以告其上；上之所是弗能是，上之所非弗能非；上有过弗规谏，下有善弗傍荐；下比不能上同者，此上之所罚而百姓所毁也。”（《墨子·尚同上》）

政治阶层的每一级官员都向其下属重复这些指示，敦促他们以上一级领导人的判断、讲话和行为为榜样。因此，道德智慧和品德是成为政治领袖的关键条件。

是故里长者，里之仁人也。里长发政里之百姓，言曰：“闻善而不善，必以告其乡长。乡长之所是，必皆是之；乡长之所非，必皆非之。去若不善言，学乡长之善言；去若不善行，学乡长之善行。”

则乡何说以乱哉？察乡之所治者何也？
乡长唯能壹同乡之义，是以乡治也。
（《墨子·尚同上》）

里长带领民众效仿乡长，乡长带领民众效仿诸侯国君，诸侯国君带领民众效仿天子，天子为天下人带来秩序。然而，天子是易变的，因此不能成为最高的道德典范。在他之上的是天，民众最终必须遵从天。在墨家思想中，政治、伦理和宗教并非截然不同。与霍布斯不同，君主的权力不是绝对的，因其必须对独立的道德标准负责。

天下之百姓皆上同于天子，而不上同于
天，则灾犹未去也。今若天飘风苦雨，
溱溱而至者，此天之所以罚百姓之不上
同于天者也。（《墨子·尚同上》）

这一理论有个显著特点：正如墨家思想的实践性取向所预示的那样，道德教育被墨家理解为教授实践技能，例如一门语言。这种教育主要通过模仿道德榜样的判断和行为来完成，特别是榜样们如何辨别是非并据此行动。因此，道德指导来自实践，人们需要掌握并应用社会规范。就像语言学习一样，处于高位的人主要不是通过颁布规则或指示来教学，而是通过树立可供模仿的榜样，表扬或纠正学习者的表现。当然，当天子发布新命令使大家“向上认同”的时候，居高位者会提出明确的法(模式，规则)。但是，道德教育主要不是对规则、以及关于善的理论的掌握，也不是反思某些不道德的行为，道德教育主要是一种技能训练。这种训练的结果是获得区分言行善恶的美德和能力，这种能力构成了墨家的基本知识观念。

评价

墨家政治体系的某些方面确实合理，在心理学上也颇有见地。确实可能基于道德判断上的共识来建构社会秩序，道德教育可能比严刑峻法更能确保遵守道德标准。大多数人可能都有动机去做他们认为正确的事情，道德教育会是引导行为的有效工具。正如家长们都知道的那样，模仿他人确实是有效的教育手段，我们的许多价值观和判断实际上都是通过学习受人尊敬的榜样而获得的。社会一致性、同龄人的压力和上级的认可是重要的激励手段，即使对于挑剔的、善于思考的成年人来说也是如此。这种制度可能会成功地实现高水平的社会治理和高度的社会稳定，这对每个人都有利。因此，墨家的自然状态的解释至少在工具价值上初步论证了其国家愿景。

然而，这种制度的独裁倾向令人担忧。这种制度的成功很大程度上取决于统治者的道德品质。如果统治者判断错误或被误导怎么办？如何防止统治者滥用权力，强加有害的、为私利服务的规范？墨家的各个答案说服力各不相同。首先是墨家对中国传统学说的看法，即君主的统治是由天命决定的。上天会惩罚腐败的统治者，推翻其统治；其次，君主和其他领导人并不创造是非标准，只是示范、教导和执行标准。墨家伦理理论提出了独立的道德标准，如果君主犯错或腐败，下级可以诉诸于此。墨家政治理论的第三种(第13卷)对此进行了解释，规定人们要关怀宗族、国家和世界的利益，而非仅仅服从上级的是非判断；最后，墨家认为，制度的恶意滥用有悖于道德心理学上的观察。人们必须看到领导人的治理是公平的，是为着社会整体利益着想的，否则人们会抵制这种制度，并与下级结盟。于是，统一的道德规范就会瓦解，奖惩就会失去效力，混乱就会随之而来。这一结果与所有人，包括统治者的利益背道而驰。所以，即使是自利的统治者也有理由实行德治。

更令人担忧的是，墨家政治体系实行的是某种“命令式道德（command morality）”，在这种制度下，下属只是无作为地盲目跟随领导，由领导为其决定对错。然而，这种担心似乎是多余的，因为君主最初的法令规定，如果上级犯错，下级有责任批评上级。显然，墨家期望那些处于社会等级制度下层的人有能力进行独立的判断。墨家确实倾向于建立一种社会行为心理学，对个人的道德考量并不多说。但是墨家体系的目的在于教育，而不是被动的服从。他们关于统一道德的概念是两面性的：一方面，下属必须服从领导和教育他们的上级；另一方面，上级也必须服从下级，因为只有当人们真正赞同领导的决定时，制度才会奏效。

第三种担忧在当代读者看来可能是最严重的：墨家的统一道德观念和社会秩序（治）观念有极权主义倾向。墨家认为社会稳定需要有一定的道德规范上的共识，例如，认同谋杀和盗窃是不道德的，执行道德规范也需要一个强大的政府。就此而言，墨家可能是正确的。墨家兴起于动荡和暴力的时代，他们提出统一道德的规范可能只是为了人们能有维持社会和谐所需的最低道德标准。但他们所设想的规范的范围似乎比这要广得多，几乎涵盖了所有的价值判断——一切是与非的区别。人们可能会怀疑，即使是是非划分上略微的差异，也是墨家眼中的社会、道德、甚至智力上的“无序”（乱）。当代自由主义的读者可能很自然地认为社会秩序不需要在价值观上达成完全一致。社会秩序可以经由就有限的正义规范达成共识而实现，如此，个人可以在其他方面实现独立自主。墨家的制度过分限制了个人自由。事实上，一个确保个人自由的政治体系更能满足墨家的道德理想——兼爱 and 互利。

这些关切体现了墨家思想中个人主义的缺失或不足。墨家预设了一种社群制度，其基本关切是整个社会的利益，特别是社会秩序、经济财富和大量人口。对个人而言，什么是正确的取决于对社会而言什么是正确的“道”。道德选择在社会层面更为突出；人们理所当然地认为想要做好事就要遵循

对社会最有利的“道”。在墨家看来，他们不需要回应自私的、理性的利己主义者所持有的个人主义立场，也不认为公德与私德有所不同，不认为为维护社会稳定每个人所必须持有的价值观，与个人在不破坏社会和谐的情况所持有的异见有所不同。

墨家很少或根本不关注个人的权利、自由或平等，甚至不关心什么才是最充实的个人生活。他们只是简单地认为，最好的生活是坚持“义”(道德、责任)，以提升整体效用。典型的个人——仁者——是致力于“兴天下之利，除天下之害”的人。合法的个人利益是通过个人在社会中的角色来确定的。墨家和儒家一样，认为个人很大程度上由其所处的等级的社会角色决定的，例如统治者或臣民，父亲或儿子，兄长或弟弟，男性或女性，长者或青年，家庭或群体的成员。作为这些角色的占有者，个人有要遵循的伦理规范，也有要追求的利益。

这种对共同体的关注体现了墨家与西方社会契约理论和功利主义政治理论的不同。功利主义者和社会契约论者（也许除了卢梭）通常将个人的利益放在首位，并以个人利益为基础构建社会利益。国家是合理的，因为它比其他方案更能促进个人的权利和利益。相比之下，对于墨家来说，国家在工具属性上是合理的，因为社会秩序是一种内在利益，是所有人都在追求的。为了实现这种利益，需要一个由道德领袖组成的等级制的政府。

事实上，正如其社群主义所预示的那样，墨家“治”（秩序）的概念暗示国家在本质上也是合理的。墨家经常狭义地使用“治”，指的是和谐的家庭和社会关系。但有些墨家文本——主要是专门论述“天志”学说的文本——在更广泛的意义上使用“治”，将“治”与“义”（正义、道德）以及“政”（善治）相提并论，于是“治”的实现需要由贵族和智者管理的等级政治制度。因此，这些文本暗示，墨家的政治制度不仅仅是产生效用的工具，它本身也是构成道德正确的善的组成部分，因此在本质上是合理的。当然，即使我们允许墨家以这种方式将“道德”与“秩序”，以及“秩序”与其喜爱的政治组织形式联系起来，

他们的论证最多只能证明国家的存在是合理的，而不是国家颁布极权主义的、无所不包的行为准则是合理的。

墨家的政治理论可能强烈影响了后来的战国政治思想家，如儒家的荀子和他的两个最著名的学生，现实政治理论家韩非和大秦帝国的“设计师”，政治家李斯。然而，这种威权主义政治思想不乏批评。墨家的社会秩序观，与荀子、韩非的社会秩序观，在诸如《道德经》、《庄子》等古代道家著作中被猛烈抨击。相比之下，《庄子》的部分篇章暗示了一种相对自由的政治立场，在此基础上，个人可能会被允许在避免社会冲突的前提下获得最大程度的自由。

尚贤

正如我们所看到的，“尚同”理论主张建立一个有严格等级官僚制度的中央集权国家。另一墨家著名学说“尚贤”认为，为了确保国家在财富、人口和社会秩序上的成功，官僚机构的任命必须以美德和专业能力为基础。有才能的平民和有精英背景的人（特别是统治者的亲属）一样，都可以担任公职。这一理论部分是对人口增长、经济扩张和国家间军事竞争所带来的新的行政挑战的回应。在这种条件下，墨家要求超越传统的封建制度，发展更专业化、职业化的官员群体。这也是墨家对裙带关系和无能窃位的看法，并呼吁为那些非精英出身的人，如墨家自己，提供更平等的机会。

然而，最重要的是，这一学说是墨家道德教育和激励制度的重要补充。墨家认为统一的道德规范对社会秩序和政治合法性至关重要，这一学说也是落实这种统一的道德规范的一部分。为了使这一制度发挥作用，必须采取持续的、一致的规则来选贤奖能，同时为所有人提供公平的晋升机会。否则，下层人民不会认同这种制度，会认为没有理由效仿上级或与国家合作。与他们的社群主义倾向相一致，墨家对机会平等的维护并不基于

个人主义观点。个人主义认为在其他条件相同的情况下，人在本质上应该受到同样的对待。墨家认为，国家和社会的效用是通过聘用最合格的候选人来提升的，不应考虑他们的社会背景，这既是因为他们本身的能力，也是因为在公众面前，国家必须执行统一、一致的标准。

7. 伦理学说

墨家早期著作以实用为本，不追求理论性。墨家政论文的目的在于说服君主、官员和君子们采纳他们的伦理和政治学说，不做抽象的伦理学研究。然而，在论证学说的过程中，他们提出了一种零散而深刻的后果论，这一理论的更新版本值得今人认真关注。墨家伦理学的主要原则，“法（model, standard）”，是兼爱他人，在人际交往中互利，从而兴“天下之利”。

墨家并不试图将所有伦理价值或判断建立在某一个根本利益或原则之上，比如福利或道德律。百姓之利涵盖各种基本的利益，并非一个很严格的概念。墨家将学说基于百姓之利，有一定的正当性。墨家也不认为其伦理标准无需现实考量或利益权衡就能自动解决所有道德问题，但他们坚信清醒的道德人生需要某种规范性理论来明确孰是孰非及其理由，这也是非常正确的。

墨家伦理学说与规则功利主义有相似之处，但可能更适合称为“实践后果论”或“道的后果论”。对墨家及其他中国古典思想家来说，人类活动和伦理反思的重点是道而非个人行为。道的概念指生活或实践的方式、风格或模式，其范围可能非常广泛，包括实践、制度和传统以及相关的规则、技术、风格、态度和性格。道作为一种生活方式包括性格及美德，因而墨家后果论带有动机后果论的一些特征。

墨家主要是寻求“仁义之道”，而非用理论来辨别各种行为孰是孰非。对墨家来说，仁义之道的本质特征是为天下兴利除害。“利”则是道德许可的一般标准。

仁之事者，必务求兴天下之利，除天下之害，将以为法乎天下。利人乎，即为；不利人乎，即止。（《非乐·上》）

部分文本超越了有利和不利的简单区分，提到了程度的差异。对他人的利害程度决定了行为的是非程度。“亏人愈多，其不仁兹甚，罪益厚”（《非攻·上》）。然而，墨家讨论的道德问题通常是关于一般的做法，如丧葬习俗和战争，而非具体行为。对于如何将利的标准应用于不完全属于某种做法的具体案例，早期文献介绍得比较模糊。

不同于边沁和密尔的古典功利主义，墨家后果主义寻求包括公共或集体利益在内的一系列利益，而不仅仅是个人利益。利的一般概念指三类利益：物质财富、人丁兴旺、社会秩序。这些利益提供了相对具体的道德标准。倾向于推进它们的行为和制度为仁义，否则为恶的、错的。

我意若使法其言，用其谋，厚葬久丧实可以富贫众寡，定危治乱乎，此仁也，义也，孝子之事也，为人谋者不可不劝也。仁者将兴之天下，谁贾而使民誉之，终勿废也。

意亦使法其言，用其谋，厚葬久丧实不可以富贫众寡，定危理乱乎，此非仁非义，非孝子之事也，为人谋者不可不沮

也。仁者将求除之天下，相废而使人非之，终身勿为。（《节葬·下》）

墨家基于上述一种或多种利益的后果论证以证明墨家十论中的九条，包括其基本道德原则兼爱非攻。墨家第十条学说“天志”阐明了后果论的合理性。（将于后文讨论。）

在这三种利益中，需要特别注意墨家说的治（秩序）。这一利益包含各种条件，非常复杂。墨家可能认为那些条件都是良好社会生活的组成部分。根据墨家描述治、乱的段落，“治”的要素似乎包括至少四项条件。

1.如墨家政治理论中所言，社会各阶层都服从统一的道德标准，而基于这些标准的奖惩措施由有德之君颁定。

2.社会和平、安全、和谐的负面特征是没有犯罪、欺骗、骚扰、伤害、冲突、攻伐。

3.君臣、父子、兄弟等社会角色的恰当表现构成了社会成员的美德。只有君仁臣忠、父慈子孝、兄弟和睦，才算“治”。（同许多古代思想一样，墨家也有性别偏见。除少数例外，其文章轻视女性的社会角色。）

4.社会成员经常参与互助和慈善活动，共享信息、劳力、教育和剩余物品，帮助穷困之人。

总之，“兴天下之利”的概念是一种普遍福利，包括社会和谐、公共安全，经济繁荣、人丁兴旺，邻里和睦、扶危助困，以及安分守己，践行与基本社会角色相应的美德。

从这份利益清单可以看出几点。首先，虽然墨家经常说仁人的责任是为全社会谋利，但文中关于“利”和“治”的描述表明墨家伦理学说本身并不要求无私的利他主义，而是尊重每个的生命、财产、家庭和国家主权，期望社会成员间的互助合作，只有在特定的困难条件下才需要无私的慈善。

第二，墨家突出与基本社会角色相关的美德，表明其和儒家一样，非常重视某些典型的社会关系，认为它们构成了社会的基本框架。一个繁荣的社会要求真心恰当地履行这些社会角色。因此，墨家认为社会关系的优秀部分构成了社会秩序，从而对社会有利。然而有趣的是，墨家在文中所认定的利并非好的社会关系本身，而是由这些关系中的人所表现出来的特定社会角色的美德。这可能是因为墨家认为真诚、恰当、满意的关系基于角色美德的实践。角色美德不仅仅是构建良好社会关系的手段，而且是良好社会关系的实践内容。一个好的君臣、父子或兄弟关系要求双方都践行相关美德，比如君仁臣忠。对墨家来说，承担某些社会角色的人践行相关的美德，从而部分地构成了社会秩序。由于美德属于墨家伦理学说中的根本价值，墨家认为在根本道德上，做一个好兄弟、好儿子、好父亲、好臣民、好君主是可敬和正确的。

如果正确的话，这种解释会产生有趣的结果。虽然致力于“兼爱”原则或者兴天下之利，但墨家显然同意常识性的观点，即我们对那些与我们关系较近的人有更大的伦理责任，而且在实践中应首先爱他们。例如，为了成为一个慈父或孝子，我们必须给我们的孩子或父母以优先对待。“兴天下之利”包括良好的家庭关系，良好的家庭关系又需要对家庭成员有特殊的情感和不同的对待方式。人们常常误解墨家伦理学主张待人毫无差别，其实他们只是主张我们对每个人都有相似的道德关怀。（这点我们将在下一小节中进一步探讨。）

最后，美德在墨家伦理学中的作用表明，适当的修正可能会使其理论免受功利主义等现代道德理论所受的重大批评。那些批评认为在关注抽象的正当性原则时，现代理论倾向于忽视动机在伦理生活中的关键作用。不能充分说明道德动机的理论可能确实是在自取灭亡。例如，如果我送朋友生日礼物的动机不是友谊和感情，而是促进最大多数人之最大幸福的普遍愿望，我可能只会成功地令她失望并受到冒犯，从而实际上减少了世界上

的幸福数量。为了成功地使他人幸福，我们需要的动机通常不是“最大幸福原则”，而是对与我们有特殊关系的个体持有关爱、尊重等态度。当然，这些态度仅仅属于仁、忠、慈、孝、悌的一部分。因此，通过将这些美德纳入“利”以提供其基本伦理正当性，墨学可能有条件去避免正当性和动机之间的分裂。墨家伦理学可能有助于将美德融入恰当的规范性理论，至于是从正面或反面还有待考察。

兼爱

墨家最著名的道德准则是“兼爱”，有时译为“皆爱（universal love）”，但可能更适合译为“广泛的关怀（inclusive care）”。“兼（together, jointly）”在这里有将社会中的每个人都包括在一个整体中的含义。与英语中的“care”一样，“爱（love, care）”的含义也有些模棱两可，可指从热烈的感情到冷静的关心等一系列态度。在墨家文献中，这个词通常指对其对象之福利的冷静考量。

墨家的兼爱学说一般不会引起同时代人的批评。古代批评者主要反对他们节俭、严格的生活方式，对音乐的抵制，以及不顾社会等级差异的朴素埋葬方式，极少有人提及他们的核心伦理学说。孟子是个例外，据说他把兼爱等同于断绝父子关系（为此甚至将墨子斥为“禽兽”）。跟着孟子，许多后来的儒家学者都关注兼爱，称它有悖于人性。兼爱学说值得关注一方面是为了考察孟子的评价，另一方面是为了从公正这一墨家伦理学的核心概念中汲取哲学教益。

完整地说，墨家教义要人们遵循“兼爱天下、互利对方”之“法（standard, model）”，认为关心理与由此产生的有益实践是一体两面。他们可能认为，一个的存在是另一个的充分条件。然而，两面中各自的副词表明了二者之间的重要区别。他们可能认为，一个的存在是另一个的充分条件。然而，

“天下”和“对方”表明了二者之间的重要区别。关爱的态度是兼容并包的，涵盖所有人。有益的行为不是包罗万象的，而是针对与我们实际交往的人。因此，在实践时，这一教义并不要求用自我牺牲来利他，而主要是要求我们以互惠互利的方式与他人互动。

墨家为兼爱的合理性提供了两种论证。其一，兼爱是上天的意图，我们会在后面说到。另一个是诉诸于好的结果，在三篇《兼爱》中都得到了应用。天下之害来自于将别的人、家、邦、国排除于道德考量的范围之外。这种排斥导致了伤害、犯罪、暴力，以及不能实践与基本社会关系相关的美德。相反，如果我们实行兼爱，就会消除这些祸害，促进“天下之利”。下面这段将兼爱解释为“为”彼犹“为”己，为即关心。

然即兼之可以易别之故何也？曰：藉为人之国，若为其国，夫谁独举其国以攻人之国者哉？为彼者犹为己也。为人之都，若为其都，夫谁独举其都以伐人之都者哉？为彼犹为己也。为人之家，若为其家，夫谁独举其家以乱人之家者哉？为彼犹为己也，然即国、都不相攻伐，人家不相乱贼，此天下之害与？天下之利与？即必曰天下之利也。

姑尝本原若众利之所自生，此胡自生？此自恶人贼人生与？即必曰非然也，必曰从爱人利人生。分名乎天下爱人而利人者，别与？兼与？即必曰兼也。然即之交兼者，果生天下之大利者与。是故子墨子曰：兼是也。（《兼爱·下》）

墨家将兼爱对比于“别（排他）”。人们有时将“别”理解为根据他人与我们关系的亲近程度来决定我们对他人的关爱程度，而墨家从未这么想过。其实，“别”是指“恶人贼人”，将他们完全排除在道德考虑之外。因此，墨家支持兼爱是反对完全无视他人。可以说墨家确定将他人排除在所有关爱之外的“别”在道德上是错误的，而兼爱带来好结果，是仁义的。但是，如要表明兼爱是义务，那么墨家就提出了一个错误的二难选择。因为在促进“天下之利”上，可能还有效果不输于兼爱的伦理准则，同时无需严格要求每个人都爱人如爱己。此外，比起批评这个有问题的二难选择，不如说墨家在很弱的意义上证明了兼爱的合理性，即至少在某种程度上我们有义务给予每个人以道德关怀。那么问题来了，是在什么程度上呢？

当我们从文本中寻找兼爱所要求的具体内容时，答案并不明显。我们发现，对兼爱态度的陈述与实践兼爱的具体例子之间存在差距。在理论上，兼爱显然是对所有人的平等关爱，如上面所引用的段落将兼爱描述为“为彼犹为己”。《兼爱·中》表示，“兼相爱交相利之法”就是“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身”。将兼爱作为道德之“法（model, standard）”可能需做两件事：一是如同关爱自己的生活、家庭、社群那样关爱他人的生活、家庭、社群。二是在实际上依此行事。

如果上面解释正确，兼爱学说可能是站不住脚的。大多数人自然倾向于同情他人，包括陌生人，从而在某种程度上关心他们的利益。但是，要我们都像关爱自己和亲人一样关爱陌生人，这需要完成巨大的社会工程。即使是只需让那些与我们实际交往的人受益，平等关爱他人这一标准似乎也会带来不可能实现的高要求。

奇怪的是，文中其他地方所描述的关于兼爱的结果和例子表明，该学说的实践要求并不特别沉重。实际上，文中所举的具体例子在很大程度上符合当代西方自由民主制下许多公民的道德常识。实践兼爱似乎只要求我

们 1.不伤害或敌视他人。2.践行我们作为君臣父子兄弟等社会角色的美德，从而为家庭和社会利益做贡献。3.帮助有需要的朋友和邻居。4.帮助没有家庭照顾的鳏寡孤独。由于无家可归被视是人们可能需要援助的主要原因，我们可以推断，墨家认为家庭是满足人们需求的主要机制。而且在实践中，兼爱主要涉及的通常是照顾我们自己的家庭。只有对政府首脑的期望是平等地为每个人工作，他们的责任是为所有臣民谋利。如此一来，我们发现兼爱作为平等地关爱每个人与文中的实例之间存在差距。实例表明，兼爱主要是照顾好我们的家庭、邻居及社会，同时不去干扰别人这样做，无需广泛的自我牺牲或利他主义。

墨家后期文献对上述差异作了解释，尽管人们可能会质疑将后期学说与早期文献结合理解是否恰当。《大取》中一段话认为我们要平等关爱每一个人，但要根据社会关系的性质使一些人多受益，一些人少受益。平等关爱并不意味平等对待。“义”是以“治”（社会秩序）等根本利益为基础的，决定了我们如何对待人。如上所言，墨家之“义”要求我们为那些与我们亲近的人做得更多。墨家后期观点大致上归入《孟子·滕文公上》第五篇对话中的墨者夷之：“爱无差等，施由亲始”。

反兼爱

作为政治和道德改革者，墨家关注的不仅是如何论证兼爱学说，而且要说服社会中的每个人采纳并实践这一理论，从而诱发了一系列有关道德改革和动机的实践问题，部分问题出现于《兼爱》篇中所讨论的一系列反对意见。面对反对意见，墨家的回应主要是说兼爱与大多数人内心的动机和价值观是一致的，人们已经有了实践兼爱所需的动力。

第一个也是最显眼的反对意见认为兼爱太难。墨家回应说，兼爱比领袖过去带领人民做的事容易得多，无须节衣缩食或牺牲生命。兼爱看起来

难，只因人们未能认识到这符合他们的长期利益。像墨家政治理论中所提出的那样，如果建立机制以鼓励合作并防止腐败，那么“未逾世”就可将民众移向实践。这是因为有数条动机的共同支持。第一，人们倾向于效仿伟大的领导人，如果君主鼓励兼爱，人们会愿意实践它。第二，统治者可以制定奖惩措施，使实行兼爱符合每个人的短期利益。第三，人们倾向于以德报德，所以关爱、服务他人符合我们的长期利益。只要保证墨家关注的是互惠互利而非平等关爱的心态，而且兼爱的实际要求并不特别费力，墨家的理由就很有说服力。

第二种反对意见是兼爱没有可行性。墨家的回答是兼爱可行，因为圣王们早已实行。墨家在文中援引传说中的历史先例说明圣王们治理国家公平公正，实施公共工程项目惠及百姓，扶危助困，为社会带来和平。这些例子也在表明，善行而非平等关爱的心态才是实行兼爱关键，甚至是兼爱的充分条件。

第三个挑战是说兼爱不可用，这最可能是指无法将其作为一项人们可以遵循的政策来实施。（墨家提出了评价言论的三表法，其中第三种就是作为一项社会政策投入使用时所产生的利益。）墨家提出了一对假设以表明关心自己和家庭利益的人会更倾向于让旁人遵循兼爱原则，因为我们都更愿意生活在兼爱者的统治之下或者将我们的家人托福给兼爱者照顾。也就是说，几乎所有人都有保护自己和家人利益的动机，从这一动机出发，人们都希望旁人遵循兼爱之道，因此兼爱确实“可用”。墨家认为这一反对意见是矛盾的，因为反对者嘴上拒绝兼爱，实际却像假设中的人一样选定兼爱为天下之道。有趣的是，墨家的批评之所以奏效仅仅是因为假设眼前的问题是选择“道”，是选择普遍的、社会性的行为规范体系。墨家似乎认为道要规范我们所有的选择和行为，认为如果我们倾向于让别人兼爱，我们就会把它作为包括自己在内的所有人都要遵守的准则。在墨家看来，一个倾向于让他人而非自己去行道的理性的利己主义者是自我矛盾的。

最后一个反对意见是兼爱可能无法使父母受益，扰乱孝道。墨家的回答是，孝子希望别人关爱并造福于其父母。他们认为，实现这一目标的有效方法是关爱、造福于他人的父母，使他人以德报德。（正如墨家对第一个反对意见的回答一样，墨家预设人类天生就有互惠倾向，这有一定合理性。）在心理上，兼爱与我们关爱父母的动机是一致的。在道德上，兼爱作为造福于父母的间接手段是正当的。

反对意见旨在抵制墨家道德心理学中的乐观方面，而墨家旨在反驳这些反对者。因此，墨家的论证主要诉诸于自我利益小团体利益，基于每个人都有的可靠动机。墨家的其他篇章对道德动机进行了更全面的论述，其核心前提是 1.人们会致力于做他们认为正确的事情。2.人们希望通过实践兼爱获得基本利益。3.人们会跟随政治导向，寻求同辈认可。4.除了捣乱的小人，人们不仅倾向于寻求他们自己的利益，还有家庭、社会利益。所以说，大多数人已拥有强烈的道德动机和一定程度的同情心。而且，由于希望成为好人、仁人，人们愿意在讨论中接受更好的“规范理由”（故）。

仁人以其取舍是非之理相告，无故从有故也，弗知从有知也，无辞必服，见善必迁。（《非儒·下》）

如上所述，要让大多数人按道德行动，主要靠教育和对规范的论证，通过论证帮助人们认识到什么是正确的，说服人们遵循“视人如己”之“法（model）”，再通过此法来加深“同情”的行为习惯。

正当性与天之义

墨家诉诸天意来证明他们的后果主义伦理，认为上天提供了客观的道德标准。他们相信天是宇宙中最高贵、最智慧的道德主体，对上天恩赐的感激和惩罚的恐惧使他们服从天意。这里我们暂时将天作为宗教崇拜对象和道德秩序执行者的角色放在一边，研究另一个在哲学上更有趣的理论。

墨家天论的核心是，作为最高、最智慧的道德主体，天之道（行为方式）始终体现着道德规范的正确榜样，天意始终符合仁义。观察天的行为，留心天所执行的规范，可以得到道德是非的客观标准。天意可用作道德的根本之“法（model, standard）”，像工匠的测量工具一样明白易用。

是故子墨子之有天之意也，辟人无以异乎轮人之有规，匠人之有矩也...上将以度天下之王公大人之为刑政也，下将以量天下之万民为文学出言谈也。观其行，顺天之意，谓之善意行，反天之意，谓之不善意行；观其言谈，顺天之意，谓之善言谈，反天之意，谓之不善言谈；观其刑政，顺天之意，谓之善刑政，反天之意，谓之不善刑政。故置此以为法，立此以为仪，将以量度天下之王公大人卿大夫之仁与不仁，譬之犹分黑白也。

（《天志·中》）

虽然墨家未明确作出区分，我们可以看出天意扮演着两个相关联的角色。其一，作为正义的标准而成为伦理正当性的基础。例如，在上面的段落中，它被用来评价某些言行是否合乎正义。其二，天意也是道德实践的准则。

在实践中，我们可以用它来检验某些或某类行为以确定举止。“既以天为法，动作有为，必度于天，天之所欲则为之，天所不欲则止。”（《法仪》）

为什么天意可以作为可靠的道德标准？墨家给出了一些道德上的理由。如前所述，他们认为天是公正的，仁且长久。天的“仁”不会改变，这一点不同于任何特定的人类、文化、历史标准。他们进一步主张，如果我们研究“义从何出”，就会发现“义果自天出”（《天志·中》）。墨家通过一系列等价换算来支持这一结论。1. 义的伸张是社会秩序的必要和充分的条件，所以合乎义政府就是好政府。2. 在好的政府中，有智慧的高贵者管理无知的普通人。3. 只有智者统治才能伸张正义，所以正义“出自”有智慧的高贵者。4. 天是最崇高和最有智慧的，所以义从天而来。

为了遵循正道，我们可以效法天，学着服从天所遵循的规范。当然，我们不是神，所以无法直接模仿天的行为。但是，我们可以观察天的行为，推断天的意图，然后遵循它们。我们发现，上天希望人们关爱、造福彼此（《法仪》），希望“义”能流行，希望人们长生、富裕、有序（《天志·上》）。实际上，天意包括墨家伦理学说所提出的所有福利，包括和平与安全、和谐与合作、经济富足与道德实践（《天志·中》）。天不加区别地关爱、造福每个人，可见天意如此。天是仁慈的，为所有的人提供生命、养料和自然资源。天是道德的，对伤害无辜者施以惩罚。天奖励关爱、造福人民的六位古代圣王，惩罚轻贱、伤害人民的四位暴君。一国之民皆为君王所有，天下之人皆为天所有。君主关爱其民，天关爱每个人。

总之，天位于宇宙政治等级的顶端，明智、公正、仁慈，所有人都应“尚同”于天。墨家认为其学说抓住了天所遵循的伦理规范，墨家伦理学说用作正义标准的福利与天意是一致的，因而是正确的。

墨家结合了天的宗教信仰和“尚同”的政治学说，因而一些学者认为墨家伦理在根本上可能是一种神命论（divine command theory）。例如，索莱斯（Soles）根据“义果自天出”（《天志·中》）这一说法认为对墨家来说“天意

之所以正确，仅仅因为它是天意”（Soles, David, 1999, “Mo Tzu and the Foundations of Morality,” *Journal of Chinese Philosophy*, 26(1): 46）。在一些段落中，墨家敦促人们遵守道德规范是为了顺从天意，而顺天则赏、逆天则罚很有神命论的味道。这种宗教信仰是墨家世界观的关键，若忽视它们就不可能正确描述墨家思想。

虽然如此，我们仍有充分理由否认墨家属于神命论。第一，墨家从未从天意来分析、定义或解释义的概念。相反，在四个相关篇目中，天意都被视为辨别是非的方法或标准，具有认识论意义。墨家认为，天意可以作为义的典范（法）或准则（经）。二者是一种等价关系，而非分析、定义或阐述，意义是说，天意和“义”的作用相同，而不是说什么东西因为合乎天意所以合乎义。即使是义“出自”天的说法，最多也只能理解为只有当人们都遵循天意和天的行为所设定的模式或范例时，社会才能合乎义。

更重要的是第二，墨家认为天意是可靠的道德指南，并用一些独立的道德理由来支持这一主张。墨家的理由不是简单的宗教信仰，服从天不是因为天是神或者因为天会惩罚忤逆。他们认为天是仁义的指南，因为天极其崇高、智慧、公正、仁慈、可靠。他们运用独立于天意的仁、义、善政和社会秩序（治）作为评价理由。例如，为了主张上天好义，墨家用义涵盖生命、财富和秩序，并声称上天喜好它们。墨家的主张非常明确，借用游叙弗伦困境（Euthyphro dilemma）的说法：义之为义无关天意。相反，天之所好因其有义。天意和天之所为体现了道德规范，而道德规范独立于天意。

鉴于墨家将天的概念融入其伦理学框架的方式，用天来证明和解释他们所提出的规范有循环论证的嫌疑。墨家关于天的概念类似一位道德完美的君主，他智慧、全知、全能、仁慈、慷慨、公正。墨家暗示，如果这样一个主体愿意遵循或愿意让人们去遵循某种道德规范，那就一定是正确的道德规范。问题是，墨家只是将自己所满意的伦理特征放入了这一理想主

体，比如公正、仁爱地关心天下之利。因此，墨家天论与其说是论证不如说是阐述了其伦理学。

墨家的“法”集合了义的标准、实践的准则、为人的榜样这三个概念，成为其天论的一个潜在问题。设想一个公正而仁慈的主体，从其抽象的一般立场出发，客观地规范我们的做法和行为标准，这种想法至少在表面上是合理的。但是，这种想法不应混淆于在实践中效法一个公正关爱所有人的仁慈的神。为我们的行为寻求一个公正的理由必然基于具体情况，而采用一个公正的观点不可能基于具体情况，墨家有时将二者混为一谈，几乎将仁人的态度等同于天意。

评价

墨家伦理学说的基本结构简明而深刻。理想中的“天”平等地关心每个人的福利，是仁慈、公正的主体。正如对天的观点所表现的那样，墨家伦理学说的基本理念是公正地关爱所有人的福利。墨家基于一系列利益又发展出仁义后果主义：社会实践的合理性在于促进所有人的福利。这一思想认识到每个人都生活于社会关系网中，社会关系网在一定程度上又定义了人们的身份和责任，强大的社会关系还是人类福利的重要部分。他们相信美德可以指导实践、构建良好社会关系。墨家的仁义后果论结构松散，表达通俗，某些地方在今人看来立论简单。尽管如此，在中国古代哲学的开端，相比于早期儒家学说，墨家代表着在理论建构和论证上的一次重大飞跃。他们提出的后果论一般框架在今天的伦理学说中仍是一个令人瞩目的选择。

墨家的优点是将正义基于公正和人类福利两个关键概念。然而，墨家伦理学说的主要缺陷恰恰在于处理这两个概念的方式。公正的重心放错了，人类福利的概念又过窄。

墨家公正观的问题在于把公正放在道德关怀的态度上而非实践的正当性上。他们提倡用平等的关心去公正地温暖每个人，从而符合客观、公正的伦理规范。墨家要我们达到“为彼犹为己”的标准或者合乎天意，然而在实践中，我们不可能像为自己那样为所有人服务，而且极少有机会像天那样代表所有人行事。因此，墨家未能建立一个可行的公正概念。公平的关心无法成为一个理想的伦理动机。

要解决这一问题，有理由认为可以发展一种规则或实践后果论。墨家可以将“兴天下之利，除天下之害”这一“义”的基本标准作为社会之道的标准，作为一套最能促进每个人福利的做法和规范。这些公正合理的做法和规范可以指导具体行动。当然，墨家在实践中基本上就是采用这种方法。他们提倡平等地关爱所有人，同时允许我们依据与他人的关系决定具体的对待方式。墨家后期文献明确提出平等关爱、区别对待，根据该学说，义的标准，也就是墨家认为最能促进每个人福利的做法决定着对待他人的方式。

问题在于，这种实践后果主义不太可能支持墨家平等关爱所有人的学说。如墨家所言，这些基于实践后果主义的规范和做法将促生兼爱的心态，从而将每个人都纳入道德关怀的范围。但是，促进每个人福利的后果主义标准可能不会要求我们每个人都有平等关爱的态度或者公正地关心每个人。事实上，只要达到基本的最低关心标准，关爱和对待方式可随关系和情况而变化。当然，对陌生人至少要做到不打扰、具备基本礼貌、紧急救助。

对于上述问题，墨家可能会说，我们仍然应该实行兼爱，因为它是圣王之道和天意，是最高的道德典范，能为世界带来巨大的利益。墨家不区分义务内外，也许他们的宗教信仰使他们相信最好的生活就是完全遵从天意，关爱造福他人。正如前引《庄子》所述，墨家还特别崇敬并仿效大禹这位自我牺牲最多的圣王。

人人兼爱可能并非最利于天下。且不论紧急情况 and 像圣王这种高要求的特殊职务，最能促进墨家自身基本利益的很可能是给我们最亲近的人以

特别对待，给予他们更多关爱。将关爱与对待相分离是反直觉的，尤其是，若不给与我们有关系的人多一点关爱，我们不太可能真正实践关键社会关系之美德，很难想象一位忠臣或慈父对本国君主或自己孩子的关爱不高于对他国君主和他人子女。此外，教育每个人去平等地关爱所有人面临着巨大的现实问题，需要付出巨大的努力、花费巨额的财富，而广博但不平等的爱可以达成同样的效果。

墨家伦理思想的第二个主要缺陷是其关于人类福利的概念极少超出物质福利与和谐的社会关系，过于狭隘和物质化。除少数例外，墨家伦理摒弃审美价值，忽视通过修行获得的身心满足，而修行是儒家和道家生活方式的核心。墨家极少关注个人利益或成就，极少考虑人的全面发展。而且，墨家的道德观有时似乎过于片面和沉重。《墨子》中有一段将理想中人类的繁荣描绘为完全忠于道德义务的生活：

默则思，言则诲，动则事，使三者代御，
必为圣人。必去喜，去怒，去乐，去悲，
去爱，而用仁义。手足口鼻耳，从事于
义，必为圣人。（《贵义》）

墨家对人类福利的狭隘观念可能在一定程度上导致他们将自我牺牲的利他生活视作圣人之道。如果满足基本物质需要足以保障我们的福利，那么一旦这些需求得到满足，我们除了帮助他人之外几乎就没有什么值得做的了。

公平地说，生活在困难的社会和经济环境中，墨家的极简主义福利观可能是对环境的合理回应，尤其代表了社会亚精英阶层。从他们的文章中可以看出，贫穷、歉收、寒冷、饥饿、战争所带来的苦难从来都不遥远。因此，他们自然专注于保障物质和经济安全所需的基本利益：政治稳定、物质丰富、家庭和睦，邻里互助。墨家实际上是一种诞生于困难时期的难

民伦理，视物质福利和节俭高于一切。他们的“节用”原则主张将食物、衣服、住房的消费降至基本舒适所需的最低水平，消除一切奢侈，尤其是贵族的奢侈。如果条件真的像墨家暗示的那样严酷，那么他们的论点是站得住的，比如说精致的音乐表演和葬礼浪费而不道德。但是，倾向于贵族的荀子不会同意他们的前提。问题在于，墨家从未想过在更加繁荣平等的条件下，音乐及其他文化活动可能会对人类利益有贡献。

如果说墨家伦理存在道德动机方面的问题，那可能是因为墨家贫乏的人类福利观排斥了太多人们真正重视的东西。庄子批评墨家“反天下之心”（《庄子·天下》），是指他们严苛、节俭的生活方式而非兼爱。正如荀子所言，“墨子蔽于用而不知文”（《荀子·去蔽》）。

8. 宗教

墨家的宗教信仰在其思想中发挥核心作用。墨家认为能从宇宙中获取客观道德准则和选择某种生活方式的理由，墨家的宗教信仰为这种观点奠定了基础。虽然简短，但墨家对自身信仰和实践的描述使得我们可以一窥古代中国下层人民的宗教生活。

与许多中国传统宗教思想一样，墨家信仰实际上是社会和政治体系的延伸，协调人类社会与人格化的自然，以及与人类共享自然世界的各种有知觉、有智慧的实体的关系。周朝的自然神“天”（天、自然、天空）对应或高于这种延伸体系中的人君。此外还包括商朝的“上帝”和各种鬼神，从已故的人类祖先到自然的、地理的神，例如山神、河神。构成这种人格化的自然环境的各种存在通过尚贤罚恶来强化道德。人类将其视为尊重、感激和敬畏的对象，用献祭动物和米、酒的方式喂养和取悦他们，寻求他们的祝福。

“天”处于宇宙社会政治等级制度的顶峰。“天”创造了人类，使太阳、月亮和星星在天空中按规律运行。“天”塑造了地貌，设立了四季和天气，使农作物得以生长。“天”为人们提供生活所需的营养和自然资源。“天”建立了政府来监督人民和管理奖惩。所有人都是“天”的臣民，对它的许多恩赐都应该尊敬和感激。“天”作为宇宙的君主和无所不知、无所不能的“警察”统治着人类的君主——“天子”。作为最高的、最高贵的、最智慧的道德主体，“天”体现了正确的道德规范，因此成为判断实践道德和行为道德的榜样。

我们通常便宜地将“天”译为“**Heaven**”，“天”既指天空又指神灵。然而，“天”不同于与犹太教和基督教的“上帝”或“天”。“天”并未超越时间、空间或自然，也不是完美或永恒的。“不是”自然界的创造者，而是自然界，或自然界一部分。（与“地”结合起来，“天”字组成了复合词“天地”，指自然界）。“天”被人格化为一种社会政治权威，但它的拟人化程度大大低于犹太教和基督教的“上帝”。“天”有欲望和意图，也会说话，但像是自己沉思，而不是直接与人类对话。“天”一般不会以启示的方式告知人类它的愿望或意图（尽管在危机中它可能会派遣特使，例如神秘的、能说话的鸟）。我们必须通过观察“天”的行为来自己辨别。人类向“天”献祭，但通常不会向“天”祈祷或直接与“天”对话。然而，我们确实与“天”达成了默契，如果我们顺应天的愿望，“天”就会回报我们。具体来说，关怀和造福他人会有福报，蔑视和伤害他人会被惩处。

墨家没有宗教救赎的概念，也不讨论死后去往何方（“天”当然不是超然之地，而是自然的体现）。人死后会变成鬼魂，存在于自然界中。与基督教不同的是，人们不会因其在这个世界的行为而在来世受到奖惩。相反，墨家坚持认为，“天”和“鬼”会在人们活着的时候就奖励和惩罚人们。可以预料，这种信仰受到了墨家反对者的强烈质疑，他们列举出许多日常经验与此相左的例子。可惜的是，墨家对这些批评的回应只是一些临时性的辩解。

尽管墨家对“天”的描述充满崇敬，但有些读者还是认为墨家的宗教缺乏当代西方人眼中宗教应有的神圣感、宗教敬畏感和精神超越感，尤其在儒

家的仪式感和道家自然概念的神秘感的衬托下。墨家宗教思想的世俗基调，可能部分源于墨家对美学和文化价值的忽视。然而，墨家宗教体现的世俗性是中国传统民间宗教的典型特征，想要墨家宗教符合现代西方人的宗教概念未免太狭隘。事实上，墨家致力于与“天”、祖先的鬼魂和自然界的神灵保持和谐、敬畏的关系，他们大量的理论和实践都与宗教崇拜有关。

9. 历史影响与衰落

墨家在哲学上取得了许多重要成就，提出了中国最早的伦理和政治理论，以及历史上最早的后果主义。墨家致力于一种公正的、客观合理的道德准则，但在可行性上有所欠缺。他们的见解和错误都有极大的哲学意义。虽然墨家的伦理理论存在重大缺陷，但好处是可以在不放弃该理论的基本结构的情况下弥补这些缺陷。

墨家在历史上从未取得统治地位或正统地位，但在其巅峰时期（公元前 4 世纪和公元前 3 世纪），没有哪个学派比墨家学派更有影响力。孟子曾感叹“杨朱、墨翟之言盈天下”，荀子也多次驳斥墨家的经济学说。尽管墨家的重要性在带有儒家偏见的中国思想主体中经常被忽视，但墨家清晰地阐述了中国早期认识论、逻辑学、政治理论和伦理学的理论框架。他们的思想刺激了孟子、荀子、道家和所谓的“法家”政治思想家，他们要么借鉴墨家的思想，要么部分回应墨家的思想而发展了自己的观点。佐证墨家地位的一个证据是，批评者通常将墨家与儒家并举，称为“儒墨”，即致力于仁和义的两个“道德”流派。儒家思想的全面道德关怀概念要归功于墨家思想，例如孟子的学说将我们对亲情的自然关怀延伸到每个人，但这一点尚未获得公认。到了战国时代末期，“兼爱”一词开始出现在儒家文本中，《荀子》后面的章节提到了“泛利兼爱”（第 25 章）。到了汉代，儒家的公孙弘用墨家的话语来解释“仁”，即“致利除害，兼爱无私”。（《汉书》第 58 卷）

汉代之后的中国思想几乎无一例外地抛弃了墨家的认识论、语义学和逻辑学的旨趣，转而专注道德的形而上学和道德心理学，忽略了墨家的主要遗产。因此，墨家学说有时被描绘成正统中国哲学之外的异说。这种观点错误且老套。墨家思想中的许多合理或耐人寻味之处直接反映了战国主流思想话语中的概念、假设和问题。

在秦朝（公元前 221-207 年）统一中国后，墨家逐渐衰落，最终在西汉中期（公元前 206 年-公元 24 年）完全消失。儒家思想在公元前 136 年赢得帝国的青睐，孔子逐渐被尊为中国最伟大的圣人。墨子和墨家学说被忽视，无人问津。几个世纪后，墨子的大部分著作几近消失，只有被复制到道家文本的部分内容得以保留。直到清朝（公元 1644-1911 年）晚期，人们对恢复对墨家的兴趣。可能是因为西方的刺激，当时的学者们开始在中国传统寻找尚未开发的知识资源，尤其是与科学和逻辑有关的内容。

墨家学说的衰落和消亡有很多原因。例如，格雷厄姆（Graham）认为，在战国时期墨家可以利用工匠技能和防御策略帮助小国维生，但在秦统一后失去了这种政治影响力(1989, 第 34 页)，这可能是对的。但最主要的原因可能是，作为一场社会和哲学运动，墨家逐渐变得无关紧要。到西汉中期，墨家有吸引力的观点都被包含在敌对学派的学说中。墨家伦理思想的核心很大程度上被儒家思想所吸收，尽管是以一种被篡改的、非系统的形式。墨家政治哲学的核心主张可能与其他大多数政治思想家雷同，而且他们标志性的反战的态度在统一后变得多余。后期墨家的语言哲学、认识论、形而上学和科学被收录到晦涩难懂的文本中，对多数读者来说难以理解。如此，这些文本很快被篡改作伪。留下的是一系列尖刻的、没有吸引力的经济和文化观点，例如对节俭的推崇和对音乐及仪式的否定。相比于儒家的经典学说和仪式、阴阳家莫测的形而上学、道家浪漫的自然神秘主义和奇文瑰句，墨家没什么吸引力，尤其难以吸引政客。

墨家阐释了中国古典哲学话语的大部分观点，同时推崇一种与大多数人对美好生活的理解相左的生活方式，所以墨家几乎不可能有广泛的追随者。墨家总是对激进的、简单化的立场过度热忱。墨家不愿或不能调整其学说，他们可能在帝国时代就已经消亡，因为他们适用于战国时代的社会和政治改革话语已经过时了。

(III) Cânones Moístas²³

Autor: Chris Fraser

Tradutor: Gustavo Fiorello

Revisor: André Bueno

Os *Cânones Moístas* são um conjunto de breves declarações sobre uma variedade de tópicos filosóficos e outros escritos por membros anônimos da escola Moísta, um influente movimento filosófico, social e religioso do período dos Reinos Combatentes da China (479–221 a.C.).²⁴ Escritos e compilados provavelmente entre o final do século IV e meados do século III a.C., os *Cânones* são frequentemente referidos como os cânones “moístas posteriores” ou “neo-moístas”, uma vez que parecem cronologicamente posteriores às “tríades” moístas, as duas dúzias de ensaios que constituem a maior parte dos escritos moístas, e que provavelmente datam de meados do século V ao final do século IV. Os *Cânones* apresentam ideias filosóficas distintas dos textos mais antigos, embora claramente relacionadas ou evoluídas a partir deles. Os moístas posteriores também estão

²³ Tradução de: FRASER, Chris. Mohist Canons. In: ZALTA, E. N. (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2020 Edition. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, 2020. Acesso em: 09 ago. 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/mohist-canons/>.

The following is the translation of the entry on Mohist Canons, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <<https://plato.stanford.edu/entries/mohist-canons/>>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

²⁴ “Cânones” (jīng 經) é um termo chinês genérico para um conjunto de ditos ou aforismos concisos. Provavelmente foi uma descrição puramente formal dos textos, em vez de um reconhecimento de seu status como “canônico” dentro da escola moísta. O livro “Tudo Sob o Céu” do Zhuangzi (Livro 33), a mais antiga história do pensamento da China, afirma que seitas posteriores de moístas “cantavam o cânone moísta”, como se recitassem as escrituras. Esta descrição provavelmente deve ser tomada com desconfiança, no entanto, uma vez que é uma caricatura dos moístas por um oponente. Não está claro se a referência é especificamente aos Cânones ou aos ensaios doutrinários do Mozi. O mais provável é que seja o último, já que os Cânones não são o tipo de texto que alguém naturalmente tentaria cantar.

associados à “Escola dos Nomes”, um rótulo geral para antigos pensadores chineses que estavam interessados em linguagem e argumentação. As primeiras fontes ligam os moístas à Escola dos Nomes por meio de um interesse compartilhado em disputas sobre o “duro e branco” e o “mesmo e diferente” (*Zhuangzi*, Livro 33).

Os *Cânones*, as *Explicações* que os acompanham, e outros escritos Moístas posteriores estão entre os textos mais importantes na história da ética chinesa, filosofia da linguagem, epistemologia, lógica e ciência. Eles apresentam elementos de uma sofisticada teoria semântica, epistemologia, ética consequencialista e teoria da argumentação analógica, junto com intrigantes discussões de causalidade, espaço e tempo e ontologia mereológica. Também estão registradas pesquisas em campos tão diversos como geometria, mecânica, ótica e economia. Os escritores apresentam argumentos concisos e rigorosos, que desenvolvem e defendem as ideias moístas e refutam os pontos de vista dos oponentes. Os textos produzem um rico sabor de uma abordagem à linguagem, mente, e conhecimento distintos daqueles dominantes na tradição filosófica ocidental. Ao mesmo tempo, ao lançar luz sobre noções técnicas empregadas em outros escritos antigos, eles confirmam que uma compreensão das primeiras teorias da linguagem, conhecimento, e argumentação é essencial para uma compreensão completa do pensamento chinês clássico. De fato, os moístas posteriores refutam decisivamente a visão outrora difundida de que os antigos pensadores chineses estavam preocupados exclusivamente com ética, psicologia moral e misticismo da natureza, e desinteressados em linguagem, epistemologia e lógica.

Dada a amplitude e a riqueza do pensamento moísta posterior, este artigo pode apresentar apenas uma amostra restrita. Vamos nos concentrar em um punhado de ideias e questões centrais em ética, filosofia da linguagem, epistemologia, ontologia e disputa.

1. Histórico e Visão Geral

Os primeiros moístas esperavam desenvolver padrões morais objetivos para unificar a sociedade e alcançar a ordem social. Parte de sua solução foi desenvolver uma teoria de *fǎ* 法 (modelos, padrões) que explicasse como julgar as distinções (*biàn* 辯) entre *shì* 是 (isso, certo) e *fēi* 非 (não-isso, errado). A ideia central era identificar *fǎ* (modelos) claros e objetivos para servir como paradigmas para o reconhecimento de padrões ou extensão analógica. Coisas relevantemente semelhantes a, ou “correspondentes” (*zhòng* 中) ao *fǎ* seriam *shì* (certo, isso); qualquer coisa que não fosse relevantemente semelhante seria *fēi* (errado, não-isso). A teoria de *fǎ* se aplicava não apenas à ética, mas também a

outras áreas do pensamento. Na epistemologia, por exemplo, poderia ser aplicado para explicar o que é saber algo: é saber distinguir corretamente o que corresponde ou não ao *fǎ* para esse tipo de coisa. Para determinar se alguma afirmação ‘*A é B*’ deve ser aceita, comparamos *A* com o *fǎ* de *B* para ver se eles são semelhantes. Para determinar se alguma doutrina está correta, podemos compará-la com os “três modelos” – os feitos dos reis-sábios, a experiência perceptiva, e o benefício prático. Na lógica, a teoria produz um modelo de argumentação analógica. Para os moístas, uma asserção é a aplicação de um termo a algo. Para apoiar uma afirmação, citamos um *fǎ* para o termo que estamos afirmando e, em seguida, mostramos que a coisa sobre a qual estamos afirmando é relevantemente semelhante ao *fǎ*. Na filosofia da linguagem – embora os primeiros textos moístas não deem esse passo explicitamente – a teoria poderia ser aplicada para explicar por que as palavras denotam as coisas que são. As extensões de termos são determinadas por práticas sociais em que associamos *fǎ* a termos e distinguimos quais coisas combinam ou não com o *fǎ*. Tudo o que é, é, portanto, devidamente referido pelo termo em questão.

Explicações podem ser dadas em vários níveis para explicar a correção dos julgamentos *shǐ/fēi* 是非. De modo mais imediato, as distinções *shǐ/fēi* parecem se basear em normas sociais para distinguir vários tipos de coisas. Essa visão é sugerida pela forma como os moístas descrevem o processo pelo qual aprendemos a julgar *shǐ* e *fēi*: através da conformidade com o modelo estabelecido pelos superiores sociais. De acordo com a teoria dos “três modelos”, essas normas para estabelecer distinções repousam, por sua vez, em três padrões fundamentais: o precedente estabelecido pelos sábios líderes do passado, a experiência perceptiva e o benefício para a sociedade. Até certo ponto, então, as normas têm uma base real na experiência perceptiva e em quaisquer estratégias que realmente funcionem, na prática, para promover “benefício”, que os primeiros moístas entendiam como riqueza, população e ordem social. Os moístas também parecem ter pensado que poderiam fundamentar pelo menos algumas dessas normas – especificamente, normas éticas – nos padrões de ação exemplificados pelo próprio *tiān* 天 (Céu, natureza). O terceiro dos “três modelos” também se fundamenta nas normas que *tiān* segue, especificamente a norma de promover benefício a todos. Assim, as distinções *shǐ/fēi* baseadas no benefício também são, pelo menos em um sentido indireto, subscritas por *tiān*.

Os textos moístas posteriores apresentam uma versão mais detalhada e sofisticada da mesma abordagem básica, fundamentada nas noções centrais de *fǎ* 法 (modelos), *zhòng* 中 (correspondência), *shǐ/fēi* (isto/não-isto) 是非 e *biàn* 辯 (distinguir). Eles continuam a busca por padrões objetivos de *shǐ/fēi* para guiar a ação e o julgamento,

e exploram inúmeras questões filosóficas que surgem ao longo do caminho. Por exemplo, toda distinção *shilfēi* divide o mundo entre o que é e o que não é uma certa coisa ou tipo de coisa. Mas por que dividir as coisas de uma maneira e não de outra? O que há nas coisas particulares que as faz cair para um lado de uma distinção e não no outro? Na prática, como fazemos o julgamento de similaridade necessário para determinar de que lado uma determinada coisa pertence? As distinções *shilfēi* estão associadas a “nomes” (*míng* 名) e, portanto, à linguagem. Como essas distinções fundamentam a linguagem e explicam a comunicação? Qual é a sua relação com o conhecimento?

Uma diferença importante do moísmo anterior é que os textos posteriores parecem abandonar a ideia de fundamentar a ética ou as normas sociais na “intenção do Céu” (*tiān zhi* 天志), ou pelo menos nada dizem sobre isso. Esse movimento pode parecer empurrar a ética moísta para uma forma de consequencialismo pragmático: os padrões adequados para as distinções *shilfēi* seriam o que tende a promover o bem-estar humano. Estendendo essa ideia à linguagem e à epistemologia, podemos esperar que os moístas adotem alguma forma de pragmatismo ou convencionalismo, em que as distinções de semelhança entre as coisas são determinadas pelo menos em parte por interesses, práticas, ou convenções humanas, presumivelmente à medida que interagem com características do mundo independentes dos seres humanos. (Pode-se argumentar que os primeiros moístas já mantinham tal posição em relação às distinções *shilfēi* além da ética fundamental *shilfēi* identificada pelas intenções do Céu.) No entanto, como sugere Hansen (1992, 242-243), em algumas passagens, sua posição parece inclinar-se para um tipo de realismo, aqui entendido como a visão de que o mundo em si, independentemente da atividade humana, fixa as semelhanças pelas quais as coisas são divididas em tipos. Não está claro o quão forte essas tendências realistas são, no entanto. Os textos podem ser compatíveis com uma visão que permite alguma latitude nas distinções de tipo que reconhecemos, desde que elas se baseiem pelo menos em alguma base objetiva para distinguir semelhanças e diferenças.

2. Os Textos

Nosso conhecimento do pensamento moísta posterior vem de seis textos, que formam os Livros 40 a 45 do *Mozi*: dois livros de “cânones” concisos (*jīng* 經), geralmente apenas uma ou duas sentenças; duas das “explicações” ligeiramente mais longas (*jīng shuō* 經說), ligadas aos cânones, que fornecem explicações ou argumentos para as declarações

neles contidas; a “Grande Seleção” (*Dà Qǔ* 大取), uma coleção de fragmentos sobre ética, semântica e lógica, aparentemente incluindo os restos de dois ou mais ensaios; e a “Seleção Menor” (*Xiǎo Qǔ* 小取), que parece ser ou um ensaio coerente, ou um par de ensaios. (A origem dos títulos “Seleção Maior” e “Seleção Menor” é desconhecida. Possivelmente foram duas seleções, uma mais longa e outra mais curta, dos restos de pergaminhos de bambu danificados.) Os seis livros como um todo são convencionalmente conhecidos como o *Mò Biàn* 墨辯, ou “Dialética Moísta.”²⁵ Os *Cânones* começam com 87 explicações ou fórmulas de equivalência para importantes termos filosóficos, científicos e matemáticos. Algumas delas são, de fato, definições nominais; outros apresentam visões substantivas. Depois de uma seção curta e textualmente corrompida, seguem-se 86 teses sobre diversos assuntos.

O conteúdo dos textos é mais ou menos coerente, mas não tão rígido. Os conceitos e teorias apresentados geralmente se encaixam bem, com variações na terminologia. Mas a organização dos textos não é sistemática. Não há declaração de seu propósito geral, nenhum esquema organizacional claro, nem títulos indicando os temas das diferentes partes.²⁶ Os cânones tendem a cair em grupos temáticos, como séries sobre conhecimento, virtudes, geometria ou argumentação, mas a sequência de tópicos não apresenta um padrão claro. Conceitos são introduzidos apenas para nunca mais serem mencionados, e

²⁵ Este artigo usará os ‘Cânones’ em itálico como o título dos dois livros do Mòzi contendo os cânones (Livros 40-41) e ‘Explicações’ como o título dos livros contendo as explicações (Livros 42-43). Os ‘cânones’ e ‘explicações’ não em itálico serão usados como termos gerais referentes aos vários cânones e explicações. Cânones e explicações individuais serão citados de acordo com o sistema de numeração na edição de Graham (2003/1978). Por brevidade, as citações textuais não distinguirão entre cânones e explicações (por exemplo, “A1” refere-se a Canon A1 ou Explicação A1 ou ambos). Por conveniência, as referências à “Seleção Maior” e a “Seleção Menor” citarão os números das seções das versões reconstruídas de Graham, embora as interpretações do texto dadas aqui muitas vezes sejam diferentes das dele, e a presente discussão não aceite seu rearranjo dos textos. Assim, “EC1” refere-se à seção 1 do reconstruído “Expondo os Cânones” de Graham (2003, p. 245) e “NO1” refere-se à seção 1 de seu reconstruído “Nomes e Objetos” (470).

²⁶ Graham sustentou que os textos são organizados sistematicamente e têm um único tema unificador, mas escritores posteriores geralmente resistiram a essa visão. A teoria de Graham é apresentada em seu livro de 2003/1978 e resumida em seu livro de 1989 (p. 137-139). Para pontos de vista opostos, ver Harbsmeier (1980), Geaney (1999) e Fraser (2003).

os termos centrais às vezes ficam sem explicação. Como os primeiros matemáticos chineses, os moístas não tinham a concepção de um sistema axiomático, e os cânones não identificam claramente nada que corresponda a axiomas, definições ou teoremas. Nem são organizados como se explorassem um conjunto específico de temas ou provassem algum conjunto distinto de conclusões. Como resultado, a interpretação das doutrinas moístas posteriores pode ser um teste. Eles devem ser reconstruídos a partir de declarações concisas e incompletas espalhadas por diferentes partes do corpus, e em algumas questões não há evidência textual suficiente para chegar a conclusões firmes.²⁷

Para uma breve visão geral da fascinante história dos textos e dos problemas filológicos associados a eles, consulte o Suplemento 1, *História Textual e Questões Filológicas*.

3. Ética

A teoria ética da *Dialética* é provavelmente uma forma de consequencialismo indireto. Tal teoria seria uma continuação natural da ética moísta anterior, e explicaria por que os textos ligam a moralidade (*yi* 義) ao benefício (*li* 利) ao mesmo tempo em que especificam normas de conduta que não visam diretamente o benefício. Esta interpretação é necessariamente conjectural em parte, no entanto. A *Dialética* esboça uma teoria normativa sem apresentar uma justificativa fundamental para ela, deixando assim alguma incerteza quanto à natureza do fundamento da teoria.²⁸ A natureza fragmentária e

²⁷ Embora divergindo dele em muitos pontos, as interpretações aqui apresentadas devem muito ao trabalho monumental de Graham sobre os moístas posteriores (2003/1978). Eles também devem ao trabalho de Chad Hansen (1983, 1992) em pontos numerosos demais para serem identificados um por um.

²⁸ Graham sugere que os moístas posteriores sustentavam o que é de fato uma forma de teoria do observador ideal. Ele propõe que, por meio de uma série de definições interligadas, a *Dialética* apresenta um argumento racionalista, a priori, de que “o benevolente e o certo é o que será desejado em nome da humanidade pelo sábio”, um modelo moral com conhecimento ideal que pesa benefício e prejuízo, sob o princípio de preferir o total à unidade (1989, p. 144-146). Os fundamentos para esta proposta são, no entanto, tênues (Fraser, 2003). Depende muito da reconstrução especulativa de Graham de uma passagem muito corrompida na “Grande Seleção” (EC2), e mesmo em sua versão reconstruída, a conexão entre as atitudes do sábio e as noções de benevolência e direito é obscura.

assistemática dos textos não nos permite descartar a possibilidade de que os moístas posteriores tivessem uma teoria mista, incorporando elementos consequentialistas e deontológicos. Além disso, devemos enfatizar que a “Grande Seleção”, na qual grande parte do material sobre ética é coletada, sofreu graves danos textuais, dificultando nossos esforços para entender os detalhes da teoria e tornando muito do resumo a seguir uma tentativa.

Como no pensamento moísta inicial, o núcleo da teoria ética moísta posterior é um conjunto de quatro conceitos inter-relacionados: “moralidade” (*yì* 義, também “dever” ou “direito”), “benefício” (*lì* 利, talvez também “bem-estar”), “benevolência” (*rén* 仁, também “bondade” ou “humanidade”) e “cuidado” (*ài* 愛). Essas noções são explicadas com mais precisão do que nos textos anteriores e são desenvolvidas de maneiras que parecem destinadas a corrigir as fraquezas da ética moísta anterior.

Os textos permanecem comprometidos com a doutrina moísta do “cuidado inclusivo” (*jiān ài* 兼愛), ou preocupação moral imparcial para todos, embora não apresentem argumentos para justificá-la ou a teoria consequentialista subjacente. Em vez disso, eles tratam o cuidado inclusivo como justificado e abordam objeções técnicas, como se a noção de cuidado inclusivo é logicamente problemática. Para um exemplo de tal objeção técnica e a resposta dos moístas, veja o Suplemento 2, Cânone B73.

Comparada com a ética moísta anterior, a Dialética mais precisamente especifica o que se entende por cuidado “inclusivo”, indicando que devemos ter um grau igual de cuidado para todos, usando a mesma frase que na geometria moísta se refere a dois comprimentos iguais: “O cuidado inclusivo é igual; o cuidado com cada um é igual” (EC13). Ao mesmo tempo, os textos esclarecem que a prática do cuidado inclusivo não implica ter obrigações iguais para com todos ou tratar todos igualmente. O grau em que devemos

(A passagem poderia estar dizendo que o que o sábio deseja em nome das pessoas são coisas que eles certamente podem obter, ao contrário de outros desejos que as pessoas podem ter que não podem ser satisfeitos.) A proposta de Graham também requer que tomemos a palavra comum *xiān* 先 (antes) para referir-se a um conhecimento a priori, em um contexto em que é totalmente inteligível significando simplesmente “anteriormente”; que interpretemos o cânone que liga o benefício à felicidade (A26) como se referindo realmente ao desejo, não à felicidade; e que postulamos a existência de um texto desconhecido, perdido, dando a falta de definição de “cuidado” (*ài* 愛). Todos esses pontos são duvidosos.

procurar promover o bem-estar dos outros depende de nosso relacionamento com eles.

Além desses esclarecimentos, a ética moísta posterior introduz quatro grandes inovações. Primeiro, os textos não apelam mais para *tiān* 天 (Céu) como critério e justificativa das normas éticas. Em segundo lugar, eles explicam o benefício (*lì* 利) e o dano (*hài* 害) em termos da felicidade ou aversão resultantes de se obter algo, em vez dos bens de riqueza, população e ordem. Terceiro, eles introduzem um código explícito sob o qual as obrigações dos indivíduos entre si variam de acordo com seu relacionamento. Quarto, eles consideram como o benefício e o prejuízo devem ser pesados para orientar a ação em contextos específicos. As subseções a seguir discutirão esses quatro pontos.

3.1 Céu

Ao contrário dos primeiros textos moístas, a *Dialética* em nenhum lugar apela ao Céu como justificativa ou critério epistêmico para o julgamento moral. No entanto, não está claro se os moístas posteriores realmente abandonaram a doutrina da “intenção do céu” (*tiān zhì* 天志). Uma possibilidade é que eles tenham deixado de lado a doutrina depois de perceberem os problemas epistêmicos envolvidos em argumentar que o Céu apoia um conjunto de normas éticas em vez de outro. Uma passagem isolada parece reconhecer que o apelo moral à intenção do Céu como um padrão de moralidade é efetivamente vazio, pois poderia ser distorcido por um criminoso para alegar que, uma vez que o Céu (*tiān* 天, também “natureza”) lhe deu uma disposição criminosa, é certo que ele tenha um comportamento egoísta (EC1). No entanto, a passagem em questão é tão obscura e corrupta que não pode ser interpretada com confiança. Outra possibilidade é que os escritores meramente omitiram a doutrina da “intenção do Céu” sem realmente rejeitá-la, uma vez que seus textos tratam apenas do conteúdo da teoria ética, não de seus fundamentos. Outro livro igualmente tardio do *Mozi*, “Modelos e Padrões” [Models and Standards] (Livro 4), continua a apelar para o Céu como um modelo ético, embora esse texto possa ser obra de um ramo diferente dos Moístas.

3.2 Benefício e Felicidade

Como no moísmo antigo, “benefício” (*lì* 利) é o padrão fundamental do que é moral ou certo (*yì* 義), que fundamenta os deveres e virtudes morais: “Moralidade é benefício” (A8, B76). Benevolência (*rén* 仁, também bondade) é “cuidar dos indivíduos” (A7). O

“cuidado” (ài 愛) fica sem explicação, embora os textos indiquem que o cuidado moralmente bom constitutivo da benevolência (rén) envolve cuidar dos outros por si mesmo, e não como um meio para um fim (A7), e que uma característica do cuidado é desejar o benefício e não gostar do dano a uma pessoa (EC7).

Os textos moístas anteriores não dão uma definição simples e unificada de benefício (lì 利), em vez disso, caracterizando-o vagamente como uma lista objetiva de bens materiais e sociais, especificamente riqueza, povoamento e ordem social, este último bem compreendendo uma lista de virtudes e padrões de conduta. Em contraste, os Cânones tomam a felicidade ou deleite (xǐ 喜) como critério de benefício (lì) e, portanto, do que é moralmente correto (yì): “Benefício é o que obtemos e somos felizes” (A26). Nesse sentido, “não gostar” é um critério de dano e, portanto, do que está errado: “Dano é o que recebemos e não gostamos” (A27). Essa caracterização de benefício e prejuízo em termos de atitudes psicológicas é uma mudança notável em relação ao moísmo anterior. O novo relato provavelmente pode explicar o mais antigo, na medida em que os moístas podem afirmar que riqueza, povoamento, e ordem social são necessidades básicas cuja satisfação torna todas as pessoas felizes. Mas o novo relato abre espaço conceitual para revisar e expandir a ética moísta. Como o que faz as pessoas felizes pode variar em diferentes circunstâncias, o conteúdo do dào 道 social pode mudar ao longo do tempo, e riqueza, povoamento, e ordem social podem não ser os únicos bens que ele visa promover.

O apelo moísta à felicidade e a aversão é curiosamente diferente daquele do utilitarismo clássico no Ocidente. Utilitaristas como Bentham e Mill sustentavam uma teoria hedonista do valor, segundo a qual a felicidade é o bem fundamental. O valor moral para eles está em maximizar a felicidade. Para os moístas, ao contrário, a felicidade não é um bem fundamental, mas um critério para identificar os bens que constituem o benefício. Sua teoria, portanto, evita uma crítica bem conhecida das teorias hedonistas do valor, a saber, que a felicidade é uma explicação não convincente ou uma base para o valor moral, uma vez que geralmente não é um bem fundamental, mas um subproduto de nossa obtenção de outros bens.

Por outro lado, os moístas parecem supor sem discussão que o que é genuinamente para nosso benefício nos fará felizes, e que o que nos faz felizes será benéfico e moralmente correto. Ambos os pontos são questionáveis. Um crítico pode objetar, por exemplo, que pode haver bens que produzem benefícios sem nos deleitar ou coisas que produzem prazer sem nos beneficiar genuinamente (o uso de heroína é um exemplo padrão). Na defesa dos moístas, pode-se argumentar que todos os bens produzem pelo menos algum sentimento geral de satisfação, se não prazer, e que as coisas que não nos

beneficiam genuinamente produzem, na melhor das hipóteses, apenas uma forma transitória, instável, ou deficiente de satisfação ou deleite. Sob escrutínio crítico, então, a explicação dos moístas do benefício parece promissora – pode muito bem haver uma conexão, talvez até necessária, entre benefício e alguma forma de satisfação psicológica – mas provavelmente precisa ser revisada ou desenvolvida mais.

O benefício de quem conta para determinar o que é moralidade (*yì* 義) e qual é o escopo de nossos deveres morais? Os moístas sustentam que o benefício de todos conta igualmente para determinar quais condutas ou práticas são certas ou erradas. Como indivíduos, porém, podemos não ter o dever de tratar a todos igualmente. Em nossas motivações ou intenções básicas (*zhì* 志), devemos tomar “tudo sob o Céu” – o mundo das coisas vivas – como nossa “porção” (*fèn* 份), ou escopo de responsabilidade, cujo benefício estamos comprometidos em promover (A8). Mas desde que estejamos comprometidos com o benefício de todos e capazes de agir de acordo com nosso compromisso quando surgir a chance, não precisamos realmente beneficiar a todos. O valor moral dos indivíduos é determinado não pelo quanto eles realmente beneficiam o mundo, que pode estar além de seu controle (eles podem morrer jovens, por exemplo (EC3)), mas por suas intenções e habilidades, que estão amplamente sob seu controle. (Os moístas podem reconhecer uma exceção a essa regra no caso de heróis morais, como o antigo sábio rei Yu, cujo valor moral supera o de outras pessoas.) A menos que tenhamos altos cargos políticos ou estejamos respondendo a uma emergência, a maioria de nós não tem a chance de beneficiar o mundo inteiro diretamente e não precisa tentar fazê-lo.

Em vez disso, até que ponto devemos buscar beneficiar os outros normalmente dependerá de nosso relacionamento com eles. Os moístas propõem que nossa conduta para com os outros seja guiada por um código de responsabilidades associado a vários relacionamentos, que eles plausivelmente considerariam justificado por sua eficácia na promoção do bem-estar de todos. Esse código é uma articulação do compromisso dos primeiros moístas com as virtudes associadas ao paradigma das relações sociais de governante, súdito, pai, filho e irmão. Também pode ter sido uma resposta à crítica de que o cuidado imparcial com todos prejudica os relacionamentos pessoais especiais, que a maioria de nós concorda serem de grande valor. Os moístas muitas vezes expressavam sua doutrina de cuidado inclusivo como “cuidar dos outros como se cuida de si mesmo”, uma formulação aberta à interpretação pouco caridosa de que, por exemplo, deve-se tratar o pai de todos como tendo um status idêntico ao seu. Como os críticos dos moístas foram rápidos em apontar, o resultado seria que deixamos de tratar nosso pai como nosso *pai*, em vez de simplesmente como um ancião entre outros. Com base nisso, Mêncio, um dos

opponentes confucionistas dos moístas, afirmou que a doutrina moísta equivalia a negar o pai. Os próprios moístas claramente não consideravam isso uma consequência de sua posição, que eles repetidamente indicavam ser compatível com a devoção filial (xiào 孝). Mas, para resolver a questão, era necessário um relato explícito do papel dos relacionamentos pessoais especiais em sua ética.

3.3 Classificação de Relações

Talvez em parte para responder a tais críticas, os moístas posteriores desenvolveram uma doutrina que chamaram de “classificação de relações” (*lún liè* 倫列). Este é um código segundo o qual devemos cuidar de todos, beneficiando uns mais e outros menos, na proporção de sua relação conosco. Nossas diferentes obrigações para com as pessoas são determinadas por padrões gerais de moralidade (*yì*) – muito provavelmente, pela conformidade com o *dào* social (práticas convencionais) que melhor promove o benefício de todos. “Fazer mais por aqueles a quem a moralidade (*yì* 義) permite fazer mais e menos por aqueles a quem a moralidade permite fazer menos é chamado de ‘classificação de relação’... Se o parentesco for próximo, faça mais; se o parentesco for distante, faça menos” (EC9). Aqueles por quem devemos fazer mais incluem o soberano, funcionários do governo, anciãos e parentes (EC9). Os cuidados inclusivos, portanto, não implicam tratamento igual ou obrigações para com os outros. Na prática, a visão moísta posterior provavelmente coincidiria aproximadamente com a visão atribuída a um moísta chamado Yi Zhi em um diálogo no Mêncio (3A5): “Nos cuidados, sem graus; na prática, comece pelos pais.”

Outro fragmento indica que nós mesmos estamos entre aqueles por quem devemos fazer mais: “Cuidar das [outras] pessoas não exclui a si mesmo; si mesmo está entre aqueles com quem se preocupa.... Cuidar de si de acordo com a classificação de relações é ‘cuidar das pessoas’” (EC10). Assim, os moístas não estavam comprometidos com o altruísmo desinteressado. Desde que não excedamos o grau estipulado pela moralidade (*yì*), fazer mais por nós mesmos e por nosso círculo do que por estranhos não conta como egoísmo, mas como conformidade com a norma moral do cuidado inclusivo para todos. Por outro lado, beneficiar mais uns e outros menos sem se conformar à “classificação de relações” é agir “por si mesmo” (EC10) e não por todos, como exige a moral.

Os textos fornecem detalhes suficientes sobre a “classificação de relações” para especularmos que a ética moísta posterior é consequencialista em seu nível fundamental.

Dadas as afirmações de que a moralidade (*yi*) é benefício (*li*) (A8), que em nossos compromissos devemos tomar todo o mundo como nossa “porção”, ou objeto de responsabilidade (A8), e que cuidar de todos é ser igual (EC13), a hipótese mais explicativa para o conteúdo empírico desses textos é que a teoria é fundamentalmente consequencialista. A “classificação de relações” foi, portanto, provavelmente justificada como um código de conduta com base no fato de que sua prática melhor promovia o bem-estar de todos, tomando a ética moísta posterior uma forma de consequencialismo indireto da prática social. A posição moísta teria sido que, na prática, o bem-estar de todos é mais bem garantido fazendo com que todos sigam papéis convencionais de relacionamento, onde todo o sistema social leva a um bem-estar mais universal do que um conjunto alternativo de práticas sociais. Portanto, fazer mais por relações mais próximas e menos por distantes ainda seria moral, onde todos seguissem essa convenção; por exemplo, os idosos geralmente seriam mais bem cuidados por seus filhos, que os amariam e melhor compreenderiam suas necessidades, do que por estranhos. Assim, a preocupação igual com o bem-estar de todos teria justificado um código em que os indivíduos provessem principalmente seus próprios pais idosos, não os de outros. Esperava-se que este *dào* social atendesse às necessidades da maioria dos idosos, portanto, seria desnecessário que todos oferecessem benefícios iguais aos pais de outras pessoas. Fora da família, geralmente apenas órfãos e idosos sem filhos precisariam de ajuda. Os moístas provavelmente esperavam que o fardo de cuidar deles fosse dividido entre a sociedade, com os relativamente abastados contribuindo com seus recursos excedentes.

A “classificação de relações” teria gerado, assim, um sistema de práticas e deveres baseado em relações sociais que era amplamente congruente com os deveres baseados em papéis reconhecidos pelos *Ru* (“eruditos”, ou confucionistas), principais oponentes dos moístas. A principal diferença estaria em como as duas escolas fundamentaram suas opiniões. A ética confucionista começa com uma concepção da conduta adequada às pessoas que se encontram em vários tipos de relacionamentos e trabalha para fora, propondo um ideal pelo qual as pessoas estendem a preocupação com o seu grupo para abraçar os de fora. A ética moísta parte da convicção de que o único *fǎ* (modelo ou padrão) justificado de forma objetiva ou imparcial é promover o bem-estar de todos. Em seguida, trabalha para baixo, propondo um código de práticas associadas a determinadas relações sociais que, se geralmente seguidas, melhor promoveriam o bem-estar de todos. O *fǎ* geral (modelo) de promoção do bem-estar de todos e as práticas que ele fundamenta funcionam como razões de ação análogas aos princípios morais. Na estrutura da teoria moísta, no entanto, eles são conceituados não como princípios universais, aplicados por raciocínio

dedutivo, mas como modelos ou exemplos, aplicados por reconhecimento de padrões e raciocínio analógico, com os quais comparamos práticas sociais ou condutas individuais para determinar o que é *shì* (certo) e *fěi* (errado).

Nessa interpretação, então, a teoria ética moísta posterior é uma forma plausível de consequencialismo indireto, embora sua estrutura formal seja distinta das formas familiares de consequencialismo de regras ao se concentrar em modelos e práticas sociais em vez de regras ou princípios. No entanto, um dos problemas com a ética moísta inicial surge novamente na teoria posterior, mais sofisticada. De acordo com a “classificação de relações”, devemos fazer mais para beneficiar aqueles mais próximos de nós. Mas, consistente com as declarações anteriores da doutrina do cuidado inclusivo, os moístas posteriores também sustentam que devemos cuidar igualmente de toda a humanidade. Nosso tratamento para com os outros deve variar de acordo com sua relação conosco, mas nosso grau de cuidado com eles não varia. Por exemplo, embora devamos dedicar mais recursos a nós mesmos do que a estranhos distantes, não deve haver diferença na força de nosso cuidado (*ài*) por nós mesmos e por eles (EC10). Devemos nos preocupar tanto com os pais dos outros quanto com os nossos (EC12). O cuidado inclusivo é igual para todos, e o cuidado com cada pessoa deve ser igual (EC13); o grau de “cuidado com os outros” que direcionamos para um indivíduo deve ser o mesmo que direcionamos para qualquer outro (EC2). De fato, se o mundo inteiro fosse prejudicado pela morte de um indivíduo, gastaríamos muito mais esforço cuidando dessa pessoa, mas nosso grau de cuidado moral não aumentaria (EC4).²⁹ Por outro lado, a preocupação com o indivíduo não pode ser abandonada, mesmo que o mundo se beneficie (EC2).

Um crítico pode alegar que essa doutrina compromete os moístas com uma divisão contraintuitiva entre o nível de tratamento que damos aos outros e o grau em que nos preocupamos com seu bem-estar. Uma abordagem mais natural, o crítico poderia argumentar, seria permitir que o grau de cuidado variasse com a proximidade da relação, com a condição de que mesmo estranhos distantes fossem objeto de, pelo menos, um grau

²⁹ Esta interpretação é provisória, porque duas passagens, uma muito corrompida, parecem estar em desacordo com a doutrina do cuidado igual aqui resumida. A primeira parece indicar que superiores sociais e subordinados têm um grau de cuidado desigual entre si: superiores cuidam menos de seus subordinados do que vice-versa, embora os beneficiem mais (EC7). O segundo fragmento corrompido implica que, pelo bem do mundo, podemos nos importar mais com um grande rei-sábio como Yu, cujo benefício para o mundo foi excepcional (EC5).

mínimo de cuidado. Essa abordagem pode permitir que os indivíduos desempenhem os papéis sociais de funcionário do governo, súdito, pai, filho e assim por diante de forma mais eficaz, promovendo assim o bem-estar de todos. Pode-se também questionar se os custos de treinar todos para manter um grau igual de cuidado para todos os outros não seriam muito altos e se seria psicologicamente viável dedicarmos mais tempo, atenção, e assistência aos mais próximos de nós sem também se importar mais com eles. Na defesa dos moístas, no entanto, podemos argumentar que por “cuidado” (*ài* 愛) eles parecem estar se referindo principalmente a uma atitude social de atenção ou consideração moral, não de consideração individual, de preocupação afetiva ou de apego. Pois eles veem o cuidado igual como compatível com a devoção filial (*xiào* 孝) e a compaixão dos pais (*cí* 慈), virtudes normalmente associadas à preocupação afetiva especial para com os pais ou filhos, e vinculam a ausência de cuidado ao total desrespeito pelos outros (*Mozi*, Livros 14-16). Se de fato “cuidado” aqui corresponde à consideração moral, então os moístas podem estar em terreno firme ao defender igual cuidado para todos. Por outro lado, se “cuidado” se refere principalmente a uma atitude afetiva, a doutrina da “classificação de relações” poderia ser facilmente modificada para permitir diferentes graus de cuidado sobre os mesmos fundamentos consequencialistas que justificam diferentes graus de benefício: fazê-lo seria melhor promover o bem-estar de todos. Alternativamente, os moístas poderiam reformular a doutrina do cuidado igual como uma doutrina sobre justificação moral: Instituições e práticas devem ser justificadas com base em que refletem igual preocupação com o bem-estar de todos. Educar as pessoas a pensar na justificação dessa maneira provavelmente seria viável; na verdade, pode corresponder em grande parte ao que pensamos como educação moral de senso comum.

Embora os moístas defendam a preocupação com todos, não está claro até que ponto eles endossam o respeito pela vida ou dignidade dos indivíduos. Por um lado, o cuidado com o indivíduo não pode ser abandonado, mesmo que o mundo seja beneficiado (EC2). Mas um fragmento da *Dialética* afirma: “Cuidar deles igualmente, selecionar e executar uma pessoa entre eles” e “se o benefício para o mundo for igual, então não há escolha entre eles. Se o benefício da morte e da vida são um só, então não há escolha entre eles” (EC6). Dada a falta de contexto, qualquer interpretação dessas observações deve ser provisória. Mas eles podem ser levados a sugerir que a única consideração fundamental na ética moísta é o maior benefício de todo o mundo, não o respeito pela dignidade dos indivíduos ou o valor intrínseco de suas vidas. Essas observações podem parecer permitir o sacrifício de um indivíduo para aumentar o bem-estar geral, ou mesmo enquanto não houver diminuição líquida no bem-estar. No entanto, o mesmo fragmento

continua: “Matar uma pessoa para salvar o mundo, não é que matemos uma pessoa para beneficiar o mundo; matar-se para salvar o mundo, é matar-se para beneficiar o mundo.” Isso parece indicar que mesmo no caso extremo em que podemos salvar o mundo sacrificando a vida de outra pessoa, não o fazemos apenas com base no benefício líquido para o mundo, uma vez que adotar tais motivos pode sugerir que poderíamos sacrificar rotineiramente indivíduos para o benefício da sociedade em casos menos extremos também. Em vez disso, fazemos isso por causa da enorme discrepância entre o dano que infligimos e o que evitamos – a perda de uma única vida versus a perda do mundo inteiro. Se a vida a ser sacrificada é a nossa, por outro lado, o fragmento parece implicar que devemos fazer o sacrifício com o objetivo de beneficiar o mundo, embora apenas se as consequências forem adequadamente pesadas.

3.4 Raciocínio Prático

A quarta área de novidade na ética da *Dialética* diz respeito a um aspecto do raciocínio prático que os moístas chamam de “ponderação” (*quán* 權).³⁰ “Ponderar” normalmente envolve julgar qual dos vários fins alternativos ou cursos de ação é de maior benefício e menor dano e, portanto, deve determinar como agimos. A discussão da “ponderação” é uma resposta a dois tipos de questões. Uma é como lidar com conflitos entre fins ou valores concorrentes. A outra é como escolher o melhor meio de lidar com situações em que nenhum curso de ação aberto a nós é, *prima facie*, benéfico ou correto. Os primeiros textos moístas não contêm nenhuma discussão sobre como o benefício deve ser agregado ou maximizado – como os diferentes elementos do benefício devem ser pesados uns contra os outros e combinados para melhor promover o benefício de todos. A discussão moísta posterior sobre ponderação pode ser vista como abordando essa questão com base no princípio de favorecer a maior parte de um todo e, assim, escolher o maior de dois benefícios ou o menor de dois danos.

Os moístas identificam duas formas de “ponderação”. A primeira parece ser a ponderação de fins ou coisas pelas quais agimos (a frase no texto é “coisas tratadas como unidades”) (EC8). Esse tipo de julgamento é o que o texto chama propriamente de

³⁰ “Ponderar (weighing)” (*quán* 權) também é tratado em vários outros textos chineses antigos, incluindo os *Analectos*, *Mêncio*, *Zhuangzi*, *Xunzi* e *Lushi Chunqiu*.

ponderação (*quán*). A segunda parece ponderar os meios (a frase diz “casos e ação”). O texto considera esse processo de “busca” (*qiú* 求), termo usado em outros lugares para explicar a deliberação (veja a seção sobre epistemologia a seguir). Parece referir-se à deliberação ou planejamento sobre o curso de ação que melhor alcançaria algum fim.

Em princípio, a maioria das ações requer julgamento prático, uma vez que os padrões éticos gerais por si só geralmente são insuficientes para orientar a ação em situações concretas. Mas os casos que chamam a atenção dos moístas (e de outros antigos escritores chineses) são aqueles em que diferentes valores ou padrões éticos entram em conflito, puxando o agente em diferentes direções, junto com aqueles em que se é forçado a agir quando nenhuma das alternativas normalmente justificariam ou motivariam a ação. Os moístas estavam particularmente preocupados em explicar como seu padrão fundamental de benefício (*li*) poderia guiar a ação, mesmo quando por padrões normais nenhuma das escolhas disponíveis é benéfica.

De acordo com os moístas, os fins pelos quais agimos podem ser distinguidos como *shì* (certo) ou *fěi* (errado) de duas maneiras, seja “diretamente” ou “pesando” (EC8). Em um caso particular, por exemplo, podemos julgar diretamente que algo que normalmente consideramos *fěi* é de fato *fěi*, ou podemos ponderar as características da situação e concluir que neste caso especial algo normalmente *fěi* é na verdade *shì*. Da mesma forma, desejos e aversões podem se formar de duas maneiras. Podemos desejar ou não gostar de algo diretamente, ou depois de ponderar os benefícios e malefícios das alternativas disponíveis (A84). Um exemplo do último tipo de desejo é o desejo pelo menor de dois danos, que se pode formar após “ponderar o benefício”. Os moístas consideram o caso de um viajante capturado por ladrões que o obrigam a escolher entre sacrificar o dedo, o braço, ou a vida (EC8). Claramente, o viajante sacrificará seu dedo, não seu braço ou sua vida. Em termos absolutos, ele está escolhendo algo prejudicial. Mas, como os moístas veem, selecionar o menor entre os danos conta como selecionar o benefício, não o dano. Eles apontam que as escolhas do agente não estão totalmente sob seu controle. Forçado a escolher entre os danos, ele seleciona a opção menos prejudicial. Quando compelidos a desistir de algo que possuímos, escolhemos a alternativa menos prejudicial. Quando somos livres para selecionar algo que ainda não possuímos, escolhemos a alternativa mais benéfica. De qualquer forma, ainda contamos como seleção de benefício, não de dano (EC8).

O procedimento de tomada de decisão retratado na discussão da “ponderação” equivale ao consequencialismo do ato. No entanto, como vimos, a ética moísta posterior em geral parece ser uma versão do consequencialismo indireto, em que as ações são

guiadas e justificadas por práticas que, por sua vez, são justificadas pelo apelo às suas consequências benéficas. O padrão básico para “ponderar” – “entre os benefícios, selecione o maior; entre os danos, selecione o menor” (EC8) – parece ser uma regra para resolver conflitos entre padrões ou bens ou para orientar a ação em casos exigentes não cobertos por normas morais familiares.

4. Filosofia da Linguagem

Os moístas posteriores desenvolvem uma teoria semântica naturalista sofisticada que explica a referência e, portanto, a comunicação, apelando para a capacidade compartilhada dos falantes de aprender a distinguir diferentes tipos de coisas com base em seus traços característicos. Como nos *Analectos*, nas outras partes do *Mozi*, e no *Xunzi*, a atenção teórica se concentra na questão de aplicar nomes ou termos às coisas corretamente, e não na estrutura ou verdade das sentenças. (A “Seleção Menor” passa a considerar “expressões” (cí 辭) formadas por sequências de palavras, mas estas são tratadas da mesma forma que termos.) Ao contrário das teorias ocidentais tradicionais da linguagem, como o conceitualismo lockeano, os moístas não explicam a relação entre a linguagem e o mundo apelando para ideias mentais ou significados que as palavras representam. Em vez disso, entende-se que os falantes se comunicam dominando práticas para distinguir (biàn 辯) os referentes de nomes para vários tipos de coisas. Em virtude dessas práticas, os membros da mesma comunidade linguística sabem que cada termo geral significa todas as coisas semelhantes de um certo tipo (lèi 類).

4.1 Nomes e Coisas

Os moístas consideram todas as palavras como vários tipos de “nomes” (míng 名). Eles não fazem distinção entre as diferentes partes do discurso, provavelmente porque as palavras chinesas clássicas não têm características morfológicas óbvias para indicar suas diferentes funções gramaticais. Eles identificam três tipos de nomes, de acordo com o escopo de sua denotação (A78): nomes de “alcance total”, como “coisa” (wù 物), “alcançam” ou denotam qualquer coisa. Nomes de “tipo” (lèi 類), como ‘cavalo’, consistentemente “procedem para” (xíng 行, passam a ser consistentemente previsíveis de) todas as coisas relevantes semelhantes entre si. Nomes “pessoais” ou “privados”, como o nome próprio ‘Jack’, “param” em apenas uma coisa, o indivíduo que carrega o nome. Os nomes de tipo

são, na verdade, termos gerais. Eles são estabelecidos denominando coisas de um certo tipo por esse nome. Tendo chamado algo de “cavalo”, por exemplo, nos comprometemos a aplicar o mesmo nome a todas as coisas semelhantes (A78). (Como veremos na seção 6, os moístas também parecem reconhecer como alguns termos gerais podem se referir a coisas agrupadas por outros motivos que não sejam membros do mesmo tipo.)

Os nomes são usados para falar sobre vários *shí* 實 (coisas, temas, objetos, realidades). ‘*Shí*’ pode ser aproximadamente interpretado como “coisa” ou “sólido”, e tem a conotação de “real” e “completo”. *Shí* tem um alcance semântico semelhante, mas mais amplo que o inglês ‘thing’ [coisa], ‘object’ [objeto] ou ‘stuff’ [‘as coisas’, de forma mais genérica]. Pode referir-se a objetos físicos, condutas, eventos ou situações. Também é usado para se referir a “os fatos”, a realidade ou o caráter genuíno de algo, e a conduta ou habilidade real que corresponde ou garante uma reputação.³¹ De acordo com as antigas crenças chinesas sobre a natureza, tudo no cosmos consiste em uma matéria elementar dinâmica e fluida chamada *qì* 氣 (respiração ou vapor). Quando usado para se referir a objetos, *shí* na verdade se refere a regiões onde *qì* se condensou e engrossou para preencher o espaço e formar um sólido. O uso para se referir à “realidade” ou “os fatos” parece ser uma extensão desse uso; em ambos os casos, *shí* refere-se ao que está realmente, solidamente ali.

Como um objeto ou o que é real ou factual, *shí* contrasta não com “sujeito” ou “subjetivo”, mas com *xū* 虛 (vazio, oco, insubstancial, indeterminado) ou com *míng* 名 (nome), o rótulo linguístico para a coisa referida. Nem é *shí* “substância”, em contraste com um conjunto de propriedades que estão nele, possuídas ou realizadas por ele. O que pensamos como propriedades de um *shí* são apenas partes inerentes a ele. Em vez de postular uma essência ou um conjunto de propriedades essenciais instanciadas por todas as coisas de um tipo, os moístas tomam como um fato bruto que *shí* podem ser semelhantes ou diferentes em vários aspectos, e eles buscam critérios para dividi-los em tipos baseados sobre essas semelhanças e diferenças. Como discutiremos quando considerarmos as noções de “igual” e “diferente”, as características que eles citam como critérios incluem “forma e aparência” (*xíng mào* 形貌), “residência e migração” (*jū yùn* 居運) e “quantidade e número” (*liàng shù* 量數) (NO2). Se uma coisa em particular se enquadra em um certo

³¹ Para uma discussão detalhada do conceito de *shí* 實 (matéria, objeto, realidade), ver Geaney (2002).

tipo e, portanto, recebe um certo nome, como ‘cavalo’, é determinado comparando-o com um 法 (modelo, exemplar) desse tipo para ver se eles são semelhantes (A70). Um cavalo em particular conta como um cavalo porque sua “aparência” ou “características” (貌 貌) são “como o modelo” (A71). Como veremos, em alguns lugares, os escritores dos Cânones parecem supor que tais relações de similaridade são fixas por natureza, embora não façam uma defesa explícita dessa postura.

Os moístas identificam três tipos de “chamado” (謂 謂) (A79), ou o ato de fala de pronunciar nomes. O primeiro, “designar”, refere-se a “ligar” (灑 灑) dois ou mais nomes juntos, como quando dizemos “cachorros [dogs] são cães [hounds]”. O texto não deixa claro se está se referindo a predicação em geral, predicação nominal, ou apenas introduzindo um novo nome para algo, já que outras passagens indicam que ‘cachorro’ e ‘cão’ foram considerados coextensivos. Provavelmente os escritores não distinguem claramente entre esses diferentes casos, e é provável que eles estejam se referindo geralmente a todos os casos de predicação nominal, se não também a predicação verbal. Um segundo tipo de “chamado”, “aplicar” ou “anexar” (加 加), é ilustrado por repreender um cachorro. Outras passagens do *Mozi* sugerem que “aplicar” refere-se ao uso de um termo de aprovação ou desaprovação de alguém para elogiar ou reprovar a pessoa. Uma possibilidade, embora especulativa, é que “aplicar” possa se referir à predicação adjetiva. O terceiro tipo de ato de fala é “apresentar” (舉 舉, também “trazer à tona” ou “levantar”), que é usar um nome para falar sobre algo. Por exemplo, proferir a palavra “cachorro” ou “cão” é “apresentar” cachorros ou cães.

4.2 “Apresentação” e Comunicação

Falar ou “afirmar” (言 言) em geral consiste em uma série de “apresentações” (A32). “Apresentar” algo é explicado como uma forma de “emular” ou “apresentar um modelo para” isso (A31). A visão moísta parece ser que os nomes funcionam como modelos de seus referentes, na verdade “mostrando” aos outros sobre o que o falante está falando (B53). Usar o nome de algo é “descrever” ou “caracterizá-lo” (貌 貌), como se o desenhassemos (A32). (Essa ideia pode ser motivada pelas raízes pictográficas da escrita chinesa.) Se “apresentarmos” nosso amigo como um exemplo de comerciante rico, estamos usando o nome de nosso amigo para mostrar o que é um comerciante rico (B53).

“Apresentar” (舉 舉) está relacionado, mas é distinto do conceito contemporâneo de referência ou denotação. As palavras podem referir ou denotar objetos, mas os nomes

não podem “apresentar” *shí* (objetos, realidade). Em vez disso, os falantes usam nomes para “apresentar” *shí* 實. Conceitos em inglês semelhantes a *jǔ* 舉 incluem “raise” e “bring up”, em frases como “Mary raised a question” [Mary levantou uma questão] e “Mary brought up a possible candidate for the job” [Mary trouxe um possível candidato para o trabalho]. Em contextos em que podemos falar de uma palavra ou um falante referindo-se a um objeto, os primeiros textos chineses normalmente usam as expressões *zhǐ* 指 (apontar, indicar) ou *wèi* 謂 (chamar) em vez de *jǔ* 舉 (apresentar, trazer à tona).

A teoria dos moístas de que usar nomes para falar sobre coisas é uma questão de modelá-las pode ser vista como uma versão da ideia do senso comum de que as palavras representam ou significam coisas. Mas a noção moísta de “emular” (*nǐ* 擬) vai além dessa ideia básica. Faz parte de uma teoria mais ampla que os nomes de tipos – termos gerais – nos permitem comunicar apelando a práticas compartilhadas para distinguir tipos de coisas semelhantes de diferentes. Na visão moísta, as palavras podem representar coisas porque nos mostram que o que o falante “apresenta” é “o mesmo que” (*tóng* 同). Eles nos mostram isso porque aprendemos anteriormente a distinguir o tipo semelhante (*lèi* 類) de coisa denotada por esse nome. Dada essa aprendizagem de fundo, a linguagem nos diz como algo é “como” (*ruò* 若) e, assim, nos permite conhecer (*zhī* 知) a coisa (B70). Quando alguém usa uma palavra para apresentar algo, sabemos que essa coisa é “a mesma” que outras coisas denotadas por essa palavra. Portanto, usar palavras é um processo de “usar o que as pessoas entendem para retificar o que elas não sabem” (B70). Os moístas comparam isso ao uso de uma ferramenta de medição. Podemos usar uma régua para medir o comprimento porque conhecemos o comprimento das marcas na régua, e vemos que a coisa medida tem o mesmo comprimento de uma das marcas. Analogamente, por meio da linguagem, podemos usar o que os ouvintes estão familiarizados para informá-los sobre o que eles não sabem. Ao usar o nome de algo, indicamos que a coisa é relevantemente semelhante às outras coisas convencionalmente referidas por esse nome. Quando dizemos que algo é “branco”, estamos indicando que é da mesma cor que as outras coisas que chamamos de “branco”. Ao entender a referência das palavras um do outro dessa maneira, somos capazes de “conectar pensamentos” (*tōng yì* 通意) (B41) e, assim, nos comunicar.

Como sugere essa concepção de comunicação como “conectar pensamentos”, os moístas veem a linguagem como permitindo que os falantes expressem seu *yì* 意 (pensamento, intenção, ponto) (A92), uma visão compartilhada por outras teorias chinesas da linguagem, incluindo as do *Xunzi* e *Os Anais de Lu Buwei*. No entanto, o papel do

“pensamento” ou “intenção” (*yì* 意) nessas antigas teorias chinesas é distinto daquele de ideias, significados, ou intenções em certas visões ocidentais familiares. Na teoria popular ocidental – o que poderíamos chamar de Teoria da Ideia ou uma teoria da linguagem “dog-legged”³² – o significado de uma palavra é a ideia mental que ela representa, que por sua vez representa algum objeto no mundo. O conteúdo da ideia explica por que a palavra é usada como é, por exemplo, por que se refere a certas coisas e não a outras. Uma dificuldade bem conhecida com essa visão é que ela apenas move o *explanandum* um passo para trás, uma vez que o conteúdo e a função das ideias, um conjunto de símbolos internos e privados, precisam tanto de explicação quanto o conteúdo e a função da linguagem, um conjunto de [símbolos] exteriores, públicos. A teoria moísta não faz desvios por meio de ideias ou outras entidades mentais para explicar o conteúdo semântico. Em vez disso, a referência de palavras é explicada por relações de semelhança e por práticas para distinguir o tipo de coisa designada por cada palavra. O pensamento (*yì* 意) expresso pela linguagem não explica por que as palavras são usadas como são. Em vez disso, a maneira como as palavras são usadas explica como elas podem expressar pensamentos. “Expressar pensamentos” (*shū yì* 抒意) (NO11) ou “conectar pensamentos” (*tōng yì* 通意) (B41) é comunicação, o objetivo ou resultado do uso da linguagem, não uma explicação de porque os termos se referem às coisas que se referem. Um cânone (B41) descreve um cenário no qual chegamos a entender o pensamento (*yì* 意) de um falante que usa uma palavra desconhecida perguntando a que a palavra se refere. A questão é que, se podemos determinar a referência, podemos nos comunicar. Não há necessidade de considerar significados ou “ideias” correspondentes a palavras e, de fato, conceitos intensionais não desempenham nenhum papel na teoria moísta.

Igualmente, *yì* 意 (pensamento) é tipicamente associado não a palavras (*míng* 名, nomes), como seria de esperar se os pensadores chineses mantivessem uma Teoria Idéia de significado, mas a “afirmações” (*yán* 言) e “expressões” (*cí* 辭). (Uma “expressão”, na antiga filosofia chinesa da linguagem, é qualquer sequência de duas ou mais palavras usadas para comunicar um pensamento). Compreender o *yì* (pensamento) expresso por uma afirmação ou comando é, na verdade, “entender o ponto”. Por esta razão, em alguns contextos *yì* (pensamento) desempenha um papel conceitual semelhante ao de “significado

³² “Pernas de cachorro” é o rótulo de Simon Blackburn para esse tipo de visão. Veja seu *Spreading the Word* (Oxford: Clarendon, 1984).

do falante”.³³ Um cânone nos diz que “confiabilidade são declarações que concordam com *yì* (pensamento)” (A14), uma observação que é difícil de entender se *yì* for interpretado como um conceito semântico. Pois se *yì* (pensamento) fosse o significado do falante, então o que os falantes dizem não poderia deixar de concordar com seu *yì*, e se fosse um significado literal, não se conformar a ele mostraria apenas que os falantes usam palavras incorretamente, não que elas sejam não confiáveis. As pessoas são confiáveis quando o que dizem reflete genuinamente o que têm em mente, principalmente o que pretendem fazer. A melhor interpretação de *yì* em contextos relativos à linguagem, então, parece ser como uma noção geral de “pensamento” ou uma noção mais específica de “intenção”, e não como significado semântico.³⁴

Para resumir, a *Dialética* apresenta uma teoria da linguagem na qual a referência é explicada pela associação pelos falantes de “nomes” à tipos de objetos, eventos, ou situações semelhantes (*shí* 實). A comunicação é explicada pela familiaridade dos usuários da linguagem com os tipos de coisas semelhantes referidas por “nomes”. A relação entre a linguagem e o mundo não é explicada pelo apelo a significados, ideias, ou conceitos na mente, nem essências abstratas das coisas, mas por práticas para distinguir diferentes tipos de objetos semelhantes. Essa teoria naturalista parece altamente plausível, até onde vai.

³³ Esta parece ser a interpretação de Harbsmeier (1998, p. 186).

³⁴ Duas observações adicionais sobre esta questão potencialmente confusa: Primeiro, é instrutivo notar a terminologia usada na teoria da linguagem de Xunzi (Xunzi, Livro 22). Onde outros textos falam de usar a linguagem para expressar *yì* 意, Xunzi normalmente fala de expressar *zhì* 志 (intenção), implicando que em tais contextos os dois termos são aproximadamente sinônimos. Dado seu padrão de uso na literatura clássica, é improvável que *zhì* seja um conceito semântico, como “significado”, pois normalmente se refere a intenções, planos ou compromisso. Como um tipo de intenção, é claro que *zhì* ou *yì* terá conteúdo intencional, e assim os textos podem falar de expressar ou apreender o próprio *zhì* ou *yì*. Mas o papel teórico desses termos é claramente diferente do significado semântico. Em segundo lugar, em contextos em que podemos pedir ou explicar o significado de uma palavra ou frase, os escritores clássicos chineses não mencionam o *yì* da palavra. Em vez disso, eles usam o conceito extensional *wèi* 謂 (chamar, referir). Um exemplo interessante vem de Mêncio (3A:5), onde um falante usa *wèi* para se referir à sua interpretação de um ditado: “Segundo o ensinamento confucionista, os antigos agiam como se protegessem uma criança. Este ditado, o que ele *wèi* (significa, refere-se)? Acho que o cuidado não tem graus ou níveis, mas a prática começa com os pais.” Se *yì* fosse um significado semântico, esperaríamos que fosse usado em contextos como este, mas não é.

Mas levanta várias questões cruciais: Como as coisas devem ser divididas em tipos? O que faz as coisas pertencerem a um tipo ou a outro? O que justifica o reconhecimento de certos tipos em detrimento de outros? Como veremos, uma fraqueza no pensamento moísta posterior é que eles deixam essas questões parcialmente sem resposta. Seus textos deixam claro que eles reconhecem as questões. No entanto, eles carecem de uma explicação explícita e baseada em princípios de quais semelhanças e diferenças devem contar para distinguir tipos de coisas e por quê.

Essas questões pertencem não apenas à filosofia da linguagem dos moístas, mas à sua epistemologia. Portanto, antes de abordá-los, faremos um levantamento da epistemologia moísta posterior e sua relação com a teoria semântica.

5. Epistemologia

Como no pensamento moísta anterior, o foco da epistemologia moísta posterior não está na justificação ou verdade de crenças, ou atitudes proposicionais, mas em saber distinguir quais coisas ou situações são *shì* 是 (isto) para algum termo e quais são *fēi* 非 (não-isto). Como nos textos anteriores, a expressão central do conhecimento é saber como aplicar termos às coisas corretamente. No entanto, a *Dialética* identifica novos aspectos do conhecimento para explicar casos como quando alguém é capaz de fazer uma afirmação correta sobre algo, mas não identificá-lo perceptualmente, ou quando alguém pode reconhecer uma coisa com um nome, mas não com outro.

O núcleo da epistemologia moísta posterior é apresentado em dois lugares, um grupo de cânones descrevendo funções cognitivas básicas (A3-6) e outro cânone listando fontes e tipos de conhecimento (A80). Não está totalmente claro como, ou se, as doutrinas apresentadas nos dois lugares se encaixam como um sistema. (Os textos não fazem nenhuma tentativa de vincular os dois, e o Cânone A80 trata de aspectos do conhecimento que não combinam diretamente com o relato em A3-A6.) Mas eles fornecem uma imagem razoavelmente informativa da abordagem dos moístas posteriores ao conhecimento.

5.1 Conscientização, Conhecer e Compreender

Os seres humanos que estão vivos e despertos têm uma capacidade ou recurso (*cái* 材) chamado “o saber” (*zhī* 知) (A3, A22), aproximadamente semelhante à capacidade ou disposição de ter estados conscientes e desempenhar funções cognitivas. (“O saber” é, portanto, comparável em diferentes aspectos às nossas noções de consciência e de

“entendimento”). “O saber” é inativo no sono sem sonhos (A23), e é o que tem desejos e aversões (A25). É a capacidade pela qual estamos conscientes e temos conhecimento das coisas e, desde que estejamos despertos, não pode deixar de estar consciente de algo. O texto a compara à visão: as pessoas videntes que abrem os olhos sempre veem alguma coisa, no sentido de ter alguma experiência visual, mesmo que o que eles vejam seja apenas escuridão escura ou sua percepção esteja equivocada. As funções que os moístas atribuem ao “saber” se sobrepõem com aqueles outros textos primitivos atribuídos ao coração-mente (*xīn* 心), um conceito que não desempenha nenhum papel no pensamento moísta posterior.

Uma função do “saber” é a deliberação ou premeditação (*lǚ* 慮), que é descrita como um processo de “procurar” algo mentalmente. Isso pode envolver a visualização de vários cursos de ação e a identificação de seus benefícios e malefícios, que podem então ser “pesados” (*quán* 權) para se chegar a uma decisão sobre como agir. Uma diferença interessante das visões proeminentes na tradição ocidental é que a deliberação é entendida como a busca de várias características pelas quais se pode traçar uma distinção entre *shì* 是 e *fēi* 非, ou benefício e prejuízo. Não é concebido como, por exemplo, percorrendo os passos de um silogismo prático na cabeça. Em vez disso, estendendo a analogia da visão, os textos sugerem que, enquanto “o saber” é comparável à visão, a deliberação é análoga a perscrutar de um jeito ou de outro enquanto se tenta localizar algo.

Outra função do “saber” é conhecer ou reconhecer (*zhī* 知) as coisas, o que se explica como “contatá-las” (A5). Aqui a analogia é com a visão veridicamente vendo algo. O texto explica esse sentido de conhecimento como “conhecer é, por meio do ‘saber’, passar por algo e poder descrevê-lo”. Curiosamente, conhecer é aqui caracterizado como a capacidade prática (*néng* 能) de “descrever” (*mào* 貌) algo encontrado, provavelmente aplicando um termo a ele. Não é considerado como um estado mental interior que representa o mundo com precisão, nem como uma atitude em relação a uma frase ou proposição. Tecnicamente, a capacidade de aplicar corretamente um termo a alguma coisa (como dizer “Este é um cão” ou apontar para um cão e declarar “Cão!”) pode ser entendida como uma expressão de conhecimento proposicional. Mas o texto explica tal conhecimento em termos de uma habilidade ou saber-como.

Esta passagem parece caracterizar o conhecimento (*zhī* 知) de forma bastante restrita, como a capacidade de reconhecer algo encontrado na experiência perceptiva. Em outros lugares, os Cânones e Explicações usam a palavra “conhecer” (*zhī* 知) com um escopo mais amplo, de modo que inclui outros casos além do conhecimento perceptual, ou

pelo menos, além do conhecimento de coisas que o conhecedor experimentou pessoalmente. Uma passagem explica que, embora os sentidos sejam a fonte do conhecimento perceptual, uma vez que conhecemos algo, não precisamos confiar nos sentidos para continuar a conhecê-lo (B46). Nosso conhecimento de algo – isto é, nossa capacidade de descrevê-lo – pode permanecer mesmo depois que não mais o percebemos. A gente também pode vir a saber de algo por ter nos relatado ou explicado sem que nós mesmos tenhamos percebido (A80, B9).

Uma terceira função ou capacidade do “saber” é o conhecimento discursivo, aqui equiparado à compreensão (A6). Essa forma de conhecimento é explicada como “por meio do ‘saber’, classificar as coisas [em tipos] de tal maneira que o conhecimento [reconhecê-las corretamente] é óbvio”. Enquanto conhecer no sentido de reconhecimento é análogo a ver algo, conhecimento ou compreensão no sentido explicado aqui é análogo a ser clarividente. Os dois estão intimamente relacionados, embora o texto não torne os detalhes do relacionamento totalmente explícitos.³⁵ Uma interpretação razoável é que *zhī*, ou “conhecer” conforme descrito no Cânon A5, é principalmente um verbo que se refere a reconhecer ou conhecer uma coisa ou outra em particular, enquanto o conhecimento ou entendimento, conforme caracterizado em A6, é um substantivo que se refere ao conhecimento subjacente e capacidade sistemática de reconhecer e ordenar (*lùn* 論) ou classificar várias coisas. O conhecimento (no sentido de A6) pode ser a aptidão ou habilidade subjacente que permite conhecer ou reconhecer coisas (no sentido de A5) em vários contextos. Conhecer (A5) seria então uma aplicação de conhecimento (A6). Ao mesmo tempo, porém, conhecer (A5) é, com efeito, um componente do conhecimento (A6), pois o texto diz que este consiste em ser capaz de ordenar as coisas de uma maneira que mostre que as conhecemos, presumivelmente no sentido de A5. Outra passagem nos diz que conhecer – novamente, presumivelmente no sentido de A5 – é o meio pelo qual se ordena as coisas (B34), que é o signo do conhecimento no sentido de A6.

Conhecimento ou compreensão (A6) parece ser o análogo moísta do que poderíamos chamar de conhecimento discursivo ou teórico, conhecimento sistemático de várias coisas e relações entre elas. Mas há diferenças interessantes entre a concepção moísta de tal conhecimento e as concepções predominantes na tradição ocidental. Os moístas consideram a estrutura de tal conhecimento como um sistema de classificações –

³⁵ O relato a seguir difere ligeiramente da versão de 2005 deste artigo.

de relações e distinções entre vários tipos (*lèi* 類) – e não, por exemplo, como um sistema dedutivo. Eles não veem o conhecimento como tendo uma estrutura sentencial ou proposicional. Conhecer não é uma questão de posição do sujeito em certa relação com uma proposição verdadeira; de fato, seu relato não faz menção a crenças, proposições ou verdade. Em vez disso, conhecimento ou compreensão é explicado como um tipo de habilidade ou *know-how*: a habilidade de usar “o saber” para “classificar” as coisas, que é distingui-las em tipos e aplicar os nomes apropriados a elas. Esse *know-how* corresponde funcionalmente ao conhecimento proposicional, na medida em que normalmente será expresso em declarações da forma “A é B” – como “bois são animais” – que, à nossa luz, expressam fatos ou proposições verdadeiras. Mas a explicação dos moístas é que tal afirmação manifesta a aptidão ou habilidade de “classificar” ou “distinguir” bois como pertencentes ao tipo *animal*.

5.2 Fontes e Objetos de Conhecimento

O cânone A80 dá uma categorização de três fontes e quatro objetos de conhecimento. As fontes de conhecimento são rumores, ou testemunhos; “explicação”, ou inferência; e “pessoalmente”, ou observação. Rumores ou testemunhos (*wén* 聞) são explicados como “receber como transmitido”. Em outros lugares, “passar adiante” é glosado como “alguém relata” (A81), e “reportar” (*gào* 告, também “informar”) é explicado como “fazer alguém saber” (B9). A explicação (*shuō* 說) é ilustrada pelo exemplo “quadrados não giram”. Outras passagens o explicam como “aquilo pelo qual se entende” (A72), e como um processo de citar razões ou causas (NO11). “Em pessoa” ou “pessoalmente” (*qīn* 親) é explicado como “observando-o ali por si mesmo”. Essa noção é provavelmente o mais próximo que os moístas chegaram de articular uma concepção de experiência. No entanto, como eles não usam, de fato, nenhum termo interpretável como expressando um conceito explícito de experiência, devemos nos ater à sua terminologia e caracterizar “conhecimento pessoal” (*qīn zhī* 親知, B70) como conhecimento por observação (*guān* 觀).

Curiosamente, ao discutir “conhecimento pessoal”, os moístas não postulam nenhum tipo de intermediário, como as ideias ou impressões dos empiristas britânicos, que fica entre os objetos e a mente. Em vez disso, perceberemos as coisas por meio dos órgãos dos sentidos (B46), que permitem que as características percebidas entrem diretamente no “saber” (A98). “Conhecimento pessoal” contrasta com “conhecimento por explicação” (*shuō zhī* 說知, B70), que é de fato conhecimento obtido por inferência ou raciocínio. Os moístas

provavelmente entendem explicação (*shuō* 說, também “relato” ou “doutrina”) como um processo de dar razões (*gù* 故) para apoiar ou explicar alguma afirmação (NO11, B66). A explicação nos permite obter um conhecimento que vai além da observação pessoal direta, como por meio de inferências de informações fornecidas por outros. Tendo sido dito que um objeto escondido em uma sala é da mesma cor que um objeto branco diante de nós, sabemos “por explicação”, sem observação, que o objeto oculto é branco (B70). Em um debate, ou *biàn* 辯, ter uma explicação nos permite afirmar mais do que meramente que algo corresponde ou não a um modelo acordado. Podemos afirmar, por exemplo, que um círculo não é reto em nenhum lugar (A98). No entanto, o conhecimento por explicação provavelmente não reflete uma concepção da razão em si mesma como uma fonte distinta de conhecimento, uma ideia familiar ao racionalismo ocidental. Pois o exemplo mais claro que os moístas dão não é o conhecimento de uma proposição a priori, mas o conhecimento obtido por inferência analógica a partir de informações fornecidas por um informante (B70).³⁶ Assim, “conhecimento por explicação” parece um termo abrangente para conhecimento obtido por inferência, seja dedutivo, indutivo, abduutivo ou analógico.

Em comparação com a tradição ocidental, é notável que os moístas não privilegiem nem a observação nem a explicação – e por extensão, nem a experiência nem a razão – como uma fonte mais fundamental de conhecimento. Ambos recebem o mesmo peso. Tampouco enfatizam uma distinção entre o tipo ou a qualidade do conhecimento derivado das duas fontes, de modo que uma seja mais certa que a outra.³⁷ Além disso, eles

³⁶ Em alguns contextos, “conhecimento por explicação” poderia concebivelmente equivaler a conhecimento a priori; “um círculo não é reto em nenhum lugar” (A98) pode ser um exemplo. Mas os moístas não parecem ter uma noção explícita do a priori, nem desempenha um papel distinto em sua epistemologia. Nesse ponto, a presente interpretação difere da de Graham, pois ele propõe que os moístas tinham uma concepção de conhecimento a priori, expressa pela frase *xiān zhī* 先知 (conhecer de antemão) (2003/1978: 188-89). Indiscutivelmente, no entanto, a interpretação de Graham não explica o uso de *xiān zhī* pelos moístas melhor do que simplesmente tomar a frase como “saber antecipadamente”, seu significado estando em outros textos pré-Hàn. Seus exemplos sugeridos de conhecimento a priori – saber coisas sobre um objeto antes que se tenha a chance de observá-lo – parecem mais provavelmente instâncias de conhecimento por raciocínio indutivo.

³⁷ Graham (2003/1978) argumentou que os moístas posteriores desenvolveram uma área distinta de investigação, que ele chamou de “disputação”, que produz um conhecimento necessário e a priori das relações entre nomes, e que isso contrasta com a “descrição”, ou a estudo de como os nomes

consideram a observação e a explicação equivalentes a uma terceira fonte de conhecimento, o “ouvir dizer”, ou os relatos de outras pessoas. Assim, reconhecem explicitamente os aspectos sociais do conhecimento, um tema que recentemente atraiu muito interesse na epistemologia contemporânea.

Os quatro objetos de conhecimento (A80) são nomes (*míng* 名, palavras), coisas (*shí* 實, incluindo objetos, eventos e situações), “correspondência” (*hé* 合) e ação (*wéi* 為). Os dois primeiros são explicados por seu papel na linguagem. Nomes são “aquilo pelo qual chamamos” (o que usamos para falar). Coisas (*shí*) é “o que chamamos” (o que falamos). Os dois seguintes dizem respeito à correção da afirmação e da ação. “Correspondência” é quando o nome e a coisa se encaixam corretamente. “Ação” é uma conduta intencional.

Os dois primeiros tipos de conhecimento dizem respeito a familiarização ou familiaridade – o que podemos chamar de “saber de”. O conhecimento de nomes provavelmente se refere a conhecer palavras, sem necessariamente saber distinguir corretamente a que *shí* (coisas, objetos) elas se referem. Um exemplo provavelmente seria o homem cego que pode usar as palavras “preto” e “branco” em declarações como “coisas claras são brancas e coisas escuras são pretas”, mas não consegue identificar objetos pretos ou brancos quando apresentados a ele. Presumivelmente, o critério para conhecer um nome é saber como usá-lo em pelo menos alguns contextos.

Conhecer coisas provavelmente se refere a reconhecer objetos, eventos, ou situações sob algum nome – no mínimo, sob o nome de “alcance total” ou “universal” de “coisa”, que se aplica a tudo – sem necessariamente saber o nome correto para eles. Por exemplo, às vezes o mesmo tipo de objeto pode ter dois nomes, como ‘cachorro’ e ‘cão’ (B39). Alguém pode conhecer esse tipo de objeto e saber chamá-lo de “cachorro”, sem também saber chamá-lo de “cão”. Então a pessoa conheceria as coisas referidas por ‘cão’, mas não o nome ‘cão’.

O conhecimento de “correspondência” é saber distinguir ou identificar corretamente o tipo de coisa a que um nome se refere. Esse é o tipo de conhecimento

se relacionam com os objetos. No entanto, há fortes motivos para rejeitar a divisão proposta de Graham dos cânones nestas e duas outras áreas discretas de conhecimento, e é improvável que os moístas identifiquem qualquer forma particular de conhecimento como “necessária”, especialmente desde sua noção de *bì* 必 (necessário, deve) não parece distinguir entre necessidade lógica, necessidade causal ou conjunção constante, certeza epistêmica, e várias formas de obrigação. Para uma discussão mais aprofundada, ver Fraser (2003).

prático que falta ao cego. A epistemologia moista antiga parece ter se concentrado nessa forma de conhecimento, excluindo as duas anteriores. Os moistas posteriores também parecem ter tomado isso como seu foco principal, uma vez que, como vimos acima, eles explicam tanto o conhecimento perceptual quanto a compreensão como uma capacidade de combinar nomes com coisas, descrevendo-as (A5) ou classificando-as em tipos (A6). (Claramente, porém, uma pessoa pode aprender muito sobre classificação em tipos apenas com base em nomes conhecidos.) O quarto tipo de conhecimento, conhecimento de agir, é saber como agir corretamente – provavelmente, dado o contexto, saber como responder apropriadamente ao tipo de coisa denotada por um nome ou termo particular. Que isso esteja incluído em uma categorização dos objetos de *zhī* (conhecimento) ressalta a unidade teórica de conhecimento e ação para os moistas. Cognição e sabedoria prática, ou saber o que fazer e quando fazê-lo, são considerados aspectos ou formas de *zhī* (conhecimento).

Outro cânone, infelizmente obscuro, identifica quatro fontes de dúvida, ou causas potenciais de julgamento errôneo (B10): circunstâncias acidentais, evidências inconclusivas, sobre-determinação causal, e transitoriedade. A primeira delas parece referir-se ao erro devido a circunstâncias atípicas. Em um nevoeiro denso, por exemplo, alguém pode confundir um homem com um boi. O clima fora de época pode fazer com que uma pessoa que se mudou para uma cabana leve no verão sinta inesperadamente frio. A possibilidade de erro em circunstâncias tão difíceis ou inesperadas pode fornecer uma razão para duvidar de um julgamento. A segunda fonte de dúvida é a evidência insuficiente. Temos motivos para duvidar que alguém que levanta uma carga de penas seja forte ou que alguém que raspe a madeira ao longo da fibra seja um carpinteiro habilidoso, porque essas tarefas são fáceis demais para serem uma evidência firme de força ou habilidade. A terceira fonte é a presença de múltiplas causas que poderiam explicar algo. A causa do colapso de um lutador pode ter sido que ele estava bebendo álcool antes do embate, ou que ele sucumbiu ao calor do sol do meio-dia. Como não podemos saber qual fator foi decisivo, temos motivos para duvidar de qualquer afirmação de que um ou outro foi. A quarta fonte refere-se a situações em que o objeto do conhecimento pode mudar, de modo que o que sabemos deixa de ser o caso. Um exemplo óbvio – os moistas não dão um – é saber o estado do tempo. Sabíamos que estava chovendo quando corremos da tempestade, mas depois de algum tempo podemos ter motivos para duvidar se ainda está chovendo.

Curiosamente, particularmente em comparação com a tradição ocidental, os moistas não consideram a falibilidade dos processos perceptivos ou cognitivos como motivo de dúvida. Em sua opinião, as fontes de dúvida não estão na natureza do sujeito cognitivo, mas em características contingentes de circunstâncias particulares – que são

potencialmente confusas, atípicas, causalmente sobredeterminadas, transitórias, ou simplesmente fornecem evidências inadequadas. Com exceção da sobredeterminação causal, na maioria dos casos a dúvida pode ser resolvida por uma investigação mais aprofundada. A realidade também não é considerada inerentemente incognoscível, por causa da incessante mudança fenomenal ou porque as aparências nos enganam sobre como as coisas realmente são. Assim, o ceticismo chinês antigo – como expresso no Zhuangzi, por exemplo – não está preocupado com a falta de confiabilidade da percepção sensorial ou uma lacuna entre a aparência e a realidade, mas com o problema de fundamentar as normas pelas quais traçamos distinções entre as coisas.

Uma consequência interessante do relato dos moístas do conhecimento como fundamentado no *know-how*, ou habilidade prática, é que eles não tratam a justificação como um componente que deve ser adicionado a um estado correspondente à crença para produzir conhecimento. (As razões (*gù* 故) têm um papel na teoria moísta posterior da dialética ou argumentação, mas não nos cânones sobre o conhecimento.) O texto reconhece um contraste entre saber e “levando a ser assim” (A24, B10), uma atitude correspondendo à crença, mas essa atitude não é tratada como um constituinte do conhecimento, ao qual algo deve ser acrescentado para produzir o conhecimento. Em vez disso, o conhecimento perceptivo e o conhecimento discursivo parecem residir principalmente na capacidade de reconhecer e responder às coisas adequadamente, principalmente nomeando-as e classificando-as corretamente. Provavelmente nenhum papel é atribuído à justificação porque a concepção moísta de conhecimento é apenas um tipo de capacidade confiável. O papel da justificação na explicação do conhecimento como crença verdadeira justificada é principalmente excluir crenças acidentalmente verdadeiras, como suposições de sorte, da contagem como conhecimento. Os moístas lidam com esse ponto tomando apenas a nomeação e classificação corretas que resultam de uma habilidade confiável ou capacidade de ser conhecimento. Um componente de confiabilidade é óbvio no caso do conhecimento discursivo caracterizado no cânone A6, que é uma capacidade abrangente e sistemática de classificar as coisas em tipos. Mas a confiabilidade também pode fazer parte da concepção moísta de conhecimento perceptual, um pré-requisito para o qual é a capacidade confiável de reconhecer e nomear as coisas corretamente. A explicação do conhecimento dos moístas converge em lugares com temas da epistemologia da virtude contemporânea, em particular com uma posição que podemos chamar de “confiabilidade de habilidades”. A relação entre a visão moísta da mente e do conhecimento e a epistemologia contemporânea é uma área que merece mais pesquisas.

A concepção de conhecimento e compreensão dos moístas como fundamentada

na capacidade de nomear e classificar as coisas corretamente nos leva de volta às questões que levantamos em resposta à sua teoria da linguagem. O que determina as distinções de tipos? O que torna correto distinguir uma coisa particular como parte de um tipo ou de outro? Na prática, como determinamos a quais tipos as coisas pertencem? Essas perguntas devem ser respondidas antes que possamos determinar se realmente temos conhecimento em casos particulares. Para as respostas dos moístas posteriores a essas perguntas, precisamos olhar para sua explicação das noções de “igualdade” e “diferença” e sua teoria da argumentação.

6. “Igual” e “Diferente”

As noções de “igual” ou “semelhante” (*tóng* 同) e “diferente” (*yì* 異) estão no cerne do pensamento moísta posterior. Como vimos, eles são uma parte central da explicação de como as palavras se referem às coisas e como usamos a linguagem para nos comunicar. Eles determinam o que conta como “descrição”, “classificação”, e “correspondência” corretas de nomes e coisas e, portanto, o que é conhecimento. As questões de como distinguir os “mesmos” de “diferentes” tipos de coisas e como identificar indivíduos particulares como pertencentes a um tipo ou outro são questões centrais na semântica e epistemologia moísta e, através delas, também na teoria moísta da argumentação.

A *Dialética* explora aspectos de “igualdade” (*tóng* 同) e “diferença” (*yì* 異) em vários lugares. Fragmentos coletados na “Grande Seleção” indicam que os escritores estavam desenvolvendo uma classificação detalhada de tipos de “igualdade”, e um cânone (A88) parece explorar um contraste entre semelhança ou diferença relativa e absoluta. Problemas textuais tornam impraticável discutir essas passagens aqui, mas um par de cânones apresenta uma taxonomia clara e inteligível de quatro tipos de semelhança e diferença (A86-87):

1. Igualdade em ser idêntico ou coextensivo, como quando dois nomes se referem ao mesmo *shí* 實 (objeto, evento, situação). Esse tipo de igualdade contrasta com a diferença no sentido de serem dois *shí* diferentes.
2. Igualdade em ser partes de uma mesma unidade (*tǐ* 體), como quando as coisas estão incluídas em um único todo (*jiān* 兼). Isso contrasta com a diferença no sentido de não estar conectado ou anexado. O conceito de “todo” aqui corresponde aproximadamente a um todo mereológico ou fusão, e inclui todos

funcionais, como o corpo. Pode abranger conjuntos também, embora a evidência textual sugira que os moístas provavelmente assimilaram as relações conjunto-membro a relações parte-todo.³⁸

3. Igualdade em estar juntos ou unidos, como quando as coisas compartilham o mesmo local. Isso contrasta com a diferença no sentido de não estar no mesmo lugar. Uma sugestão é que esse senso de igualdade pode se referir à relação entre as características duras e brancas de uma pedra dura e branca (B37), o corpo e “o saber” de uma coisa viva (A22), ou o comprimento e a largura de um objeto (B4) (Graham 2003: 335). Diferentes aspectos ou características de uma única coisa podem ser considerados “o mesmo” nesse sentido. Outra hipótese plausível é que esse tipo de igualdade se refere a coisas sendo agrupadas com base na localização ou outros fatos extrínsecos sobre elas, como quando são usadas. Todos os itens na gaveta da minha escrivaninha ou todos os animais de tração podem ser considerados “os mesmos” nesse sentido e, portanto, levar o mesmo “nome” geral (Fraser, a ser publicado). Tais agrupamentos de coisas contrastam com os agrupamentos baseados na similaridade intrínseca, o quarto tipo de “igualdade”.
4. Igualdade em ser “de um tipo” (lèi 類), explicada aqui como “ter algo a respeito em que são iguais”. Isso contrasta com a diferença em ser “não de um tipo”, que “não é o mesmo em nenhum aspecto”. Ao contrário dos três primeiros tipos de igualdade, ser “de um tipo” implica que as coisas são intrinsecamente semelhantes (ruò 若) em algum aspecto diferente daquele definido por essas noções de “igualdade”. Ser “de um tipo” explica por que as coisas são referidas pelo mesmo “nome de tipo”, ou termo geral para coisas desse tipo. Como vimos na seção sobre linguagem, os nomes dos tipos se aplicam a todas as coisas semelhantes que são membros do tipo (A78).

Esta lista convida a uma observação intrigante. Os escritores tomam a noção geral

³⁸ Como proposto pela primeira vez por Hansen (1983), os moístas parecem ter sustentado uma ontologia mereológica, ou parte-todo, na qual as noções de um todo (jiān 兼) e suas partes (tǐ 體) são usadas no lugar dos de um conjunto e seus membros. A mereologia moísta é explorada com mais detalhes em Fraser (2007a) e (2007b).

de “igualdade” (tóng 同) para expressar (pelo menos) quatro tipos diferentes de relações: identidade ou coextensão; relações parte-todo; ser características constituintes de algo ou, alternativamente, agrupar-se em alguns fundamentos extrínsecos; e compartilhando alguma semelhança intrínseca e, portanto, sendo “de um tipo”. Essas relações correspondem aproximadamente àquelas de identidade, parte versus todo, constituição, pertencimento a um conjunto, e relações de tipo, que nas línguas europeias são tipicamente expressas usando o verbo *ser*, ou a cópula. Podemos dizer, por exemplo, que Cícero é Túlio, por ser idêntico a Túlio; que o dedo de Cícero é Cícero, pois faz parte do todo que é Cícero; que Cícero é seu corpo, na medida em que é constituído por seu corpo; que Cícero é magistrado, por ser funcionário público romano; e que Cícero é humano, na medida em que é membro da espécie *humana*.

Esse paralelo entre as formas de “igualdade” (tóng) que os moístas identificam e nosso uso de *ser* sugere fortemente que o conceito de “igualdade” desempenha um papel teórico para os pensadores chineses clássicos comparável ao de *ser* ou cópula nas línguas europeias. É provável que os moístas e outros pensadores chineses antigos tenham entendido implicitamente uma afirmação que traduziríamos na forma “*A é B*” como afirmando que *A* e *B* são “o mesmo”, em um dos vários sentidos especificados acima. Avaliar a veracidade de tal afirmação seria entendido como avaliar se *A* e *B* são de fato “o mesmo” de maneira relevante. De modo mais geral, os primeiros teóricos chineses provavelmente consideravam asserção, julgamento, e raciocínio como processos para distinguir se as coisas são “iguais” ou não. Afirmer um fato sobre o mundo teria sido visto como uma questão de identificar uma igualdade ou diferença, em um dos quatro (ou mais) sentidos de “igualdade”.³⁹ “Cavalos brancos são cavalos” seria interpretado, com efeito, afirmando que cavalos brancos e cavalos são “o mesmo”, e “Bois não são cavalos” como alegando que bois e cavalos são “diferentes”. Se essas hipóteses interpretativas estiverem corretas, não é exagero dizer que distinguir o mesmo e o diferente – na verdade, reconhecimento de padrões ou extensão analógica – é a noção explicativa central

³⁹ A ambiguidade decorrente dos vários sentidos de “igual” é a base provável para o paradoxo do cavalo branco de Gongsun Long: “Cavalos brancos não são cavalos”. Uma vez que o inglês *to be* [e o português *ser*] tem aproximadamente a mesma gama de sentidos, a ambiguidade vale igualmente bem no inglês: se o ‘é’ em questão é o ‘é’ da predicação, então é claro que um cavalo branco é um cavalo. Mas se o ‘é’ é o da identidade, então é certo que o tipo cavalo branco não é idêntico ao tipo cavalo, pois nem todos os cavalos são brancos.

subjacente à filosofia clássica chinesa de linguagem, epistemologia e lógica.

6.1 A Base para Distinguir os Tipos

A explicação da igualdade em ser “de um tipo” se baseia nas questões levantadas no final da seção 4 sobre os motivos para reconhecer alguns tipos e não outros, e a explicação de porquê coisas particulares contam como membros de um tipo ou de outro. A explicação dos moístas de ser “de um tipo” – “ter algo a respeito pelo qual são iguais” – pode, à primeira vista, parecer permitir que qualquer grupo de coisas com algo em comum possa ser considerado um tipo. A coleção de itens na gaveta de sua escrivaninha poderia então constituir um tipo em virtude de sua semelhança em estar na gaveta? Uma visão que permite uma resposta afirmativa pode tornar a identificação de tipos altamente arbitrária, levando a uma visão extremamente relativista ou convencionalista na qual quase qualquer grupo de coisas poderia contar como um tipo. No entanto, os moístas provavelmente rejeitariam uma visão tão extrema. Uma coleção de coisas em uma gaveta pode ser “a mesma” ao ser unida, ou agrupada, o terceiro dos quatro tipos de igualdade acima, mas presumivelmente não seria “a mesma” por ser “de um tipo”. Em vez disso, os moístas parecem sustentar que, para serem do mesmo tipo, as coisas devem possuir uma ou mais características compartilhadas e intrinsecamente semelhantes, como suas características visíveis (*mào 貌*) ou forma (*xíng 形*) (Robins 2012). No entanto, uma vez que existem indefinidamente muitos aspectos em que as coisas podem ter características observáveis semelhantes, a postura moísta ainda pode ser bastante liberal, permitindo que as coisas sejam divididas em vários tipos de distinções, dependendo de quais características uma comunidade de fala atende.

Os moístas especificam três tipos de critérios gerais para nomear as coisas, como mencionamos brevemente na seção sobre linguagem. (Podem ter havido originalmente outros critérios, pois restam apenas uma série de fragmentos do texto ou textos que tratavam dessas questões). Alguns nomes gerais referem-se a objetos que compartilham a mesma “forma e aparência” (*xíng mào 形貌*, forma visível e características observáveis). Exemplos incluem montanhas, colinas, casas, santuários, espadas, humanos, e partes do corpo (NO1-2, 7). Tais nomes são provavelmente considerados como denotando tipos, uma vez que seu uso é baseado em características consideradas intrinsecamente semelhantes. Outros nomes gerais distinguem as coisas com base em “residência e migração” (*jū yùn 居運*). Isso inclui qualquer coisa com o nome de um lugar, como um cavalo Qin ou qualquer coisa localizada em um lugar. Em vez de escolher coisas que contam como tipos no sentido

de compartilhar alguma semelhança intrínseca, esse critério parece identificar coisas que são “iguais” em virtude de estarem “unidas” de alguma forma, como por estarem no mesmo local. Um terceiro conjunto de critérios são “quantidade e número” (*liàng shù* 量數) (NO2). Talvez um exemplo de um tipo, baseado em tais critérios, possa ser “quadrúpede”.

Esses critérios gerais dificilmente são suficientes para resolver todas as nossas questões sobre a base para distinções de tipos, no entanto. Os tipos são discriminados de outras coisas citando ou “apresentando” (*jǔ* 舉) características distintivas compartilhadas por seus membros. Esses recursos devem ser selecionados com cuidado. Se escolhermos características que não são genuinamente relevantes ou comparáveis, então as distinções que traçamos serão ilusórias (B76). Se citarmos características compartilhadas por indivíduos de mais de um tipo, não conseguiremos distinguir os tipos de forma correta e confiável. Os moístas chamam o uso de tais critérios ilusórios ou não confiáveis de “apresentação selvagem” (*kuáng jǔ* 狂舉, citando características “loucamente” ou “arbitrariamente”). Como o cânone B66 explica, não podemos reconhecer as diferenças entre os tipos de coisas corretamente se citarmos características que diferentes espécies possuem (como bois e cavalos têm dentes e caudas) ou características que apenas alguns, mas não todos de um tipo, possuem (como alguns têm, mas nem todo gado tem chifres).

A questão específica enquadrada em B66 é como, assumindo que bois e cavalos são de fato espécies diferentes, podemos especificar características distintivas para diferenciá-los de forma confiável.⁴⁰ Mas a rejeição dos moístas da “apresentação selvagem” levanta uma questão mais geral. O que determina as distinções entre os tipos, de tal forma que citar alguns recursos é “selvagem” e outros não? Em vez de distinguir bois de cavalos, poderíamos agrupar bois e cavalos sem chifres como um tipo? A visão implícita dos moístas parece ser – embora a evidência textual seja esparsa e aberta a interpretações concorrentes – que a diferença entre tipos como bois e cavalos reside em semelhanças distintas compartilhadas por membros de cada espécie que são inerentes ao seu *shí* 實 (coisas), obtido independentemente da atividade humana. Portanto, as relações entre tipos

⁴⁰ O cânon B66 é uma evidência importante de que os moístas não empregam nenhum conceito com um papel semelhante ao do conceito ocidental de essência, pois se o fizessem seria natural explicar a distinção entre bois e cavalos apelando para suas diferentes essências. Em vez disso, eles simplesmente apelam para quaisquer características que acreditem nos permitir diferenciar de forma confiável os dois tipos.

são determinadas pelo mundo natural, não por atitudes ou convenções humanas. As distinções de tipo que atendemos e empregamos podem depender de nós, mas que algum grupo de coisas forma um tipo não é. Ao procurar distinguir tipos, então, nossa tarefa é identificar características que nos permitam reconhecer as diferenças inerentes entre eles de forma confiável.

Essa visão parece implícita no cânone B1, que descreve duas partes em um debate discutindo como “resolver” (zhǐ 止) a que tipo (lèi 類) eles estão se referindo, considerando, por sua vez, se a presença ou ausência de vários recursos em um ou mais exemplares individuais generalizam-se a todo o tipo. O cenário descrito parece pressupor que o exemplar particular (um cavalo, suponha) é inerentemente um membro de um tipo predeterminado (cavalos). (Esta suposição implícita é refletida no texto referindo-se ao exemplar como “este/este aqui” [cǐ 此], e ao tipo a que se entende pertencer como “este (tipo)” [shì 是].) A tarefa não é concordar sobre características pelas quais estabelecer ou instituir o tipo, mas encontrar características que diferenciem de forma confiável uma coleção de coisas inerentemente semelhantes de outras coisas não semelhantes. Eles não podem simplesmente estipular quais serão as características da espécie, assim como não podem simplesmente estipular que os bois se distinguem dos cavalos por terem chifres. A relação de semelhança entre o cavalo exemplar e outros cavalos que constitui ser “de um tipo” é intrínseca a eles e não depende de nós os julgarmos semelhantes. Portanto, parece apropriado caracterizar a postura moísta como “realista”, especificamente no sentido de que as relações de “igualdade” que determinam os tipos são inerentes às coisas e não um produto de atitudes ou práticas humanas.

Essa visão implicitamente realista de relações de similaridade e distinções de tipo parece operante também no cânone B2, o que indica que podemos estar enganados em como projetamos relações de tipo, uma vez que características de exemplares individuais podem não se generalizar para todos os membros de seu tipo. O cânone novamente parece assumir que a relação de tipo entre um exemplar e outros de seu tipo existe independentemente de nossa identificação, e assim podem surgir questões sobre se estamos estendendo os tipos adequadamente. Se as relações de tipo não fossem independentes dessa maneira, os traços pelos quais distinguimos e nomeamos o exemplar poderiam simplesmente definir quais traços são “assim” do tipo.

Nessa linha de interpretação, então, encontramos os moístas argumentando nos cânones B8 e B72 que, embora possamos “pegar emprestado” o nome de um tipo e usá-lo em outra coisa – seus exemplos são que podemos nomear um cachorro “Garça”, ou uma família pode ter o sobrenome “Garça” – é inadmissível alegar que as coisas são como as

chamamos. O cachorro não é realmente um pássaro aquático. Se algo é ou não o tipo de coisa designado por um nome é determinado não pelo fato de o considerarmos assim, mas por de ser de fato relevantemente semelhante a outras coisas que levam esse nome. Os termos gerais devem “prosseguir” (*xíng* 行), ou ser projetáveis para suas extensões de maneira regular e previsível. Nomes de tipos devem “prosseguir” com base em semelhanças inerentes. O Canon B72 está de fato atacando a posição, associada à “Escola de Nomes” e discutida em certas passagens de Zhuangzi, de que qualquer coisa pode ser arbitrariamente considerada “assim” em relação a algum tipo.⁴¹

As questões em jogo aqui não importam apenas para os moístas. Eles estão entre as questões centrais da filosofia clássica chinesa, abordadas de diferentes maneiras por moístas, taoístas, confucionistas e outros. Pois o esquema de distinções de tipo que adotamos era visto como determinante de valores, normas de ação, e até mesmo da organização da sociedade. Na tradição ocidental, pontos de vista sobre questões semelhantes tendem a cair em uma das três categorias gerais: realismo, conceitualismo ou nominalismo.⁴² Essa taxonomia é inútil para a compreensão do pensamento clássico chinês, no entanto, as várias posições no discurso chinês tendem a se enquadrar aproximadamente no rótulo de nominalismo, não recorrendo nem a universais nem a conceitos para explicar a relação entre uma coisa e seus tipos. A gama de posições chinesas pode ser mais útilmente traçada ao longo de um espectro de uma forma de realismo a várias formas de convencionalismo ou relativismo,⁴³ representando até que ponto eles tratam as distinções entre tipos como fixas e independentes da atividade humana, por um lado, ou em relação

⁴¹ Ver, por exemplo, A. C. Graham, tr., *Chuang-tzu: The Inner Chapters* (Londres, George Allen & Unwin, 1981), 53. Para mais discussão, ver o capítulo “Escola dos Nomes”.

⁴² Nesse contexto, realismo é a visão de que os significados de termos gerais são entidades abstratas, independentes da mente, chamadas universais, e que coisas concretas pertencem a tipos em virtude de universais instanciados. O conceitualismo sustenta que os significados dos termos gerais são conceitos, e que as coisas concretas pertencem a certos tipos porque se enquadram ou satisfazem os conceitos correspondentes. O nominalismo sustenta que os objetos do pensamento são apenas palavras ou imagens imaginadas, não entidades ou conceitos abstratos; só existem indivíduos concretos, e os referentes dos termos gerais são apenas suas extensões. As coisas pertencem a tipos, denotados pelo mesmo termo geral, simplesmente porque os usuários da linguagem usam o mesmo termo para se referir a elas.

⁴³ Essa sugestão se deve a Chad Hansen (1992).

às nossas (potencialmente plurais e variáveis) atitudes, práticas, contextos, ou pontos de vista, por outro. Em uma extremidade desse espectro estaria o realismo monista, a visão de que as distinções de espécie são determinadas por um padrão único e exclusivamente correto de relações de similaridade, fixadas pelo próprio mundo, de modo que exatamente um conjunto de distinções de espécie é o correto. Em seguida, pode vir uma forma mais fraca de realismo, na qual as distinções de tipo se baseiam em relações de semelhança fixadas pelo mundo, mas diferentes comunidades de fala podem empregar nomes de tipo que escolhem algumas dessas distinções dependendo de seus interesses ou costumes. Mais adiante na direção relativista estaria o convencionalismo pragmático de Xunzi, que sustenta que as relações de semelhança que subscrevem as distinções de tipo não são inerentes às próprias coisas, mas são determinadas por convenções sociais baseadas em nossa disposição biológica natural de classificar certas coisas de maneira semelhante, nossas tradições culturais, políticas, decisões, e eficácia prática para garantir a ordem socioeconômica. Ainda mais na direção relativista estariam as posições dos ensaios “Discurso sobre Unificar as Coisas” e “Águas de Outono” no Zhuangzi, os quais sustentam que, embora os esquemas de distinções de tipo que empregamos sejam baseados em semelhanças entre as coisas, essas semelhanças são determinadas por nossa perspectiva, práticas ou contexto. No extremo relativista do espectro, estaria a visão de que as distinções de tipo são inteiramente arbitrárias, fixadas apenas pelos caprichos contingentes da pessoa que faz a classificação. Não está claro se algum dos primeiros pensadores chineses realmente sustentava tal visão, embora ideias associadas a Hui Shi e Gongsun Long sugiram que eles possam ter.

Os moístas posteriores provavelmente se enquadram no lado realista desse espectro, embora sua explicação dos motivos para as distinções de tipo seja tão incompleta que qualquer interpretação de sua posição é parcialmente conjectural. A posição deles parece ser que se reconhecemos algum tipo ao apelidar seus exemplares com um nome – como quando chamamos cavalos de “cavalo” – é determinado por nossas práticas, mas que se um grupo de objetos, como cavalos, forma um tipo, é determinado pelo fato de os objetos serem intrinsecamente semelhantes, independentemente de nossas práticas (A78, A86). Os textos não indicam claramente se, por exemplo, o agregado *bois-e-cavalos* – isto é, animais de tração – pode ser convencionalmente considerado um tipo (cf. B67). Talvez os moístas, em vez disso, sustentassem que, como animais de tração, bois e cavalos são “os mesmos” ao serem “unidos” por sua função de puxar carroças (isto é, pelo terceiro dos quatro tipos de “igualdade”). O cânon B66 parece implicar que bois e cavalos sem chifres não podem formar um tipo, provavelmente porque nenhuma característica distingue apenas

esse grupo de animais sem chifres de todos os outros. Em contraste, talvez os quadrúpedes sem chifres possam constituir um tipo, porque sua semelhança inerente em ter quatro patas, mas sem chifres, os distingue de todas as outras criaturas. No final, os textos moístas posteriores não oferecem uma explicação explícita e detalhada de exatamente quais semelhanças entre as coisas constituem a base para os tipos. Nesse ponto, seu tratamento contrasta com o de, por exemplo, Xunzi, que indica claramente que as “igualdades” relevantes são constituídas por meio de práticas sociais.⁴⁴

7. Argumentação e Lógica

Como vimos, a semântica e a epistemologia moístas são fundamentadas na noção de distinguir as coisas como “iguais” (*tóng* 同) ou “diferentes” (*yì* 異). Predicar um termo geral de algo é distingui-lo como semelhante a, ou de um tipo (*lèi* 類) com outras coisas denotadas por esse termo. Conhecimento e compreensão são explicados em termos da capacidade de distinguir e nomear as coisas corretamente. Nesse quadro teórico, julgamento equivale ao ato de agrupar coisas como “semelhantes” ou “iguais” ou distingui-las como “diferentes”. Uma afirmação é, com efeito, uma afirmação de que algo é ou não “o mesmo” ou “de um tipo” com outra coisa. Assim, argumentação ou disputa – o processo de apoiar uma afirmação citando outras afirmações estabelecidas – é tipicamente visto como um processo de distinguir se duas coisas são ou não “a mesma”, ou se algo pertence a um certo tipo.

Como seria de esperar, dado esse pano de fundo, as investigações lógicas dos

⁴⁴ Esta seção foi revisada significativamente em resposta às discussões em Stephens (2017) e Fraser (a ser publicado). As revisões envolvem três mudanças principais. (i) Como Stephens aponta, várias passagens anteriormente citadas aqui como apoiando fracamente uma interpretação realista poderiam ser lidas tão plausivelmente como neutras sobre a questão. Assim, a presente discussão não se baseia mais neles. (ii) A discussão visa eliminar qualquer ambiguidade sobre o que se pretende ao caracterizar a postura moísta posterior como “realista” e definir com mais precisão a base textual para essa caracterização. “Realismo” aqui não é a visão de que a natureza fixa um léxico exclusivamente correto de nomes de tipos que todas as comunidades de fala deveriam usar, mas que fixa as relações de “igualdade” com base em quais tipos podem ser justificadamente distinguidos. (iii) A discussão desenvolve a distinção entre “igualdade em ser unido” e “igualdade em ser do mesmo tipo”, conforme esclarece Robins (2012).

moístas se concentram no raciocínio analógico e, de fato, tendem a tratar toda argumentação como fundamentalmente de natureza analógica. Eles não investigam lógica formal ou inferência dedutiva, nem formulam uma noção explícita de consequência lógica. Eles aplicam versões das leis do terceiro excluído e não-contradição, junto com conceitos de “permissibilidade” lógica (*kě* 可) e “perversidade” (*bèi* 悖, 誨), que estão entrelaçados com uma noção aproximada de consistência lógica.⁴⁵ Eles também empregam um sistema rigoroso de quantificadores e conjunções de implicação. Ainda assim, nenhuma dessas noções lógicas é abordada como um tópico explícito de investigação, nem são organizadas e apresentadas de forma sistemática. A discussão dos moístas se concentra na semântica e na argumentação analógica.

Os moístas referem-se ao campo de atividade em que apoiamos, avaliamos, e discutimos afirmações como *biàn* 辯, uma palavra interpretável como “dialética”, “traçar distinções”, “discriminação” ou “disputação”. (Por conveniência, vamos traduzi-la como “disputação”, embora, como veremos, os pensadores chineses a entendam muito literalmente como um processo de “discriminação” ou de fazer distinções). Os primeiros textos chineses descrevem a disputa em vários níveis de generalidade.⁴⁶ Em seu sentido mais amplo, a disputa é extensa em escopo, cobrindo aspectos de semântica, argumentação, lógica e retórica. É comparável à noção grega de dialética, considerada vagamente como debate ou raciocínio voltado para o conhecimento. A “Seleção Menor” dos moístas (*Xiǎo Qǔ*) a descreve como um processo geral de raciocínio e julgamento que abrange praticamente todas as atividades cognitivas, incluindo tópicos correspondentes à política, semântica, ciências naturais, e ética.

Disputação (*biàn* 辯): por ela esclarecemos as divisões entre

⁴⁵ “Admissibilidade” (*kě* 可) refere-se a asserções que são “semanticamente permissíveis”, na medida em que elas poderiam ser proferidas em alguma situação sem violar normas semânticas ou pragmáticas. A consistência lógica no que se diz é uma condição necessária, mas não suficiente para a admissibilidade. “Perversidade” (*bèi* 悖, 誨) refere-se a afirmações que não são “semanticamente permissíveis”. Ao pronunciá-los, alguém seria culpado de contradição semântica ou pragmática, inconsistência, ou outro erro. Uma contradição lógica no que se disse seria uma condição suficiente, mas não necessária, para a “perversidade”.

⁴⁶ Para uma discussão mais aprofundada de vários aspectos da disputação, veja “A Escola dos Nomes”.

isso (*shì* 是) e não-isso (*fēi* 非) para examinar as diretrizes de ordem e desordem; esclarecer pontos de semelhança e diferença para discernir os padrões de nomes (*míng* 名) e coisas (*shí* 實); e resolver benefícios e danos para resolver incertezas e dúvidas. Só então podemos expor o que é verdade das miríades de coisas e estabelecer paralelos em grupos de declarações. (NO 6)

Outros textos retratam a disputação como uma atividade competitiva, argumentativa, uma espécie de debate ou disputa pública. As descrições mais restritas e específicas o descrevem como um processo de discussão sobre se, em relação a algum nome ou termo (*míng*), algo é *shì* (isso) ou *fēi* (não-isso), parte da extensão do termo ou não. Quaisquer duas ou mais coisas que são *shì* (isto) são assim “as mesmas” de alguma forma. Assim, a disputa é, na verdade, um processo de distinguir o que é ou não é “o mesmo”. Em cada nível de generalidade, diz-se que envolve distinguir *shì/fēi* 是非 (isto/não-isto) e *tóng/yì* 同異 (igual/diferente). A disputação no sentido estrito de discutir se um termo pode ser propriamente predicado de uma coisa é provavelmente a atividade componente básica da disputação nos sentidos mais amplos. A disputação no sentido mais amplo de “debate” ou “dialética” é, na verdade, um processo extenso de disputação no sentido estrito.⁴⁷

Os Cânones A73-74 dão uma explicação precisa da disputação em seu sentido mais concreto. É debater sobre qual de dois termos complementares, como ‘boi’ e ‘não-boi’, “se encaixa” (*dàng* 當) em uma coisa (*shí*) (A74). Esses pares de termos dividem tudo no mundo em duas categorias mutuamente exclusivas: qualquer coisa é boi ou não-boi. Na

⁴⁷ Graham (1978/2003) afirma, curiosamente, que a noção de *biàn* 辯 nos Cânones faz parte de um campo de conhecimento diferente da noção de *biàn* na “Seleção Menor”. A seu ver, nos Cânones *biàn* faz parte do estudo da “disputação”, que investiga relações necessárias a priori entre nomes, mas não relações entre nomes e objetos. Na “Seleção Menor”, faz parte do estudo da “descrição”, que fornece procedimentos para descrever consistentemente ou ajustar nomes a objetos. Contra isso, podemos apontar que os cânones sobre *biàn* se referem claramente às relações nome-objeto, a terminologia dos dois textos é altamente coerente, e ambos se referem ao seu assunto pelo mesmo nome, *biàn* (distinguir, traçar distinções). Na ausência de qualquer declaração explícita em contrário nos textos, é extremamente provável que as discussões separadas de *biàn* sejam parte de um único campo de investigação.

disputa, um lado chama uma coisa de “boi”, o outro de “não-boi”; o lado cuja reivindicação se ajusta à coisa vence. O texto cita uma versão da lei do terceiro excluído (A73) para mostrar que pelo menos um dos pares de termos deve se encaixar, e uma versão da lei da não contradição (A74) para mostrar que pelo menos um deve não se encaixar.⁴⁸ O ato de fala de chamar a coisa de “boi” ou “não-boi” tem o significado pragmático de uma afirmação, e assim a disputação pode ser entendida por nossas luzes como um debate sobre qual das duas afirmações contraditórias é verdadeira. Mas os moístas não veem dessa maneira. Eles veem isso como uma disputa sobre se o *shí* (matéria, coisa) à mão é do tipo boi, ou não. De forma equivalente, eles veem isso como debatendo se, com relação ao termo ‘boi’, a coisa em questão é “isto” (*shì*) ou “não-isto” (*fēi*) – se o termo “se encaixa” ou não.

Como determinamos se algo é “isto” ou não? Conforme explicado na seção 4.1, citamos um modelo ou paradigma (*fǎ* 法) do tipo em questão e tentamos mostrar que a coisa é ou não relevantemente semelhante a ela. Uma coisa é “assim” (*rán* 然) quando suas “aparências” (*mào* 貌, características observáveis) são semelhantes (*ruò* 若) ao modelo (*fǎ*) (A70-71). Os modelos podem incluir um pensamento da coisa, ferramentas de medição ou outros dispositivos para identificá-la, ou exemplos concretos. As coisas podem “combinar” (*hé* 合) com o modelo “exatamente”, como quando um círculo tem exatamente a mesma forma que o modelo, ou pelo que é “apropriado”, como quando consideramos um homem “moreno” pela cor de sua pele, não o cabelo ou os olhos (A83, A96). O processo geral de citar um modelo, explicando as razões para distinguir algo como “isto” ou “não-isto” e, assim, alcançar o entendimento, é chamado de “explicação” ou “persuasão” (*shuō* 說)

⁴⁸ O Cãnone e a Explicação A73 dizem: “‘Isso’ (*bǐ* 彼) é, é inadmissível que ambos sejam inadmissíveis. Em todos os casos de distinção entre bois e não bois, [há] dois. [Aquele que] não tem o critério é não-isto (*fēi* 非).” Ou seja, a relação lógica entre “isto” (*shì* 是) e “aquilo” (*bǐ*) é tal que deve ser “permissível” predicar pelo menos um do par de algo. Se distinguirmos bois de não-bois, então teremos um caso em que qualquer coisa deve ser “isto” (um boi) ou “aquilo” (um não-boi). Qualquer coisa que não possua os critérios de distinção para bois é, portanto, “aquilo” (um não-boi). A lei do terceiro excluído afirma que qualquer proposição deve ser verdadeira ou falsa. O análogo moísta desse princípio é que para qualquer objeto e qualquer par de termos complementares, como “boi” e “não-boi”, um dos termos deve se ajustar ao objeto. Assim, por extensão, qualquer termo ou se ajusta a um objeto ou não. Observe que a versão moísta do princípio diz respeito a predicar termos de objetos, não a verdade de proposições.

(A72, NO11). “Explicação” (*shuō*) é o análogo, no contexto chinês, de dar um argumento para uma afirmação. No entanto, uma “explicação” não tem uma estrutura formal particular, nem é considerado como prova de uma conclusão; os moístas não desenvolvem uma concepção de prova dedutiva. É simplesmente o processo de explicar os fundamentos (*gù* 故) para distinguir algo como “isto” ou “não-isto”.

Uma série de cânones seguindo os que acabamos de discutir descrevem procedimentos detalhados para disputa, mas problemas textuais e interpretativos os colocam além do escopo deste artigo. Vários outros cânones – igualmente obscuros, mas que vale a pena resumir brevemente aqui – identificam problemas potenciais na disputação. Estes têm duas fontes principais: a natureza inerentemente falível da extensão analógica, e a descoberta dos moístas de que estruturas gramaticais semelhantes não precisam refletir de maneira confiável semânticas semelhantes.

7.1 “A Dificuldade de Estender Tipos”

Em uma disputação típica (*biàn* 辯), comparamos algo a um modelo ou exemplar do tipo (*lèi* 類) de coisa denotada por algum termo e julgamos se eles são ou não “o mesmo”. No caso mais restrito, podemos discutir se um indivíduo em particular é de um certo tipo, como os bois. Em um nível mais alto de generalidade, podemos contestar se um tipo de coisa, *A*, também é de outro tipo, *B*. Por exemplo, podemos contestar se os bois são ou não do tipo quadrúpede. Em qualquer tipo de caso, estamos considerando se devemos “estender” nosso julgamento sobre o que é de um tipo para incluir algo novo. No pensamento chinês clássico, julgar que algo novo se enquadra em um tipo reconhecido é chamado de “extensão analógica” ou “estender tipos” (*tuī lèi* 推類).

Tais julgamentos serão tipicamente baseados na comparação com características selecionadas de um conjunto limitado de exemplares. Normalmente, procederemos identificando algumas características distintivas de um punhado de representantes do tipo, um processo que os moístas chamam de “estabelecimento do tipo” (B1). No entanto, coisas do mesmo tipo podem ser diferentes em alguns aspectos, enquanto coisas de tipos diferentes podem, no entanto, compartilhar algumas semelhanças. Assim, podem surgir problemas na identificação de características distintivas e tipos diferenciadores. Os moístas chamam isso de “dificuldade de estender os tipos” (B2). O cânone que apresenta o problema é corrupto e obscuro, mas podemos fazer uma conjectura educada quanto à sua essência. Ele identifica duas fontes de dificuldade: primeiro, algumas características, mas não todas, são compartilhadas por todos os membros de um tipo; segundo, porque os tipos

podem ser maiores ou menores em escopo, duas coisas podem ser semelhantes em ambas, caindo sob um tipo sem serem semelhantes em cair sob outro. Todos os quadrúpedes são iguais por terem quatro pés, mas nem todos são iguais por serem bois, cavalos ou veados. Os pássaros e todos os outros animais são semelhantes em serem criaturas vivas, mas nem todos os animais são pássaros. Não se pode generalizar invariavelmente a partir de características de um exemplar para afirmações sobre um tipo inteiro, porque – com exceção de casos especiais como ser quadrúpede – não é óbvio a partir do exemplar quais características são compartilhadas por todos os membros do tipo. Assim, na disputação, o processo de identificação de características de exemplares individuais que são de fato representativos de sua espécie sempre será falível.

Outros problemas diziam respeito à semântica de termos compostos, ou frases. O modelo de linguagem chinesa antiga mais simples – provavelmente o ponto de partida padrão para as reflexões dos moístas e de outros pensadores chineses antigos – é o que poderíamos chamar de modelo um nome, uma coisa (cf. Hansen, 1983). Nesta visão, nomes ou palavras (*míng* 名) são considerados como uma correspondência um-a-um com tipos de *shí* 實 (matérias, coisas, eventos, situações). Quando os moístas passaram a considerar frases ou expressões (*cí* 辭) formadas pela combinação de duas ou mais palavras, descobriram que a relação linguagem-mundo é mais complexa do que sugere esse modelo ingênuo. A estrutura linguística nem sempre reflete diretamente a estrutura das coisas no mundo. Quando dois nomes são encadeados, a referência da frase resultante pode mudar de maneiras imprevisíveis. Combinar ‘bois’ e ‘cavalos’ dá ‘bois-e-cavalos’ (*niú mǎ* 牛馬), uma frase que denota a soma de todos os bois e cavalos (B12). Mas combinar “duro” e “branco” não produz uma frase que denote a soma de todas as coisas duras e brancas. Forma uma que denota coisas duras e brancas no mesmo lugar ao mesmo tempo (A66, B37). Tudo que é duro e branco (*jiān bái* 堅白) é branco. Mas nem tudo que cai na extensão de “bois-e-cavalos” é boi. De fato, uma disputa sobre se bois e cavalos são bois ou não é indecível, pois se afirmamos que são, alegando que parte da soma são bois, nosso oponente pode alegar em resposta que eles não são, em termos exatamente paralelos (B67) (Fraser 2007b). ‘Cavalo branco’ e ‘cavalo cego’ têm a mesma estrutura gramatical. Mas enquanto um cavalo branco é todo branco, um cavalo cego não é “todo cego”; só os olhos são cegos (B3). Considerar alguém “*fū* 夫” (marido), mas combinar a palavra com ‘*yǒng* 勇’ (corajoso) para formar a frase ‘*yǒng fū* 勇夫’ (“homem corajoso”) não é considerá-lo um marido. Mas considerar um par de coisas “sapatos” ao combinar a palavra com “comprar roupas” (“comprar roupas e sapatos”) ainda é considerá-los sapatos

(B3).

Observações sobre essas frases formalmente semelhantes, mas semanticamente diferentes, levaram os moístas a duvidar que estruturas linguísticas complexas tenham qualquer relação regular ou confiável com os padrões de semelhança e diferença que fundamentam seu uso correto. Paralelos formais entre as palavras e frases que usamos para falar sobre coisas podem nos guiar na discriminação de tipos apenas até certo ponto, porque semelhanças linguísticas podem não refletir semelhanças reais nas coisas. Em chinês clássico, 'bois-e-cavalos' (niú mǎ 牛馬) e 'cavalo branco' (bái mǎ 白馬) têm uma estrutura formal semelhante, mas o primeiro denota a soma de dois tipos de coisas, o segundo uma porção de um tipo de coisa. As semelhanças formais na estrutura linguística são, portanto, um guia não confiável para distinguir os tipos. Para discriminar os tipos adequadamente, precisamos examinar os critérios semânticos (*yīn* 因) ou fundamentos (*gù* 故) que determinam o uso adequado das palavras ou frases que as denotam, e não depender apenas de semelhanças estruturais com outras palavras ou frases. Em alguns casos, podemos precisar salientar que expressões estruturalmente semelhantes na verdade têm semânticas muito diferentes. Este é um tema-chave da “Seleção Menor” (*Xiǎo Qǔ*), um breve resumo e ilustração da dialética moísta que é provavelmente o texto mais importante da história da lógica chinesa.

7.2 Métodos de Argumentação na “Seleção Menor”

Citamos o parágrafo de abertura da “Seleção Menor” acima:⁴⁹ O texto descreve a

⁴⁹ Por conveniência, o sistema de numeração de Graham é usado para citar passagens da “Seleção Menor” e “Seleção Maior”. No entanto, ao contrário de Graham, o presente artigo trata a “Seleção Menor” como um ensaio independente e autônomo. Graham divide este texto em partes, que ele incorpora em um ensaio mais longo e reconstruído que ele chama de “Nomes e Objetos”. Há fortes motivos para rejeitar essa reconstrução, no entanto. Embora a “Seleção Maior” seja inquestionavelmente uma coleção de fragmentos desconexos, a “Seleção Menor” é um texto razoavelmente coerente. Ele começa com o que é plausivelmente interpretado como um parágrafo introdutório, introduz uma série de termos técnicos, faz várias afirmações sobre disputas e as encerra com o que é plausivelmente interpretado como uma conclusão. Em seguida, ele passa a dar uma série de exemplos para apoiar algumas de suas alegações. Uma interpretação satisfatória do texto pode ser dada sem recorrer à reconstrução radical de Graham.

disputa como o método geral de alcançar o entendimento em praticamente todas as áreas de investigação. Especificamente, é o meio pelo qual podemos determinar “o que é assim” das coisas – quais termos são previsíveis delas e, portanto, quais afirmações são corretas – e “separar paralelos” entre vários tipos de declarações, determinando assim quais relações entre declarações podem fornecer bons motivos para aceitar uma declaração com base em outra. O texto continua introduzindo conceitos básicos e princípios de disputação:

Por nomes (*míng* 名), apresentar coisas (*shí* 實); por expressões (*cí* 辭), transmitir pensamentos (*yì* 意); por explicações (*shuō* 說), trazer razões (*gù* 故). Aceitar e propor com base em tipos (*lèi* 類). Tendo-o no nosso caso, não o rejeitamos no do outro; faltando-o no nosso caso, não o exigimos no do outro.

o ponto de vista da filosofia comparada, esta afirmação é de grande alcance. Aqui, em uma apresentação explícita e sistemática de sua teoria da dialética, os pensadores mais lógicos da tradição chinesa nos dizem diretamente que as afirmações são apresentadas e aceitas ou rejeitadas com base na extensão analógica, considerando as coisas como sendo do mesmo tipo ou não. Eles acrescentam um princípio de justiça, estipulando que os mesmos fundamentos ou demandas sejam aplicados, seja avaliando nossas próprias reivindicações ou as do oponente. Assim, eles indicam que sua dialética não é principalmente o estudo da lógica dedutiva, ou inferência formalmente válida. É o estudo da persuasão analógica justa ou imparcial. Curiosamente, este é um exemplo do estudo explícito da lógica em uma cultura que reflete os padrões predominantes de raciocínio em outros campos. A matemática e a ciência chinesas antigas também se baseiam no raciocínio analógico e na taxonomia, e não no modelo do sistema dedutivo que domina o pensamento grego antigo.

A passagem também é significativa pelo que nos diz sobre os componentes e a estrutura da disputa. Três tipos de unidades linguísticas são mencionados, todos eles explicados em termos de função, não de estrutura. “Nomes”, ou palavras, são usados para “apresentar” ou falar sobre coisas. “Expressões” são usadas para expressar pensamentos e, assim, fazer afirmações. “Expressões” se sobrepõem funcionalmente com o que identificamos como sentenças. No entanto, uma frase é uma unidade gramatical, composta por um sujeito e um predicado. Os moístas não caracterizam as expressões como unidades gramaticais, nem como compreendendo um sujeito e um predicado. Eles os veem simplesmente como sequências de nomes que nos permitem expressar pensamentos.

Como no chinês clássico um termo predicado sozinho pode expressar um pensamento, presumivelmente tal termo também pode ser uma “expressão”. “Explicações” são usadas para elucidar as razões para fazer distinções de uma forma ou de outra. Funcionalmente, uma “explicação” é aproximadamente análoga a um argumento, ou, mais precisamente, às premissas de um argumento, na medida em que serve para apoiar uma afirmação dando razões. No entanto, uma explicação não é descrita como tendo qualquer estrutura particular, nem qualquer relação lógica particular com uma asserção que não seja dar razões para ela.

O texto a seguir introduz várias outras noções, incluindo a de “emulação”, ou o uso de modelos para distinguir *shilfēi*, antes de explicar quatro técnicas retóricas padrão usadas na disputação. As quatro técnicas e a explicação do texto sobre elas são as seguintes:⁵⁰

- Analogia (*pì* 譬): “Apresentar outras coisas e usá-las para esclarecer”.
- “Paralelismo” (*móu* 侔): “Colocar expressões lado a lado e proceder em conjunto”.
- “Puxar” (*yuán* 援): “Dizer: ‘Você é assim, como é que somente eu não posso ser assim?’”
- “Empurrar” (*tuī* 推): “Com base em que o que eles não aceitam é o mesmo que eles aceitam, proponha.”

Estudiosos têm debatido a relação entre essas quatro técnicas, alguns sugerindo que são uma sequência de etapas empregadas no processo de estabelecimento de uma afirmação, outros que são procedimentos de inferência. É improvável que eles formem uma sequência fixa de etapas, uma vez que, retoricamente, em muitos casos, fazer uma analogia pode tornar desnecessária a apresentação de alegações paralelas, ou “puxar” (apelar ao precedente do oponente) por si só pode ser suficiente para estabelecer o ponto de vista. Provavelmente não há relação fixa entre os quatro, e os contestadores podem aplicar um ou mais deles conforme necessário para defender seu caso. Frequentemente, usar apenas um pode ser suficiente.

Um ponto-chave a ser observado sobre as quatro técnicas, relacionadas ao princípio de que “aceitamos e propomos com base em tipos”, é que todas são procedimentos específicos para argumentação analógica, visando distinguir semelhanças

⁵⁰ O relato dessas técnicas aqui apresentado é modificado a partir do tratamento na versão de 2005 deste artigo. Muito obrigado a Dan Robins pelas discussões críticas sobre o relato anterior.

e diferenças entre tipos de coisas e asserções. Este ponto é sublinhado pela próxima linha do texto, que descreve as duas respostas padrão para os quatro movimentos retóricos: “‘Isto é como o que foi dito’ é ‘o mesmo’. ‘Como posso chamá-lo assim?’ é ‘diferente.’” No entanto, as quatro técnicas aplicam julgamento e raciocínio analógicos de maneiras diferentes. Uma maneira concisa de capturar as diferenças entre eles é que a analogia se baseia nas semelhanças entre as coisas, “paralelismo” nas semelhanças no fraseado, e “puxar” e “empurrar” nas semelhanças entre os compromissos discursivos dos dois oponentes – entre reivindicações que um lado aceitou anteriormente e reivindicações análogas que o outro lado agora procura estabelecer.⁵¹

Um outro ponto é que essas técnicas – junto com a prática geral moísta de citar modelos ou exemplos para apoiar as reivindicações de alguém – não são os métodos exclusivos da escola moísta. Como qualquer leitor da literatura antiga notará, três deles, pelo menos, são movimentos retóricos padrão empregados por pensadores e debatedores chineses clássicos de todos os matizes. (“Paralelismo” parece ser usado com menos frequência, mas exemplos podem ser encontrados mesmo assim). O *Mozi* contém vários argumentos que combinam com essas descrições. Mas o mesmo acontece com as dezenas de ensaios e anedotas coletados nos *Anais de Lü Buwei (Lüshi Chunqiu)*, por exemplo. Mêncio, um pensador que normalmente não é associado ao estudo da lógica, é descrito como usando-os regularmente (embora nem sempre de forma correta ou inteligível; veja Mêncio 6A, 3). Os quatro movimentos são, portanto, provavelmente representativos da arte da disputa como geralmente praticada no terceiro século AEC.

A analogia (*pi* 譬) é a mais fácil das quatro de explicar. Refere-se a traçar uma analogia entre um caso e outro, mais familiar ou de fácil compreensão, a fim de esclarecer o caso em questão e presumivelmente estabelecer uma reivindicação sobre ele. Baseia-se em uma inferência analógica de uma similaridade entre características selecionadas do análogo e características do caso em questão para alguma similaridade adicional entre os dois. Analogias são usadas regularmente na argumentação em todo o *Mozi* e também na “Seleção Menor”.

Duas das técnicas, “puxar” e “empurrar”, são tecnicamente formas de argumento *ad hominem*, em que a base imediata para uma afirmação é o compromisso do oponente com uma afirmação semelhante sobre o que consideramos ser um caso semelhante.

⁵¹ Esta forma de caracterizar os quatro deve-se a Dan Robins (correspondência pessoal).

Retoricamente, esses dois movimentos tentam apoiar uma afirmação não diretamente apelando para características da coisa de que estamos falando, nem sua semelhança com outra coisa, como em analogia, mas apelando para uma afirmação que o oponente já aceitou. “Puxar” refere-se a citar o precedente do oponente ao aceitar uma afirmação sobre algo e desafiar o oponente a explicar como o precedente é distinto do caso em questão. É tipicamente sinalizado por uma pergunta retórica perguntando como o presente caso é diferente do precedente. Se nenhuma explicação for apresentada, uma afirmação semelhante sobre o caso em questão permanece. “Puxar”, portanto, equivale a transferir o ônus do argumento para o outro lado e convidá-los a tentar bloquear uma inferência analógica implícita do precedente para o caso em questão, mostrando como os dois são realmente diferentes. “Empurrar” refere-se a propor uma reivindicação sobre algo com base na semelhança com outra reivindicação que o oponente já aceitou. No pensamento chinês antigo, o termo para “empurrar”, *tuī* 推, é normalmente usado para se referir à extensão analógica, e “empurrar” de fato envolve uma extensão de uma reivindicação para uma nova com base em que os casos são semelhantes.

Uma vez que “puxar” e “empurrar” são principalmente técnicas *ad hominem* usadas no debate face a face, não na escrita argumentativa, eles aparecem nos primeiros textos chineses principalmente em contextos que descrevem falantes envolvidos em debates (*biàn* 辯) ou tentando persuadir um ao outro de alguma coisa. A própria “Seleção Menor” contém dois exemplos de “empurrar”, um dos quais é apresentado na seção 7.3. Exemplos claros de “puxar” no *Mozi* são difíceis de encontrar. O que geralmente vemos são casos em que Mozi desafia o público a explicar como um caso em discussão é diferente de um caso análogo mais simples. Por exemplo, no terceiro ensaio “Intenção do Céu”, Mozi cita o caso de pessoas que “não sabem a diferença entre preto e branco”, pois ao ver uma pequena quantidade de preto, dizem que é “preto”, enquanto ao verem uma grande quantidade, eles dizem que é “branco”. Ele compara isso com o caso de governantes guerreiros que proíbem o assassinato – a morte de uma única pessoa – mas consideram certo que seus soldados matem o maior número possível de pessoas de um estado vizinho. Sobre essa maneira de distinguir o certo do errado, ele pergunta: “Como isso é diferente de confundir a diferença entre branco e preto?”⁵²

Um exemplo mais inequívoco de “puxar” vem do famoso diálogo entre Mêncio e o

⁵² Para um exemplo semelhante, veja a anedota sobre Cao Gongzi no *Mozi*, Livro 49.

rei Xuan na seção 1A7 do *Mêncio*. Mêncio argumenta que o rei tem a capacidade de ser um rei genuíno – e não um rei apenas no nome – por causa da compaixão que ele demonstrou ao poupar um boi assustado do abate sacrificial. Ele oferece dois exemplos de pessoas que afirmam ser capazes de realizar um feito difícil, mas não uma tarefa fácil e relacionada: uma pessoa que afirma ser capaz de levantar um peso pesado, mas não uma pena, e outra que afirma ser capaz de ver o ponta de um fio de cabelo, mas não uma carreta de lenha. O rei concorda que tais alegações seriam inaceitáveis. Mêncio então aponta que a benevolência do rei é suficiente para alcançar os animais – um feito “difícil”, ele pensa, na medida em que sentir compaixão por um boi é menos natural para nós do que senti-la por outros humanos – mas os benefícios dessa benevolência não chegar ao seu povo – uma tarefa “fácil”, já que ser movido a ajudar outras pessoas deveria ser mais fácil para nós do que ser movido a ajudar animais. Ele então pergunta como o caso do rei é diferente dos exemplos anteriores. A conclusão implícita é que a afirmação de que o rei é incapaz de beneficiar seu povo é tão inaceitável quanto um homem forte dizendo que não pode levantar uma pena. Assim, o fracasso do rei não é devido à falta de habilidade.

A técnica restante, “paralelismo” (*móu 侔*), ou apresentação de enunciados paralelos, sintaticamente análogos, é a mais intrigante das quatro e a mais difícil e controversa de interpretar. Vários relatos foram propostos.⁵³ A dificuldade interpretativa se deve em parte à falta de familiaridade da técnica, que não tem contrapartida óbvia em outras tradições lógicas, em parte à ausência de exemplos claramente especificados no texto, e em parte à terminologia que os moístas usam para explicá-la. Parafraseando o texto, “paralelizar” é alinhar expressões lado a lado e proceder em conjunto com todas elas (*bǐ cí ér jù xíng* 比辭而俱行). Essa descrição é extremamente geral, dizendo-nos pouco mais do que o paralelismo envolve alguma forma de comparação linguística na qual sequências de enunciados são estendidas ou desenvolvidas de alguma maneira paralela ou análoga. O que exatamente é referido por “expressões” (*cí* 辭) é vago, pois, como vimos acima, a única explicação que os moístas dão é funcional, que “expressões” são usadas para expressar pensamentos. “Expressões” podem se referir a qualquer coisa, desde uma frase até uma sentença e várias sentenças. “Prosseguir” (*xíng* 行) também é ambíguo.

⁵³ Ver, por exemplo, Graham (1978/2003), Hansen (1983), Chong (1999), Johnston (2000), Robins (2010), Fung (2012) e (Sturgeon, 2013). Muitas outras interpretações foram apresentadas em publicações de língua chinesa.

“Prosseguir” é usado em relação à semântica em dois outros lugares da Dialética, os Cânones B1 e B72. Em ambos, parece referir-se ao “procedimento” ao uso consistente de um termo geral de tipos semelhantes de coisas. Assim, “prosseguir” no presente contexto pode se referir a continuar a fazer enunciados consistentes e não problemáticos. Mas talvez possa se referir a fazer inferências ou simplesmente proferir sequências de “expressões” inter-relacionadas. Mesmo a conjunção “e” (er 而) aqui está aberta a diferentes interpretações, pois pode se referir a um processo de duas etapas de primeiro comparar expressões e depois prosseguir em conjunto com elas ou, mais provavelmente, a uma única etapa de proceder em conjunto com eles em paralelo.

Deixe-me sugerir provisoriamente que a seguinte interpretação relativamente simples pode ter o maior valor explicativo:⁵⁴ “paralelismo” (móu 侔) refere-se muito geralmente a apresentar uma série de enunciados sintaticamente paralelos, um ou mais dos quais são usados para argumentar por analogia de que um ou mais outros devem ser aceitos. A semelhança formal entre a estrutura ou fraseado dos enunciados deve nos levar a ver também uma relação analógica entre as coisas ou situações descritas, de modo que, se aceitarmos alguns dos paralelos, devemos aceitar todos eles. Segue um exemplo de paralelismo:

Cavalos brancos são cavalos; montar cavalos brancos é montar cavalos.

Cavalos pretos são cavalos; montar cavalos pretos é montar cavalos.

Na interpretação proposta, o primeiro enunciado acima poderia ser tomado como fundamento para afirmar o segundo. Alternativamente, ambos os enunciados juntos podem ser tomados como base para afirmar um enunciado paralelo adicional:

Cavalos marrons são cavalos; montar cavalos marrons é

⁵⁴ A interpretação abaixo desenvolve e revisa significativamente os pontos apresentados na versão de 2005 deste artigo e em uma interpretação intermediária posterior apresentada na versão de 2009. Agradeço a Dan Robins pelas discussões críticas sobre a versão original em 2008 e a Donald Sturgeon por me convencer em 2013 de que a versão intermediária não era satisfatória. A presente versão está em dívida com o próprio Sturgeon (2013).

montar cavalos.

Como os moístas entendem o paralelismo, esses exemplos também podem apoiar enunciados não relacionados a andar a cavalo, como o seguinte:

Cães amarelos são cães; alimentar cães amarelos é alimentar cães.

Os bois são animais; alimentar bois é alimentar animais.

O objetivo do paralelismo é empregar similaridade na sintaxe ou no fraseado para nos persuadir a aceitar novos enunciados paralelos. O paralelismo formal pretende nos guiar a reconhecer que os casos nos enunciados sobre cavalos marrons, cachorros amarelos, e bois são análogos aos dos enunciados sobre cavalos brancos e pretos.

A forma dos exemplos acima é “ x é y , Fx é Fy ”, onde “ F ” é um predicado aplicado a x e y . Entretanto, o paralelismo não se limita a enunciados dessa forma.⁵⁵ Com base na discussão dos moístas na “Seleção Menor”, o paralelismo pode ser usado com uma variedade de padrões estruturais, incluindo o seguinte, por exemplo:⁵⁶

Ler livros não é livros; gostar de ler livros é gostar de livros.

Brigas de galos não são galos de briga; gostar de briga de galos é gostar de galos de briga.

Estar prestes a cair em um poço não é cair em um poço; parar alguém prestes a cair em um poço é impedir que alguém caia em um poço.

Estar prestes a sair pela porta não é sair pela porta; parar alguém prestes a sair pela porta é impedir alguém de sair pela porta.

Por analogia com esta lista de enunciados paralelos, os moístas afirmam que também devemos aceitar o seguinte:

⁵⁵ Este ponto é uma grande diferença entre a interpretação aqui proposta e as de Graham (2003/1978, p. 484-486) e Hansen (1983, p. 129-130).

⁵⁶ O texto refere-se a exemplos desse tipo como “não isto, mas assim”. Para uma tradução alternativa e exemplos de outros padrões, veja Graham (2003/1978, p. 487-493).

Estar prestes a morrer jovem não é morrer jovem; impedir alguém de morrer jovem é impedir alguém de morrer jovem.

Afirmar que há destino não é destino; rejeitar a existência de destino é rejeitar o destino.

A lista de exemplos paralelos pretende nos preparar para aceitar os novos enunciados paralelos e vê-los como identificando outros casos em que, embora x não seja y , Fx é Fy .

A segunda metade da “Seleção Menor” apresenta uma taxonomia de casos em que os moístas afirmam que paralelos sintáticos entre enunciados podem de fato ajudar a justificar enunciados paralelos semelhantes, junto com exemplos de casos em que não podem. Uma das afirmações centrais do texto é que o paralelismo – e de fato todas as quatro técnicas retóricas introduzidas – é potencialmente enganoso, e só pode ser usado com atenção meticulosa aos fundamentos semânticos subjacentes ao uso correto de nomes e expressões. Esta afirmação ressalta a natureza das indagações lógicas na “Seleção Menor”. O texto não está explorando procedimentos de inferência funcionalmente válidos formalmente, mas examinando maneiras pelas quais inferências analógicas – em particular aquelas baseadas em paralelismo sintático – produzem ou não o que os escritores consideram enunciados semanticamente corretos. Quando não o fazem, os moístas rejeitam os resultados apelando para o que consideram ser normas básicas que governam a semântica de nomes e expressões, que consideram mais fundamentais do que características sintáticas ou formais. Como essa caracterização sugere, embora suas observações sobre a natureza enganosa dos paralelos sintáticos possam ter ajudado a afastá-los de qualquer estudo significativo da lógica formal de verdades-funcionais, suas investigações foram orientadas em uma direção diferente desde o início.

7.3 Limitações dos Métodos

Apesar do otimismo geral dos moístas sobre o poder da disputação (*biàn* 辯) para resolver problemas científicos, éticos, e políticos, um objetivo importante da “Seleção Menor” é alertar contra confiar cegamente em seus métodos formais. Ao contrário de um argumento dedutivo válido, o esboço analógico de distinção não é invariavelmente confiável. De acordo com a caracterização das quatro técnicas pelos moístas, uma peça típica de disputa pode envolver dar uma analogia para apoiar uma afirmação; apresentar pares ou séries de declarações sintaticamente paralelas e argumentar que, uma vez que aceitamos algumas, devemos aceitar outras; apelar para o precedente de um oponente e desafiar o oponente a explicar como o caso em questão é diferente; ou afirmar uma declaração com base em

fundamentos que consideramos semelhantes aos de um que nosso oponente já aceitou. Os moístas viam quatro tipos de problemas que podiam surgir ao traçar distinções e, assim, fazer afirmações sobre esses fundamentos, um para cada um dos quatro procedimentos: (1) As analogias nem sempre são confiáveis, porque coisas semelhantes em alguns aspectos podem ser significativamente diferentes em outros; (2) Paralelos formais são válidos apenas até certo ponto; (3) Os fundamentos pelos quais o precedente de um oponente e nossa própria afirmação são “assim” (corretos) ou não, podem ser bem diferentes; (4) Da mesma forma, as razões de um oponente para aceitar alguma afirmação podem ser diferentes das nossas. A “Seleção Menor” explica:

As coisas têm aspectos em que são semelhantes, mas não se segue que sejam completamente semelhantes. Paralelos entre expressões estão corretos apenas até certo ponto. Quando as coisas são “assim”, há aquilo pelo qual elas são “assim”. O seu ser “assim” é o mesmo, mas aquilo pelo qual eles são “assim” não é necessariamente o mesmo. Quando as pessoas aceitam as coisas, há aquilo pelo qual elas as aceitam. A aceitação deles é a mesma, mas aquilo pelo qual eles os aceitam não é necessariamente o mesmo. Assim, as expressões em analogias, paralelismo, “puxar” e “empurrar”, tornam-se diferentes à medida que avançam, tornam-se perigosas à medida que mudam de direção, falham quando levadas longe demais, e deixam suas raízes à medida que fluem, e assim não se pode deixar de ser cauteloso, e não se pode usá-los invariavelmente. Assim, as declarações têm muitos métodos, tipos separados têm razões diferentes e, portanto, não se pode olhar apenas para um lado.

Se algo é “assim” (*rán* 然) – isto é, se algum termo é corretamente predicável dele – depende “daquilo que o torna assim”, com efeito, as condições de satisfação para o termo. As coisas podem ser semelhantes em alguns aspectos sem cumprir as condições de satisfação para o mesmo termo. Expressões linguísticas podem ser semelhantes em estrutura, embora tenham condições de satisfação diferentes. Portanto, devemos ser cautelosos ao usar as técnicas de disputa. Qualquer orientação fornecida por semelhanças entre coisas ou paralelos entre expressões deve sempre ser verificada com nosso *know-how* sobre as “razões” (*gù* 故, os fundamentos ou critérios) para o uso de várias expressões.

Os moístas parecem estar particularmente preocupados com paralelos formais potencialmente enganosos. Podemos ilustrar suas preocupações considerando uma série de exemplos que contrastam os paralelos que eles aceitam com outros que rejeitam. Lembremos que eles afirmam os enunciados paralelos “cavalos brancos são cavalos, montar cavalos brancos é montar cavalos” e “cavalos pretos são cavalos, montar cavalos pretos é montar cavalos”. Na opinião deles, esse tipo de paralelo poderia fornecer fundamentos analógicos para também afirmar “Jane é uma pessoa, cuidar de Jane é cuidar de pessoas” e, presumivelmente, também “vizinhos são pessoas, ajudar vizinhos é ajudar pessoas”. Essa categoria de casos os moístas chamam de “isto e assim” (*shì ér rán* 是而然) porque a primeira parte do enunciado afirma corretamente que algo é “isto” (*shì* 是) em relação a algum nome de tipo (como branco ou cavalos pretos são “isto” em relação a ‘cavalo’), enquanto a segunda parte afirma corretamente que alguma ação é “assim” (*rán* 然) em relação a algum predicado (como montar cavalos brancos ou pretos satisfaz o predicado ‘montar cavalos’). Casos do tipo (*lèi* 類) “isto e assim” podem ser oferecidos como paralelos analógicos para apoiar outros enunciados “isto e assim”, sob a alegação de que apresentam o mesmo tipo de caso.

Agora consideremos o enunciado “carroças são [de] madeira, andar em carroças é andar em madeira”. Estruturalmente, isso é paralelo aos exemplos sobre cavalos. No entanto, os moístas rejeitam esse enunciado, presumivelmente porque pensam que o predicado “andar em madeira” é uma frase sem sentido que nunca é “assim”, já que nada a satisfaz. O enunciado correto a ser feito neste caso é “carroças são [de] madeira, andar em carroças *não* é andar em madeira”. Em vez de “isto e assim”, então, o exemplo da carroça é do tipo “isto, mas não assim” (*shì ér bù rán* 是而不然). Tal como acontece com “isto e assim”, paralelos entre enunciados “isto, mas não assim” podem ser traçados para apoiar outros enunciados “isto, mas não assim”. Por exemplo, “carroças são [de] madeira, andar em carroças não é andar em madeira” pode ser citado como um paralelo para sustentar “barcos são [de] madeira, entrar em barcos não é entrar em madeira” e “casas são [de] tijolos, morar em casas não é morar em tijolos”. Uma vez que o paralelismo guia de forma confiável os enunciados apenas quando usado em casos do mesmo tipo, no entanto, os dialéticos devem distinguir cuidadosamente entre casos devidamente tratados como “isto e assim” e aqueles tratados adequadamente como “isto, mas não assim”. Caso contrário, eles podem traçar paralelos errôneos, como pensar que, já que ajudar os vizinhos é ajudar as pessoas, morar em casas é morar em tijolos.

O objetivo subjacente da segunda metade da “Seleção Menor” é esclarecer essa confusão e, assim, lançar as bases para a defesa das posições moístas. (Duas posições

mencionadas especificamente são aquelas sobre a pena capital para bandidos e sobre a rejeição do fatalismo). Para isso, o texto identifica cinco tipos de casos em que “expressões” (cí 辭) são usadas de forma diferente. Os dois primeiros são “isto e aquilo” e “isto, mas não aquilo”; os outros são “não isso, mas isso”, “um universal e outro não” e “um isso e um não isso”. Uma maneira eficaz de ilustrar a abordagem dos moístas aqui é considerar sua defesa da pena capital, que gira em torno da distinção entre os dois primeiros tipos de casos. As comunidades moístas proibiam o assassinato, punindo-o com a morte.⁵⁷ Eles também aparentemente defendiam a pena capital, ou, pelo menos, a autodefesa letal, contra as gangues itinerantes de ladrões que aterrorizavam pequenas comunidades e comerciantes viajantes. A “Seleção Menor” implica que eles foram acusados de inconsistência por essas posições. Ladrões são pessoas, então matar ladrões é matar pessoas. Se matar pessoas é errado, matar ladrões não é errado? Além disso, a ética moísta defende o cuidado inclusivo com todas as pessoas. Já que ladrões são pessoas, se importar com ladrões é se importar com pessoas. Matá-los parece inconsistente com se importar com eles.

Em resposta, a “Seleção Menor” afirma que os críticos estão enganados ao afirmar que matar ladrões é matar pessoas, e se importar com ladrões é se importar com pessoas. Na visão dos moístas, esses são de fato casos do tipo “isso, mas não assim”: ladrões são pessoas, mas matar ladrões não é matar pessoas, e se importar com ladrões não é se importar com pessoas. A “Seleção Menor” emprega o paralelismo (*móu* 侔) para dar a seguinte explicação da postura moísta:

Os pais de Jill são pessoas; [mas] Jill servir seus pais não é servir pessoas [não está sendo usada como empregada].

Seu irmão é um homem bonito; [mas] se importar com o irmão não é se importar com um homem bonito [não é atração sexual].

Carroças são [de] madeira; [mas] andar em carroças não é andar em madeira.

Barcos são [de] madeira; [mas] entrar em barcos não é entrar em madeira.

Pessoas-ladrões [Robber-people] são pessoas; [mas] haver

⁵⁷ A seção 1.5 dos Anais de Lu Buwei cita um líder moísta dizendo que pela lei (fǎ 法) moísta, uma pessoa que mata outra deve morrer.

muitos ladrões não é haver muitas pessoas;
não haver ladrões não é não haver pessoas.

Como o esclarecemos?

Detestar a existência de muitos ladrões não é detestar a existência de muitas pessoas;
desejar que não haja ladrões não é desejar que não haja pessoas.

Todo o mundo acompanha-se em conjunto julgando isto como certo (*shì* 是). Se é assim, então, embora ladrões sejam pessoas,
se importar com ladrões não é se importar com as pessoas [não é praticar o cuidado inclusivo];
não se importar com ladrões não é não se importar com as pessoas [não é deixar de praticar o cuidado inclusivo];
matar ladrões não é matar pessoas.

Não há dificuldade nisso. Esses casos e os anteriores [os exemplos anteriores, supostamente incontroversos] são do mesmo tipo. O mundo aceita aqueles sem condenação; os moístas aceitam isso, mas o mundo os condena... Esses são casos [que seguem o modelo] de “isso, mas não assim”.

Com base no paralelismo com enunciados (supostamente) incontroversos que “todo o mundo” supostamente concorda que estão certos, espera-se que afirmemos que matar ladrões não é matar pessoas, e que não se importar com ladrões – não se preocupar com seu benefício – não é falhar em se importar com as pessoas. Uma vez que reconhecemos outros casos paralelos “isto, mas não assim”, afirma o texto, devemos aceitá-los também. Assim como falta de ladrões não é falta de pessoas, trabalhar em nome dos pais não é trabalhar como servo, e andar em carroça não é andar em madeira, executar ladrões não é matar pessoas, e não se importar com elas não é deixar de praticar o cuidado inclusivo.

Em termos contemporâneos, é claro, poderíamos reconstruir a passagem como oferecendo um argumento análogo um tanto bizarro para a conclusão de que “matar ladrões não é matar pessoas”. Os próprios moístas não entendem dessa maneira, no entanto. Eles não veem a passagem como apresentando uma série de premissas para a

conclusão de uma frase “matar pessoas-ladrões não é matar pessoas”. Eles veem isso como uma série de enunciados sintaticamente paralelos para ilustrar que enunciados como “pessoas-ladrões são pessoas, [mas] matar pessoas-ladrões não é matar pessoas” e “pessoas-ladrões são pessoas, [mas] se importar com ladrões não é se importar com as pessoas” se encaixam em um padrão aceito de declarações que descrevem um tipo familiar de situação em que, embora x seja y , Fx não é considerado um ato do tipo Fy .

O texto não dá nenhuma explicação adicional e substantiva dessa posição. Os moístas simplesmente declaram que o caso dos ladrões é “isto, mas não assim”, em vez de “isto e assim”, e, portanto, apesar da óbvia semelhança formal entre “montar cavalos pretos é montar cavalos” e “matar pessoas-ladrões é matar pessoas” traçar paralelos (*móu 侔*) entre eles é enganoso. Anteriormente, é claro, o texto explicava que expressões de diferentes tipos se baseiam em fundamentos diferentes (*gù 故*, razões). Em nome dos moístas, então, podemos conjecturar que os fundamentos (*gù*) que justificam a aplicação do predicado ‘matar ladrões’ divergem daqueles para ‘matar pessoas’, de modo que quando ‘matar ladrões’ é ‘assim’, ‘matar pessoas’ é “não é assim. Matar pessoas é assassinato, a matança injustificada de inocentes; matar ladrões é a execução moralmente justificada e legalmente sancionada de criminosos culpados. Considerações semelhantes se aplicariam aos predicados “cuidar das pessoas” e “cuidar de ladrões”. Por exemplo, para os moístas, cuidar das pessoas implica preocupação com o benefício de todas as pessoas; talvez eles afirmem que, uma vez que os ladrões prejudicam os outros, cuidar deles é incompatível com a preocupação com o benefício de todas as pessoas.

Ainda assim, o que torna matar ladrões um caso de “isto, mas não assim” em vez de “isto e assim”? De fato, qual é a base para toda a taxonomia quántupla de casos? Os moístas não respondem a nenhuma pergunta explicitamente.⁵⁸ Tampouco oferecem um diagnóstico sistemático ou baseado em princípios das falhas do paralelismo sintático. Eles simplesmente estipulam que matar ladrões pertence aos outros exemplos em “isto, mas não assim”. Um crítico pode responder que todo o grupo “isto, mas não assim” parece suspeitosamente ad hoc. Por que a preocupação de Jill com seu irmão bonito não é um

⁵⁸ Os fundamentos para a categoria “isto e assim” são óbvios e inquestionáveis. Muitos dos exemplos nas categorias “isto, mas não assim”, “não isso, mas assim” e “um isso e um não isso” parecem pouco convincentes ou artificiais, embora uma discussão detalhada esteja além do escopo deste artigo. A quarta categoria, “um universal e um não universal”, baseia-se implicitamente na lógica quantificadora e provavelmente está em terreno mais firme.

exemplo de preocupação com um homem bonito? Admitindo que a afeição entre irmãos seja diferente da atração sexual, ainda é cuidado, neste caso dirigido a um homem que por acaso é bonito. Da mesma forma, dado que executar criminosos é diferente de assassinato, ainda é um evento em que pessoas são mortas. Os moístas provavelmente poderiam ter encontrado uma maneira mais convincente de fazer justiça às distinções em jogo do que insistindo na alegação aparentemente paradoxal – mais tarde atacada por Xunzi – de que, embora ladrões sejam pessoas, matar ladrões não é matar pessoas. Uma alternativa promissora consistente com seu programa poderia ter sido distinguir entre diferentes tipos de assassinato. Eles poderiam ter apontado que “matar pessoas” se refere geralmente a todos os tipos de ações em que uma pessoa causa a morte de outra. Isso inclui uma série de tipos mais específicos de ações, entre elas a morte intencional e moralmente errada de inocentes (assassinato), e a morte de criminosos moralmente justificada e sancionada pela comunidade (execução). Assim, matar ladrões poderia ser uma ação do tipo *matar pessoas* sem ser do tipo *morte moralmente errada*.

Esta é aproximadamente a abordagem que Xunzi adota para lidar com um problema relacionado. Ele afirma que um termo geral, como ‘honra’ ou ‘desgraça’, pode ter dois ou mais usos distintos, fundamentados em diferentes bases ou “pontos de partida” (*duān* 端). Os diferentes usos podem ser especificados por nomes compostos (*jiān* 兼) de uma maneira que restringe sua extensão. Ele argumenta, por exemplo, que existem dois tipos de honra e desgraça, “honra e desgraça moral” e “honra e desgraça de status”. Uma pessoa pode ser honrada com alto status enquanto de fato é moralmente vergonhosa, ou mantida em desgraça enquanto de fato é moralmente honrosa.⁵⁹ Os moístas também podiam distinguir dois tipos de matança de pessoas, “matar moral” e “matar imoral”.

Por que não o fizeram? Parte da explicação, é claro, pode ser simplesmente que essa rota não ocorreu a eles. Escrevendo depois dos moístas e provavelmente construindo a partir do trabalho deles, Xunzi (ou seu *ghostwriter*) parece ter melhorado a teoria semântica deles a esse respeito.⁶⁰ Ao contrário dos moístas, que, como vimos, distinguem

⁵⁹ Ver John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Vol. 3 (Stanford: Stanford University Press, 1994), seções 18.9 e 22.2f. A referência a Xunzi no próximo parágrafo é também à seção 22.2f.

⁶⁰ É impossível determinar a cronologia precisa da Dialética Moísta e da teoria xunziana da linguagem, bem como se o próprio Xunzi foi o responsável direto pela formulação da teoria da linguagem que aparece na antologia que leva seu nome. No entanto, como a afirmação “matar

apenas três tipos de nomes – de alcance, tipo, e pessoal – Xunzi distingue muitos níveis possíveis de termos gerais (*gòng míng* 共名), explicando especificamente que, entre os termos gerais, um nome “composto” (como ‘morte moral’) e um nome “único” (como ‘matar’) podem se referir à mesma coisa, sendo o nome único mais geral. A abordagem de Xunzi pode ajudar a resolver algumas das preocupações dos moístas sobre a composição de nomes.

Mas também pode haver outra explicação mais profunda. Os moístas parecem nunca ter ido totalmente além da visão de um nome, uma coisa. A ideia de que cada unidade de linguagem deve denotar algum tipo discreto (*lèi* 類), ou parte da realidade, perdura no tratamento do exemplo dos ladrões. Seu estudo da composição de nomes mostrou que a extensão da maioria das frases não é determinada meramente pela soma das extensões de suas palavras componentes. Ao contrário do caso de “bois e cavalos”, “cavalo branco” não denota a soma de todas as coisas brancas e todos os cavalos. A semântica de frases ou “expressões” (*cí* 辭) requer uma explicação separada própria, além de nossa explicação da semântica dos nomes (*míng* 名). No entanto, o exemplo dos ladrões mostra que os moístas tratam as frases da mesma maneira que lidam com nomes, tentando estabelecer uma relação referencial entre ‘matar ladrões’ ou ‘se importar com homens bonitos’ e tipos distintos de *shí* 實 (coisas, situações). Eles ainda parecem supor que a chave para distinguir os tipos de forma correta e confiável está em especificar o tipo discreto de *shí* denotado por cada expressão. Especificar relações de referência de um para um dessa maneira, de modo a eliminar a incerteza ou ambiguidade na distinção das coisas denotadas por cada nome, é precisamente o que textos como *Analectos*, *Xunzi* e *Os Anais de Lü Buwei* chamam de “nomes retificadores” (*zhèng míng* 正名). Assim, como observa Hansen (1992, p. 251), na “Seleção Menor” os moístas estão efetivamente visando retificar frases, em vez de apenas nomes. Eles estipulam, por exemplo, que ‘matar pessoas’ seja usado para se referir apenas a um certo tipo de *shí* (matérias, eventos, situação), distinto daquele denotado por ‘matar ladrões’. A visão simples de um-nome-uma-coisa não tem espaço para ambiguidade referencial ou para termos de escopos diferentes, alguns de cujas extensões se enquadram em outras. Sustenta que as extensões de diferentes frases devem ser distintas – como, em uma interpretação de senso comum, as de “matar ladrões” e “matar pessoas” não são – ou

ladrões não é matar pessoas” é citada para críticas no discurso sobre linguagem no Xunzi (Livro 22), a teoria xunziana é provavelmente posterior à “Seleção Menor” moísta.

resultarão em confusão e erro. Mas essa visão tem consequências contraintuitivas, e existem alternativas mais convincentes, como vimos. Para explorar mais plenamente os recursos fornecidos por sua abordagem semântica, os moístas precisavam romper com o modelo um-nome-uma-coisa de forma mais decisiva.

8. Observações Finais

Na filosofia moísta posterior, vemos antigos pensadores chineses fazendo avanços notáveis em ética, filosofia da linguagem, epistemologia, e lógica informal. Em cada uma dessas áreas, os moístas desenvolvem teorias críveis, até mesmo brilhantes, e descobrem problemas filosóficos com os quais lidam vigorosamente, embora nem sempre com total sucesso. Sua teoria ética é uma tremenda conquista: a primeira forma explícita de consequencialismo indireto da história, fundamentada em uma concepção de benefício ou bem-estar como o que produz felicidade. Sua teoria e epistemologia semântica naturalista oferecem uma abordagem intrigante e não mentalista para linguagem, mente, e conhecimento, que merece mais atenção hoje. Eles são pioneiros no estudo da lógica na China e desenvolvem uma teoria interessante de argumentação analógica, embora fazendo apenas um progresso limitado na exploração da cogência na extensão analógica. E isso para não mencionar suas investigações em metafísica, mecânica, óptica e geometria. Lamentavelmente, as perguntas multifacetadas dos moístas chegaram ao fim quando seu movimento desapareceu durante o primeiro século da dinastia Han anterior (206 AEC–8 EC). O interesse em questões inspiradas pela linguagem surgiu novamente entre alguns intelectuais durante o período Han posterior (25–220 EC) e o período Wei-Jin (220–589 EC), mas em teoria ética, linguagem, lógica, e epistemologia, pensadores chineses posteriores nunca superaram as realizações de seus antepassados clássicos.

Suplemento 1

História Textual e Questões Filológicas

É apenas por um feliz acaso que temos os textos moístas posteriores. A popularidade de uma edição abreviada do século VII inadvertidamente fez com que a maior

parte do Mozi, incluindo os escritos dialéticos, desaparecesse da literatura chinesa por quase mil anos. Os principais intelectuais da dinastia Tang (618–907) e Song (960–1279), como Han Yu (768–824), Shen Gua (1031–1095) e Cheng Yi (1033–1107) parecem não ter conhecimento do conteúdo da maioria dos Mozi, incluindo os *Cânon*es e *Explicações*. Felizmente, o texto completo foi preservado entre os 1476 títulos do *Dao Zang* (Cânon Daoísta), dos quais foi recuperado durante a dinastia Ming e publicado novamente inteiro em 1552. Os filólogos da dinastia Qing começaram a reconstruir os textos moístas posteriores, começando com o trabalho seminal de Bi Yuan (1730-97) e Sun Xingyang (1753-1818) e culminando no comentário abrangente de Sun Yirang publicado em 1894. (Para mais informações sobre a história dos textos, veja Graham (2003,p. 64-70).)

As primeiras décadas do século XX viram uma onda de interesse pelos moístas posteriores, alimentado em parte pelo contato com a filosofia e a ciência ocidentais. Impressionados com a lógica e o método científico ocidental, os intelectuais chineses estavam ansiosos para explorar o que Hu Shih chamou de “desenvolvimento do método lógico” em sua própria tradição. Os textos dialéticos moístas há muito negligenciados pareciam ser registros de um episódio crucial nesse desenvolvimento. Estudiosos como Liang Qichao, Luan Tiaofu e Tan Jiefu alcançaram muitos avanços na correção e interpretação dos textos. Um grande passo à frente veio com a publicação do estudo de A. C. Graham em 1978. Graham forneceu a análise mais sistemática e detalhada da estrutura, gramática, e terminologia dos textos até o momento, e aplicou uma metodologia filológica mais rigorosa do que os editores anteriores. Embora algumas de suas emendas e aspectos de sua interpretação sejam questionáveis, sua edição continua sendo a melhor disponível. O trabalho filológico sobre os textos continua até hoje. Estudiosos da China continental produziram várias novas edições desde a década de 1980, e pesquisadores da Universidade Chinesa de Hong Kong estão preparando uma edição comparativa detalhada.

Infelizmente, dada a sua importância para a nossa compreensão do pensamento chinês antigo, os escritos moístas posteriores estão entre os mais obscuros e não confiáveis de toda a literatura antiga. Seu conteúdo complexo, terminologia técnica, extrema concisão, e gramática difícil tornam muitas passagens vagas, ambíguas, e até mesmo impenetráveis. Essa obscuridade se deve em parte à natureza dos textos, que provavelmente eram um conjunto de notas para membros da escola familiarizados com seu conteúdo, não um tratado para ampla distribuição. As dificuldades interpretativas são agravadas por danos e corrupções. Partes dos textos foram deslocadas ou perdidas, provavelmente devido à fragilidade das tiras de bambu em que foram escritos. Os títulos que originalmente marcavam as explicações para cânones individuais foram copiados no corpo do texto,

muitas vezes na posição errada, tornando difícil dizer em lugares onde uma passagem termina e a próxima começa. Outros erros dos escribas, óbvios ou não, estão espalhados por toda parte. Termos técnicos e grafias especializadas foram copiados erroneamente ao longo dos séculos, e notas marginais se infiltraram no texto aqui e ali. Mais notavelmente, depois de serem organizados no início em duas fileiras horizontais de colunas curtas, os cânones foram posteriormente copiados incorretamente em uma única fileira de colunas longas. (Os textos chineses antigos eram escritos verticalmente e lidos de cima para baixo.) Esse erro misturou os cânones das fileiras superior e inferior como cartas de baralho, tornando o texto já obscuro ainda mais opaco. Dados todos esses fatores, muitas partes dos *Cânones* e *Explicações* são difíceis ou impossíveis de interpretar com alguma confiança razoável.

Suplemento 2

Canon B73

O exemplo a seguir, Cânone B73, dá um bom gosto da argumentação moísta posterior em sua forma mais rigorosa. O cânone se preocupa se a noção de “ilimitado” – isto é, infinito – torna a preocupação moral abrangente logicamente impossível.

Cânone. O ilimitado não interfere na inclusividade-total. Explicado por: Preenchimento ou não.

Explicação. [Objeção:] Se o sul tem um limite, então pode ser esgotado [isto é, seu fim pode ser alcançado]. Se é ilimitado, então não pode ser esgotado. Se ele tem ou não um limite ainda não pode ser conhecido, então se ele pode ser esgotado ou não ainda não pode ser conhecido. Se as pessoas o preenchem ou não, ainda não sendo conhecido, [e assim] se as pessoas podem ou não se esgotar também não sendo conhecido, é perverso insistir que se pode se preocupar com todas as pessoas.

[Resposta:] Se as pessoas não preenchem o ilimitado, então as pessoas têm um limite. Esgotar o que tem limite não

apresenta dificuldade. Se as pessoas preenchem o ilimitado, então o ilimitado pode ser esgotado. [Assim] esgotar o ilimitado não apresenta dificuldade.

A explicação primeiro apresenta uma objeção: não sabemos se a massa da humanidade é infinita ou não, pois não sabemos se o sul – a direção do topo de um antigo mapa chinês – tem um limite, e não sabemos se a massa da humanidade a preenche e, portanto, é finita ou infinita. Portanto, não é razoável insistir no padrão ético de que devemos nos preocupar de forma abrangente com toda a humanidade, uma vez que a humanidade pode se tornar infinitamente vasta. Os moístas respondem que, mesmo que o mundo seja ilimitado em tamanho, a preocupação inclusiva é possível, como mostra um dilema: ou a humanidade preenche o ilimitado ou não. Se isso não acontecer, então a massa da humanidade é limitada e pode ser “esgotada” – isto é, seu fim pode, em princípio, ser alcançado. Se isso acontecer, então o ilimitado pode ser “exausto” e, obviamente, a massa da humanidade dentro dele. De qualquer forma, não há nenhum problema lógico envolvido em sustentar que se deve se preocupar inclusivamente com toda a humanidade.

Referências

(Apenas trabalhos em inglês estão listados.)

Brindley, Erica F., 2020, “Capturing the World in Words: Later Mohist Hermeneutic Theories on Language and Disputation,” *Early China*, 43: 93–121.

Chang, Chih-wei, 1998, “The Road Not Taken: The Convergence/Divergence of Logic and Rhetoric in the Mohist ‘Xiaoqu,’” *Tamkang Review*, 28(3): 77–94

Chong, Chaehyun, 1999, “The Neo-Mohist Conception of *Bìan* (Disputation),” *Journal of Chinese Philosophy*, 26(1): 1–19

Chong, Chaehyun, 2018, “Why is Loving a Thief not the Same as Loving All Men for the Mohists?” *Asian Philosophy*, 28(3): 215–23.

Fraser, Chris, 2003, “Introduction: *Later Mohist Logic, Ethics and Science* After Twenty-Five Years,” in *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, reprint edition, Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press

—, 2007a, “Language and Ontology in Early Chinese Thought,” *Philosophy East and West*, 57(4): 420–56

—, 2007b, “More Mohist Marginalia: A Reply to Makeham on Later Mohist Canon and Explanation B67,” *Journal of Chinese Philosophy and Culture*, 2: 227–59

- , 2011, “Knowledge and Error in Early Chinese Thought,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 10(2): 127–48
- , 2012, “Truth in Moist Dialectics,” *Journal of Chinese Philosophy*, 39(3): 351–68
- , 2013, “Distinctions, Judgment, and Reasoning in Classical Chinese Thought,” *History and Philosophy of Logic*, 34(1): 1–24
- , 2018, “Rationalism and Anti-rationalism in Later Mohism and the *Zhuangzi*,” in Carine Defoort and Roger T. Ames (eds.), *Having a Word with Angus Graham*, Albany: SUNY Press, 251–274.
- , forthcoming, “Realism about Kinds in Later Mohism,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 20(1). (Pagination not yet available.)
- Fung, Yiu-Ming, 2012, “A Logical Perspective on the Parallelism in Later Moism,” *Journal of Chinese Philosophy*, 39(3): 333–350
- Garrett, Mary, 1993, “Classical Chinese Conceptions of Argumentation and Persuasion,” *Argumentation and Advocacy*, 29(3): 105–15
- Geaney, Jane, 1999, “A Critique of A. C. Graham’s Reconstruction of the ‘Neo-Mohist Canons,’” *Journal of the American Oriental Society*, 119(1): 1–11
- , 2002, *On the Epistemology of the Senses in Early Chinese Thought* (Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy 19), Honolulu: University of Hawai’i Press
- Graham, A. C., 1989, *Disputers of the Tao*, LaSalle: Open Court
- , 2003, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, reprint edition, Hong Kong: Chinese University Press (original edition 1978)
- Hansen, Chad, 1983, *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor: University of Michigan
- , 1987, Review of Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, *Philosophy East and West*, 37(2): 241–44
- , 1992, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford: Oxford University Press
- Harbsmeier, Christoph, 1980, Review of Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43(3): 617–19
- , 1993, “Conceptions of Knowledge in Ancient China,” in H. Lenk and G. Paul (eds.), *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, Albany, NY: SUNY Press
- , 1998, *Science and Civilisation in China, Vol. 7, Part 1: Language and Logic*, Cambridge: Cambridge University Press
- Hu Shih, 1922, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Shanghai: Commercial Press

Johnston, Ian, 2000, "Choosing the Greater and Choosing the Lesser: A Translation and Analysis of the *Daqu* and *Xiaoqu* Chapters of the *Mozi*," *Journal of Chinese Philosophy*, 27(4): 375–407

Lau, D. C., 1952/3, "Some Logical Problems in Ancient China," *Proceedings of the Aristotelian Society* (New Series), 53: 189–204

Leslie, Donald, 1964, *Argument by Contradiction in Pre-Buddhist Chinese Reasoning*, Canberra: Australian National University

Liu, Fenrong, and Jialong Zhang, 2010, "New Perspectives on Mohist Logic," *Journal of Chinese Philosophy*, 37(4): 605–21

Lucas, Thierry, 2005, "Later Mohist Logic, Lei, Classes, and Sorts" *Journal of Chinese Philosophy*, 32(3): 349–65

—, 2012, "Definitions in the Upper Part of the Mohist Canons," *Journal of Chinese Philosophy*, 39(3): 386–403

Makeham, John, 1989, "Mohist Marginalia: A New Interpretation and Translation of Canon and Explanation B 67 in the New-Mohist *Summa*," *Papers on Far Eastern History*, 39: 167–76

—, 1994, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, Albany: SUNY Press

Paul, Gregor, 1993, "Equivalent Axioms of Aristotelian, or Traditional European, and Later Mohist Logic," in Hans Lenk and Gregor Paul, eds., *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, Albany: SUNY Press, 119–136

Reding, Jean-Paul, 1986, "Analogical Reasoning in Early Chinese Philosophy," *Asiatische Studien*, 40(1): 40–56

—, 1986, "Greek and Chinese Categories: A Reexamination of the Problem of Linguistic Relativism," *Philosophy East and West*, 36(4): 349–374

Robins, Dan, 2010, "The Later Mohists and Logic," *History and Philosophy of Logic*, 31(3): 247–285

—, 2012, "Names, Cranes, and the Later Mohists and Logic," *Journal of Chinese Philosophy*, 39(3): 369–385

Saunders, Frank, Jr., 2014, "Semantics without Truth in Later Mohist Philosophy of Language," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 13(2): 215–229

Stephens, Daniel J., 2017, "Realism and Conventionalism in Later Mohist Semantics," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 16(4): 521–542

Sturgeon, Donald, 2013, *Knowledge in Early Chinese Thought*, Ph.D. dissertation, University of Hong Kong

Willman, Marshall, 2010, "Logical Analysis and Later Mohist Logic: Some Comparative

Reflections," *Comparative Philosophy*, 1(1): 53–77

Yuan, Jinmei, 2012, "Analogical Propositions in Moist Texts," *Journal of Chinese Philosophy*, 39(3): 404–423

Zhang, Chunpo, and Jialong Zhang, 1997, "Logic and Language in Chinese Philosophy," in *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, Brian Carr (ed.), London: Routledge.

Zhang, Jialong, and Fenrong Liu, 2007, "Some Thoughts on Mohist Logic," in *A Meeting of the Minds: Proceedings of the Workshop on Logic, Rationality and Interaction*, Johan van Benthem, Shier Ju and Frank Veltman (eds.), London: College Publications, 85–102

Zong, Desheng, 2000, "Studies of Intensional Contexts in Mohist Writings," *Philosophy East and West*, 50(2): 208–229

(IV) 墨经⁶¹

作者：方克涛（Chris Fraser）

翻译：孙怡、张雨婕

校对：崔佳

墨家学派是中国战国时期（公元前 479～前 221 年）一场有影响力的哲学、社会和宗教运动。《墨经》主要指是墨家学派成员就各种哲学及相关主题提出的一系列主张，主要发表于公元前 4 世纪末至公元前 3 世纪中叶。从时间上看，它们晚于墨家“三篇”（即构成墨家著作主体的二十多篇文章，大约发表于公元前 5 世纪中叶到公元前 4 世纪末），因此《墨经》也被称为“后墨家经文”或“新墨家经文”。《墨经》提出的哲学思想不同于较早的文本，但显然与它们密切相关或由它们演变而来。后期墨家还与“名家”有关，“名家”是对语言和论证感兴趣的中国古代思想家的一个总称。早期资料通过对“坚白”和“同异”的争论的共同兴趣将墨家与名家联系起来（《庄子》第 33 卷）。

⁶¹ 斯坦福哲学百科全书中的~Mohist Canons~条目的翻译，首次发表于 2005 年 9 月 13 日；2020 年 11 月 20 日做大量修订，作者：Chris Fraser；URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/mohist-canons/>

The following is the translation of the entry on Mohist Canons, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <<https://plato.stanford.edu/entries/mohist-canons/>>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

《墨经》及其《经说》以及后期墨家著作在中国伦理学、语言哲学、认识论、逻辑学和科学的历史中是最重要的文本之一。它们呈现了复杂的语义学理论、认识论、结果论伦理学和类比论证理论的要素，以及对因果关系、空间与时间、分体论的引人入胜的讨论。此外，还记录了对几何学、力学、光学和经济学等不同领域的探究。作者们提出了简洁、严谨的论点，以发展并捍卫墨家思想，反驳了对手的观点。这些文本让人充分领略到一种不同于西方哲学传统中占主导地位的对于语言、思想和知识的处理方式。同时，通过揭示其他古代著作中使用的技术概念，它们证实了掌握早期的语言、知识和论辩理论对于全面理解中国古典思想至关重要。事实上，后期的墨家果断地驳斥了一度盛行的观点，即中国古代思想家只关注伦理学、道德心理学和自然神秘主义，而对语言、认识论和逻辑学不感兴趣。

鉴于后期墨家思想的广度和丰富性，本文只能管中窥豹。我们将重点讨论伦理学、语言哲学、认识论、本体论和论辩中的一些核心思想和问题。

1. 背景与概述

早期墨家希望通过制定客观的道德标准来统一社会，并实现社会秩序。他们的部分解决方案是发展一种“法”理论，解释如何判断“是”与“非”之间的区别（biàn 辩）。其核心思想是确定明确、客观的“法”（fǎ），作为模式识别或类比延伸的范式。与“法”相似或“相符”（zhòng 中）的事物为“是”（shì）；不相似的事物为“非”（fēi）。“法”理论不仅适用于伦理学，也适用于其他思想领域。例如，在认识论中，它可以用来解释什么是“认识”：“认识”就是知道如何正确区分什么符合或不符合“法”。为了确定“A 是 B”的说法是否应被接受，我们将 A 与 B 的“法”进行比较，看它们是否相似。要确定某种学说是否正确，

我们可以将其与“三表法”进行比较，即圣王事迹、感性经验和实践益处。在逻辑学中，该理论产生了一种类比论证模式。对墨家来说，一个断言就是将一个术语应用于某事物。为了支持一个论断，我们要为我们所断言的术语引用一个“法”，然后证明我们所断言的事物与“法”相关相似。在语言哲学中，尽管早期墨家文本没有明确采取这一步骤，但这一理论可以用来解释为什么词语表示它们所做的事情。术语的外延是由社会实践决定的，在社会实践中，我们将“法”与术语联系起来，并区分哪些事物与“法”相符或不相符。因此，所有符合条件的事物都可以用相关术语来指称。

可以从几个层面来解释“是/非”判断的正确性。最直接的是，是/非的区分似乎是基于区分各种事物的社会规范。墨家描述我们学习判断“是”和“非”的过程，即通过遵从社会上设定的模式。根据“三表法”理论，这些区分规范依次建立在三个基本标准之上：（1）过去的贤明领袖开创的先例；（2）感性经验；（3）对社会的益处。因此，在某种程度上，这些准则的真正基础是感性经验和在实践中实际有效的促进“利益”的策略。早期墨家将“利益”理解为财富、人口和社会秩序。墨家似乎还认为，他们至少可以将其中一些规范建立在“天”（天，自然）本身所体现的行动模式之上，特别是伦理规范。“三表法”中的第三种也是基于天（tiān）所遵循的规范，特别是增进所有人利益的规范。因此，基于利益的“是非判断”至少在间接意义上也是由天支撑的。

后期墨家文本呈现了同一基本方法的更详细和复杂的诠释，其基于“法”（fǎ）、“中”（zhòng）、“是非”（shì/fēi）和“辩”（biàn）等核心概念为基础。他们继续探寻用以指导行动和判断的客观“是非”标准，并探讨了在此过程中出现的许多哲学问题。例如，每一种“是非”的区分都将世界划分为某种事物或某类事物的是与非。但为什么要以一种方式而不是另一种方式来划分事物呢？是什么原因使特定事物属于区分的一边而不是另一边？在实践中，我们如何做出必要的相似性判断，以确定某一特定事物属于哪一边？“是非”

判断与“名”（míng）有关，因此也与语言有关。这些区别是如何支撑语言并解释交流的？它们与知识有什么关系？

与早期墨家的一个重要区别是，后期文本似乎放弃了将伦理或社会规范建立在“天志”（tiān zhì）基础上的想法，或者至少它们对此只字未提。此举似乎将墨家伦理学推向了一种实用的结果论：“是非”区分的正确标准应该是有利于增进人类福祉的东西。将这一思想延伸到语言和认识论，我们可能会期待墨家采用某种形式的实用主义或传统主义，在此基础上，事物之间的相似性区分至少部分是由人类的利益、实践或惯例决定的，大概是在它们与世界上与人类无关的特征相互作用的过程中决定的。（也许有人会说，早期墨家已经对天意所确定的基本伦理是非之外的是非判断持有这样的立场）。然而，正如 Hansen 所言（1992，242-243），在一些段落中，他们的立场似乎倾向于一种实在论的观点，这里的实在论指的是这样一种观点，即世界本身独立于人类活动，确定了事物被划分为不同种类的相似性。不过，这些实在论倾向到底有多强烈，目前还不清楚。这些文本可能与一种观点相容，这种观点允许我们对种类的区分有一定的自由度，前提是这些区分至少要建立在某种客观基础之上，以区分相似性和差异性。

2. 文本

我们对后期墨家思想的了解来自《墨子》第 40 卷至第 45 卷的六个文本：两本简短的《经》（jīng），一般只有一两句话的篇幅；两本稍长的《经说》（jīng shuō），与《经》相对应，对其言论进行解释或论证；《大取》（dà qǔ），是关于伦理学、语义学和逻辑学的片段集，显然包括两篇或更多文章的残篇；以及《小取》（xiǎo qǔ），似乎是一篇连贯的文章或者是一对文章。《大取》和《小取》这两个题目的由来不详。这可能是从损坏的竹简残卷

中选取的一长一短的两篇文章。这六部书作为一个整体被称为“墨辩”（mò biàn）或“墨家辩学”。《经》开头是对重要的哲学、科学和数学术语的 87 个解释或等价公式。其中一些实际上是名义上的定义，另一些则提出了实质性的观点。在这些内容简短且有缺失讹误的部分之后，接着是关于各种主题的 86 篇专论。

这些文本的内容大致连贯，但并不十分紧密。提出的概念和理论一般都能很好地结合在一起，只是在术语上有所变化。但文章的组织缺乏系统性。没有对其总体目的的陈述，没有明确的组织方案，也没有任何标题表明不同部分的主题。《墨经》确实倾向于分成主题组，比如关于知识、美德、几何或论证的系列，但主题顺序没有显示出清晰的模式。一些概念在引入后就再也没有被提及，一些核心术语有时也没有得到解释。与中国早期数学家一样，墨家也没有公理系统的概念，而《墨经》也没有明确指出与公理、定义或定理相对应的东西。它们的安排也不像是为了探讨一组特定的主题或证明一组独特的结论。因此，对后期墨家学说的阐释是一个考验。它们必须从散落在文本不同部分的简短、不完整的陈述中重建，而且在某些问题上，文本证据不足，无法得出任何确定的结论。

有关这些文本的精彩历史和相关语言学问题的简要概述，请参阅以下补充文件：文本历史和语言学问题

3. 伦理学

《墨辩》的伦理理论可能是一种间接结果论。这种理论是早期墨家伦理学的自然延续，它可以解释为什么文本将道德（yì 义）与利益（lì 利）联

系起来，同时也明确了不直接以利益为目的的行为规范。不过，这种解释必然有部分推测性的。《墨辩》勾勒了一种规范性理论，但没有提出根本的正当理由，因此在理论基础的性质上留下了一些不确定性。这些文本的支离破碎和无系统性使我们无法排除后期墨家持有一种混合理论的可能性，这种理论既包含结果论元素，也包含道义论元素。此外，我们应该强调的是，收集了大量伦理学材料的《大取》在文本上遭受了严重破坏，这阻碍了我们理解理论细节的努力，也使得以下总结的大部分内容只是暂定的。

与早期墨家思想一样，后期墨家伦理理论的核心是四个相互关联的概念群：“义”、“利”、“仁”和“爱”。对这些概念的阐释比以前的文本更为精确，其充实的方式似乎是为了纠正以前墨家伦理学的弱点。

这些文本仍然坚持墨家的“兼爱”（jiān ài）学说，即对每个人的不偏不倚的道德关怀，尽管它们没有提供任何论据来证明其合理性或其基本的结果论理论。相反，他们将兼爱视为合理的，并提出了一些技术性的反对意见，例如兼爱的概念在逻辑上是否存在问题。关于这种技术性反对意见的例子以及墨家的回答，请参阅本补编：墨经 B73。

与早期墨家伦理学相比，《墨辩》更准确地阐明了“兼爱”关怀的含义，指出我们要对所有人给予无差别的爱，并使用了墨家几何学中指两个长度相等的短语：“兼爱即平等；对每个人的关怀是相等的”（EC13）。与此同时，这些经文阐明，兼爱的实践并不意味着对所有人承担同等义务或一视同仁。我们为他人谋福祉的程度取决于我们与他人的关系。

除了这些澄清之外，后期墨家伦理学还引入了四大创新。首先，这些文本不再诉诸“天”（tiān）作为伦理规范的标准和正当理由。其次，他们根据获得某物所带来的快乐或厌恶的角度来解释利（lì）和害（hài），而不是财富、人口和秩序等好处。第三，他们引入了一个明确的准则，根据该准则，

个人对彼此的义务随其关系而变化。第四，它们考虑了如何权衡利弊，以指导特定情境中的行动。以下各小节将讨论这四点。

3.1 天

与早期墨家文本不同，《墨辩》没有将“天”作为道德判断的理由或认识论标准。然而，后世墨家是否真的放弃了“天志”学说，尚不清楚。一种可能是，他们注意到认为上天支持一套伦理规范而不是另一套伦理规范所涉及的认识论问题，因而将这一学说搁置一边。一个孤立的段落似乎承认，以天意作为道德标准的道德诉求实际上是空洞的，因为它可能会被罪犯扭曲，声称既然天（tiān 天，也指“自然”）赋予了他犯罪的倾向，那么他从事自私的行为就是正确的（EC1）。然而，这段话非常晦涩模糊，无法对其进行可靠的解释。另一种可能是，作者只是省略了“天志”学说，但实际上并没有否定它，因为他们的文本只涉及伦理理论的内容，而不是其基础。《墨子》中另一部同样晚期的著作《典范》（第 4 卷）继续将“天”作为伦理典范，但该书可能是墨家学派另一分支的著作。

3.2 利益与幸福

与早期墨家一样，“利”（lì）是义（yì）的基本标准，是道德义务和美德的基础：“义，利也”（A8, B76）。仁（rén 仁，也作善）是“体爱也”（A7）。至于“爱”（ài），则没有解释，但从文本中可以看出，构成仁（rén）的道德上的好的爱是为了他人而爱，而不是作为达到目的的手段（A7），而且爱的一个特点是希望给人带来好处，而不喜欢给人带来伤害（EC7）。

早期的墨家文本没有给“利”（lì）下一个简单、统一的定义，而是将其笼统地描述为一系列客观的物质和社会福祉，具体来说是财富、人口和社会秩序，最后一项福祉包括一系列美德和行为模式。相比之下，《墨经》将幸福或快乐（xǐ 喜）作为利益（lì 利）的标准，从而也是道德正确（yì 义）的标准：所谓“利”，就是“所得而喜也”（A26）。相应地，“恶”是伤害的标准，因此也是错误的标准：“害，所得而恶也”（A27）。这种从心理态度的角度对利与害的定性，与早期的墨家相比是一个显著的转变。新的说法或许可以解释旧的说法，因为墨家可能会声称财富、人口和社会秩序是基本需求，满足了这些需求，所有人都会快乐。但新的解释为修订和扩展墨家伦理学开辟了概念空间。因为在不同的环境中，使人幸福的东西可能会有所不同，所以社会“道”的内容可能会随着时间的推移而改变，财富、人口和社会秩序可能不是它所要促进的唯一物品。

墨家对“喜”与“恶”的诉求与西方古典功利主义的诉求有着有趣的不同。边沁和密尔等功利主义者持有享乐主义的价值理论，认为幸福是基本的善。对他们来说，道德价值在于最大限度地实现幸福。与此相反，对于墨家来说，幸福不是一种基本的善，而是用来确定构成利益的善的标准。因此，他们的理论回避了对享乐主义价值理论的一个众所周知的批评，即幸福是道德价值的一个难以令人信服的解释或基础，因为它通常不是一种基本的善，而是我们实现其他善的副产品。

另一方面，墨家似乎不加讨论地假定，真正对我们有益的东西会使我们快乐，而使我们快乐的东西会是有益的 and 道德上正确的。这两点都值得商榷。例如，批评家可能会反对说，可能会有一些物品会产生利益而不会使我们高兴，或者会产生高兴而不会真正使我们受益（海洛因的使用就是一个标准的例子）。在为墨家辩护时，有人可能会说，所有的物品即使不能让我们感到愉悦，至少也能让我们产生某种普遍的满足感，而那些不能让

我们真正受益的东西充其量只能让我们产生短暂的、不稳定的或其他形式的满足感或愉悦感。因此，在批判性审查下，墨家对益处的解释似乎很有希望——利益与某种形式的心理满足感之间很可能存在联系，甚至是必然的联系，但它可能需要进一步修订或发展。

在确定什么是道德（yì 义）时，谁的利益最重要？以及我们道德责任的范围是什么？墨家认为，在判断行为或做法的对错时，每个人的利益都是同等重要的。不过，作为个人，我们每个人可能都没有平等对待每个人的责任。在我们的基本动机或意图（zhì 志）中，我们要把“天下”作为我们的“份”（fèn 份），即责任范围，我们致力于促进他们的利益（A8）。但是，只要我们致力于造福所有人的利益，并能在有机会时践行承诺，我们实际上不需要让每一个人都受益。个人的道德价值不是由他们实际为世界带来多少利益来决定的，因为这可能是他们无法控制的（比如他们可能夭折（EC3）），而是由他们的意图和能力决定的，这在很大程度上是他们可以控制的。（墨家可能会承认道德英雄是个例外，比如古代圣人禹，他的道德价值超过了其他人）。除非我们身居高位或应对紧急情况，否则我们大多数人没有机会直接造福整个世界，也不必试图这样做。相反，我们应该在多大程度上寻求让他人受益通常取决于我们与他人的关系。墨家提出，我们对他人的行为应遵循与各种关系相关的责任准则，他们可能会认为这种准则在促进所有人的福祉方面具有效力，因而是合理的。这一准则体现了早期墨家对与统治者、臣民、父亲、儿子和兄弟等典型社会关系相关的美德承诺一种明确表达。它也可能是对有人批评无偏私的照顾所有人会破坏特殊的个人关系的一种回应，而我们大多数人都认同特殊的个人关系具有极大的价值。墨家经常把他们的“兼爱”学说表述为“关心别人就像关心自己一样”，这种表述很容易被人不怀好意地理解为，比如，一个人应该把别人的父亲当作与自己父亲地位相同的人。正如墨家的批评者很快指出的那样，

这样做的结果是，我们不能把父亲当作自己的父亲，而只是把他当作其他男性长者中的一个。基于这些理由，墨家的儒家反对者之一孟子声称，墨家学说等同于否定自己的父亲。墨家自己显然并不认为这是他们立场的后果，他们一再表示他们的立场与孝道是一致的。但要解决这个问题，需要明确说明特殊的个人关系在其伦理中的作用。

3.3 关系排序

也许部分是为了回应这些批评，后期墨家提出了一种学说，他们称之为“伦列”（lún liè）。根据这一学说，我们应该关爱每一个人，同时根据他们与我们的关系，让一些人受益更多，另一些人受益较少，这要与他们和我们的关系成比例。我们对他人的不同义务是由一般的道德标准（yì yì）决定的——最有可能的是，遵守最能促进所有人利益的社会惯例（dào）。“为道德（yì yì）允许多做的人多做，为道德允许少做的人少做，这就是‘关系排序’（伦常）……如果亲缘关系近，就多做；如果亲缘关系远，就少做”（EC9）。我们要厚爱的人包括有德行的人、君主、政府官员、长辈和亲属（EC9）。因此，兼爱并不意味着对他人的平等待遇或同等义务。在实践中，后期墨家的观点可能与《孟子》（3A5）对话中一位名叫夷之的墨家人的观点大致相同：“在关爱上，没有程度之分；在实践上，从自己的父母开始。”。

另一个片段指出，我们自己也是我们应该为之付出更多的人：“关心[他人]并不排斥自己；自己也是关心的对象之一。（……）按照关系排序，关心自己就是‘关心人’”（EC10）。因此，墨家并不致力于无私的利他主义。只要不超过道德（yì yì）所规定的程度，为自己和自己的圈子做得比为外人做得多，并不算是自私，而是符合“兼济天下”的道德规范。另一方面，在不符合

“关系排序”的情况下，让一些人受益更多，让另一些人受益更少，则是“为了自己”（EC10），而不是像道德所要求的那样能加利于天下。

这些文本提供了有关“关系排序”的足够细节，使我们可以推测，后期墨家伦理学在基础层面上是结果主义的。鉴于义（yì），利（lì）也（A8），在我们的陈述中，我们要把天下人都当作我们的“份”，或责任的对象（A8），对所有人的关怀都是平等的（EC13），对这些文本的经验内容最有解释力的假设是，该理论在基础上是结果主义的。因此，“关系排序”作为一种行为准则，其理由很可能是它的实践最能促进所有人的福祉，这使得后来的墨家伦理学成为一种间接的社会实践结果论。墨家的立场是，在实践中，让每个人都遵循传统的关系排序，能最好地保障所有人的福祉，因为整个社会体系比另一套社会实践能带来更普遍的福祉。因此，如果每个人都遵循这种惯例，那么为近亲多做一些，为远亲少做一些，仍然是合乎道德的。例如，一般来说，老人得到子女的照顾会比得到陌生人的照顾更有效，因为子女爱他们，更了解他们的需要。因此，对所有人福利的同等关注就可以证明，个人主要照顾自己的老年父母，而不是他人的老年父母是合理的。这种社会的“道”可以满足大多数老年人的需求，因此没有必要让每个人都为其他人的父母提供同等福利。在家庭之外，一般只有孤儿和无子女的老人需要帮助。墨家可能希望照顾他们的负担由全社会分担，相对富裕的人从他们的剩余资源中分担。

因此，“关系排序”会产生一套基于社会关系的实践和责任体系，这与墨家的主要反对者儒者所承认的基于角色的义务基本一致。两派的主要区别在于如何建立自己的观点。儒家伦理学的出发点是对处于各种关系中的人的适当行为的概念，然后向外延伸，提出了一种理想，即人们将对本群体的关心延伸到对外来者的关心。墨家伦理学的出发点是坚信唯一客观或公正合理的行为模式或标准是促进所有人的福祉。然后，墨家伦理学向下延

伸，提出了与特定社会关系相关的行为准则，如果普遍遵循这些准则，就能最大程度地促进所有人的福祉。促进所有人福利的一般“法”和它所依据的做法是行动的理由，类似于道德原则。然而，在墨家理论的结构中，它们不是被概念化为通过演绎推理应用的普遍原则，而是被概念化为通过模式识别和类比推理应用的模式或范例，我们对照这些模式或范例来比较社会实践或个人行为，以确定什么为“是”，什么为“非”。

因此，根据这种解释，后期墨家伦理理论是一种合理的间接的后果论形式，尽管其形式结构有别于我们熟悉的规则后果论形式，它侧重于模式和社会实践，而不是规则或原则。然而，早期墨家伦理学中的问题在后来更为成熟的理论中再次出现。根据“关系排序”，我们应该做更多的事情来造福于与我们最亲近的人。但是，与早期的兼爱学说一致，后期墨家也认为我们应该平等地关怀全人类。我们对待他人的方式会随着他们与我们的关系而变化，但我们对他们的关爱程度却不会因此而变化。例如，虽然我们对自己投入的资源要多于对远方陌生人的投入，但我们对自己和对他们的关怀（爱）力度是没有区别的（EC10）。我们要像关心自己的父母一样关心他人的父母（EC12）。包容的关怀对所有人都是平等的，对每个人的关怀也应该是平等的（EC13）；我们对一个人的“对他人的关怀”程度应该与我们对任何其他人的关怀程度相同（EC4）。另一方面，即使全世界都受益，我们也不能放弃对个人的关心（EC2）。

批评者可能会说，这一学说使墨家陷入了一种反直觉的分裂，即我们对待他人的程度与我们关心他人福利的程度之间的分裂。批评者可能会认为，一种更自然的方法是允许关怀的程度随关系的密切程度而变化，但条件是即使是遥远的陌生人也至少是最低程度关怀的对象。这种方法可能会让个人更有效地扮演政府官员、臣民、父母、子女等社会角色，从而促进所有人的福利。人们也可能会质疑，训练每个人对其他人保持同等程度的

关怀的成本是否会太高，甚至让我们对最亲近的人投入更多的时间、关注和帮助，而不同时对他们给予更多的关怀，这在心理上是否可行。不过，为了为墨家辩护，我们可以说，他们所说的“关心”（ài 爱）似乎主要是指一种道德上的关注或体贴的社会态度，而不是一种个人的、情感上的关心或依恋。因为在他们看来，平等的关爱与孝和慈是一致的，而孝和慈通常与对父母或子女的特别情感关怀相关，他们将缺乏关爱与完全无视他人联系在一起（《墨子》，第 14-16 卷）。如果这里的“关爱”实际上与道德考量相对应，那么墨家主张对所有人一视同仁的关爱就有了坚实的基础。另一方面，如果“关怀”主要指的是一种情感态度，那么“关系等级”学说就可以很容易地加以修改，允许不同程度的关怀，其理由与结果论中不同程度的利益的理由相同：这样做可以更好地促进所有人的福利。另外，墨家也可以将兼爱学说改写为一种关于道德正当性的学说：制度和实践的正当性在于它们反映了对所有人福利的平等关怀。教育人们以这种方式来思考正当性可能是可行的；事实上，这可能在很大程度上符合我们所认为的常识性道德教育。

虽然墨家主张关心所有人，但他们在多大程度上赞同尊重个人的生命或尊严还不清楚。一方面，不能放弃对个人的关怀，即使是对世界有利（EC2）。但《墨辩》中的一个片段却说：“平等地关心他们，从中选择并处死一个人”，“如果对世界的利益是平等的，那么就没有选择的余地。如果死和生的利益是一样的，那么就没有选择的余地”（EC6）。由于缺乏上下文，对这些话的任何解释都必须是暂时的。但可以认为，墨家伦理的唯一基本考虑是全世界的更大利益，而不是尊重个人的尊严或生命的内在价值。这些话似乎允许牺牲个人来增加整体福利，甚至只要福利没有净减少即可。然而，同一片段接着说：“为拯救世界而杀人，不是我们为造福世界而杀人；为拯救世界而自杀，是一个人为造福世界而自杀”。这似乎表明，即使在极端的情况下，我们可以通过牺牲他人的生命来拯救世界，但我们这样做的

理由并不仅仅是对世界的净利益，因为采用这样的理由可能表明，在不那么极端的情况下，我们也可以为了社会的利益而经常牺牲个人。相反，我们之所以这样做，是因为我们所造成的伤害与我们所防止的伤害之间存在巨大差异——一个生命的丧失与整个世界的丧失。另一方面，如果要牺牲的是我们自己的生命，那么该片段似乎暗示，我们应该以造福世界为由做出牺牲，但前提是后果必须非常严重。

3.4 实践理性

《墨辩》伦理学的第四个新领域涉及实践推理这一方面，墨家称之为“权衡”（quán 权）。“权衡”通常涉及判断几种可供选择的目的是行动方案中哪个益处更大、危害更小，从而应该决定我们如何行动。关于“权衡”的讨论是对两类问题的回应。一个是如何处理相互竞争的目的或价值观之间的冲突。另一个问题是如何选择最佳方法来处理我们所面临的任何行动方案从表面上看都不是有利或正确的情况。早期的墨家典籍没有讨论如何汇总或最大化利益——如何权衡不同的利益要素，并将其结合起来，以最大限度地促进所有人的利益。后期墨家关于权衡的论述可以看作是根据整体中偏重于较大部分的原则来解决这个问题，从而选择两利相权取其大或两害相权取其轻。

墨家认为“权衡”有两种形式。第一种似乎是权衡我们采取行动的目的或事物（文中的用语是“作为单位的事物”）（EC8）。这种判断就是文中所说的恰当“权衡”。第二种似乎是对手段的权衡（表述为“事务和行动”）。文中将这一过程称为“求”（qiú 求），这个词在其他地方用来解释思考（见下文认识论部分）。它似乎指的是对实现某种目的的最佳行动方案的思考或规划。

原则上，大多数行动都需要实践判断，因为仅靠一般的道德标准通常不足以指导具体情况下的行动。但是，引起墨家（以及其他中国古代作家）注意的情况是，不同的价值观或道德标准发生冲突，将行为人引向不同的方向，以及在通常情况下，没有任何其他选择可以证明或激励行为人采取行动时，行为人被迫采取行动。墨家特别关注解释他们的基本利益标准（利 II）如何指导行动，即使按照正常标准没有一个可用的选择是有益的情况下仍能指导行为。

根据墨家的观点，我们可以通过“直接”或“权衡”（EC8）两种方式来区分行动的目的“是”还是“非”。例如，在一个特定的例子中，我们可以直接判断我们通常认为是“非”的东西确实是“非”，或者我们可以权衡情况的特点，得出结论说在这种特殊情况下，通常是“非”的东西实际上是“是”。同样，欲望和厌恶也可能以两种方式形成。我们可能会直接或在权衡了可选方案的利弊之后产生欲望或厌恶（A84）。后一种欲望的例子是“权衡利害”后产生的“两害相权取其轻”的欲望。墨家认为，一个旅行者被强盗抓住，强盗强迫他在牺牲手指、手臂或生命之间做出选择（EC8）。显然，旅行者会牺牲自己的手指，而不是手臂或生命。从绝对意义上讲，他选择的是有害的东西。但在墨家看来，在伤害中选择较轻的伤害是选择利益，而不是伤害。他们指出，行为人的选择并不完全在他的控制之中。在被迫在伤害中做出选择时，他会选择伤害最小的选项。当我们被迫放弃我们拥有的东西时，我们会选择伤害最小的选择。当自由选择我们尚未拥有的东西时，我们会选择最有益的选择。无论哪种选择，我们都是在选择利益，而不是伤害（EC8）。

“权衡”讨论中所描述的决策程序等同于行为结果论。然而，正如我们看到的，后期墨家伦理学总体上似乎是间接后果论的一个版本，在这个版本中，行动是由实践来指导和证明的，而实践又是通过诉诸其有益的后果

来证明的。“权衡”的基本标准是“在利益中，选择最大的；在伤害中，选择最小的”（EC8），这似乎是解决标准或善之间冲突的规则，或者是在熟悉的道德规范未涵盖的紧急情况下指导行动的规则。

4. 语言哲学

后期墨家发展了一种复杂的自然主义语义理论，该理论通过诉诸说话者共同的能力，即根据事物的特征来学习区分不同种类的事物，从而解释指称，进而解释交流。与《论语》、《墨子》的其他部分以及《荀子》一样，理论关注的重点是将名称或术语正确应用于事物的问题上，而不是句子的结构或真值。（《小取》进而考虑了由词串组成的“辞”（cí 辞），但这些辞的处理方法与术语相同）。与传统的西方语言理论（如洛克的概念论）不同，墨家并不通过诉诸心理观念或词语所代表的意义来解释语言与世界之间的关系。相反，墨家认为说话者是通过掌握区分（biàn 辩）各种事物名称所指对象的实践来进行交流的。通过这些实践，同一语言共同体的成员知道，每个一般术语都代表所有某一特定种类（lèi 类）的相似事物。

4.1 名与实

墨家认为所有的字都是各种类型的“名”（míng）。他们没有区分话语的不同部分，这可能是因为中国古典词语没有明显的形态特征来表示其不同的语法功能。但他们根据名称的指称范围确定了三种类型的“名”（A78）：一是“达”名，如“物”（wù），表示任何事物。二是“类”（lèi）名，如“马”，持续不断地称谓命名（行，xíng）所有彼此相关的相似事物。三是“私”名，如专有名词“杰克”，只“止于”一件事，即名字的个人。同类名称实际上是通用术

语。它们是通过给某类事物冠以该名称而建立起来的。例如，我们给某物取名为“马”后，就会对所有同类事物使用相同的名称（A78）。（正如我们将在第6节中看到的，墨家似乎也认识到一些通用术语可能指的是基于同类以外的原因而组合在一起的事物）。

名用来谈论各种“实”（“本”、“事”、“物”、“实”）。“实”大致可解释为“事物”或“实体”，具有“真实”和“充实”的含义。“实”的语义范围与英语中的“thing（事物）”、“object（物体）”或“stuff（本质）”相似，但比它们更宽泛。它可以指实物、行为、事件或情况。它还用来指“事实”、事物的真实性或真正的特征，以及与声誉相匹配或值得声誉的实际行为或能力。根据中国古代关于自然的信仰，宇宙万物都是由一种动态的、流动的元素组成，这种元素被称为“气”（qì 气）。当用来指代物体时，“气”实际上指的是凝结、增厚以填充空间并形成固体的区域。用来指“现实”或“事实”似乎是这一用法的延伸；在这两种情况下，“实”都是指真实存在的东西。

作为客体或真实或事实的东西，“实”与“主体”或“主观”不同，而是与“虚”（空虚、空洞、无实体、不确定）或“名”（名称）相对，后者是所指事物的语言标签。“实”也不是“物质”，而是与它所具有、拥有或实现的一系列属性相对而言的。我们所认为的“实”属性都是其固有的部分。墨家不认为同类的所有事物都有一个本质或一系列本质属性，而是把“物”在不同方面的相似或不同看作是一个普遍的事实，并根据这些相似和不同之处寻找划分“物”的标准。正如我们在讨论“同”与“异”的概念时将讨论的那样，他们所引用的标准包括“形貌”、“居运”和“量数”（NO2）。一个特定的事物是否属于某一类，从而被命名为某一名称，如“马”，是通过与同类的“模式”（fǎ 法）进行比较，看它们是否相似来确定的（A70）。某匹马之所以算作马，是因为它的“样子”或“特征”（mào 貌）“像范本”（A71）。正如我们将要看到的，在某些地方，

《诗经》的作者似乎假定这种相似关系是固定不变的，尽管他们没有明确地为这种立场辩护。

墨家认为有三种“谓”（wèi 谓）（A79），即指出名字的言语行为。第一种是“称”，指的是把两个或多个名字“连在一起”（li 俚），就像我们说“狗是犬”一样。这段文字没有说清楚它指的是一般的谓语、名词谓语，还是仅仅为某种事物引入一个新名称，因为其他段落表明“狗”和“犬”被认为是同义词。作者可能并没有明确区分这些不同的情况，他们可能泛指所有的名词谓语，如果不包括动词谓语的话。第二种是“施”或“加”（jiā 加），以叱狗为例来说明。《墨子》中的其他段落表明，“施”指的是对某人使用赞许或不赞许的词语，以赞美或责备此人。一种推测的可能性是，“施”可能是指形容词谓语。第三种言语行为是“指出”（jǔ 举，也作“提出”或“加上”），即用一个名称来谈论某事。例如，指出“狗”或“犬”就是“介绍”狗或犬。

4.2 言说与交流

一般来说，言说或“陈说”（yán 言）由一系列的“举”（A32）构成。“举”某物被解释为“仿效”或“展示、提供一个范本”的一种形式（A31）。墨家的观点似乎认为，名是指代对象的模型，实际上是向他人“展示”说话者在说什么（B53）。使用事物的名就是在“描述”（mào 貌）它，就像我们给它画一幅画一样（A32）。举友富商也，是以名视人也。（B53）。

“举”（jǔ 举）与当代的指称或指代概念有关，但又不同。词语可以指代或表示物体，但名不能“举”实（物体、现实）。相反，说话者通过使用名称来“举”实。与举（jǔ）类似的英语概念包括“raise”和“bring up”，如“Mary raised a question”和“Mary brought up a possible candidate for the job”。在我们可能会说到一

个词或一个说话人指代一个对象的语境中，早期的中文文本通常使用 zhǐ 指（指出，表示）或 wèi 谓（称作），而不使用 jǔ 举（提出，提及）。

墨家用名来谈论事物是对事物进行模拟的理论，可以被视为一种常识性观念的版本，即词语代表或表示事物。但是，墨家的“拟”（nǐ）概念超越了这一基本概念。它是更广泛的理论的一部分，即种类名称，或称一般术语，使我们能够通过诉诸共同的实践来区分相似与不同种类的事物，从而进行交流。根据墨家的观点，词语可以代表事物，因为它们向我们展示了说话者所“呈现”的事物的“同”（tóng）。它们之所以能向我们展示这一点，是因为我们以前已经学会了分辨该名称所代表事物的同类（lèi 类）。有了这种背景知识，语言就能告诉我们某物“像”（ruò 若）什么，从而使我们认识（zhī 知）该事物（B70）。当某人用一个词言说某事物时，我们就知道该事物与该词所表述的其他事物“相同”。因此，用字是一个“以人之所知，正人之所不知”的过程（B70）。墨家把这比作使用测量工具。我们可以用尺子来测量长度，因为我们知道尺子上标记的长度，而且我们看到被测量的东西与其中一个标记的长度相同。同样，通过语言，我们可以利用听众熟悉的事物来告知他们不知道的事物。通过使用某种事物的名称，我们表明该事物与该名称通常所指的其他事物具有相关的相似性。当我们说某物是“白色”时，我们就在表明它与我们称之为“白色”的其他事物的颜色相同。通过这种方式把握对方话语的所指，我们就能“通意”（tōng yì）（B41），从而进行交流。

正如这种“通意”的交流概念所暗示的，墨家认为语言使说话者能够表达他们的“意”（yì）（A92）（思想、意图、要点），中国早期的其他语言理论，包括《荀子》和《吕氏春秋》中的语言理论，都赞同这一观点。然而，在这些中国古代理论中，“思”或“意”（yì）的作用有别于某些我们熟悉的西方观点中的观念、意义或意图。在西方的民间理论中，我们可以称之为“观念论”或一种曲折的语言理论，即一个词的意义是它所代表的心理观念，而这个

观念又代表着世界上的某个对象。这个概念的内容解释了为什么这个词被如此使用，比如为什么它指的是某些事物而不是其他事物。这种观点的一个众所周知的难点在于，它只是把解释对象往后移了一步，因为思想的内容和功能，即一套内在的、私人的符号，与语言的内容和功能，即一套外在的、公共的符号，一样需要解释。墨家理论不绕道思想或其他精神实体来解释语义内容。相反，词的指称是通过相似关系和区分每个词所指定的事物种类的实践来解释的。语言所表达的思想（yì 意）并不能解释词语为何被如此使用。相反，词语的使用方式解释了词语如何能够表达思想。“表达思想”（shū yì 抒意）（N011）或“连接思想”（tōng yì 通意）（B41）是交流，是使用语言的目的或结果，而不是解释为什么词语指代它们所做的事情。有一篇专论（B41）描绘了这样一种情景：说话者使用了一个不熟悉的词，我们通过询问这个词指的是什么来理解说话者的思想（yì 意）。问题是，如果我们能确定所指，我们就能进行交流。没有必要考虑与词相对应的意义或“观念”，事实上，意指概念在墨家理论中也不起任何作用。

因此，“意”（思想）通常不是像人们如果中国思想家持有意义的观念理论所预期的那样与字词（míng 名，名称）相关联，而是与“言”（yán 言）和“辞”（cí 辞）联系在一起。（在中国古代语言哲学中，“言辞”是指用来传达思想的两个或两个以上字词组成的词串或者字符串）。理解由命题或断言所表达的意（思想）实际上就是“领会要点”。因此，在某些语境中，“意”（思想）扮演着类似于“说话人的意思”的概念角色。一些段落则表明，它根本不是一个语义概念，而更类似于“一个人在想什么”或“一个人的意图”。有一篇专论告诉我们，“信，言合于意也”（A14），如果把“意”解释为一个语义概念，就很难理解这句话。因为如果“意”（思想）是说话者的意思，那么说话者所说的话就不可能不符合他们的“意”；如果“意”（思想）是字面意思，那么不符合字面意思只能说明说话者用词不当，而不能说明他们不可信。当人们

所说的话真正反映了他们的想法，尤其是他们打算做什么时，他们才是值得信赖的。因此，在有关语言的语境中，对“意”的最佳解释似乎是“思想”的一般概念或更具体的“意图”概念，而不是语义。

总之，《墨辩》提出了一种语言理论，在此理论基础上，“指称”是通过说话者将“名”与类似的物体、事件或情况（shí 实）联系起来解释。语言使用者对“名”所指类似事物的熟悉程度可以解释交流。语言与世界的关系不是通过诉诸意义、思想或头脑中的概念，也不是通过抽象的事物本质来解释的，而是通过区分不同种类的类似对象的实践来解释的。就其本身而言，这种自然主义理论似乎非常可信。但它提出了几个关键问题：事物应该如何划分种类？是什么让事物属于一种或另一种？是什么让我们承认某些种类而不是其他种类？正如我们将看到的，后期墨家思想的一个弱点是，他们对这些问题部分地不予回答。他们的文本清楚地表明，他们认识到了这些问题。然而，他们缺乏明确的、原则性的解释，说明在区分事物的种类时应该考虑哪些相同点和不同点，以及为什么。

这些问题不仅涉及墨家的语言哲学，也涉及他们的认识论。因此，在讨论这些问题之前，我们将考察后期墨家认识论及其与语义理论的关系。

5. 认识论

与早期墨家思想一样，后期墨家认识论的重点不在于信念的正当性或真实性，也不在于命题态度，而在于知道如何区分哪些事物或情况对某个术语而言是“是”（shì），哪些是“非”（fēi）。与前面的文本一样，知识的核心表现形式是知道如何正确地将术语应用于事物。然而，《墨辩》指出了知识的新方面，以解释一些情况，例如有人能对某一事物做出正确的断言，

但却不能从感官上识别它，或者有人能用一个名称识别某一事物，但却不能用另一个名称识别它。

后期墨家认识论的核心在两个地方有所体现，一个是描述基本认知功能的一组准则（A3-6），另一个是列出知识来源和类型的准则（A80）。目前还不完全清楚这两处所介绍的学说如何或是否可以作为一个系统结合在一起。（这些文本没有试图将两者联系起来，而且 A80 所涉及的知识方面与 A3-A6 中的论述并不直接吻合）。但它们确实为后期墨家的知识观提供了合理的信息。

5.1 意识、认识和理解

活着且醒着的人有一种能力或资源（cái 材），叫做“知”（zhī）（A3，A22），大致类似于具有意识状态和执行认知功能的能力或性情。（因此，“知”与我们的意识概念和“理解”概念在不同方面具有可比性）。“知”在无梦的睡眠中是不活跃的（A23），它是有欲望和厌恶的东西（A25）。它是我们意识和认识事物的能力，只要我们是清醒的，它就能意识到某些事物。文中把它比作视力：视力正常的人睁开眼睛总能看到一些东西，即有一些视觉体验，即使他们看到的只是漆黑的黑暗或他们的感知是错误的。墨家赋予“知”的功能与其他早期文献赋予心（xīn）的功能相重叠，心在后期墨家思想中没有发挥作用。

“知”的一个功能是“虑”（lù 虑），即在头脑中“寻求”某种事物的过程。这可能包括想象各种行动方案并确定其利弊，然后进行“权衡”（quán 权），以决定如何行动。与西方传统中著名观点的一个有趣区别是，“商议”被理解为寻求各种特征，并据此区分“是”和“非”或“利”和“害”。例如，它并不是在头脑

实际推导三段论的步骤。相反，延伸视觉类比，这些文本表明，“知”相当于视力，而斟酌则类似于向这边或那边眺望，试图发现什么。

“知”的另一个功能是知道或认识（zhī 知）事物，解释为“接触”它们（A5）。这里的类比是指眼睛真实地看到某物。文本对这种“知”的解释是：“知”就是借助“知者”，经过某物并能描述它”。有趣的是，“知”在这里被视为“描述”（mào 貌）所遇到的事物的一种实际能力（néng 能），可能是通过给它应用一个术语。它既不被视为一种准确表述世界的内在心理状态，也不被视为对句子或命题的态度。从技术上讲，将一个术语正确地应用于某一事物的能力（比如说：“这是一只狗”，或者指着一只狗说：“狗！”）可以理解为命题知识的一种表达。但文本是从能力或技能的角度来解释这种知识的。

这段文字似乎把“知”的特定（zhī 知）狭义地界定为在感知经验中识别所遇到的事物的能力。在《墨经》的其他地方，“知”（zhī 知）一词的使用范围更广，因此它包括感性知识以外的情况，或者至少包括知道者亲身经历过的事物以外的知识。有一段话解释说，虽然感官是知觉知识的来源，但一旦我们知道了某件事情，我们就不需要依靠感官来继续认识它（B46）。即使我们不再感知某物，我们对它的认识，也就是我们描述它的能力，依然存在。我们也可以在没有感知的情况下，通过别人的报告或解释来认识事物（A80，B9）。

“知”的第三种功能或能力是推论性知识，在这里等同于理解（A6）。这种形式的知识被解释为“借助‘知’，把事物[分为种类]分类，使人们对它们的认识[正确识别]是显而易见的”。识别意义上的“知道”类似于看到事物，而这里解释的“知识”或“理解”则类似于有清晰的洞察力。一种合理的解释是，经文 A5 所描述的“知”（zhī）主要是一个动词，指认出或知道某种特定的事物或其他事物，而经文 A6 所描述的“知”或“明”（knowledge or understanding）是一个

名词，指认识和分类（lùn 论）或归类各种事物的基本的、系统的能力。知识（在 A6 的意义上）可能是一种潜在的技能或能力，使人能够在不同的语境中知道或认识事物（在 A5 的意义上）。知识（A5）就是知识（A6）的应用。然而，与此同时，“知道”（A5）实际上也是“知识”（A6）的一个组成部分，因为文中说后者在于能够对事物进行分类，以表明自己知道它们，这大概是在 A5 的意义上。另一段话同样告诉我们，“知道”，大概是在 A5 的意义上，是一个人对事物进行分类的手段（B34），而这正是 A6 意义上的“知识”的标志。

知识或理解（A6）似乎类似于墨家称之为推论性知识或理论知识的某种东西，是关于各种事物及其之间关系的系统知识。但墨家对这种知识的概念与西方传统中流行的概念之间存在着有趣的差异。墨家认为这种知识的结构是一个分类系统，是各种种类（类）之间的关系和区别，而不是一个演绎系统。他们不认为知识具有句法或命题结构。知识不是主体与真命题之间的某种关系；事实上，他们的论述根本没有提到信念、命题或真理。相反，知识或理解被解释为一种能力或技能：一种运用“知”对事物进行“分类”的能力，也就是将事物区分为不同种类并为其命名的能力。这种技能在功能上与命题知识相对应，因为它通常以“A 是 B”，比如“牛是动物”这样的形式来表达，而根据我们的理解，“A 是 B”表达的是事实或真命题。但墨家的解释是，这样的陈述体现了将牛“分类”或“区分”为动物种类的技巧或能力。

5.2 知识的来源和对象

墨经（A80）将知识分为三个来源和四个对象。知识的来源是道听途说或证词；“解释”或推论；以及“亲身”或观察。道听途说或证词（wén 闻）被解释为“接受传递”。在其他地方，“传”被解释为“有人报告”（A81），而“报告”

（gào 告，也作“告知”）本身被解释为“使人知道”（B9）。解释（shuō 说）的例子是“方不旋转”。其他经文将其解释为“理解”（A72）和列举理由或原因的过程（NO11）。“亲自”或“个人”（qīn 亲）被解释为“自己在那里观察它”。这一概念可能是墨家最接近于阐述经验概念的概念。然而，由于墨家实际上没有使用任何可解释为表达明确经验概念的术语，我们应该严格遵循墨家的术语，将“亲知”（qīn zhī 亲知，B70）定性为通过观察获得的知识（guān 观）。

有趣的是，在讨论“个人知识”时，墨家并不假定有任何中介物，如英国经验主义者所说的观念或印象，存在于对象和心灵之间的中介物。相反，我们是通过感觉器官（B46）来感知事物的，感觉器官使感知到的特征直接进入“知”（A98）。“个人的知识”与“解释的知识”（shuō zhī 说知，B70）形成对比，后者实际上是通过推论或推理获得的知识。墨家大概把解释（shuō 说，也作“述”或“说”）理解为给出理由（gù 故）以支持或解释某种主张的过程（NO11，B66）。“说”使我们能够获得个人直接观察之外的知识，例如从他人提供的信息中得出推论。有人告诉我们，藏在房间里的一个物体的颜色与我们面前的一个白色物体的颜色相同，我们“通过解释”，而不需要观察，就知道藏起来的物体是白色的（B70）。在辩论中，有了解释，我们就不仅仅能断言某件事情符合或不符合一个约定俗成的模式。例如，我们可以断言，圆在任何地方都不是直的（A98）。然而，通过解释获得知识可能并不反映理性本身是知识的独特来源这一西方理性主义所熟悉的观念。因为墨家所举的最清楚的例子不是关于先验命题的知识，而是通过类比推理从信息提供者所提供的信息中获得的知识（B70）。因此，“解释知识”似乎是通过推理获得的知识的总称，无论是演绎的、归纳的、溯因的还是类比的推理。

与西方传统相比，值得注意的是，墨家既不偏重观察，也不偏重解释，进而也不偏重经验或理性，而是更基本的知识来源。二者受到同等重视。墨家也不强调从这两个来源获得的知识的类型或质量之间的区别，例如一个比另一个更确定。此外，墨家认为观察和解释与知识的第三个来源“亲知”与“道听途说”或其他人的报告同等重要。因此，他们明确承认知识的社会性层面，而这正是当代认识论近来备受关注的课题。

知识的四个对象（A80）是“名”（míng 名，字）、“物”（shí 实，包括物体、事件和情况）、“合”（hé 合）和“为”（wéi 为）。前两个词是通过它们在语言中的作用来解释的。名是“我们用来称呼的”（我们用来说话的东西）。物是“我们所称呼的”（我们所谈论的）。其次是断言和行动的正确性。合是指名称和事物正确地结合在一起。为是有意的行为。

前两种知识涉及认识或熟悉，我们可以称之为“知道”。对名称的了解可能是指知道词语，但不一定知道如何正确区分词语所指的“实”（东西、物体）。一个例子是盲人可以在“明亮的东西是白色的，黑暗的东西是黑色的”这样的陈述中使用“黑”和“白”这两个词，但在面对黑色或白色的物体时却无法辨别。大概知道一个名称的标准是至少知道如何在某些语境中使用它。

所谓“知道事物”，大概是指在某种名称下认识物体、事件或情况，至少是在“无所不包”或“普遍”的名称“东西”下认识物体、事件或情况，这个名称适用于一切事物，而不一定知道它们的正确名称。例如，有时同一种物体可能有两个名字，如“狗”和“犬”（B39）。有人可能知道这种东西，知道叫它“狗”，但不知道叫它“犬”。那么这个人就知道“犬”所指的事物，但不知道“犬”这个名称。

关于“合”的知识是指知道如何正确区分或识别名称所指的事物。这正是盲人所缺乏的实际知识。早期墨家的认识论似乎侧重于这种形式的知识，而将前两种知识排除在外。后期墨家似乎也将此作为他们的主要关注点，

因为正如我们在上文所看到的，他们将感性知识和理解都解释为通过描述事物（A5）或将事物分类（A6）将名称与事物相匹配的能力。（不过，一个人显然可以仅仅在知道名称的基础上就学会很多关于分类的知识）。第四种知识是“知行”，即知道如何正确地行动，根据上下文，可能是知道如何对特定名称或术语所表示的事物做出适当的反应。这一点被纳入“知”的对象分类中，突出了墨家知行合一的理论。认知和实践智慧，即知道做什么和什么时候做，都被认为是“知”的方面或形式。

另一条晦涩难懂的经文指出了怀疑的四个来源，或错误判断的潜在原因（B10）：偶然情况、不确定的证据、因果过度 and 短暂性。其中第一个来源似乎指的是非典型环境造成的错误。例如，在浓雾中，有人可能会把人误认为牛。反常的天气可能会让一个在夏天搬进轻便小屋的人意外地感到寒冷。在这种困难或出乎意料的情况下可能出现错误，这就为怀疑一个判断提供了理由。怀疑的第二个来源是证据不足。我们有理由怀疑挑起一担羽毛的人是强壮的，或者顺着木纹刨木头的人是熟练的木工，因为这些工作太容易了，不能作为力量或技能的确凿证据。第三个来源是存在多种原因可以解释某些事情。一个战士倒下的原因可能是他在比赛前喝了酒，也可能是他被正午的烈日晒得受不了。由于我们无法知道哪一个因素起了决定性作用，因此我们有理由怀疑任何关于某一个因素起了决定性作用的说法。第四个来源指的是知识的对象可能发生变化，从而使我们所知道的不再是事实的情况。一个明显的例子，但是墨家没有举出，就是知道天气的状况。当我们从暴风雨中跑来时，我们知道下雨了，但过了一段时间，我们可能有理由怀疑是否还在下雨。

有趣的是，特别是与西方传统相比，墨家并不把感知或认知过程的易错性视为怀疑的理由。在他们看来，怀疑的根源不在于认知主体的性质，而在于特定环境的偶然特征——它们可能是混乱的、非典型的、因果过度决定

的、短暂的，或者只是提供了不充分的证据。除了因果过度确定之外，在大多数情况下，疑问都可以通过进一步调查来解决。现实本身也不被认为是不可知的，因为现象在不断变化，或者因为表象会误导我们了解事物的真实情况。因此，中国古代的怀疑论，如《庄子》中所表述的、所关注的不是感官知觉的不可靠或表象与现实之间的差距，而是我们据以区分事物的准则的基础问题。

墨家将知识视为“诀”或“实践能力”的一个有趣的结果是，他们并不把“正当理由”视为必须添加到与“信”相应的状态中才能产生知识的一个组成部分。理由（gù 故）在后来墨家的辩证法或论证理论中占有一席之地，但在关于知识的墨经中却不存在。文中承认“知”与“以为是”（A24, B10）之间的对比，“以为是”是一种与“信”相对应的态度，但这种态度并没有被视为“知”的构成要素，必须加上一些东西才能产生“知”。相反，感性知识和辩证知识似乎主要在于认识事物和对事物做出适当反应的能力，主要是对事物进行正确的命名和分类。墨家的知识概念只是一种可靠的能力，因此可能不会赋予正当性以任何作用。在作为合理的真信念的知识描述中，正当性的作用主要是排除偶然的真实信念，如幸运的猜测，使其不能算作知识。墨家在处理这一点时，只把来自可靠技能或能力的正确命名和排序视为知识。在专论 A6 所描述的辩证知识中，可靠性是显而易见的，它是一种将事物分类的全面、系统的能力。但可靠性也可能是墨家感性知识概念的一部分，其先决条件是正确识别和命名事物的可靠能力。墨家关于知识的论述在某些地方与当代德性认识论的主题趋同，特别是与我们可以称之为“能力可靠论”的立场趋同。墨家的思想和知识观与当代认识论之间的关系是一个值得进一步研究的领域。

墨家认为，知识和理解的基础是正确命名和分类事物的能力，这又回到了我们在回答他们的语言理论时提出的问题。是什么决定了种类的区分？

怎样才能正确区分某一特定事物是属于某一类还是另一类？在实践中，我们如何确定事物属于哪一类？必须先回答这些问题，才能确定我们在特定情况下是否真正掌握了知识。要想知道后世墨家对这些问题的回答，我们需要参考他们对“同”与“异”概念的解释以及他们的论证理论。

6. “同”与“异”

“同”与“异”是后期墨家思想的核心。正如我们所看到的，它们是关于词语如何指称事物以及我们如何使用语言进行交流解释的核心部分。它们决定了什么是对名称和事物的正确“描述”、“分类”和“匹配”，从而决定了什么是知识。如何区分事物的“同类”与“异类”，如何确定特定的个体属于某一类，这些问题是墨家语义学和认识论的核心问题，通过它们，也是墨家论证理论的核心问题。

《墨辩》在多处探讨了“同”与“异”的问题。《大取》中收集的片段表明，作者们正在对“同”的类型进行详细分类，其中一条经文（A88）似乎在探讨相对和绝对的同或异之间的对比。由于文本问题，在此讨论这些段落是不切实际的，但有一对经文对四种相同和不同类型进行了清晰易懂的分类（A86-87）：

1. 相同或同源的同一性，如两个名称指的是同一个“实”（物体、事件、情况）。这种同一性与两个不同“实”在意义上的差异形成对比。

2. 作为同一单位（tǐ 体）的一部分的同一性，如事物包含在一个整体（jiān 兼）中。这与“不相连或不相连”意义上的“不同”形成对比。这里的“整体”概念大致相当于一个部分上的整体或融合，包括功能性的整体，如身体。

虽然文本证据表明墨家可能将集合成员关系同化为部分—整体关系，但它也可能包括集合。

3.在一起或联合时的同一性，如事物共享同一位置。这与不在同一地点的差异形成对比。有一种观点认为，这种同一性可能指的是坚硬的白色石头的“坚硬”和“白色”特征之间的关系（B37）、生物的身体和“知”之间的关系（A22）或物体的长度和宽度之间的关系（B4）（Graham 2003: 335）。在这个意义上，单一事物的不同方面或特征可能被视为“相同”。另一种可信的假设是，这种同一性指的是根据位置或其他外在事实（如如何使用）将事物归为一类。在这个意义上，我书桌抽屉里的所有物品或所有吃草的动物都可以被视为“相同”的，从而使用相同的通用“名”（Fraser 即将发表出版）。这种事物分组与基于内在相似性的分组（即第四种“同一性”）形成鲜明对比。

4. “同类”（lèi 类）的同一性，这里解释为“在某方面相同”。这与“非一类”的差异形成对比，后者是“在任何方面都不相同”。与前三种同一性不同，“同类”意味着事物在这些“同一性”概念所定义的方面之外的某些方面具有内在的相似性（ruò 若）。“同类”解释了为什么用相同的“类名”或该类事物的通用术语来称呼事物。正如我们在语言一节中所看到的，种类的名称适用于所有属于该种类的相似事物（A78）。

这份清单引出了一个耐人寻味的问题。作者们用“同一性”（tóng 同）这一一般概念来表达（至少）四种不同类型的关系：同一性或共延性；部分与整体的关系；是某物的组成特征，或者说，由于某种外在原因而被归为一类；具有某种内在相似性，因而“同类”。这些关系大致对应于身份关系、部分与整体关系、构成关系、集合成员关系和种类关系，在欧洲语言中，这些关系通常都用动词 *to be* 或系动词来表达。例如，我们可以说，西塞罗是图利，因为他与图利完全相同；西塞罗的手指是西塞罗，因为它是西塞罗

这个整体的一部分；西塞罗是他的身体，因为他是由他的身体构成的；西塞罗是一名行政官，因为他是罗马的一名公职人员；西塞罗是人类，因为他是人类这一种类的成员。

墨家所指出的“同”（tóng）的形式与我们使用的“是”（to be）之间的这种相似性有力地表明，“同”的概念在中国古典思想家那里扮演着与欧洲语言中的“是”或系动词相当的理论角色。墨家和中国其他早期思想家很可能将我们翻译成“A is B”的断言隐含地理解为 A 和 B 是“相同的”，即上述几种意义之一。评价这样一个断言的真伪，可以理解为评价 A 和 B 在相关方面是否确实“相同”。更广泛地说，中国早期的理论家可能把断言、判断和推理都看作是区分事物是否“相同”的过程。“白马非马”实际上被解释为宣称白马和马是“相同的”，而“牛非马”则被解释为宣称牛和马是“不同的”。如果这些解释假设是正确的，那么可以毫不夸张地说，区分同异，实际上是模式识别或类比引申，是中国古典语言哲学、认识论和逻辑学的核心解释概念。这种观点强调了“同”与“异”的辨别在中国古代哲学思考中的重要性和基础性，它贯穿于对事物的理解、对概念的界定以及推理和论证的过程之中。

6.1 区分种类的基础

对“同类”同一性的解释涉及第 4 节末尾提出的问题，即承认某些种类而不承认另一些种类的依据，以及对特定事物为何被视为一种或另一种成员的解释。墨家对“同类”的解释“有相同之处”，看起来似乎允许任何具有共同点的事物都可以被视为同类。那么，你书桌抽屉里的这些物品会不会因为它们在抽屉里的相似性而构成一种物品呢？允许肯定回答的观点可能会使种类的识别变得非常武断，从而导致极端的相对主义或约定主义观点，在这种观点下，几乎任何一组事物都可以算作一种种类。然而，墨家可能

会反对这种极端的观点。抽屉里的一组东西可能在联合或组合上是“同”的，这是上述四种同一性中的第三种，但大概不会在“同类”上是“同”的。相反，墨家似乎认为，要成为同类，事物必须具有一个或多个共同的、内在相似的特征，如可见的特征（mào 貌）或形状（xíng 形）（罗宾斯，2012 年）。尽管如此，由于事物可能在无限多的方面具有相似的可观察特征，墨家的立场仍然可以是相当自由的，允许根据语言社区所关注的特征将事物划分为不同的种类。

墨家为命名事物规定了三种一般标准，我们在语言一节中简要提到过。（最初可能还有更多的标准，因为处理这些问题的文本只剩下一系列片段）。有些通用名称指的是具有相同“形貌”（xíng mào 形貌，可见的形状和可观察到的特征）的物体。例子包括山、丘陵、房屋、神龛、剑、人和身体的一部分（NO1-2, 7）。这些名称很可能被视为表示种类，因为它们的使用是基于本质上相似的特征。其他一般名称则根据“居迁”（jū yùn 居运）来区分事物。这包括任何以地名命名的事物，如秦马，或任何位于某地的事物。这一标准似乎不是从具有某种内在相似性的意义上挑出算作种类的事物，而是通过某种方式的“联合”（如位于同一地点）来确定“相同”的事物。第三组标准是“量与数”（liàng shù 量数）（NO2）。也许“四足”就是基于这些标准的一个例子。

然而，这些一般标准并不足以解决我们关于种类区分依据的所有问题。种类是通过列举或“呈现”（jǔ 举）其成员共有的显著特征来区别于其他事物的。这些特征必须经过仔细挑选。如果我们选择的特征不是真正相关或可比较的，那么我们得出的区别就会似是而非（B76）。如果我们引用的是一个以上种类的个体所共有的特征，我们就无法正确可靠地区分这些种类。墨家把使用这种似是而非或不可靠的标准称为“狂举”（kuáng jǔ 狂举，“疯狂地”或“任意地”引用特征）。正如墨经 B66 所解释的那样，如果我们列举不同

种类的事物都有的特征（如牛和马都有牙齿和尾巴），或某一种类中只有部分而非全部有的特征（如部分而非全部的牛有角），我们就无法正确认识事物种类之间的差异。

B66 所提出的具体问题是，假定牛和马确实是不同的种类，我们如何明确区分它们的特征，从而可靠地将它们区分开来。是什么决定了种类之间的区别，以至于引用某些特征就是“狂”，而引用另一些特征就不是“狂”？与其区分牛和马，我们是否可以把无角的牛和马归为一类？尽管文本证据稀少，而且可以有不同的解释，墨家的隐含观点似乎是牛和马等种类之间的区别在于每种种类的成员所具有的独特的相似性，这些相似性是它们的“实”（shí）所固有的，与人类活动无关。因此，种类关系是由自然世界决定的，而不是由人类的态度或习惯决定的。我们关注和使用哪种种类区分可能由我们自己决定，但某组事物构成一种种类却不是由我们自己决定的。因此，在寻求区分种类的过程中，我们的任务是找出能够让我们可靠地识别它们之间内在差异的特征。

经文 B1 似乎暗示了这一观点，它描述了辩论双方讨论如何“解决”（zhǐ 止）他们所指的是什么种类（lèi 类）的问题，方法是依次考虑一个或多个单个范例中存在或不存在的各种特征是否可以概括为整个种类。所描绘的情景似乎预先假定，特定的示例（假设是一匹马）本质上是预设种类（马）的成员。（这种隐含的假定反映在文本中将示例称作“这个/这些”[cǐ 此]，而将它被理解为属于的种类称作“这（种）”[shì 是]）。辩论者的任务不是就据以确定或确立种类的特征达成一致，而是找到能够可靠地将本质上相似的事物集合与其他非相似事物区分开来的特征。他们不能简单地规定种类的特征是什么，就像他们不能简单地规定牛和马的区别在于有角一样。构成“同类”的样本马与其他马之间的相似性关系是它们内在所固有的，并不取决于我们是否认为它们相似。因此，将墨家的立场描述为“现实主义”似乎是恰

当的，具体而言，决定种类的“同一性”关系是事物固有的，而不是人类态度或实践的产物。

这种关于相似关系和种类区分的隐含现实主义观点似乎在经文 B2 中也同样有效，它表明我们在如何推测种类关系时可能会出错，因为单个范例的特征可能无法推广到其种类的所有成员。该条经文似乎再次假定，一个样本与其他同类之间的种类关系是独立于我们对它的识别而存在的，因此会产生我们是否正确地扩展了种类的问题。如果种类关系不是以这种方式独立存在的，那么我们用来区分和命名样本的特征就可以简单地定义哪些特征是该种类的特征“是什么”。

根据这一解释思路，我们发现墨家在 B8 和 B72 条墨经中争辩说，虽然我们可以“借用”一种事物的名称来指代另一种事物，例如，我们可以给狗取名为“鹤”，也可以给一个家族取名为“鹤”，但我们不能声称事物就是我们所称的那样。狗实际上并不是水鸟。某物是否是某个名称所指定的那类事物，不是由我们偶然认为它是那类事物来决定的，而是由它事实上是否与使用该名称的其他事物具有相关相似性来决定的。一般术语必须以有规律的、可预测的方式“推行”（xíng 行），或可投射到它们的外延。种类名称必须以内在的相似性为基础来“推行”。B72 实际上是在抨击与“名家”有关的、在《庄子》某些经文中讨论过的一种立场，即任何事物都可以任意地被视为与某种“类”有关的“如此”。

这里所涉及的问题不仅关系到墨家。它们是中国古典哲学的核心问题之一，墨家、道家、儒家等都以不同的方式探讨过这些问题。因为我们所采用的种类区分方案被视为决定了价值观、行动规范甚至社会组织。在西方传统中，关于类似问题的观点往往分为三大类：实在论、概念主义或唯名论。然而，这种分类法无助于理解中国古典思想，因为中国论述中的各种立场都大致属于唯名论，既不诉诸普遍性，也不诉诸概念来解释事物与其

种类之间的关系。中国立场的范围可以更有效地沿着一个光谱来划分，从实在论到各种形式的约定论或相对主义，一方面代表了它们将种类之间的区别视为固定的、独立于人类活动的程度，另一方面代表了它们将其视为相对于我们（可能是多元的、可变的）态度、实践、背景或观点的程度。在这个光谱的一端是一元实在论，即认为种类的区别是由世界本身固定的唯一正确的相似性关系模式决定的，因此只有一套种类区分是正确的。接下来可能会出现一种较弱形式的实在论，即种类的区别是由世界固定的相似性关系决定的，但不同的语言社区可能会根据自己的兴趣或习俗使用种类名称来区分其中的一些或另一些。在相对主义的方向上更进一步的是荀子的实用约定论，认为支撑种类区分的相似性关系不是事物本身所固有的，而是由社会习俗决定的，这种社会习俗基于我们对某些事物进行相似分类的自然生物倾向、我们的文化传统、政治决策以及确保社会经济秩序的实际功效。《庄子》中的《齐物论》和《秋水》则更倾向于相对主义的立场，这两篇文章都认为，尽管我们使用的种类区分方案是以事物之间的相似性为基础的，但这些相似性本身是由我们的视角、实践或语境所决定的。相对主义的极端观点认为，种类区分完全是任意的，只是由进行分类的人的一时兴起决定的。目前还不清楚中国早期是否有思想家真正持有这种观点，但与惠施和公孙龙有关的观点表明他们可能持有这种观点。

后期墨家最有可能属于这个光谱的实在论一侧，尽管他们对区分种类的理由的论述是如此粗略，以至于对他们立场的任何解释都有一部分是推测性的。他们的立场似乎是，我们是否通过给某个种类的样本命名来识别某种类，比如我们给马取名为“马”，是由我们的实践决定的。但是，一组对象（比如马）是否能构成一种种类，是由这些对象是否内在相似决定的，与我们的实践无关（A78，A86）。这些文本并没有明确指出，例如，牛和马的集合体，即役畜，在传统上是否可以被视为一种（参见 B67）。也许墨家会

认为，作为役畜，牛和马“同”于其拉车的功能（即四种“同”中的第三种）。墨经 B66 似乎暗示无角的牛和马不能组成一个种类，这可能是因为没有任何特征能将无角动物与其他动物区分开来。相比之下，无角的四足动物也许可以构成一个种类，因为它们有四条腿却没有角，这种内在的相似性使它们有别于其他所有动物。最终，后期墨家文献并没有明确、详细地解释究竟事物之间的哪些相似性构成了种类的基础。在这一点上，他们的论述与荀子等人的论述形成鲜明对比，荀子明确指出，相关的“同一性”是通过社会实践构成的。

7. 论证与逻辑

正如我们所看到的，墨家语义学和认识论的基础是区分事物的“同”（tóng）或“异”（yì）。对某物断定一个通用术语，就是将其区分为与该术语所指的其他事物相似或属于同一种类（lèi）。知识和理解就是从正确区分和命名事物的能力来解释的。在这一理论框架中，判断相当于把事物归类为“相似”或“相同”，或把它们区分为“不同”。断言实际上就是声称某事物与其他事物“相同”或“同类”或“不同”。因此，通过引用其他已确定的主张来支持一个断言的过程，即论证或辩论，通常被视为区分两个事物是否“相同”或某个事物是否属于某类的过程。

在这一背景下，正如可能预料到的，墨家的逻辑研究侧重于类比推理，事实上，他们倾向于将所有论证都视为基本的类比性质。他们不研究形式逻辑或演绎推理，也没有形成明确的逻辑推论概念。他们确实应用了排中律和不矛盾律，以及与粗略的逻辑一致性概念交织在一起的逻辑“可允许性”（kě 可）和“反常性”（bèi 悖）的概念。他们还运用了一套严格的量词和蕴含

连词系统。不过，这些逻辑概念都没有作为明确的研究课题，也没有以系统的方式加以组织和表述。墨家的讨论集中在语义学和类比论证。

墨家把支持、评价和论证论断的活动领域称为“辩”（biàn 辩），可解释为“辩证”、“区分”、“辨别”或“论辩”。（为方便起见，我们将其翻译为“论辩”，但正如我们将看到的，中国思想家将其字面理解为“辨别”或“区分”的过程）。早期的中国文献从多个层面对“论辩”进行了概括性的描述。在广泛的意义上，论辩的范围涵盖语义学、论证、逻辑和修辞等方面。它可与希腊的辩证法概念相媲美，被宽泛地视为以获取知识为目的的辩论或推理。墨家的《小取》（xiǎo qǔ）将其描绘为一个几乎涵盖了所有认知活动的一般推理和判断过程，包括与政治、语义学、自然科学和伦理学相关的主题。

“辩”，厘“是”与“非”之分，以察有序无序之准则；明“同”与“异”之处，以察“名”与“实”之规律；定“利”与“害”之法，以解“悬与疑”之惑。只有这样，我们才能在纷繁的事物中理出头绪，在一组组语句中梳理出相似之处。只有这样，我们才能阐述万物的真实情况，并对各类陈述进行归类整理。

其他文本将论辩描绘成一种竞争、争辩活动，一种公开辩论或争论。最狭义、最具体的描述是，就某个名称或术语（míng）而言，争论某物是“是”（shì）还是“非”（fēi），是否属于该术语的外延。因此，任何两个或两个以上的事物在某种程度上都是“相同的”，论辩实际上是一个区分什么是“同”或不是“同”的过程。在每一个广义层面上，论辩都涉及区分“是非”和“同异”。狭义的“争论”是指争论一个词是否可以恰当地指称一个事物，这可能是广义的

“争论”的基本组成活动。广义的“辩论”或“辩证法”中的争论实际上是狭义争论的延伸过程。

《墨经》A73-74 对最具体意义上的论辩做了精确的阐释。它是在争论两个互补术语（如“牛”和“非牛”）中哪个“适合”（dàng 当）一个事物（shí）（A74）。这对术语将世界万物分为两个相互排斥的类别：任何一件事物要么是“牛”，要么是“非牛”。在论辩中，一方称某一事物为“牛”，另一方称其为“非牛”；谁的说法符合该事物，谁就获胜。该文本引用了排中律的一个版本（A73），以表明这对术语中至少有一个必须适合，同时引用了不矛盾律的一个版本（A74），以表明至少有一个必然不适合。把事物称为“牛”或“非牛”的言语行为具有断言的实际意义，因此，我们可以把论辩理解为争论两个相互矛盾的断言哪一个为真的辩论。但墨家不这么看。他们认为，争论的是手头上的“实”（事、物）是否属于“牛”。同样，他们认为就“牛”这个词而言，争论的是眼前的东西是“是”（shì）还是“非”（fēi），这个词是否“适合”它。

我们如何确定事物是“是”还是“非”呢？正如第 4.1 节所解释的，我们引用所讨论的种类的模型或范式（fǎ 法），并试图证明该事物与之在相关方面是相似或不相似。当一个事物的“样子”（mào 貌，可观察到的特征）与模型（fǎ 法）相似（ruò 若）时，它就是“如此”（rán 然）的（A70-71）。模型可以包括对该事物的想象、用于识别事物的测量工具或其他装置，也可以是具体的例子。事物可以“与”模型“完全吻合”（hé 合），如圆的形状与模型完全相同，也可以“适当”地吻合，如我们认为一个人“黝黑”，是看他的肤色，而不是看他的头发或眼睛（A83, A96）。引用模型，解释将某物区分为“是”或“非”的原因，从而达到理解的整个过程被称为“解释”或“说服”（shuō 说）（A72, NO11）。“解释”（shuō）在中文语境中类似于为一个主张提供论据。然而，“解释”没有特定的形式结构，它也不被视为证明一个结论。墨家没有

演绎证明的概念。“解释”只是解释将某物区分为“此”或“非此”的理由（gù 故）的过程。

在刚才讨论的那些墨经之后，还有一系列墨经描述了详细的论辩程序，但由于文本和解释方面的问题，这些墨经超出了本文的讨论范围。其他几条墨经同样晦涩难懂，但值得在此简要概述。它们指出了论辩中可能出现的潜在问题，这些问题有两个主要来源：一是类比扩展的内在易错性，二是墨家发现相似的语法结构不一定能可靠地反映相似的语义。

7.1 “推类之难”

在一个典型的论辩（biàn 辩）中，我们将某物与某个术语所表示的某类（lèi 类）事物的模型或典范进行比较，并判断它们是否“相同”。在最狭义的情况下，我们可能会争论某个个体是否属于某一类，比如牛。在更普遍的层面上，我们可能会争论一种事物 A 是否也属于另一种 B 类。例如，我们可能会争论牛是否属于四足动物这一类。无论是哪种情况，我们都在考虑是否要“扩展”我们对某种类的判断，以将新的事物包括进来。在中国古典思想中，判断某种新事物是否属于某个已被公认的种类，被称为“类推”或“推类”（tuī lèi 推类）。

这种判断通常基于与一组有限的示例的选定特征进行比较。我们通常会通过确定某一种类的少数几个代表性事物的一些显著特征来进行，墨家称之为“定类”（B1）。然而，同类的事物可能在某些方面不尽相同，而不同类的事物却可能有某些相似之处。因此，在确定区别特征和区分种类时可能会出现問題。墨家称此为“扩类之难”（B2）。提出这个问题的条文存在讹误且晦涩难懂，但我们可以对其要点进行有根据的推测。它指出了困难的

两个来源：第一，一个种类的每个成员都有某些特征，但不是所有特征；第二，由于种类的范围可大可小，两个事物可能在同属一个种类时相似，但在同属另一个种类时又不相似。所有四足动物都一样有四只脚，但并不是所有动物都一样是牛、马或鹿。鸟类和所有其他动物的相同之处在于都是活物，但并非所有动物都是鸟类。我们不能一成不变地从一个范例的特征归纳出关于整个种类的说法，因为除了四只脚这样的特殊情况外，从范例中并不能明显看出该种类的所有成员都具有哪些特征。因此，在论辩中，确定个别范例中确实代表其种类的特征的过程总是容易出错的。

其他问题涉及复合词或短语的语义。中国早期最简单的语言模式，可能是墨家和其他中国古代思想家思考的默认起点，我们可以称之为一名一物模式（参见 Hansen 1983）。这种观点认为，名或字（*míng* 名）与“物”（*shí* 实）的种类是一一对应的。当墨家进而考虑由两个或两个以上的词组合而成的短语或表达式（*cí* 辞）时，他们发现语言与世界的关系比这个天真的模型所显示的要复杂得多。语言结构并不总是直接反映世界中事物的结构。当两个名字串在一起时，所产生的短语的所指可能会发生不可预知的变化。把“牛”和“马”组合起来，就得到了“牛马”（*niú mǎ* 牛马），这个短语表示所有牛马的总和（B12）。但是把“坚”和“白”结合起来并不能产生一个表示所有坚的东西和白的东西的总和的短语。它组成的短语表示的是同时在同一地点既坚又白的东西（A66, B37）。一切又坚又白（*jiān bái* 坚白）的东西都是白的。但并非所有属于“牛马”外延的东西都是牛。事实上，关于“牛马”是否是牛的争论是不可判定的，因为如果我们以“牛马”的一部分是牛为由声称它们是牛，那么我们的对手可以以完全类似的理由（B67）声称它们不是牛（Fraser, 2007b）。“白马”和“盲马”具有相同的语法结构。但是，白马全身雪白，而盲马并非“全身失明”，只是眼睛失明（B3）。认为某人是“*fū* 夫”（丈夫），但将该词与“*yǒng* 勇”（勇敢）组合成短语“*yǒng fū* 勇夫”（“勇敢的人”）

并不是认为他是丈夫。但把一双东西看作“鞋”，同时把这个词与“买衣服”结合起来（“买衣服和鞋”），仍然是把它们看作鞋（B3）。

对这些形式上相似、语义上不同的短语的观察，使墨家怀疑复杂的语言结构是否与正确使用这些短语的异同模式存在任何规律或可靠的关系。我们用来谈论事物的词和短语之间的形式相似性只能在一定程度上指导我们辨别事物的种类，因为语言的相似性可能并不反映事物的实际相似性。在古汉语中，“牛马”（niú mǎ 牛马）和“白马”（bái mǎ 白马）具有相似的形式结构，但前者表示两种事物的总和，后者表示一种事物的一部分。因此，语言结构上的形式相似性是区分种类的不可靠指南。要正确区分种类，我们需要研究语义标准（yīn 因）或依据（gù 故），这些标准或依据决定了表示种类的词或短语的正确用法，而不能仅仅依赖于与其他词或短语在结构上的相似性。在某些情况下，我们可能需要指出，结构上相似的表达实际上具有非常不同的语义。这是《小取》（xiǎo qǔ）的一个关键主题，它是对墨家辩证法的简要总结和说明，可能是中国逻辑史上最重要的文本。

7.2 《小取》中的论证方法

我们在上文引述了《小取》开篇的一段话：《小取》把论辩描绘成在几乎所有的探究领域获得理解的一般方法。具体来说，通过这种方法，我们可以确定事物的“是什么”，哪些术语是可以预言的，从而确定哪些说法是正确的，以及“理清”各类陈述之间的“相似之处”，从而确定陈述之间的哪些关系可以为根据另一种陈述接受一种陈述提供充分的理由。文中继续介绍了论辩的基本概念和原则：

以名（míng）举实（shí）；以辞（cí）抒意（yì）；

以说（shuō）出故（gù）。以类（lèi）取，以类予。
有诸己不非诸人，无诸己不求诸人。

从比较哲学的角度来看，这一陈述意义深远。在这里，中国传统中最具逻辑倾向的思想家们明确而系统地阐述了他们的辩证法理论，他们直接告诉我们，论断是基于类比扩展，通过认为事物属于或不属于同一种类而提出、接受或拒绝的。他们还补充了一条公平原则，规定无论是评价自己的主张还是对方的主张，都要采用相同的依据或要求。由此可见，他们的辩证法主要不是研究演绎逻辑或形式上有效的推论。它研究的是公平或无偏见的类比说服。有趣的是，这是在一种文化中对逻辑的明确研究的一个例子，反映了在其他领域中普遍的推理模式。中国早期的数学和科学同样以类比推理和分类学为基础，而不是以古希腊思想中占主导地位的演绎系统模式为基础。

这段文字对于它向我们揭示的论辩的组成部分和结构也具有重要意义。这里提到了三种语言单位，它们都是从功能而非结构的角度来解释的。“名”或词语用于“呈现”或谈论事物。“辞”用于表达思想，从而做出断言。“辞”在功能上与我们认定的句子有重叠。然而，句子是一个语法单位，由主语和谓语组成。墨家不把辞看作语法单位，也没有说辞包含主语和谓语。他们认为辞只是能够让我们表达思想的词语串。既然在古汉语中，谓语可以单独表达思想，那么这样的词项大概也可以是一个“辞”。“说”是用来阐明作出这种或那种区分的原因。从功能上讲，“说”大致类似于论证，或者更准确地说，类似于论证的前提，通过给出一个理由来支持断言。然而，说并没有被描述为具有任何特定的结构，也没有被描述为与断言之间除了给出理由之外的任何特定逻辑关系。

接下来，文章介绍了几个进一步的概念，包括“仿效”或使用模型来区分“是非”，然后解释了辩论中使用的四种标准修辞技巧。这四种修辞手法及其解释如下：

- “类比”（pì 譬）：“譬也者，举他物而以明之也。”（列举其他事物来说明这个事物。）
- “并列”（móu 侔）：“侔也者，比辞而俱行也。”（把两种表述并列起来，使其同时成立。）
- “拉”（yuán 援）：“曰：子然，我奚独不可然也？”（说：“您可以这样，怎么偏偏我就不能这样呢？”）
- “推”（tuī 推）：“以其所不取之同于其所取者，予之也。”（以对方所不接受的命题相同于对方所接受的命题为由，来反驳对方的论点。）

学者们对这四种技巧之间的关系进行了辩论，有些人认为它们是确立主张过程中使用的一系列步骤，有些人则认为它们是推理程序。它们不太可能形成一个固定的步骤序列，因为在许多情况下，从修辞学上讲，进行类比可能会使提出并列主张变得没有必要，或者仅仅“援”（诉诸对方的先例）可能就足以确立自己的观点。这四种方法之间可能没有固定的关系，辩论者可以根据需要使用一种或多种方法来证明自己的观点。通常情况下，只使用其中一个可能就足够了。

关于这四种技巧，需要注意的一个关键点是，它们都是专门用于类比论证的程序，目的是区分事物的种类和关于它们的论断之间的异同。文中的下一句话强调了这一点，它描述了对四种修辞手法的两种标准回应：“是尤谓’也者，同也。‘吾岂谓’也者，异也。”（“是尤谓”是含义相同。“吾岂谓”是含义不相同。）然而，这四种技巧运用类比判断和推理的方式各不相同。概括它们之间差异的简明方法是：“譬”以事物之间的相似性为基础，“侔”以

措辞的相似性为基础，“援”和“推”以双方话语承诺之间的相似性为基础，即一方先前接受的主张与另一方现在试图确立的类似主张之间的相似性。

还有一点是，这些技巧，连同墨家引用典范或范例来支持自己主张的一般做法，并不是墨家学派专有的方法。任何阅读古代文献的人都会注意到，其中至少有三种是中国古典思想家和各派辩论家所使用的标准修辞手法。（“侔”似乎用得比较少，但还是可以找到例子）。《墨子》中有许多符合这些描述的论点。例如，《吕氏春秋》中收集的数十篇文章和轶事也是如此。孟子不是一个通常与逻辑研究有关的思想家，但他却经常使用这四招（尽管并不总是正确或明白；见《孟子》6A: 3）。因此，这四招很可能代表了公元前3世纪普遍使用的辩论艺术。

类比（*pi* 譬）是四种技巧中最容易解释的一种。它指的是在一个案例和另一个更熟悉或更容易理解的案例之间进行类比，以澄清手头的案例，并推测出关于该案例的主张。它是基于类比推理，从类比对象的选定特征与当前案例特征之间的相似性推断出两者之间的进一步相似性。在整个《墨子》和《小取》中，类比经常被用于论证。

“援”和“推”这两种技巧，从技术上讲，都是论证主观论点的形式，即论断的直接依据是对方对我们认为是类似情况的类似论断的承诺。从修辞学上讲，这两种论证方式不是直接诉诸于我们正在谈论的事物的特征，也不是诉诸于它与其他事物的相似性（如类比），而是诉诸于对手已经接受的论点，以此来支持我们的论断。“援”指的是引用对方的先例来接受关于某事物的论断，并让对方解释先例与本案有何不同。通常会用反问句来表示，询问本案与先例有何不同。如果对方不作解释，则对当前案件的类似断言仍然有效。因此，“援”相当于将论证的责任转嫁给对方，并请他们通过说明两者实际上有何不同，来阻止从先例到当前案件的隐含类推。“推”是指根据与对方已接受的另一主张的相似性，提出对某一事物的主张。在中国早期

思想中，“推”（tuī）一词通常用来指类推，而“推”的确是指以案例相似为由从一个主张延伸到一个新主张。

由于“援”和“推”主要是在面对面辩论中使用的主观臆断技巧，而不是在议论文中使用，因此它们在早期汉语文本中主要出现在描述说话者进行辩论（biàn 辩）或试图说服对方的语境中。《小取》本身就有两个“推”的例子，其中一个见 7.3 节。在《墨子》中，很难找到明确的“推”的例子。我们通常看到的是《墨子》向听众提出挑战，让他们解释正在讨论的案例与更简单的类似案例有何不同。例如，在第三篇“天意”中，墨子列举了“不知黑白”的人的例子，因为他们看到少量黑色就说是“黑”，看到大量黑色就说是“白”。他把这种情况比作好战的统治者禁止杀人，但却认为他们的士兵杀死邻国尽可能多的人是正确的。对于这种辨别是非的方式，他问道：“这与混淆白与黑的区别有何不同？”

《孟子》第 1A7 节中孟子与宣王的著名对话是“援”的一个更明确的例子。孟子认为，宣王有能力成为真正的王，而不仅仅是名义上的王，因为他表现出了恻隐之心，使一头受惊的牛免于被宰杀。他举了两个例子，说明有些人自称能够完成艰巨的壮举，却不能完成简单的相关任务：一个人自称能够举起重物，却不能举起一根羽毛；一个人自称能够看到秋天的发梢，却不能看到一车木柴。王同意这种说法是不可接受的。孟子接着指出，国王的仁爱足以惠及动物，他认为这是“困难”的，因为对牛的怜悯不如对其他人的怜悯那么自然，而这种仁爱的好处却没有惠及他的人民，而这是“容易”的，因为对我们来说，帮助其他人应该比帮助动物更容易。然后，他问国王的情况与前面的例子有什么不同。其中隐含的结论是，国王无法造福人民的说法就像一个壮汉说他拿不起来一根羽毛一样不可接受。因此，国王的失败并不是因为能力不足。

剩下的一种技巧是“侔”（móu），或者说提出句法上类似的平行语句，这是四种技巧中最吸引人的一种，也是最难解释和最有争议的一种。解释上的困难部分是由于这种技巧的陌生性，在其他逻辑传统中没有明显的对应物，部分是由于文本中没有任何明确的例子，部分是由于墨家解释这种技巧时使用的术语。套用文中的说法，“比辞”就是把两种表述并列起来，使其同时成立（bǐ cí ér jù xíng 比辞而俱行）。这种描述非常笼统，只能告诉我们，并列涉及某种形式的语言比较，在这种比较中，语串以某种并列或类比的方式得到扩展或发展。至于“辞”（cí）到底指的是什么，我们还不太清楚，因为如上所述，墨家给出的唯一解释是功能性的，即“辞”是用来表达思想的。可以想象，“表达”指的是一个短语、一个句子或几个句子。“行”（xíng）也有歧义。在《墨辩》中，“行”与语义有关的用法还有两处，即《经》B1 和 B72。在这两处中，“行”似乎是指“继续”使用一个通用术语，对同类事物一以贯之。因此，“继续”在本语境中可以指继续作出前后一致、没有问题的话语。但也许它指的是推论，或者仅仅是说出一串相互关联的“表述”。即使是这里的连词“而”（ér）也可以有不同的解释，因为它可能指的是先比较表达式然后使之同时成立的两步过程，或者更有可能指的是并行地使之同时成立的单步过程。

我暂且认为以下相对简单的解释可能最有解释价值：“侔”（móu）泛指阐述一系列句法上并列的话语，其中一个或多个话语被用来类比论证一个或多个其他话语应该被接受。这些话语的结构或措辞在形式上的相似性理应让我们也看到所描述的事物或情况之间的类比关系，这样，如果我们接受了其中的一些类比，我们就应该接受所有的类比。下面就是一个类比的例子：

白马是马；乘白马就是乘马。

黑马是马；乘黑马就是乘马。

根据提议的解释，第一个表述可以作为第二个表述成立的理由。或者，这两个表述可以一起作为另一个并行表述成立的理由：

棕马是马；乘棕马就是乘马。

按照墨家对并列关系的理解，这些例子也可以支持与乘马无关的表述，例如下面的例子：

黄狗是狗；喂黄狗就是喂狗。

牛是动物，喂牛就是喂动物。

并列的意义在于利用句法或措辞的相似性说服我们接受新的并列话语。形式上的并列旨在引导我们认识到，关于棕马、黄狗和牛所表述的情况与关于白马和黑马所表述的情况类似。

上述例子的形式是“ x 是 y ， Fx 是 Fy ”，其中“ F ”是同时用于 x 和 y 的谓词。根据墨家在《小取》中的论述，并列法可以用于多种结构模式，例如：

读书，不能说是喜欢书；喜欢读书，才是真的喜欢书。

将要斗鸡，不能说是真的喜欢鸡；喜欢斗鸡，才是真的喜欢鸡。

快要跳入井，不是真的跳井了；阻止快要跳入井的人，就是阻止跳井。

要出门，不是真的出门；阻止要出门的人，就是真的阻止出门了。

以此类推，墨家认为，我们还应该接受以下说法：

即将夭折，不是真的夭折了；阻止某人即将夭折，就是阻止夭折。

认为有命运，不能说就一定有命运；拒绝认为有命运，就是拒绝命运。

一连串的并列例子旨在让我们接受新的并列话语，并让我们看到了更多的情况，在这些情况中，尽管 x 不是 y ，但 Fx 就是 Fy 。

后半部分介绍了一种情况分类法，墨家认为话语之间的句法并列确实有助于证明类似的并列表述的合理性，同时也举例说明了相反的情况。该书的核心主张之一是，包括并列法在内的所有四种修辞技巧，都有可能会导致误解，只有在仔细考察名称与表达正确使用所依据的语义情况下才能使用。这种说法强调了《小取》中逻辑探究的性质。这篇文章并不是在探讨形式上有效的真值函项推论程序，而是在研究类比推理——尤其是那些基于句法并列的类比推理——如何产生或不产生作者认为语义上正确的表述。当

推论结果不正确时，墨家就会诉诸他们认为是规范名称和表达式语义的基本准则来否定推论结果，因为他们认为这些准则比句法或形式特征更为重要。正如这一特征所表明的，尽管他们对句法并列的误导性的观察可能有助于他们远离对形式逻辑、真值函项逻辑的任何重要研究，但他们的探索从一开始就朝着不同的方向进行。

7.3 方法的局限性

尽管墨家对论辩（biàn 辩）解决科学、伦理和政治问题的力量普遍持乐观态度，但《小取》的一个重要目的是告诫人们不要盲目依赖其形式方法。与有效的演绎论证不同，类比区分法并不总是可靠的。根据墨家对这四种方法的描述，典型的辩论可能包括：用类比来支持一个论断；提出几对或一系列句法平行的表述，并争辩说既然我们接受了其中的一些，我们就应该接受其他的一些；诉诸对手的先例，并质疑对手解释眼下的情况有何不同；或者根据我们认为与对手已经接受的陈述相似的理由来断言一个陈述。墨家认为，在进行区分并据此提出论断时，可能会出现四种问题，四种程序各有一个问题。(1) 类比并不总是可靠的，因为在某些方面相似的事物在另一些方面可能有很大的不同。(2) 形式上的相似性只能在一定程度上成立。(3) 对方的先例与我方的论断是否“如此”（正确）的依据可能大相径庭。(4) 同样，对手接受某些论断的理由也可能与我们不同。《小取》这样解释：

事物在某些方面是相似的，但这并不意味着它们完全相似。并列表述之间的相似性只有在一定程度上才是正确的。当事物呈现出一定状态时，就

有呈现出这种状态的原因。它们呈现的状态虽然相同，但是之所以呈现出这种状态的原因却不一定相同。当人们接受事物时，就有接受事物的原因。接受是相同的，但之所以接受的原因不一定相同。因此，譬、侔、援、推等表达方式在运用过程中会变得不同，在改变方向时会变得危险，走得太远会失败，在流动过程中会离开本意，所以不能不谨慎，不能一成不变地使用。因此，言语表达有多种方法，分类有不同的原因，不能只看一面。

事物是否“如此”（rán 然）——即是否可以使用某个词语正确地预言它——取决于“其所以然”，实际上就是使用该词语的满足条件。事物可能在某些方面相似，但并未满足该词语的满足条件。语言表达在结构上可能相似，但满足条件却不尽相同。因此，我们在使用辩论技巧时必须谨慎。事物之间的相似性或表达之间的相似性所提供的任何指导，都必须与关于使用各种表达的“理由”（gù 故，根据或标准）的相关知识进行核对。

墨家似乎特别担心形式上的相似性可能产生误导。我们可以通过一系列例子来说明他们的担忧，这些例子将他们所接受的并列关系与他们所反对的其他并列关系进行了对比。回顾一下，他们肯定了“白马是马，骑白马就是骑马”和“黑马是马，骑黑马就是骑马”这两个平行话语。在他们看来，这种平行话语可以为同时肯定“简是人，关心简就是关心人”提供类比依据，大概也可以为同时肯定“邻居是人，帮助邻居就是帮助人”提供类比依据。墨家称这一类情况为“是而然”（shì ér rán），因为语句的前半部分正确地说明了某物

相对于某种名称而言为“是”（shì）（就像白马或黑马相对于“马”而言为“是”一样），而第二部分则正确地指出，某个动作相对于某个谓词是“然”（rán）的（如乘白马或黑马满足谓词“乘马”）。这种“这样”（lèi 类）的情况可以作为类比，以支持其他“这样”的话语，理由是它们呈现的是同一种情况。

请看“车是木头做的，乘车就是乘木头”这句话。从结构上看，这与关于马的例子是平行的。然而墨家拒绝接受这个表述，大概是因为他们认为谓词“乘木头”是一个无意义短语，不是“然”，因为没有什么能满足它。在这种情况下，正确的说法应该是“车是木头做的，乘车却不是乘木头”。那么，这个车的例子就不是“是而然”，而是“是而不然”（shì ér bù rán）。和“是而然”一样，“是而不然”的话语之间的相似之处可以用来支持更多的“是而不然”的表述。例如，“车是木头做的，乘车却不是乘木头”可以用来支持“船是木头做的，乘船却不是乘木头”和“房子是砖头做的，住房子却不是住砖头”。然而，只有在同类情况下使用并列法才能可靠地指导话语，因此辩证法学者必须仔细区分被恰当地视为“是而然”的情况和被恰当地视为“是而不然”的情况。否则，他们可能会得出错误的类比，比如认为既然帮助邻居就是帮助人，那么住在房子里就是住在砖头里。

其后半部分的根本目的是澄清这种混淆，从而为捍卫墨家立场奠定基础（特别提到的两个立场是关于对盗贼处以极刑和反对宿命论的立场）。为此，文中指出了五种“辞”（cí）的不同用法。前两种情况是“是而然”和“是而不然”，其他情况是“不是而然”、“一周而一不周”和“一是而一非”。要说明墨家的这种做法，一个有效的方法是考虑他们对死刑的辩护，这种辩护是基于对前两种情况的区分。他们显然也主张对恐吓小社区和旅行商人的流窜强盗团伙处以死刑，或至少进行致命的自卫。《小取》意味着他们因这些立场而被指责为前后矛盾。强盗是人，所以杀强盗就是杀人。如果杀人是错

的，那么杀强盗难道不是错的吗？此外，墨家伦理学主张包容一切人。既然强盗也是人，那么关爱强盗就是关爱人。杀了他们似乎与关爱他们不符。

对此，《小取》认为，批评者认为杀死强盗就是杀死人，关爱强盗就是关爱人，这种说法是错误的。在墨家看来，这其实是“是而不然”的情况：强盗是人，但杀强盗不是杀人，关爱强盗也不是关爱人。用侔式推理来解释墨家的立场：

- 婢女的父母是人；婢女侍奉父母，不是侍奉别人[不是被雇佣为仆人]。
- 她的弟弟是个英俊的男人；关爱她的哥哥并不是关爱一个英俊的男人[这不是性吸引]。
- 车是木头做的；乘车却不是乘木头。
- 船是木头做的；乘船却不是乘木头。
- 强盗是人；强盗多并不是人多。没有强盗，并不是没有人。

我们该如何澄清呢？

- 讨厌强盗多，并不是讨厌人多；
- 希望没有强盗，并不是希望没有人。

这是世人都认为正确的（shì 是）。如果是这样，虽然强盗是人，关爱强盗不是关爱人[不是践行包容性关怀]；不关爱强盗不是不关爱人[不是没有践行包容性关怀]；杀强盗不是杀人。

这没有什么怀疑的。这些案例和前面那些案例[前面那些据称没有争议的例子]是同类。世人接受那些，却不谴责自己；墨家接受这些，世人却谴责他们……，这些都是“是而不然”的情况。

根据与“世人”都认为是正确的（所谓的）无争议言论的平行关系，我们应该肯定，杀强盗不是杀人，不关心强盗，不关心他们的利益，不是不关心人。既然我们承认还有其他类似的“是而不然”的情况，那么我们也应该接受这些情况。就像没有强盗并不是没有人，侍奉父母并不是做仆人，乘车并不是乘木头一样，处决强盗并不是杀人，不关心他们并不是没有践行包容性关怀。

当然，用现代的话来说，我们可以重构这段话，为“杀强盗不是杀人”的结论提供一个有点怪异的类比论证。然而，墨家自己并不这样理解。他们并不认为这段话为“杀强盗不是杀人”这句话的结论提供了一系列前提。在他们看来，这段话只是列出了一系列句法上平行的话语，以说明“强盗是人，但杀死强盗不是杀人”和“强盗是人，但关爱强盗不是关爱人”这样的话语符合一种公认的陈述模式，即描述一种熟悉的情况，在这种情况下，虽然 x 是 y ，但 Fx 并不被视为 Fy 那种行为。

文中没有对这一立场做出进一步的实质性解释。因此，尽管“乘黑马是乘马”与“杀强盗是杀人”在形式上有明显的相似之处，但将二者相提并论

（móu 侔）会产生误导。当然，在此之前，文本解释了不同类型的表达是基于不同的理由（gù 故，原因）。那么，从墨家的角度，我们可以推测，“杀贼”与“杀人”的谓词适用理由（gù 故）不同，当“杀贼”是“然”时，“杀人”就是“非然”。杀人是谋杀，是对无辜者的无理杀戮；而杀劫匪则是对有罪罪犯的道德上合理、法律上认可的处决。类似的考虑也适用于“关爱人”和“关爱强盗”这两个谓词。例如，在墨家看来，“关爱人”就是关爱所有人的利益；也许他们认为，既然强盗会伤害他人，那么关爱他们就与关爱所有人的利益不相容。

然而，是什么使杀死强盗成为“是而不然”而不是“是而然”的情况？五种分类法的依据是什么？墨家既没有明确回答这两个问题，也没有对句法并列的失误做出原则性或系统性的诊断。他们只是规定，杀强盗与其他例子同属于“是而不然”。批评家可能会回应说，整个“是而不然”看起来有就事论事之嫌。为什么婢女爱她的美人弟弟，不是爱美人呢？尽管手足之情不同于性吸引，但它仍然是关爱，在这种情况下，关爱对象恰好是一位英俊男子。同样，尽管处决罪犯不同于谋杀，但它仍然是一种杀人事件。墨家本可以找到一种更有说服力的方法来公正地对待这种区别，而不是坚持一种明显自相矛盾的说法。这种说法，即虽然强盗是人，但杀死强盗并不是杀人，后来遭到了荀子的攻击。与他们的方案相一致的一个可行替代方案可能是区分不同种类的杀人行为。他们本可以指出，“杀人”泛指一个人导致另一个人死亡的各种行为。这包括一系列更具体的行为，其中有蓄意的、道德上错误的杀害无辜者的行为（谋杀），也有社会认可的、道德上合理的杀害罪犯的行为（处决）。因此，杀死强盗可以是一种杀人行为，而不属于道德上错误的杀人行为。

荀子在处理相关问题时大致采用了这种方法。他认为，一个一般性术语，如“荣”或“辱”，可以有两种或两种以上不同的用途，它们基于不同的基础或

“起点”（duān 端）。不同的用途可以通过将名称复合（jiān 兼）的方式加以说明，从而缩小其外延。例如，他认为荣辱有两种，即“道德荣辱”和“地位荣辱”。墨家同样可以把杀人分为“道德杀人”和“不道德杀人”两种。

他们为什么不这样做呢？当然，部分原因可能只是他们没有想到这个途径。荀子（或其后学）的创作年代在墨家之后，他可能是在墨家著作的基础上，改进了墨家的语义理论。墨家只区分了三种名，即“达名”、“类名”和“私名”，而荀子则区分了多种可能的共名（gòng míng），并特别解释说，在共名中，“复名”（如“道德杀戮”）和“单名”（如“杀戮”）都可以指同一事物，单名更为通泛。荀子的方法可能有助于解决墨家对复名的一些担忧。

但也可能有另一种更深层次的解释。墨家似乎从未完全超越一名一物的观点。每个语言单位都应表示某种离散的种类（lèi 类），或现实的一部分，这种观点在他们处理强盗例子时仍然存在。他们对名称复合的研究表明，大多数短语的外延并不仅仅是由其组成词的外延总和决定的。与“牛马”的情况不同，“白马”并不表示所有白色事物和所有马匹的总和。短语或“表达”（cí 辞）的语义学需要我们在解释名称（míng 名）的语义学之外另作解释。然而，“强盗”的例子表明，墨家处理短语的方式与处理名字的方式相同，他们试图在“杀强盗”或“关爱俊男”与不同种类的“物”（shí 实，情况）之间建立一一对应的指称关系。他们似乎仍然认为，正确而可靠地区分种类的关键在于具体说明每个表达式所表示的不同种类的实。以这种方式规定一对一的参照关系，从而消除在区分每个名称所表示的事物时的不确定性或模糊性，正是《论语》、《荀子》和《吕不韦年谱》等典籍所说的“正名”。因此，正如 Hansen 所言（1992 年，251 页），在《小取》中，墨家实际上是在纠正词组，而不仅仅是名称。例如，他们规定“杀人”仅指某种实（东西、事件、情况），有别于“杀强盗”。简单的“一名一物”观点不允许有指代上的歧义，也不允许有不同范围的术语，其中一些术语的外延属于另一些术语的外延。

这种观点认为，不同短语的外延必须是不同的，按照常识解释，“杀强盗”和“杀人”的外延是不同的，否则就会造成混淆和错误。但这种观点会产生反直觉的后果，而且正如我们所看到的，还有更有说服力的替代方案。为了更充分地利用他们的语义学方法所提供的资源，墨家需要更果断地打破一名一物的模式。

8. 结语

在后期墨家哲学中，我们看到中国古代思想家在伦理学、语言哲学、认识论和非形式逻辑方面取得了显著的进步。在这些领域中，墨家都提出了可信的、甚至是杰出的理论，并发现了哲学问题，他们对这些问题进行了积极的探索，尽管并不总是完全成功。他们的伦理理论是一项巨大的成就：历史上第一种明确的间接结果论形式，其基础是将利益或福利视为产生幸福的概念。他们的自然主义语义理论和认识论为语言、心智和知识提供了一种耐人寻味的非唯心主义方法，今天值得进一步关注。他们开创了中国的逻辑学研究，发展了有趣的类比论证理论，尽管在探索类比引申的逻辑性方面进展有限。这还不算他们在形而上学、力学、光学和几何学方面的研究。令人遗憾的是，墨家的多方面探索随着他们的运动在前汉朝第一个世纪（公元前 206 年～公元 8 年）的消逝而结束。在后汉（公元 25～220 年）和魏晋时期（公元 220～589 年），少数知识分子再次对语言激发的问题产生了兴趣，但在伦理理论、语言、逻辑和认识论方面，中国后来的思想家从未超越其古典先贤的成就。

(V) Escola dos Nomes⁶²

Autor: Chris Fraser

Tradução: Eduardo Vichi Antunes

Revisor: Pedro Regis Cabral

A “Escola dos Nomes” (*ming jia*) é o termo chinês tradicional para um grupo diverso de pensadores do período dos Estados Combatentes (479-221 AEC) que compartilhavam um interesse na linguagem, discussão e metafísica. Eles eram conhecidos pelos quebra-cabeças conceituais aparentemente inúteis que desafiavam a lógica e por paradoxos como por exemplo “Hoje vou para Yue, mas chego lá ontem” e “Um cavalo branco não é um cavalo”. Em razão da reflexão sobre a linguagem na China antiga estar centrada nos “nomes” (*ming*, palavras) e em sua relação com as “coisas” (*shi*, objetos, eventos, situações), os arquivistas do século II AEC da dinastia Han batizaram tais pensadores como “Escola dos Nomes”, um dos seis movimentos filosóficos reconhecidos. A “escola” é, contudo, uma ficção taxonômica. As diversas figuras a ela associadas – Deng Xi, Yin Wen, Hui Shi e Gongsun Long, dentre outros – nunca formaram um círculo ou movimento distinto dedicado a qualquer doutrina ou modo de vida particular, e os seus interesses filosóficos se sobrepunham extensivamente àqueles dos últimos moístas, de Zhuangzi e de Xunzi.

⁶² FRASER, Chris. School of Names. In: ZALTA, Edward N. (ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter Edition, 2020. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=school-names>>. Acesso em: 15 jun. 2022.

The following is the translation of the entry on School of Names, by Chris Fraser, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <<https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=school-names>>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

Vários destes homens eram ativos politicamente: Hui Shi foi um ministro de governo, Yin Wen e Gongsun Long foram conselheiros políticos e ativistas pela paz. Ainda assim, aos olhos dos historiadores do período Han, eles não teriam se dedicado a nenhuma doutrina ética ou política reconhecida. Desta forma, eles vieram a ser conhecidos principalmente por seu interesse na linguagem e na discussão e, com base nisso, foram considerados como membros de uma mesma “escola”.

Antes da dinastia Han, o grupo social ao qual pertenciam tais intelectuais era conhecido como *bian zhe* – “contendores”, “debatedores” ou “dialéticos” – dado que eles gastavam parte considerável de seu tempo em “disputas” (*bian* também significa “discriminação” ou “estabelecimento de distinções”), uma forma de persuasão dialética e investigação dirigida fundamentalmente a “distinguir” as relações semânticas adequadas entre os nomes e as coisas ou tipos de coisas às quais eles se referiam. Sendo assim, “contendores”/“debatedores” é provavelmente um rótulo mais apropriado em português para Hui Shi, Gongsun Long e os demais do que “Escola dos Nomes”, ainda que ele não se refira especificamente a tais figuras, mas à classe mais ampla de estudiosos a qual pertenciam. (“Diferenciadores de nomes” ou “disputantes da distinção” seriam ainda mais precisos, ainda que tais termos sejam muito desajeitados para se adotar na condição de equivalentes em língua portuguesa). Os contendores floresceram por cerca de um século e meio como conselheiros políticos itinerantes, aconselhando governantes no período anterior à unificação chinesa. Eles desapareceram com o surgimento da dinastia Qin (221 AEC), em parte porque o clima político e intelectual do novo império era hostil às investigações puramente teóricas e ocasionalmente impertinentes por eles realizadas, e em parte porque com a unificação os seus serviços políticos se tornaram obsoletos.

1. Contexto e visão geral

Os arquivistas da dinastia Han associavam sete figuras à “Escola dos Nomes”: Deng Xi, Yin Wen, Hui Shi, Gongsun Long, Cheng-gong Sheng, Huang Gong e Mao Gong (*História dos Han* 30, “Tratado Bibliográfico”). A estas podemos adicionar ainda uma outra figura, Huan Tuan, a quem a primeira história do pensamento da China, “Sob o céu”, no livro 33 do *Zhuangzi*, emparelha com Gongsun Long. Sobre os últimos quatro homens desta

lista virtualmente nada se sabe.⁶³ Sobre os quatro primeiros sabemos mais, mas não muito. Existe pouca evidência de primeira mão sobre o que eles pensavam, dado que quase nenhum dos escritos a eles atribuídos pelos bibliógrafos Han chegou aos nossos dias. Com exceção de alguns textos curtos creditados a Gongsun Long, tudo o que conhecemos é oriundo de citações ou anedotas presentes em outros textos, incluindo o *Zhuangzi*, o *Xunzi*, os *Anais de Lü Buwei*, o *Hanfeizi* e diversas antologias da dinastia Han. Estes relatos de segunda mão tipicamente datam de muito tempo após o período em que as figuras por eles descritas viveram, podendo ter sido embelezados ou dramatizados, além de distorcidos para se adequarem às agendas dos autores. Podem ainda ser ficcionais.

Os estudos contemporâneos por vezes agrupam os debatedores com os moístas posteriores⁶⁴. Tópicos a eles associados são abordados em textos moístas, e “Sob o céu” retrata seitas moístas engajadas em “disputas sobre o duro e o branco e sobre o igual e o diferente”, dois dos seus temas centrais. Os moístas posteriores provavelmente respeitavam os indivíduos identificados com a Escola dos Nomes ainda que lhes dirigissem críticas. Diversas passagens nos *Capítulos Dialéticos* do *Mozi* parecem ser ou refutações de suas ideias ou defesas de doutrinas moístas contra os seus argumentos. Por outro lado, na medida em que a ‘Escola dos Nomes’ é simplesmente um rótulo para designar pensadores antigos interessados na linguagem e na dialética, os próprios moístas posteriores em grande parte se encaixariam nele.

Hui Shi, Gongsun Long e os demais foram descritos como “sofistas” chineses, e realmente existem semelhanças, ainda que superficiais, entre eles e os sofistas gregos, ao

⁶³ De acordo com o *História dos Han*, Cheng-gong Sheng foi o autor de cinco rolos (*pian*) de escritos, presumivelmente focados na questão dos nomes. Liu Xiang (79-8 AEC) acreditava que ele teria vivido ao mesmo tempo em que o filho de Li Si, primeiro-ministro do imperador Qin. O seu contemporâneo Huang Gong, autor de quatro rolos, foi um estudioso na época dos Qin conhecido por compor músicas. Mao Gong, autor de nove rolos era do Estado de Zhao e serviu com Gongsun Long como partidário do lorde de Pingyuan. De Huan Tuan nada se sabe. Nenhum dos escritos destes homens sobreviveu.

⁶⁴ Nota dos organizadores: ver o capítulo “Cânones Moístas”, neste volume e no volume 2 dos *Textos Seleccionados de Filosofia Chinesa*.

menos no que concerne ao fato de como os dois grupos foram caracterizados pelos seus respectivos inimigos. O seu papel social e o tema de suas investigações eram geralmente bem diferentes⁶⁵, mas ambos estavam interessados em questões linguísticas e filosóficas inspiradas pela reflexão sobre a linguagem. Ambos ensinavam retórica e debatiam processos judiciais. Ambos foram atacados por argumentarem puramente para vencer, por estarem dispostos a defender qualquer lado de qualquer questão e por proporem paradoxos, tudo isso sem se importarem com os fatos. As suas investigações conduziram alguns pensadores em cada tradição rumo ao relativismo. Ao menos alguns membros de ambos os grupos eram itinerantes, os gregos se mudando de um lugar a outro, dando exposições públicas e oferecendo instruções, os chineses tipicamente buscando conquistar os ouvidos de governantes e influenciar as políticas públicas.

A atividade central dos contendores parece ter sido uma forma de debate público ou persuasão denominada “disputa” ou “estabelecimento de distinção” (*bian*), que frequentemente ocorria na corte de um senhor regional ou de um soberano de estado. A disputa parece ter sido baseada em parte na prática do litígio, em parte na retórica empregada pelos conselheiros da corte nas “explicações” (*shuo*, também “persuasões”) pelas quais eles tentavam influenciar o rumo das políticas. Essencialmente um tipo de argumentação analógica, a disputa, como grande parte da retórica legal, geralmente assumia a forma da citação de um precedente, analogia ou modelo (*fa*, também “lei”) e da explicação da razão que fazia o caso em mãos ser tratado de maneira semelhante ou não.⁶⁶

A disputa poderia ser almejada para uma variedade de fins, alguns exaltados por autores antigos, outros condenados. De modo construtivo, poderia ser um meio de esclarecer e defender o caminho correto (*dao*). Por meio dela, poder-se-ia conduzir os demais a distinguirem *shi/fei* (isto/não-isto, certo/errado) corretamente e, por conseguinte, a obterem conhecimento. Acerca da disputa neste sentido, Xunzi dizia que “a pessoa exemplar deve se envolver em disputas” e os *Anais de Lü Buwei* observam que ao longo

⁶⁵ A respeito das semelhanças e diferenças entre a Escola dos Nomes e os sofistas, cf. Reding (1985) e Graham (1989).

⁶⁶ Antonio Cua (1985) foi um dos primeiros a apontar as semelhanças entre a disputa chinesa e a discussão legal. Ver também Garrett (1993) e Harbsmeier (1998: 286-87).

do estudo seria preciso ocasionalmente se envolver em “disputas e persuasões” (*bian shuo*) a título de expor o caminho (*dao*).⁶⁷ Este também seria o sentido no qual Mêncio explicava não ter ele escolha senão se envolver em disputas, dado que na condição de seguidor dos sábios ele deveria tentar retificar os corações das pessoas e refutar os dizeres perniciosos de Yang Zhu e Mo Di (*Mêncio*, 3B, 9).⁶⁸

Mas a disputa também poderia degenerar em um jogo superficial no qual tentar-se-ia superar a posição adversária na conversa, uma competição inútil de astúcia voltada para a defesa de sofismas, ou mesmo uma simples querela. Este lado da disputa explica a resposta desgostosa de Mêncio quando questionado sobre ter a reputação de alguém “apreciador de disputas” (3B, 9). Textos antigos são uniformemente depreciativos a respeito de tais disputas vazias ou impertinentes. Os *Anais de Lü Buwei* reclamam que “Há aqueles no mundo que estudam se envolvem em muitas disputas. As suas palavras são fáceis e suas expressões são distorcidas. Eles não procuram os fatos (*shi*, as coisas reais, o que é real). Eles se esforçam em demolir uns aos outros, tendo a vitória como o seu [único] propósito” (15.8; p. 368). “Sob o céu” diz que os contendores “exageram os corações alheios e mudam as intenções dos outros. Eles podem derrotar as bocas dos demais, mas não podem persuadir os seus corações”. A respeito de Hui Shi, “Ele fez da oposição aos outros a substância da sua atividade e desejou tornar-se reconhecido derrotando os demais; é por

⁶⁷ Todas as citações do *Xunzi* serão feitas de acordo com os números de seção da tradução de três volumes de Knoblock (1988, 1990 e 1994). Citações dos *Anais de Lü Buwei* serão por número de seção, incluindo número da página, em Knoblock e Riegel (2000). Todas as traduções destes e de outros textos são de minha autoria e em geral são ligeiramente diferentes daquelas das edições em inglês citadas para comparação. As passagens aqui referidas são *Xunzi* 5.6 e 5.9 e os *Anais de Lü Buwei* 4.3/123.

⁶⁸ Yang Zhu representava uma forma de egoísmo ético. A respeito de Yang Zhu em si se sabe muito pouco. Ele não teria produzido registros escritos, ainda que seu nome seja mencionado em uma variedade de fontes e que seja dito que ele obteve uma audiência com o rei Hui de Liang (370-319 AEC). Mêncio o identifica com a doutrina do agir “em prol de si mesmo”, de modo que mesmo que fosse para beneficiar o mundo ele não sacrificaria nem um pelo de seu corpo (7A, 26). O *Huainanzi*, uma antologia da dinastia Han, resume as doutrinas de Yang como “Manter íntegras as disposições naturais, proteger o genuíno e não se deixar enredar pelas coisas” (Livro 13, “Fa Lun Xun”).

esta razão que ele não conseguia se dar bem com as pessoas” (cf. Graham 1981, p. 284-285). Sima Qian, o historiador Han que pode ter sido o responsável por cunhar o termo “Escola dos Nomes”, diz em seu relato sobre as seis escolas que os debatedores “determinam as coisas apenas pelos nomes e negligenciam os sentimentos das pessoas”. Eles distorcem as palavras, pois assim “as pessoas não conseguem voltar ao pensamento” que estavam tentando expressar (*Shi Ji*, Livro 130). Os praticantes deste tipo de disputa antagônica e frívola se importariam somente com a vitória, mesmo que ao custo de deturparem o ponto do oponente, defendendo ainda afirmações bizarras sem nenhum cuidado com os fatos.

Para maiores discussões acerca da disputa no contexto da filosofia chinesa antiga, conferir o documento suplementar.

A disputa em contexto (Suplemento 1)

A próxima seção irá explorar brevemente os temas gerais que os primeiros textos associavam aos contendores. Investigaremos com maior proximidade as doutrinas das quatro figuras conhecidas que o *História dos Han* atribuía à Escola dos Nomes.

2. Temas centrais

Os primeiros registros regularmente vinculam os expoentes desta escola a quatro temas. “O igual e o diferente” (*tong yi*) e “o duro e o branco” (*jian bai*) são quase sempre mencionados. “Considerar o isto como o não-isto, o admissível como o inadmissível” (*ran bu ran, ke bu ke*) e “o sem dimensão” (*wu hou*) são temas que aparecem com frequência ligeiramente menor. Um bom exemplo se encontra neste trecho das “Águas de outono”, Livro 17 da antologia taoísta *Zhuangzi*, no qual o próprio Gongsun Long é retratado mencionando três destes temas:

Quando jovem, eu estudava o caminho dos reis de outrora.
Quando me tornei adulto, eu entendi a prática da

benevolência e da retidão. Eu uni o igual e o diferente, separei o duro do branco, fiz do isto o não-isto e do admissível o inadmissível. Eu confundi o espírito das cem escolas e exauri a eloquência de inúmeros oradores. Eu considero ter alcançado o máximo (Graham, 1981, p. 154).

O que seriam “unir o igual e o diferente”, “separar o duro do branco” e “fazer do isto o não-isto e do admissível o inadmissível”? Em razão das evidências escassas não podemos saber com total certeza ao que tais frases – juntamente com “o sem dimensão” – fazem alusão. Mas muito provavelmente elas denotam *tipos* de sofismas ou paradoxos, não afirmações ou doutrinas específicas.⁶⁹ Textos antigos, especialmente os *Capítulos Dialéticos* moístas, de fato nos fornecem informações suficientes para realizar conjecturas razoáveis sobre os tópicos gerais que elas envolvem. (Conferir a entrada a respeito dos Cânones Moístas).

2.1 Igual e diferente

Como vimos acima, “igual” (*tong*) e “diferente” (*yi*) são conceitos centrais nas antigas teorias chinesas da linguagem, do conhecimento e da disputa, como representado pelos moístas e por Xunzi. De acordo com os primeiros, “igualdade” pode se referir a pelo menos quatro tipos de relações: identidade; relações parte-todo; agrupamento ou conjunto; possuir alguma semelhança intrínseca e, por conseguinte, ser parte de um mesmo “tipo” ou “espécie”. Esta última variedade de “igualdade” é provavelmente a mais importante para os nossos propósitos aqui. Nomes para “tipos” (*lei*) – um tipo de termo geral – são vistos como indicadores de todas as coisas (*shi*) que sejam “iguais” em um ou mais aspectos, como todos os cavalos, que compartilham a mesma forma (*xing*) e aparência (*mao*). Os falantes podem usar a língua para se comunicarem porque eles estão familiarizados com os tipos

⁶⁹ Graham parece ter sido o primeiro a defender explicitamente esta explicação (2003/1978, p. 172-173).

de coisas semelhantes às quais aquelas palavras fazem referência e, portanto, ao ouvirem uma palavra sabem como “é” a coisa a que se faz referência. As relações de “igual” e “diferente” determinam o que conta como a correta equiparação de nomes e coisas e, logo, o que é o conhecimento. A disputa é fundamentalmente um processo de debate sobre se a coisa em questão é “isto” (*shi*) ou “não-isto” (*fei*), o mesmo que ou diferente de algum modelo, paradigma ou analogia. A questão de como distinguir “igual” de “diferente” é, consequentemente, fundamental para a filosofia chinesa da linguagem, da epistemologia e da disputa.

Algumas referências ao interesse dos debatedores no tópico do “igual e diferente” podem, então, fazer alusão a investigações legítimas, ainda que amplamente mal compreendidas, a respeito das fundações da linguagem e do conhecimento. O ato de “unir o igual e o diferente” de Gongsun Long, por outro lado, provavelmente se refere à manipulação de padrões para distinguir diferentes tipos a fim de produzir sofismas. O debatedor poderia citar características de diferentes tipos de coisas pelas quais elas poderiam ser tratadas como iguais ou características de coisas do mesmo tipo pelas quais elas poderiam ser tratadas como distintas. (Esta estratégia é sugerida pela quinta tese de Hui Shi, a ser discutida mais adiante). Tal manipulação de critério para distinguir igualdade ou diferença é ilustrada por muitos dos sofismas dos debatedores. Entre outros exemplos, temos Hui Shi dizendo que “o céu é tão baixo quanto a terra, as montanhas estão niveladas com os pântanos”, considerando assim coisas diferentes como semelhantes; alguns dos argumentos para a frase “cavalo branco não é cavalo”, de Gongsun Long, tratam as coisas do mesmo tipo – cavalos e cavalos brancos – como distintas, em grande parte jogando com a ambiguidade entre “igual” no sentido de ser do mesmo tipo e “igual” no sentido de identidade.

A manipulação de iguais e diferentes altera as distinções que fundamentam nosso uso das palavras e, por conseguinte, nossos padrões de conhecimento. (No caso mais extremo, unir tudo em um “Grande Uno” nos tornaria incapazes de nos comunicarmos linguisticamente e eliminaria todo o conhecimento conceitual ou proposicional). A noção de que podemos realinhar as fronteiras de igual e diferente sem limites sinaliza um ceticismo radical a respeito da existência de tipos naturais. De fato, ameaçaria nos deixar sem qualquer conhecimento, dado que os padrões pelos quais julgamos se alguém sabe ou não algo nunca seriam fixados. Também forneceria uma abordagem para vencer qualquer

disputa: ao invés de buscar critérios objetivos que fixariam as distinções corretas entre as coisas, os debatedores apenas redesenhariam as distinções entre as coisas ou entre os tipos ao seu bel-prazer a título de basear a sua argumentação.

2.2 Duro e branco

No pensamento moísta tardio, “duro-branco” ou “duro como branco” (*jian bai*) é um termo técnico para a relação entre duas coisas ou dois aspectos de algo que são inseparáveis e “mutuamente pervasivos” – ou seja, eles coincidem completamente ao longo da mesma localização espacial.⁷⁰ O paradigma de tais aspectos é a dureza e a brancura de uma pedra completamente branca. Outro exemplo é o comprimento e a largura de um objeto (B4). Aspectos que são “duros como brancos” “preenchem” ou “penetram” uns aos outros (B15). Sendo assim, de certa forma, eles são “dois”, mas ao contrário de um par de sapatos, um não pode ser retirado do outro (B4). A relação de “duro como branco” contrasta com aquela de dois comprimentos mensurados, que não conseguem coincidir em todo lugar sem se fundirem e formarem um único comprimento, ao invés dos dois originais, e com aquela entre quaisquer duas características mutuamente excludentes, como ser um touro ou ser um cavalo. Nenhum objeto pode ser ambos (touro e cavalo) ao mesmo tempo, mas um objeto pode ser tanto duro quanto branco.

“Separar duro e branco”, então, é tratar aspectos mutuamente pervasivos como se fossem separáveis e destacáveis, como dois objetos espacialmente distintos ou duas partes físicas removíveis de um todo. (Como Graham afirma (2003, p. 173), em contextos nos quais “duro e branco” é mencionado sozinho, sem referências à “separação” dos dois, a frase pode simplesmente ser uma metáfora para um debate que no geral desafia a lógica ou que se atém a pormenores). Um exemplo plausível de “separar duro e branco” é o

⁷⁰ Cf. Graham, Cânones A66-67, B15. A explicação de *jian bai* aqui apresentada é baseada em Graham (2003, p. 170-176). O relato de Graham sobre o papel teórico de *jian bai* é um dos muitos avanços significativos em seu trabalho acerca dos moístas tardios. Para um relato alternativo sobre o sofisma *jian bai*, ver Makeham (1989), mas comparar com Graham (2003, p. 176).

tratamento dado por Gongsun Long para a cor do cavalo branco como algo separável da forma, como quando se lê no texto, “Cavalo branco não é cavalo. Um cavalo branco é um cavalo junto com o branco” (“Discurso do Cavalo Branco”).

2.3 Isto e não-isto

“Isto” ou “assim” (*ran*) são frequentemente usados para indicar que um predicado é a verdade de algo. Também podem significar “o caso” ou “como são as coisas”. De acordo com o Cânone Moísta A71, algo é “isto” quando suas características são semelhantes a um modelo de algum tipo de coisa. “Admissível” (*ke*) se refere a afirmações que são semântica ou logicamente “possíveis” – ou seja, livres de contradições lógicas ou pragmáticas. Em contextos que concernem à ação, “admissível” se refere ao que é permitido pelos padrões morais, sociais, prudenciais e outros. Sendo assim, “fazer do isto o não-isto, do admissível o inadmissível” se refere a colapsar ou a inverter distinções convencionais que governam o uso da linguagem, o julgamento, a moralidade e a cortesia. O resultado prático é em vias gerais idêntico ao de “unir igual e diferente”, mas este último se refere a relações de espécie entre objetos, “fazendo do isto o não-isto” na fala e na ação. “Tornar o admissível inadmissível” era a marca registrada de Deng Xi, a primeira figura a ser associada com a Escola dos Nomes, e alguém que se tornou famoso por sua doutrina da “admissibilidade dos dois lados” (*liang ke*).

Prevenir o “não-isto” de ser tratado como “isto” era precisamente o propósito da “correção dos nomes”:

Se os nomes estão corretos, se obtém a ordem; se os nomes estão mal alocados, há a desordem. O que causa os nomes serem mal alocados são explicações dissolutas (*shuo*, também “persuasões” ou “argumentos”). Se as explicações são dissolutas, então o inadmissível é considerado admissível e o não-isto, isto, o não correto é considerado correto e o não errado, errado (*Anais de Lü Buwei*, 16.8, p. 400).

Colapsar as distinções entre isto e não-isto, admissível e inadmissível é um tema proeminente no famoso “Discurso sobre a equalização das coisas”, Livro 2 do *Zhuangzi*. Mesmo que geralmente crítico aos contendores (ainda que o seu autor possa ter sido um deles), o texto concorda que tais distinções podem ser colapsadas ou invertidas a depender de quais padrões de julgamento escolhemos adotar. É, portanto, firmemente oposto à ortodoxia representada pelos *Analectos* (ver a entrada sobre Confúcio), pelos *moístas*, por *Xunzi* e por *Lü Buwei*, segundo a qual padrões públicos fixos e claros devem ser estabelecidos para o emprego dos nomes, pois sem eles, os padrões de uso variariam e o caos social provavelmente se seguiria. O *Zhuangzi* sugere que a desordem não se seguiria inevitavelmente de um “liberalismo linguístico” e que na verdade padrões fixos são inalcançáveis e desnecessários para a comunicação.

2.4 O sem dimensão

O quarto tema, o sem dimensão (*wu hou*, literalmente “desprovido de densidade”), é mais obscuro, sendo mencionado apenas uma vez no *Xunzi* e uma nos *Anais de Lü Buwei*. O sem dimensão provavelmente se refere a um ponto geométrico. De acordo com os *moístas*, ele não “preenche” nada (A65). Um ponto de partida (*duan*) é a ponta sem dimensão de um objeto sólido (A61). Alusões aos debatedores algumas vezes contrastam o sem dimensão com o “dimensionado” (*you hou*, “possuidor de densidade”), que os *moístas* explicam como tendo algo em relação ao qual se é maior (A55). O termo é provavelmente associado com os debatedores em razão do paradoxo de Hui Shi segundo o qual “o sem dimensão não consegue ser acumulado, ainda assim o seu tamanho é de mil milhas”. (Pontos não podem ser acumulados, ainda assim um grande perímetro ou um grande comprimento é a soma dos pontos que os constituem). Em passagens se referindo aos contendores e aos seus sofismas, o termo em questão provavelmente alude a qualquer paradoxo que surja do conceito de um ponto geométrico ou de um infinitesimal.

3. Deng Xi

Deng Xi (morte em 501 AEC) foi o primeiro advogado e retórico renomado da China. Ele é chamado de “o pai fundador da tradição lógica chinesa” (Harbsmeier, 1998, p. 286), ainda que isto seja provavelmente um exagero, pois carece-se de evidências de que ele tenha conduzido qualquer estudo explícito de argumentação ou que ele tenha influenciado as teorias dos moistas ou de Xunzi. Como Harbsmeier (287) corretamente pontua, todavia, Deng Xi resume as raízes da disputa chinesa na retórica legal. Ele estabeleceu um vínculo entre disputa e litígio que continuou no período clássico. De fato, a sua reputação como um contestador legal e político pode ter contribuído para a atitude hostil de pensadores autoritários posteriores em relação aos litigantes, os associando à perturbação da ordem social e defendendo o seu banimento.

Todas as nossas informações muito limitadas acerca de Deng Xi são de segunda mão e consistem em uma entrada de uma linha nos *Comentários de Zuo*, ataques rudes a ele no *Xunzi*, três anedotas nos *Anais de Lü Buwei* e algumas poucas histórias em textos posteriores.⁷¹ De acordo com a *História dos Han*, ele foi o autor de dois rolos (*pian*) de escritos, nenhum dos quais sobreviveu. Os *Comentários de Zuo* (Duke Ding, Ano 9), a mais antiga e confiável de nossas fontes, relata que ele compôs um código penal em tiras de bambu, talvez elaborado como uma alternativa ao código oficial de seu Estado natal de Zheng. Pela época da dinastia Han, todavia, o código já teria se perdido.

Xunzi faz referência a Deng Xi em três ocasiões, cada vez o associando com Hui Shi, ainda que ambos fossem de estados diferentes e tenham vivido separados por 200 anos. Esta incongruência sugere que o par estava sendo usado de forma icônica para

⁷¹ Há um texto existente chamado *Dengxizi* constituído por dois livros muito pequenos. Contudo, tal como os eruditos chineses reconheceram já na dinastia Ming (1368-1644 E.C.), trata-se de uma falsificação tardia composta por um emaranhado incoerente de ideias e frases retiradas de diversas fontes. Ele aborda principalmente temas políticos e sociais, guardando pouca relação com as preocupações associadas aos contendores ou aos temas ligados a Deng Xi em textos genuínos do período dos Estados Combatentes. A respeito das primeiras fontes sobre esta figura, provavelmente apenas os *Comentários de Zuo* possam ser tidos como confiáveis, visto que o texto o trata como alguém menor em relação ao qual não haveria motivos de recriminação. Entretanto, o verbete de uma linha a seu respeito foi provavelmente escrito muito tempo depois de sua morte.

representar certo estilo ou orientação intelectual geral. Logo, os sofismas que Xunzi atribui a eles podem não ter sido invenções suas, ou ao menos não de Deng Xi. Xunzi os descreve como “apreciadores de doutrinas estranhas e usuários de expressões bizarras” (6.6), das quais ele fornece os seguintes exemplos (3.1):

1. Montanhas e abismos são planos.
2. Céu e terra estão ao lado um do outro.
3. Qi [na costa leste] e Qin [no oeste distante] são adjacentes.
4. Entre pelo ouvido.
5. Saía pela boca.
6. Ganchos possuem bigodes.
7. Ovos têm penas.

As duas primeiras são semelhantes a paradoxos atribuídos a Hui Shi em “Sob o céu” (*Zhuangzi*, Livro 33); as discutiremos na seção sobre Hui Shi. A sétima também está listada em “Sob o céu”, mas não é atribuída a Hui Shi. Isto sugere que a lista de paradoxos associados a ele ainda era fluida quando Xunzi escrevia. A terceira é similar aos paradoxos espaciais de Hui Shi, também a serem discutidos mais à frente. A sexta é obscura; alguns comentaristas emendam “ganchos” com um caractere semelhante traduzido como “mulher idosa”. A quarta e quinta frases são enigmáticas, dado que não são paradoxos ou sofismas óbvios. Os comentaristas frequentemente as combinam em uma única sentença, mas no texto todas as sete parecem ser frases independentes de três caracteres cada.

A reclamação fundamental de Xunzi a respeito de Hui Shi e Deng Xi era a de que as “investigações frívolas” por eles realizadas não se adequavam à propriedade ritual tradicional e à retidão (3.1), uma crítica longe de ser surpreendente dado o compromisso confuciano com o treinamento ritual – e, consequentemente, com padrões convencionais para o correto uso dos nomes – em conjunto com o desdém generalizado do autor para com a ciência e a curiosidade intelectual (12.3). Eles seriam “incisivos” e “espertos”, mas suas ideias seriam “inúteis”, resultariam em pouca coisa de concreto e não possuiriam nenhuma aplicação no governo (6.6). Eles “não possuem nenhuma preocupação com os fatos relacionados ao certo e ao errado, ao isto e ao não-isto” (8.3). Aos olhos de um tradicionalista confuciano do século III AEC, Deng Xi, que viveu no século VI AEC, era a

figura emblemática de uma pessoa brilhante e talentosa que havia desperdiçado as suas energias em jogos intelectuais e sofismas inúteis, talvez com um despreço deliberado pela verdade, ao invés de sinceramente se dedicar ao treinamento moral e à administração política.

Para um relato sobre a carreira legal e política de Deng Xi, ver este documento suplementar: As façanhas de Deng Xi (Suplemento 2).

4. Yin Wen

Pouco se sabe sobre Yin Wen (cujo período de atuação se deu no final do século IV AEC), e não é claro porque a *História dos Han* o classifica como pertencente à “Escola dos Nomes”. Talvez o único rolo escrito por ele mencionado no “Tratado Bibliográfico” fosse a respeito da linguagem. A pouca informação que se tem sobre ele vem principalmente de duas fontes, o ensaio “Sob o céu” e os *Anais de Lü Buwei*, ambos os quais são consideravelmente posteriores ao seu período de vida e, portanto, devem ser considerados como relatos de lendas. Nenhum deles lhe atribui opiniões sobre a linguagem ou a disputa. O “Sob o céu” o vincula a Song Xing, seu professor ou colega, e o par estaria entre os muitos estudiosos que convergiram para a Academia Jixia, no Estado de Qi, sob o patronato do rei Xuan (que reinou de 319 a 301 AEC).⁷² Xunzi refuta várias doutrinas de Song Xing em detalhes, mas não menciona Yin Wen.

“Sob o céu” retrata Yin Wen e Song Xing como defensores incansáveis dedicados a salvar o mundo advogando a não-agressão, uma vida de desejos limitados e facilmente satisfeitos, e uma mentalidade tolerante e não enviesada. Para promoverem tais doutrinas, eles “viajaram o mundo, persuadindo os superiores e instruindo os inferiores”. Em relações com os outros, para salvar as pessoas de lutas, eles ensinaram que “ser insultado não é nenhuma desgraça”, e para salvar o mundo da guerra, eles ensinaram a

⁷² O pequeno texto sobrevivente dividido em dois livros atribuído a Yin Wen é uma falsificação posterior, provavelmente do século III A.E.C. Cf. o estudo detalhado feito por Daor (1974) e a discussão em Harbsmeier (1998).

“perdoar a agressão e colocar as tropas em descanso”. (Como o nome sugere, a era dos Estados Combatentes foi marcada por guerras frequentes e catastróficas). No que concerne ao ego, eles defendiam que os desejos inerentes são poucos e rasos, uma doutrina que, se verdadeira, removeria muitas razões potenciais para conflitos. “O seu ponto de partida ao lidarem com as coisas era evitar fechamentos”, ou barreiras psicológicas devidas ao preconceito ou ao comprometimento dogmático que tendem a resultar em julgamentos enviesados e unilaterais. Tais “fechamentos” são também frequentemente uma fonte de conflito, dado que podem impedir a apreciação de todos os aspectos relevantes de uma situação ou frustrar a compreensão do ponto de vista dos outros. Yin Wen e Song Xing enfatizavam que o coração em si possui um tipo de “conduta”, independente de condutas externas. Em sua postura antibélica e ênfase no benefício, eles demonstravam afinidades com o pensamento moísta: “Se algo não era vantajoso para o mundo, compreendê-lo não era tão bom quanto abandoná-lo”. Mas as doutrinas da tolerância e da fuga do viés eram genuinamente novas, sendo provavelmente a razão de Song Xing ter sido escolhido para receber elogios no *Zhuangzi* (Livro 1).

Os *Anais de Lü Buwei* retratam Yin Wen em uma audiência com o rei Min de Qi (cujo reinado se deu de 300 a 284 AEC), defendendo a doutrina de que ser insultado não seria motivo de desgraça. (Novamente, deve-se ter em mente que os detalhes desta história podem em sua grande parte ser invenções posteriores). A anedota ilustra vividamente diversas das técnicas principais por meio das quais os debatedores conduziam o seu ofício. Yin Wen identifica características distintivas para chamar coisas por um certo nome e emprega modelos e analogias a fim de persuadir o rei. O contexto da passagem é uma discussão sobre a “correção dos nomes”. Por ter falhado em corrigir o seu próprio uso dos nomes, o rei Min sabia o suficiente para ser apreciador dos “oficiais”, mas não sabia como distinguir o tipo de pessoa ao qual alguém poderia se referir apropriadamente como “oficial”. (*Shi*, “oficial”, era uma classificação social semelhante a “cavaleiro”, mas a esta altura já teria perdido grande parte de sua conotação marcial). Yin Wen propõe que “oficiais” seriam distinguidos por quatro tipos de condutas: seriam filiais ao servirem os seus pais, leais ao servirem o seu governante, confiáveis com os amigos e fraternais com os vizinhos. O rei concorda, indicando também que esse seria o tipo de pessoa que ele nomearia como um oficial do governo. Yin Wen pergunta se o rei ainda assim nomearia este tipo de pessoa supondo que, ao ser insultado em público, ela não reagisse. O rei responde que ser

insultado corresponde a uma desgraça; ele não nomearia uma pessoa que tivesse caído em desgraça.

Yin Wen disse: “Embora ao ser insultado ele não tenha lutado, ele não se distanciou dos quatro tipos de conduta. Ao não se desviar dos quatro tipos de conduta, isto não corresponde a perder aquilo que o capacitaria para ser um oficial. Se mesmo não perdendo aquilo que o torna um oficial, o rei, em um caso, o nomearia seu oficial, e no outro, não, então aquilo que anteriormente chamamos de ‘oficial’ seria de fato um ‘oficial’? O rei não soube responder.

Yin Wen disse, “Suponha que haja um homem aqui que, ao governar o seu Estado, se as pessoas cometem erros, ele as condena, se as pessoas não cometem erros, ele também as condena; se as pessoas cometem um crime, ele as pune, se elas não cometem, ele também as pune. Seria admissível então para ele desprezar as pessoas por serem difíceis de governar?”

O rei disse, “Não seria admissível”.

Yin Wen disse, “... O rei ao comandar diz: ‘Alguém ao matar, outro será morto, alguém ao ferir, outro será mutilado’. As pessoas, temendo o comando real, não ousam lutar nem mesmo quando profundamente insultadas; isto é realizar o comando do rei. Ainda assim o rei diz, ‘Não ousar lutar quando insultado, isto é uma desgraça’. Denominar isto de desgraça, é isto que é chamado de “condenação”. Em um caso se nomeia uma pessoa como um oficial, no outro isto é considerado um crime. Esta é a punição do rei a alguém que não tenha cometido nenhum crime”.

O rei não soube responder (16.8; p. 402).

O rei Min é apresentado como um exemplo de alguém cujo uso dos nomes, a exemplo do ‘oficial’, é incorreto: nome e forma não se “encaixam”. Como resultado, “aqueles que ele chama de dignos são indignos, o que ele chama de bom é depravado e o que ele

chama de admissível é perverso”. O interessante aqui é que o texto emprega uma terminologia que se encaixa perfeitamente com a teoria semântica e a epistemologia dos moístas tardios. Ele explica que o rei não sabia a “razão” ou “base” para considerar alguém um “oficial”, empregando o mesmo termo que os moístas – *gu* – e aludindo à pouca habilidade real em classificar ou “separar” (*lun*) as coisas em tipos, atividade esta que na epistemologia do moísmo tardio é a marca da compreensão. Embora a história nos *Anais* não torne este ponto explícito, podemos ligar a “diferenciação” equivocada do rei à doutrina de Yin Wen de “evitar fechamentos”. Os juízos do rei sobre os oficiais são “fechados” por sua convicção dogmática de que ser insultado consistiria em uma desgraça e que um oficial deveria responder aos desafios a sua honra com violência.

5. Hui Shi

Hui Shi (ativo em torno de 313 AEC) é uma figura complexa, alternadamente familiar e indistinto. Ele é mencionado em ao menos oito textos antigos. Apenas dois, o *Xunzi* e o ensaio “Sob o céu” presente no *Zhuangzi*, apresentam informações sobre suas perspectivas filosóficas, meramente lhe atribuindo uma série de teses sem registrar os seus argumentos. Para uma revisão acerca da informação biográfica sobre este pensador, ver o documento suplementar:

A vida de Hui Shi (Suplemento 3).

Não possuímos evidências diretas das opiniões de Hui Shi sobre a linguagem e o sentido. Mas como pontuado por Graham (1998, p. 81), uma história preservada em um texto da dinastia Han sugere que ele talvez tenha tido uma perspectiva semelhante àquela dos moístas (Cânone B70) (ver os capítulos sobre Moísmo e sobre os Cânones Moístas). A linguagem permite que nos comuniquemos indicando que os objetos aos quais nos referimos são similares às coisas que já conhecemos, bem como os tipos de objetos convencionalmente indicados por tais palavras.

Um cliente disse ao rei de Liang, “Ao falar sobre as coisas, Hui Shi aprecia o uso de analogias. Se o senhor não o deixar usar analogias, ele não será capaz de falar”. O rei disse, “Concordo”. No dia seguinte ele viu Hui Shi e disse, “Eu desejo que ao falar sobre coisas você fale diretamente, sem empregar analogias”. Hui Shi disse, “Suponha que há aqui um homem que não sabe o que é um *dan*. Se ele diz, ‘Como são as características de um *dan*?’ e nós lhe respondemos, dizendo, ‘As características de um *dan* são como um *dan*’, então isso seria de alguma ajuda?” O rei disse, “Não seria”. “Se, ao invés, respondêssemos, ‘As características de um *dan* são como um arco, mas com uma corda de bambu’, ele então entenderia?” O rei disse, “Ele seria capaz de compreender”. Hui Shi então disse, “Explicações são inerentemente uma questão de usar o que uma pessoa sabe para comunicar o que ela não sabe, permitindo-lhe assim que passe a saber. Se o senhor me diz, ‘Não use de analogias’, isto é inadmissível”. O rei disse, “Bom!” (*Shuo Yuan*, Cap. 11; cf. Graham, 1989, p. 81).

Como seria de se esperar das principais teorias chinesas da linguagem e da disputa, Hui Shi estava acostumado a explicar as coisas pelo recurso a analogias. De fato, a sua resposta ao rei é em si uma analogia, ou ao menos um exemplo ilustrativo (a palavra chinesa para “analogia”, *pi*, pode se referir a ambos os casos). Pode-se notar também a partir da história que ao buscar aprender sobre algo desconhecido, uma pessoa não pergunta sobre uma *definição* do objeto, mas por uma descrição de “como” são as suas características. A resposta padrão é citar uma analogia familiar e então apontar as diferenças entre o objeto desconhecido e o familiar. A comunicação procede não pelo

conhecimento dos “significados”, mas pelo saber como distinguir tipos de coisas semelhantes daqueles que são diferentes.⁷³

“Sob o céu” é em grande parte crítico a Hui Shi:

Hui Shi diariamente aplicava a sua perspicácia em disputas com os outros, mas apenas em comparação com os demais debatedores do mundo era ele excepcional, nada mais... Fraco em virtude, forte em coisas externas, o seu caminho era torto. Visto da perspectiva do Caminho (*dao*) do Céu e da Terra, as habilidades de Hui Shi eram como os trabalhos de um pernillongo ou um mosquito. Mesmo com respeito às coisas externas, qual seria o seu uso? (cf. Graham, 1981, p. 285).

O texto conclui que ele desperdiçou os seus talentos “perseguindo as dez mil coisas” em muitas linhas de inquérito, ao invés de se concentrar em um único caminho. Como resultado, lhe restou apenas “terminar com a reputação de ser bom em disputas”. Esta rejeição é menos uma avaliação objetiva das investigações de Hui Shi do que uma expressão da orientação intelectual do autor deste ensaio da dinastia Han, para quem haveria valor apenas no cultivo moral e no compromisso com um *dao* (caminho) ético e político, e não na investigação pela investigação. É provável que nós considerássemos as explicações de Hui Shi sobre as “dez mil coisas” como sendo de grande interesse.

⁷³ Graham corretamente destaca que Hui Shi explica o que é um *dan* citando analogias e diferenciações e não gêneros e diferenciações (1989: 81). Mas ele caracteriza o exemplo de Hui Shi como uma “definição” quando de fato um aspecto fascinante da história é como o esquema teórico chinês não emprega nenhuma noção (intencional) de definição. (Aos olhos atuais a resposta de Hui Shi pode é claro ser considerada uma definição nominal ou por extensão). Quem pergunta demanda apenas quais são as características de X e o informante oferece uma analogia para mostrar “como é X”.

5.1 As dez teses

As únicas informações detalhadas sobre as doutrinas de Hui Shi de que dispomos são oriundas de duas fontes: as sete afirmações atribuídas em conjunto a ele e a Deng Xi no *Xunzi* (3.1), já analisadas de forma breve anteriormente, e o ensaio [de Zhuangzi] “Sob o céu”, que lhe atribui dez teses, algumas delas paradoxais. “Sob o céu” foi provavelmente escrito muito tempo após a morte de Hui Shi, e apenas uma de suas dez teses aparece na lista muito anterior do *Xunzi*. Deste modo, não se pode saber com certeza se tais teses foram de fato obra de Hui Shi; algumas ou todas podem ter sido o trabalho de seguidores anônimos que o adotaram como figura de proa. Felizmente, esta questão histórica é irrelevante ao interesse filosófico por elas suscitado. Seja como for, as teses são ideias intrigantes formuladas por um ou mais pensadores chineses provavelmente durante o final do século IV ou durante o século III AEC. Os argumentos em defesa delas se perderam e, como resultado, algumas são extremamente obscuras. Mas outras são razoavelmente claras ou ao menos abertas a conjecturas instruídas.

As dez teses giram em torno do tema de que as distinções não são inerentemente fixas, mas relativas a uma perspectiva, e, portanto, podem ser redesenhadas ou colapsadas da maneira que quisermos simplesmente ao mudar as perspectivas. Vários dos paradoxos focam em negar distinções de senso comum, em particular as espaciais e as temporais, em parte recorrendo à relatividade das comparações e em parte pelo apelo a indexicais (Hansen, 1992, p. 262). (Uma montanha alta não é alta quando vista do espaço; se andarmos na direção do sul, um ponto que está ao meu sul em segundos estará ao meu norte). A quinta tese, a respeito do “igual” e do “diferente”, parece fornecer uma chave para várias, senão para todas as outras. Ela indica que em uma escala ou em outra, qualquer coisa pode ser considerada “igual” ou “diferente”.

As teses são apresentadas em “Sob o céu” como se segue:

Hui Shi possuiu muitas direções (*fang*, também “métodos”). Os seus livros preencheram cinco carros; o seu *dao* (caminho) era contrário; os seus ditos não atingiram o cerne. Intencionando tabular as coisas, ele disse:

1. O supremamente grande não possui exterior, chame-o de Grande Uno. O supremamente pequeno não possui interior, chame-o de Pequeno Uno.
 2. O sem dimensão não pode ser acumulado, o seu tamanho é de mil milhas.
 3. O céu é tão baixo quanto a terra, as montanhas estão no nível dos pântanos.
 4. Quando o sol está ao meio-dia, ele está declinando. Quando as coisas estão vivas, elas estão morrendo.
 5. O igual em uma escala grande, mas diferente daquilo que é o igual em uma escala pequena, isto é chamado “igual e diferente em uma escala pequena”. As dez mil coisas todas sendo iguais ou todas sendo diferentes, isto é chamado “igual e diferente em uma escala grande”.
 6. O sul não possui limite e ainda assim possui limite.
 7. Hoje vou para Yue, mas chego lá ontem.
 8. Anéis vinculados podem ser desconectados.
 9. Eu conheço o centro do mundo. É ao norte de Yan [o estado mais ao norte] e ao sul de Yue [o mais ao sul].
 10. Cuide universalmente das dez mil coisas. Céu e terra são uma unidade.
- Hui Shi acreditava que estas teses eram muito significativas. Ele as mostrou ao mundo para que os debatedores as conhecessem, e eles em todo o mundo as apreciaram juntamente com Hui Shi.

Não é claro se a ordem da sequência é deliberada, mas parece improvável, dado que os paradoxos temporais não foram colocados juntos, e é difícil ver como a tese 8, sobre os anéis, se encaixaria em uma sequência deliberada e argumentativa. Por outro lado, a última tese, a única com um conteúdo ético, pode ser lida como uma grande conclusão e, desta forma, provavelmente pertence à posição final. A primeira forma uma abertura natural, com o “Grande Uno” renunciando a “uma unidade” da décima, e a segunda pode ser sobre uma das noções introduzidas na primeira, o “Pequeno Uno” ou infinitesimal. A quinta está entre as mais claras e é provavelmente a base para várias das outras. Alguns estudiosos

sugeriram que a lista contém duas partes, com a quinta tese resumindo a primeira metade, mas esta interpretação parece forçada. A primeira, quinta e décima teses não são, é claro, nem paradoxos e nem sofismas, mas teses filosóficas relativamente diretas. A tese 3 é uma variante dos dois primeiros paradoxos atribuídos a Hui Shi e Deng Xi no *Xunzi* (3.1), listados previamente na seção sobre Deng Xi. Com estas duas exceções, os paradoxos atribuídos a Hui Shi aqui são consideravelmente mais interessantes filosoficamente do que as menções presentes no *Xunzi*.

As teses são obscuras ao ponto de qualquer interpretação próxima, especialmente sem se conhecer os argumentos originais de Hui Shi, ser parcialmente especulativa. Leitores diferentes estarão sujeitos a chegar a conclusões distintas. Com a possível exceção das teses 1, 5 e 10, simplesmente não há informações contextuais suficientes para oferecer um argumento sólido para qualquer interpretação, ainda que ao menos algumas leituras possam ser desconsideradas por não serem coerentes com quaisquer temas ou teorias reconhecidas no discurso filosófico chinês antigo. Aqui ofereceremos uma tentativa de explicação para cada tese fundamentada no contexto filosófico esboçado na seção “Contexto e visão geral”⁷⁴ acima. As teses podem ser divididas com certa naturalidade em quatro grupos, que serão discutidos a seguir um a um.

Grupo 1: Princípios básicos

O primeiro grupo compreende as teses 1, 5 e 10, que externam doutrinas filosóficas sobre ontologia e ética, não paradoxos, e que são relativamente fáceis de

⁷⁴ Esta narrativa está inevitavelmente em débito com Hansen (1992), Graham (1989) e com uma gama de comentaristas chineses citados no *Zhuangzi Jishi* da dinastia Qing, de autoria de Guo Qingfan, e nas edições modernas editadas por Chen Guying, *Zhuangzi Jinzhu Jinyi*, ed. rev. (Taipé: Commercial Press, 2000), e Wang Shumin, *Zhuangzi Jiaoquan* (Taipé: Academia Sinica, 1988). Eu não tentei dar crédito individual a estas fontes, exceto nos lugares em que a minha própria visão foi influenciada muito diretamente pela de outro autor. A interpretação monista das dez teses defendidas a seguir foi primeiro proposta por Hu Shih (1922).

entender. As três lidam com a pluralidade de caminhos possíveis de discernir as coisas, seja como “igual” ou “diferente” ou como partes de um todo, indo da menor parte possível – o infinitesimal – ao maior todo possível, o “Grande Uno”, que inclui tudo no cosmos. Como distinguimos as coisas é relativo à escala ou perspectiva que adotamos. A tese 5 é ligeiramente obscura, mas parece descrever a natureza relativa ou perspectiva das relações de semelhança e diferença. Duas coisas podem ser iguais em uma grande escala, ou em algum aspecto geral, enquanto ao mesmo tempo são diferentes em uma escala menor ou em algum aspecto mais específico. Por exemplo, dois animais podem ser iguais ao pertencerem à espécie *cavalo* e ainda assim serem diferentes na cor. Qualquer coisa pode ser semelhante ou diferente em alguma escala ou em outra. Se distinguirmos pormenorizadamente, cada cavalo individual é diferente, ao passo que se distinguirmos de modo grosseiro, cavalos não são diferentes de outros animais, ou mesmo de todas as outras coisas. Parece haver uma gama ilimitada de níveis com base nos quais é possível discernir relações de igualdade e diferença, inclusive considerando cada indivíduo diferente ou a miríade de tipos de coisas como sendo a mesma coisa.

Em razão da relação igual/diferente abranger tanto relações de tipo quanto relações parte-todo, a tese 5 pode também ser vista como incluindo relações parte-todo. Considerar todas as coisas “iguais” é considerá-las partes do mesmo todo. Considerá-las “diferentes” pode ser entendido como separá-las em partes individuais deste todo. Na medida em que as outras teses são baseadas em relações de igualdade versus diferença e parte versus todo, a tese 5 pode servir de explicação para todas elas.

A tese 1 é quase autoexplicativa. Como discernimos as coisas – neste caso, até como contamos “1” – é relativo a algum padrão de divisão. A tese diz respeito à soma e à divisão. O cosmos inteiro pode ser somado em um todo para formar o Grande Uno, ou pode ser dividido até a mínima unidade possível, o Pequeno Uno, provavelmente um ponto geométrico.

A tese 10 apresenta um princípio ético ligado a um princípio ontológico, este presumivelmente justificando aquele. Visto que tudo pode ser somado em um todo – o Grande Uno – o céu, a terra e as dez mil coisas contidas entre eles podem ser considerados

um único “corpo” ou “unidade”.⁷⁵ (Em textos clássicos, a expressão ‘céu e terra’ se refere ao cosmos, incluindo não somente o céu e a terra, mas todo o mundo natural). O princípio ético se segue intuitivamente. Se tudo é uma unidade, então qualquer cuidado (*ai*, também “amor”) que tenhamos por nós mesmos deveria ser também direcionado a todas as outras dez mil coisas (*wu*, “coisas”, ou talvez mais especificamente, “criaturas”), dado que fundamentalmente todos somos partes de algum “corpo” ou “unidade” vastos. Esta posição ética leva o ideal de imparcialidade ainda mais longe do que os moístas. A posição deles é a de que devemos cuidar inclusivamente de todas as pessoas no mundo. A tese 10 advoga que cuidemos de todas as coisas também.

Grupo 2: Infinitesimais e parte-todo

O segundo grupo diz respeito aos infinitesimais e às relações parte-todo. Como todas as outras sete teses restantes, estas são paradoxos. A tese 2 é razoavelmente clara. Pontos geométricos não possuem dimensão. A soma de dois pontos ainda é um ponto; logo, pontos não podem ser adicionados uns aos outros para formarem um objeto com espessura ou comprimento. Ainda assim, qualquer coisa com dimensões é de certo modo constituída por pontos e neles divisível.⁷⁶

Neste grupo também é possível incluir a tese 8, ainda que com muito menos confiança, dado que é a mais obscura dentre as dez. Iremos supor cautelosamente – seguindo Harbsmeier (1998: 296) e Graham (1989: 79) – que esta tese também seja

⁷⁵ A palavra aqui traduzida como “unidade”, *ti*, também é o termo técnico moísta para uma parte de um todo (Cânone A2). “Unidades” podem, por sua vez, ser tratadas como todos a partir dos quais outras partes podem ser separadas.

⁷⁶ O paradoxo é distinto de um paradoxo sorites, que é baseado na reiteração de mudanças mínimas e insignificantes, e não em infinitesimais. Mas há uma semelhança aproximada entre eles. Em ambos os casos, uma soma de unidades básicas, não importam quantas, é insuficiente para produzir uma diferença significativa. Ainda assim, uma diferença significativa existe e de alguma forma deve ser constituída pelas unidades básicas.

baseada em infinitesimais. O paradoxo pode então ser explicado de duas formas. Primeiramente, se os anéis vinculados são pensados como círculos formados por pontos em um plano, então não possuem espessura. Eles aparentam estar vinculados quando vistos de cima, mas na superfície do plano nada os impede de serem separados uns dos outros. A segunda explicação estende a mesma ideia para as três dimensões. Se, como sugerido pela tese 2, dois anéis tridimensionais são constituídos por pontos sem dimensão, então eles podem ser desconectados: dado que cada ponto não ocupa espaço algum, não há nada impedindo os anéis de passarem uns pelos outros. Estas interpretações são, contudo, altamente especulativas. Sem maiores informações contextuais, mesmo que este tipo de explicação traga algum sentido ao paradoxo, não possuímos nenhuma razão em especial para acreditar que esteja correta.

Grupo 3: Relações espaciais

O terceiro grupo é baseado em relações espaciais, incluindo comparações de tamanho. A tese 3, a única também atribuída a Hui Shi no *Xunzi*, pode ser empregada para ilustrar a ideia de que coisas consideradas distintas em uma escala podem ser vistas como iguais em outra. Através de uma dada perspectiva ou de um dado padrão, tal como o do infinitamente vasto Grande Uno, a diferença entre a altura do céu e da terra ou entre as montanhas e os pântanos pode ser insignificante. A partir desta perspectiva, as diferenças entre montanhas e pântanos podem ser apenas o que a tese 5 chama de “diferenças em uma escala pequena”, ao passo que ambos podem ser considerados como “iguais” em uma escala grande. A tese 6 é especialmente obscura. Tematicamente, pode-se apontar que assim como em várias das demais teses ela tenta colapsar uma distinção, neste caso entre o finito e o infinito. Como salientado por Hansen (1992, p. 262), a tese 6, juntamente com a 7 e a 9, se foca em indexicais. Dado que os referenciais dos indexicais mudam de contexto para contexto, eles são um exemplo vívido da fluidez da relação linguagem-mundo e da distinção entre “isto” (*shi*) e “não-isto” (*fei*). Isto sugere ao menos dois caminhos para compreender a tese, ambos muito especulativos para serem considerados justificáveis, mas talvez ao menos aproximadamente indicativos do seu argumento. Um é que se uma direção específica é o *sul*, deve haver um limite, caso contrário as quatro direções se fundiriam em

uma e o sul não seria mais o sul, pois não mais poderia ser distinguido das outras três. Outra possibilidade é que em razão das direções do compasso serem todas indexicais, relativas ao nosso ponto de referência, o sul sempre possui um limite: o ponto no qual nos encontramos.

A tese 9 é outra que envolve indexicais, neste caso, o “centro”, sendo também demasiado obscura. A tese afirma que o centro do mundo está ao norte do estado mais ao norte e ao sul do estado mais sulista de todos. É possível que a tese seja uma variante da tese 3, na qual se diz que o céu é tão baixo quanto a terra. O argumento aqui é o de que da perspectiva do todo infinitamente vasto, a diferença entre a altura do céu e da terra pode ser negligenciável. A tese 9 poderia estar construindo um ponto análogo de que a distância entre Yan e Yue seria insignificante. Outra possibilidade é a de que se o espaço é infinitamente amplo, então cada ponta de vista poderia contar como o centro (Graham, 1989: 79, citando o historiador do século III E.C., Sima Biao). Possivelmente esta tese é uma variante da mesma ideia presente na terceira tese da lista no *Xunzi*, que defendia que o extremo ocidente e o extremo oriente seriam “adjacentes”.

Grupo 4: Relações temporais

O quarto grupo lida com relações temporais. A tese 4 é paradoxal, mas facilmente inteligível. Assim como de uma dada perspectiva o sol está no seu máximo, de outra perspectiva ele estaria começando a se pôr. Assim como as coisas estão vivas e crescendo, elas estão também se aproximando da morte. Novamente, a pluralidade de perspectivas ameaça colapsar a distinção entre dois opostos aparentes, vida e morte. Em comparação com a tese 4, a tese 7 é extremamente obscura. Ela claramente almeja colapsar a diferença entre hoje e ontem, ou entre presente e passado. Curiosamente, este paradoxo combina relações espaciais e temporais, dado que em adição à distinção entre hoje e ontem, há também o movimento espacial do ponto em que se está até Yue (um Estado ao sul). Desta forma, tanto Harbsmeier (298) quanto Graham (79) propõem interpretar o paradoxo em termos de uma divisibilidade infinita do espaço e do tempo, sugerindo que se cruzássemos a fronteira com Yue exatamente no instante em que hoje se torna amanhã o resultado seria que simultaneamente se deixaria um lugar hoje e se chegaria em outro amanhã. Outra

possibilidade seria salientar que *xí*, a palavra traduzida como “ontem” era também comumente empregada para significar simplesmente “o passado” ou “previamente”. Sendo assim, a tese 7 pode ser reinterpretada como “Hoje eu vou a Yue, mas chego lá no passado”. O significado do paradoxo pode ser que toda “chegada” é sempre no passado: sempre que chegamos em algum lugar, nossa jornada já está completa, ficou no “passado”.

Tema geral

Seriam as dez teses meramente uma coleção solta ou o seu propósito era fundamentar uma conclusão específica? Várias delas podem ser claramente interpretadas como despontando a partir da tese 5, sobre a relatividade da igualdade e da diferença. Tal tese pode, por conseguinte, ser tratada como uma premissa ou princípio-guia, podendo até ser o tema principal. Outra possibilidade é a de que as dez se dirigiriam para culminar na tese final, a única com um conteúdo moral, não relativista. Ela afirma que céu e terra – todo o mundo natural – formam uma unidade monista e que, portanto, nosso zelo moral deveria se estender a todas as coisas.

A questão acerca do significado do conjunto de teses se resume na verdade à questão da tese 10 possuir ou não um status privilegiado sobre a tese 5 e as demais dado o contexto geral. De Hu Shih (1922) em diante muitos intérpretes sugeriram que sim.⁷⁷ É claro que a evidência textual é tão esparsa que nenhuma interpretação pode se afirmar como conclusiva. Não obstante, existem pelo menos três boas razões para apoiar a interpretação monista. Em primeiro lugar, a colocação da tese 10 no final faz com que seja natural lê-la como uma conclusão ou como indicadora do tema principal. Em segundo, não apenas a tese 10 está alocada no final, como é também a única com um significado ético. Uma explicação plausível é que quem quer que tenha sido responsável pelo arranjo das dez teses considerou a visão ética como emergindo das demais. Por fim e mais importante, ao contrário das teses 1 e 5, a tese 10 parece fazer uma afirmação absoluta. Se fosse paralela

⁷⁷ Hansen (1992, p. 262-263) e Graham (1989, p. 79) seguem Hu neste entendimento. Reding (1985) defende uma interpretação distinta.

às teses 1 e 5, seria possível esperar dela uma afirmação perspectivista, a exemplo do céu e da terra serem, em um aspecto, um corpo, e em outro, muitos. Mas na décima há apenas a assertiva de que eles são um só.

Adotando com certa cautela a interpretação monista podemos, então, reconstruir a “visão de Hui Shi” básica aproximadamente como se segue:

1. As relações de igualdade e diferença, que subjazem a todo o uso da linguagem, podem ser redesenhadas de incontáveis maneiras, todas elas podendo ser justificadas como relativas a um padrão ou a outro.

2. Assim sendo, nenhuma forma de estabelecer distinções é fixa pela própria natureza.

3. Logo, o mundo em si não estabelece quaisquer distinções. As distinções são estabelecidas pela convenção humana, no âmbito da qual fixamos normas para discernir igual e diferente de uma forma ou de outra. Além destas normas não existem distinções ou tipos naturais absolutos ou privilegiados.

4. Portanto, toda a natureza em si forma um único todo. (E enquanto partes deste todo, deveríamos cuidar de todas as coisas).

Vários comentários sobre esta visão cabem aqui. Primeiramente, o seu ímpeto não está em que as distinções são “irreais”, no sentido de serem ilusórias, falsas ou meramente um aspecto da aparência, não subjacente à realidade. É justamente o contrário: inúmeros esquemas diferentes de distinções são, *todos eles*, reais, resultando que nenhum deles é privilegiado sobre os outros. Dado que não há privilégios, a visão “neutra” ou “básica” – a do mundo em si – é monista, não estabelecendo quaisquer distinções. Por outro lado, um outro modo de entender o “real” é como significando “fixado pela própria natureza”. Se considerarmos “real” desta maneira, podemos concordar com Hansen (1992, p. 262) que a posição de Hui Shi adota uma atitude “não-realista” no que concerne às distinções: ela defende que nenhum esquema singular de distinções é fixado pelo mundo. Todavia, se a interpretação monista estiver correta, então a posição de Hui Shi é realista neste sentido com respeito à “unidade única” ou “Grande Uno”, o “esquema nulo” consistindo na ausência de quaisquer distinções. Este esquema é fixado pela própria natureza.

Em segundo lugar, a visão de Hui Shi não defende que, como proposto por Graham, “Em razão da divisão conduzir à contradição que não se faça nenhuma divisão” (1989, p. 79). Longe de enxergar as contradições como um problema, ela as abarca, explicando-as pelo recurso a perspectivas ou padrões para distinguir igual e diferente que estão em constante mutação.

Dado que o monismo de Hui Shi pode lembrar aquele dos eleáticos (cf. Hu, 1922; Graham, 1989), é importante esclarecer as semelhanças e diferenças entre ambos. As similaridades são superficiais: ambos desenvolvem uma forma de monismo absoluto fundamentado na reflexão sobre a linguagem ou sobre o pensamento e sua relação com a realidade. Mas os argumentos de cada visão e suas respectivas consequências são fundamentalmente diferentes. O ponto de partida para o monismo de Parmênides é a reflexão acerca do conceito de “ser” ou do “real”, argumentando especificamente que o real deve necessariamente existir, ser. A partir disso ele conclui que o que é real deve ser não-gerável, imperecível, indivisível e imutável. Por conseguinte, em contraste com o mundo imutável e eterno, inteligível através da razão, o mundo inconstante e mutável da experiência sensorial cotidiana é, em certo sentido, “não-real”. Por contraste, a visão de Hui Shi começa a partir de um tipo radical de perspectivismo sobre as distinções, argumentando que em razão de nenhum padrão para o estabelecimento de distinções ter um status privilegiado, absoluto, o único modo de fazer distinções dado pela realidade em si é não fazer distinção nenhuma. A realidade aqui não é vista como indivisível e imutável, nem é o mundo em constante transformação da experiência sensorial em qualquer sentido “irreal”. Ao invés disso, a realidade é indefinidamente divisível. Todas as distinções resultantes são “reais” no sentido em que as características das coisas nas quais elas se baseiam existem de fato. As distinções não são ilusórias. O problema é que elas não são nem privilegiadas ou fixas: elas podem ser substituídas por esquemas alternativos de distinções. O único esquema privilegiado é o monismo, não estabelecendo quaisquer distinções.⁷⁸

⁷⁸ O monismo de “uma unidade única” de Hui Shi não implica nem que o mundo diferenciado da percepção sensorial seja ilusório e nem que as existências individuais sejam bolhas amorfas de protoplasma capazes de se fundirem. Ele surge do pensamento sobre o cosmos de acordo com o modelo de um todo e suas partes. Dado que as distinções entre as partes podem ser desenhadas

Este movimento do perspectivismo a respeito das distinções para um tipo de monismo é justificado? Hansen afirma que não. A sua interpretação do argumento é a de que ele se move da afirmação de que não podemos saber quais distinções são, em última instância, reais, para a conclusão de que nenhuma distinção é real (1992, p. 262). O movimento se dá por meio da premissa oculta e verificacionista de que uma distinção existe somente se pudermos saber que ela existe. Deste modo, Hansen sugere que a visão de

de inumeráveis maneiras, parece que a convenção humana arbitrária é a única base para distingui-las de uma forma ao invés da outra – por exemplo, para discernir diferentes tipos (*lei*) de coisas (*shi*) de um modo e não do outro. Sem a nossa atividade cognitiva, as coisas individuais em si não pertencem nem a um tipo e nem a outro, não sendo nem sequer “coisas” (*wu*). Elas são, ao invés disso, simplesmente partes de um todo compreendido pelo cosmos e tudo o que nele se encontra.

À guisa de analogia, consideremos como concebemos o corpo humano. Podemos reconhecer distinções entre as suas várias partes, como os braços, as pernas e o torso, ou podemos tratar o corpo como um todo único, momentaneamente esquecendo quaisquer distinções entre as suas partes. Pode-se argumentar que braços, pernas e assim por diante são distintos uns dos outros e do corpo apenas no sentido em que os isolamos conceitualmente para determinados propósitos. Na realidade, todos eles são apenas (partes de) o corpo. A ideia do “Grande Uno” ou da “unidade única” é que, de maneira análoga, o cosmos inteiro é um todo constituído por uma infinidade de partes, e as partes existem como diversos indivíduos e tipos somente porque nossa atividade cognitiva as divide e separa do todo.

É claro que podemos distinguir diferentes tipos de critérios para a identificação das partes. Consideremos, por exemplo, as diferenças entre estes tipos de partes: (a) uma parte individual separada que não é vinculada a outra coisa, tal como o meu corpo, que não está conectado a outros corpos; (b) uma parte intuitivamente distinta do meu corpo, como o meu dedo indicador direito; (c) um pedaço aleatório do meu corpo, tal como um centímetro quadrado de carne perto do centro da minha panturrilha esquerda; (d) a parte do meu corpo consistindo na fusão do meu dedo anelar esquerdo, do meu olho direito e do meu baço. Os princípios pelos quais podemos classificar tipos de partes tão diferentes são matéria de discussão e controvérsia na metafísica contemporânea (ver a entrada sobre [merologia](#)). Eles obviamente possuem um peso importante na fundamentação do monismo de Hui Shi, dado que pode ser muito bem o caso de a convenção humana arbitrária *não* ser a única base para estabelecer distinções entre coisas e tipos de coisas.

Hui Shi é baseada em uma forma de “falácia da verificação”, que confunde o que podemos conhecer com o que é real (1992, p. 263).

Hansen provavelmente está correto em defender que o monismo não necessariamente se segue à premissa de Hui Shi. Tudo o que vem dela é que nenhum esquema para estabelecer distinções pode ser absolutamente justificado: a justificativa deve ser sempre contextual. Mas parece improvável que o texto cometa a falácia por ele descrita. As dez teses não mencionam questões epistêmicas. Certamente não há nenhuma afirmação cética explícita sobre a impossibilidade de se conhecer quais distinções são, em última análise, reais. Em vez disso, há apenas a sugestão, na tese 5, de que possa haver incontáveis formas de se fazer distinções, juntamente com uma série de exemplos que colapsam distinções convencionais. Sendo assim, ao invés de cometer uma falácia verificacionista, pode ser que a visão de Hui Shi fosse simplesmente inconsistente. Com base na tese 5, Hui Shi deveria afirmar que nenhum esquema de distinções poderia ser considerado “admissível” ou “inadmissível” apenas por referência a um ou a outro padrão, logo, nenhum esquema é privilegiado, *inclusive* o esquema que consiste em não estabelecer nenhuma distinção. Ao invés disso, se a interpretação monista estiver correta, ele toma equivocadamente a visão do “Grande Uno” ou da “unidade única” como uma exceção a esta regra.⁷⁹ O erro é compreensível, pois não criar quaisquer distinções parece ser um modo de driblar a natureza perspectivista das distinções. Todavia, não é, pois, falando estritamente, ela permanece com uma forma dentre outras de estabelecer distinções.

“Sob o Céu” lista mais 21 paradoxos que “os debatedores empregavam para responder a Hui Shi em um debate sem fim ao longo de suas vidas”. Todos carecem de explicações, tornando alguns obscuros ao ponto de serem impenetráveis. Para interpretações acerca de um punhado dentre eles que são relativamente mais fáceis, juntamente com especulações a respeito de alguns outros, conferir o seguinte documento suplementar:

⁷⁹ Uma interpretação alternativa do texto que evita tal inconsistência seria a de que a tese 10 não faria uma asserção sobre a visão da “unidade única” ser exclusiva ou absolutamente correta, mas meramente a recomendaria como um posicionamento ético.

Paradoxos diversos (Suplemento 4)

A despeito de sua obscuridade, é provável que ao menos algumas das teses atribuídas a Hui Shi e alguns dos demais paradoxos e sofismas recolhidos em “Sob o Céu” venham de questões teóricas legítimas e são, portanto, de interesse filosófico genuíno. Contrariamente, quando nos voltamos para Gongsun Long, encontramos um debatedor que pode ter se dedicado aos sofismas como um fim em si mesmo. É lógico que não se pode ter certeza disso, mas o que podemos dizer é que Gongsun Long ganhou fama por advogar uma afirmação que qualquer orador competente em sua língua teria considerado obviamente falsa, a saber, a de que “um cavalo branco não é um cavalo”.

6. Gongsun Long

Gongsun Long (c. 320-250 AEC) foi um partidário do lorde de Pingyuan (morte em 252 AEC) no Estado nortista de Zhao. Algumas anedotas a seu respeito são encontradas no *Zhuangzi* e nos *Anais de Lü Buwei*, nas quais ele é retratado aconselhando o rei Hui de Zhao (reinado de 298 a 266 AEC) contra a guerra (18.1, 18.7) e em disputa com Kong Chuan, um descendente de Confúcio, na residência do lorde de Pingyuan (18.5). Ele é mencionado em “Sob o Céu” como um dos debatedores principais e nos *Registros do Grande Historiador* da dinastia Han (Livro 74) como empreendendo uma disputa acerca do duro e do branco e do igual e do diferente. É intrigante que os *Anais* o retratem citando o princípio moísta do “cuidado todo-inclusivo” (*jian ai*) ao rei Hui. Isto sugere, em conjunto com a sua posição antiguerra, que ele foi influenciado por e talvez tenha pertencido à escola moísta. O *Xunzi* não o critica nominalmente, mas cita uma versão de seu sofisma do cavalo branco em uma lista de usos incorretos dos nomes (22.3).

Em uma anedota, Gongsun Long é mostrado aplicando a sua astúcia para auxiliar um Estado em vias de ser atacado. Zhao, o seu Estado, havia formado um tratado de assistência mútua com Qin que abrangia qualquer assunto que fosse do desejo de cada um. Qin prosseguiu para atacar Wei, vizinho de Zhao. Zhao desejava resgatar Wei, mas Qin enviou um representante ao rei de Zhao para reclamar.

O rei de Qin estava insatisfeito e enviou um representante para repreender o rei de Zhao, dizendo, “O tratado diz, ‘O que Qin deseja fazer, Zhao auxiliará; o que Zhao deseja fazer, Qin irá auxiliar’. Agora Qin deseja atacar Wei, contudo Zhao deseja resgatá-lo. Isto não é o que foi acordado”. O rei de Zhao contou a respeito disso ao lorde de Pingyuan. O lorde, por sua vez, contou a Gongsun Long. Gongsun Long disse, “Nós também podemos enviar um representante para repreender o rei de Qin, dizendo, ‘Zhao deseja resgatar Wei, mas agora o rei de Qin sozinho não assiste Zhao. Isto não é o que foi acordado’” (*Anais de Lü Buwei*, 18.5; p. 3457).

Outra anedota é válida pelo que sugere sobre a natureza das disputas nas quais Gongsun Long se envolvia. Gongsun Long debate com um oponente, Kong Chuan, na residência do lorde de Pingyuan. Com grande sagacidade ele argumenta em favor da afirmação de que “Um desconhecido possui três orelhas”. (No mandarim o plural não é marcado, de modo que o sofista pode afirmar que qualquer pessoa normal de duas orelhas, como o desconhecido, possui orelha(s) e ainda uma orelha esquerda e outra orelha direita. Deste modo, ele tem “três orelhas”). Kong Chuan eventualmente ficou sem resposta para dar.⁸⁰

No dia seguinte, Kong Chuan veio à corte. O lorde de Pingyuan disse a ele, “Ontem, o discurso de Gongsun Long foi extremamente astuto”. Kong Chuan disse, “De fato. Ele foi

⁸⁰ N. do T.: no original em inglês, “John Doe”. Uma das expressões para “desconhecido” ou “John Doe” em mandarim é 张三, ou seja, Zhang San, “Zhang Três” se vertermos para o português. Alguém cuja ausência de nome próprio é preenchida por um número. A astúcia de Gongsun Long pode ter relação hipotética com este fato, caso fosse este um nome aplicado já naquela época. Alguém com o número três como nome poderia, a depender do raciocínio, ter três de tudo em si.

quase capaz de fazer um desconhecido ter três orelhas. Embora ele possa falar isso, trata-se de uma afirmação de difícil aceitação. Posso lhe fazer uma pergunta, vossa Senhoria? Afirmar que um desconhecido possui três orelhas é extremamente difícil e na realidade está errado. Afirmar que um desconhecido possui duas orelhas é extremamente fácil e na realidade é o correto. Eu me pergunto se vossa Senhoria seguirá o que é fácil e correto, ou o que é difícil e errado?" (*Anais*, 18.5, p. 457).

A disputa travada por Gongsun Long é percebida como claramente não condizente com a "realidade" (*shi*, também a "coisa" falada). Trata-se de um exercício de astúcia, um tipo de truque performático no qual o debatedor tenta defender uma afirmação que todos sabem não se encaixar com o seu objeto. Harbsmeier enfatizou corretamente este ponto ao argumentar que maior atenção ao contexto histórico e social de Gongsun Long é necessária se desejarmos entender adequadamente o sofisma do cavalo branco (1998, p. 300-301). Ele sugere que Gongsun Long provavelmente pertencia a uma classe de animadores das cortes chinesas que possuíam diversas habilidades ou realizavam vários truques. O seu maior truque era provar, acima de quaisquer objeções, que um cavalo branco não seria um cavalo. Os seus sofismas podem inicialmente ter tido a intenção de oferecer um entretenimento divertido, e não como expressões de uma posição filosófica dotada de princípios. Eles tocam em questões filosóficas, como a discriminação do igual e do diferente, mas não há razão para esperar deles que demonstrem um raciocínio convincente baseado em uma teoria semântica ou lógica coerente. A verdade pode ser o oposto: a sua intenção pode ter sido a de ser caprichoso, divertido e até mesmo cômico. O diálogo do "cavalo branco" pode ser um registro do tipo de argumentos que Gongsun Long oferecia em suas apresentações.

A *História dos Han* lista Gongsun Long como o autor de quatorze rolos de escritos. O texto existente denominado *Gongsun Longzi* é constituído por cinco diálogos curtos e uma introdução, que obviamente é de uma data relativamente posterior. A. C. Graham argumentou persuasivamente que três destes diálogos não seriam textos do período dos Estados Combatentes, mas falsificações muito posteriores montadas parcialmente a partir de pedaços mal compreendidos dos *Capítulos Dialéticos* do *Mozi*. Provavelmente apenas

o “Cavalo branco”, o ensaio “Indicando coisas” e uma parte de outro diálogo são textos genuínos anteriores à dinastia Han.⁸¹ Investigaremos o primeiro destes três logo adiante (o segundo é tratado em um suplemento ao final desta seção).

O *Gongsun Longzi* tem inspirado uma vasta literatura exegética tanto nas línguas asiáticas quanto nas europeias, sem nenhum consenso à vista no que concerne ao sentido e à base teórica de seus argumentos. A interpretação proposta aqui deve ser considerada como apenas uma de várias abordagens potencialmente defensáveis (outras se seguirão abaixo). No caso do diálogo do “Cavalo branco”, o texto é geralmente claro o suficiente. (“Indicando coisas”, por outro lado, aparenta ser intencionalmente obscuro). A controvérsia acadêmica diz respeito a qual teoria e quais premissas implícitas devem ser atribuídas ao texto de modo que os argumentos resultantes sejam convincentes enquanto defesas de uma posição racional. Como diz Graham, o obstáculo interpretativo é “a dificuldade de encontrar um ângulo de abordagem a partir do qual os argumentos farão sentido... Os argumentos são claros, ainda assim, o primeiro parece ser um óbvio *non sequitur*... e o resto parece presumir uma confusão elementar entre identidade e o pertencer a uma classe” (1989, p. 82). Introduzindo a sua própria interpretação, ele diz, “Ninguém propôs ainda uma leitura do diálogo como uma demonstração consecutiva que não resulte em uma mistura

⁸¹ As conclusões de Graham, primeiro publicadas em 1957 e reimpressas em 1990, têm sido amplamente aceitas por acadêmicos europeus e americanos, mas quase que completamente ignoradas pelos intelectuais que escrevem em mandarim. Os seus argumentos não são invulneráveis. No campo da filologia argumentos decisivos são raros e ele talvez exagere a força de algumas de suas evidências. Mas os paralelos entre as partes duvidosas do *Gongsun Longzi* e os *Cânones e Explicações* moístas são profundos. Eles incorporam até mesmo frases com erros de escrita que presumivelmente ainda não teriam ocorrido durante o período de vida de Gongsun Long, visto que os textos moístas tardios devem ser aproximadamente seus contemporâneos. Dados os paralelos, seria uma coincidência milagrosa se estas partes do *Gongsun Longzi* não tivessem sido reunidas a partir de pedaços dos *Cânones*. Quando consideramos o conteúdo ilógico e banal dos três diálogos questionáveis, a melhor explicação de longe dada pelas observações de Graham é a de que estes seriam falsificações. Para uma gama de outras visões sobre o texto, cf. os ensaios reunidos em Suter, Indracoilo e Behr, eds. (2020). Para um desenvolvimento intrigante da visão de Graham, juntamente com aquela do intelectual chinês Shen Youding, cf. Suter (2020).

improvável de falácias grosseiras e sutilezas lógicas” (1990, p. 193). Desenvolvendo a percepção de Harbsmeier de que o contexto histórico das disputas de Gongsun Long não foi suficientemente contemplado, pode-se suspeitar que as observações de Graham sinalizam que a caridade interpretativa foi longe demais. Com base nas informações disponíveis acerca de Gongsun Long – as considerações de Harbsmeier, a reputação geral dos debatedores de brincarem com as palavras de forma irreverente, a denúncia contra Gongsun Long em “Sob o Céu” e, mais importante, o fato de que seus contemporâneos tomaram a sua afirmação mais importante como sendo patentemente falsa – deve-se *esperar* que o texto seja uma “mistura improvável de falácias grosseiras e sutilezas lógicas”, algo como um análogo chinês para os argumentos sutis, falaciosos e extremamente divertidos de Lewis Carroll.

Nada disso significa que interpretar o “Cavalo branco” seja uma tarefa sem sentido. Pode-se aprender sobre a prática séria da disputa ao estudar o que é na verdade uma paródia da disputa, assim como um antropólogo pode aprender sobre a cultura ao estudar o seu humor. Mas não se deve esperar que o *Gongsun Longzi* apresente argumentos rigorosos ou defenda teses de substância filosófica bem desenvolvidas. Neste caso, a caridade interpretativa pode nos direcionar à procura não de afirmações verdadeiras fundamentadas pela razão sólida, mas de afirmações caprichosas defendidas por argumentos desconcertantes e até mesmo ensandecidos.

6.1 “Cavalo branco não é cavalo”

O “Discurso do cavalo branco” gerou quase tantas interpretações quanto há intérpretes. Uma das primeiras interpretações influentes tomava o seu tema como sendo a negação da identidade dos universais ‘cavalo’ e ‘cavalo branco’ (Fung, 1958; Cheng, 1983). Há na atualidade um consenso razoavelmente amplo, ao menos entre acadêmicos europeus e americanos, de que o texto provavelmente não diz respeito a universais, dado que nenhum filósofo chinês antigo defendia uma doutrina realista dos universais. Outras interpretações afirmam que ele lida com relações de tipo e identidade (Cikoski, 1975; Harbsmeier, 1998), relações parte-todo (Hansen, 1983; Graham, 1989), como as extensões das frases variam em relação à extensão dos termos constituintes (Hansen, 1992) e até

mesmo com a distinção entre uso e menção (Thompson, 1995). Para exemplos de outras abordagens recentes, ver Indraccolo (2017), Fung (2020b), Jiang (2020) e Zhou (2020).

Uma interpretação satisfatória deve se encaixar no contexto discursivo estabelecido pelos moístas, por Xunzi e pelos *Anais de Lü Buwei*, deve ser coerente com as preocupações que identificamos ao discutir o contexto (seção 1) e os temas principais (seção 2) das investigações dos debatedores, e deve levar em conta o que outros textos antigos nos dizem sobre Gongsun Long. Em razão de sabermos que ele era um piadista intelectual, não podemos presumir que os seus textos irão apresentar argumentos convincentes para uma posição filosófica bem fundamentada. Se descobrirmos neles argumentos claramente inteligíveis, mas ilusórios, devemos entendê-los conforme o seu sentido mais óbvio, ao invés de procurarmos explicações esotéricas. Dado o contexto do pensamento pré-Han, deve-se esperar que o texto brinque com o problema da distinção entre “igual” e “diferente”, envolvendo potencialmente as relações de identidade, de parte-todo e de tipo. E em razão da associação dos contendores com o tema do “duro e branco”, deve-se esperar que o diálogo tente tratar características inseparáveis das coisas como se fossem partes destacáveis. Diversas interpretações têm o potencial para atender tais requisitos, incluindo interpretações envolvendo relações parte-todo, ambiguidade de escopo, relações de tipo e relações de identidade. Para decidir entre elas, então, precisamos observar os detalhes do texto. O “Cavalo branco” possui cinco argumentos para a sua tese de que “um cavalo branco não é um cavalo”. Pode-se descobrir que algumas abordagens interpretativas funcionam melhor para alguns dos cinco argumentos, e outras para os demais.

Uma outra anedota a respeito de Gongsun Long – encontrada em dois textos de eras posteriores, o capítulo introdutório do *Gongsun Longzi* e o *Kong Congzi* – fornece um contexto útil para o diálogo. Em resposta a um pedido de Kong Chuan para que ele abandonasse a sua tese de que um cavalo branco não é um cavalo, Gongsun Long a defende afirmando que o próprio Confúcio aceitava a mesma tese. Ele cita uma versão de uma história também encontrada nos *Anais de Lü Buwei* (1.4), na qual o rei de Chu perde o seu arco.

Os assistentes do rei pediram para que procurassem por ele, mas o rei disse, “Parem. O rei de Chu perdeu o seu arco. Uma

pessoa de Chu o encontrará. Por que se dar ao trabalho de procurar”? Confúcio ouviu esta história e disse: “O rei de Chu é benevolente e correto, mas ainda não atingiu o potencial máximo. Ele deveria apenas dizer, ‘Uma pessoa perdeu um arco, uma pessoa o encontrará’, e só. Por que deve ser de Chu”? Desta forma, Confúcio entendia as pessoas de Chu como sendo diferentes do que é chamado de “pessoa”. Aprovar que Confúcio entenda que as pessoas de Chu são diferentes do que é chamado de “pessoas”, mas desaprovar a minha interpretação de que um cavalo branco é diferente do que é chamado de “cavalo” é contraditório (*Gongsun Longzi*, Livro 1).⁸²

Em uma versão da história, Kong Chuan responde que quando Confúcio omite ‘Chu’ ele está ampliando o escopo do referencial, e não afirmando que as pessoas de Chu não são pessoas.

Sempre que dizemos “pessoa” nos referimos às pessoas em geral, assim como quando dizemos “cavalo”, nos referimos aos cavalos em geral. ‘Chu’ é por si o Estado; ‘branco’ é por si a cor. Desejando ampliar o escopo do referencial de ‘pessoa’ é apropriado que se omita o ‘Chu’; desejando fixar o nome da cor, não é apropriado que se omita o ‘branco’ (*Kong Congzi*, Livro 11; cf. Graham, 1989, p. 84).

⁸² Na versão da história encontrada nos *Anais* (1.4), Confúcio é superado por Laozi, que sozinho demonstra o mais alto nível de imparcialidade. Um homem de Chu perde o seu arco e diz, “Uma pessoa de Chu o perdeu, uma pessoa de Chu o encontrará. Por que se dar ao trabalho de procurá-lo”? Confúcio comenta, “Omita o ‘Chu’ e será admissível”. Laozi responde, “Omita a ‘pessoa’ e será admissível”.

Tal como salientado por Harbsmeier (302), uma vez que esta história aparece na introdução ao *Gongsun Longzi*, ela sugere que os próprios antigos editores do livro interpretavam o tema pelo prisma de como o escopo da extensão de um substantivo a exemplo de ‘pessoa’ ou ‘cavalo’ varia quando modificado por um adjetivo tal qual ‘Chu’ ou ‘branco’. É improvável que o tema principal seja o de relações parte-todo, pois é improvável que a frase nominal ‘pessoa de Chu’ fosse interpretada como se referindo a um todo compreendendo duas partes, o Estado de Chu e uma pessoa.

Com esta discussão preparatória em mãos, vamos dar uma olhada nos argumentos presentes no “Discurso do cavalo branco”. O texto consiste em conversas entre um sofista e um objetor, que defende a visão do senso comum de que cavalos brancos são cavalos. A título de sermos breves, traduziremos e discutiremos somente os argumentos do sofista, não os do objetor. Para capturar o espírito do mandarim algumas frases serão traduzidas no esquema da língua de contato [*pidgin*], omitindo artigos e plurais. Sendo assim, traduziremos a tese central como “cavalo branco não é cavalo”, interpretada de maneira variada como “um cavalo branco não é um cavalo”, “cavalos brancos não são cavalos”, “um cavalo branco não é um exemplar de um tipo de cavalo”, ou “o tipo *cavalo branco* não é idêntico ao tipo *cavalo*”.⁸³

Argumento 1

‘Cavalo’ é aquilo pelo qual nomeamos a forma. ‘Branco’ é aquilo pelo qual denominamos a cor. Nomear a cor não é nomear a forma. Assim sendo, cavalo branco não é cavalo.

À primeira vista não fica totalmente claro como as premissas devem basear a conclusão. Aqui devemos relembrar que o argumento intenciona provavelmente causar

⁸³ Seguiremos a ordem tradicional do texto. Muitos intérpretes transpõem e reconstróem partes do diálogo em resposta à suspeita de corrupção do texto. A tradução que se segue está em débito com Graham (1989) e Harbsmeier (1998).

perplexidade e abrir várias interpretações, desta forma, quanto mais confusa e mistificada a plateia, melhor. Com esta advertência em mente, uma leitura plausível é a de que ‘cavalo branco’ nomeia algo diferente do que ‘cavalo’. Logo, cavalo branco, a extensão de ‘cavalo branco’, não é (idêntica a) cavalo, a extensão de ‘cavalo’.

Este argumento também pode ser compreendido como “separando o duro do branco”, em que a forma e a cor dos cavalos brancos, que de fato são inseparáveis, são tratadas como duas coisas separáveis. Se concordarmos com o sofista que nomear a cor não é nomear a forma, já lhe demos autorização para separar a forma da cor. Se referir à cor é logicamente diferente de se referir à forma. Mas nomear o objeto com a cor é apenas nomear o objeto dotado de forma. Portanto, dever-se-ia rejeitar a terceira premissa e insistir que nomear a cor é nomear a forma.⁸⁴

Argumento 2

Se alguém procura um cavalo, então é admissível lhe entregar um cavalo marrom ou preto. Se alguém busca um cavalo branco, não é admissível lhe entregar um cavalo marrom ou preto. Suponhamos que um cavalo branco fosse de fato um cavalo. Sendo assim, o que a pessoa procura nestes dois casos seria a mesma coisa. O que ele busca sendo apenas uma única coisa é o cavalo branco não sendo diferente de um cavalo. Se o que ele procura não é diferente, então como podem o marrom e o preto serem admissíveis em um caso e inadmissíveis no outro? Admissível e

⁸⁴ Este argumento também pode ser lido como tratando branco e cavalo como duas partes de um todo, como sugerido por Graham (1989). Mas fazendo isso não se amplia de fato o valor explicativo de nossa interpretação, nem o argumento se torna mais convincente. Se dissermos que um cavalo branco é um todo com duas partes, uma chamada ‘branco’ e outra ‘cavalo’, não fica claro como isso nos ajudaria a ir de ‘nomear a cor não é nomear a forma’ para ‘cavalo branco não é cavalo’. O natural para o texto dizer, em uma leitura parte-todo, seria que ‘branco’ não é ‘cavalo’.

inadmissível, que eles se contradizem isto está claro. Cavalos marrons e pretos são então idênticos no que diz respeito a poder afirmar que “se tem um cavalo”, mas não sobre afirmar que “se tem um cavalo branco”. Isto confirma que cavalo branco não é cavalo.

É razoavelmente claro afirmar que este argumento não se trata de relações parte-todo, e nem de separar o duro do branco. O sofista claramente interpreta “cavalo branco é cavalo” como “cavalo branco é idêntico a cavalo”. Em mandarim, assim como em português, a sentença ‘Cavalos brancos são cavalos’ pode ser interpretada como tendo ‘cavalo’ por predicado dos cavalos brancos, realizando a afirmação verdadeira de que coisas selecionadas como ‘cavalos brancos’ estão todas elas entre aquelas selecionadas pela palavra ‘cavalos’, ou pode ser interpretada como expressando uma identidade, fazendo a afirmação falsa de que exatamente as mesmas coisas são selecionadas tanto por ‘cavalo branco’ quanto por ‘cavalo’. O argumento se nutre desta ambiguidade. Como sabemos que modificar um substantivo estreita o escopo de sua extensão, quando ouvimos “cavalos brancos são cavalos” naturalmente aplicamos o princípio da caridade, assumindo que o orador não está dizendo algo obviamente falso, e tomamos a relação em questão como sendo de predicação, não de identidade. Mas o sofista insiste em interpretar a sentença como uma questão de identidade. Notemos que ele aplica implicitamente um princípio que se aproxima da lei da indiscernibilidade dos idênticos de Leibniz. Ele presume que se duas coisas são idênticas, elas compartilharão todas as suas características, e uma poderá ser substituída pela outra em qualquer contexto. Dado que o que pode ser “entregue” em resposta ao pedido por um “cavalo branco” é diferente daquilo que pode ser “entregue” como “cavalo”, cavalo branco não é cavalo.⁸⁵

⁸⁵ Harbsmeier também salienta que ao usar o exemplo da busca por um cavalo ao invés do de ter um cavalo, o sofista intencionalmente criou um contexto, tornando muito mais fácil demonstrar que “cavalo branco” e “cavalo” não são intercambiáveis e, portanto, não são idênticos (1998, p. 306).

Argumento 3

Cavalos de fato têm cor; conseqüentemente, existem cavalos brancos. Suponhamos que cavalos não tivessem cor, e que apenas existissem cavalos e nada mais, como poderíamos escolher cavalos brancos? Logo, branco não é cavalo. Cavalo branco é cavalo combinado com branco. Cavalo combinado com branco é o mesmo que cavalo?⁸⁶ Assim sendo eu digo: Cavalo branco não é cavalo.

“Branco” não é “cavalo” porque ‘cavalo’ sozinho não capta os espécimes brancos; somente ‘branco’ logra fazer isso. O sofista toma como óbvio que “cavalo” combinado com “branco” não é simplesmente “cavalo”. Aqui ele se encontra “separando duro e branco” por tratar explicitamente “branco” e “cavalo” (ou seja, a forma do animal) como duas coisas que estão combinadas a fim de formarem algo além e diferente de um cavalo. O argumento novamente se volta para interpretar “Cavalo branco é cavalo” como a afirmação de que o tipo *cavalo branco* é idêntico ao tipo *cavalo*.

Argumento 4

Dado que você considera ter cavalo branco como ter cavalo, podemos dizer que ter cavalo é ter cavalo marrom, isto é admissível? Não, não é. Ter cavalo é diferente de ter cavalo marrom, isto é tomar cavalo marrom como diferente de cavalo. Tomar cavalo marrom como sendo diferente de cavalo, isto é tomar cavalo marrom como sendo não-cavalo. Tomar cavalo marrom como não-cavalo enquanto se toma cavalo branco como sendo cavalo, isso é como objetos voadores entrando

⁸⁶ Seguindo Wu Feibai e Harbsmeier (1998, p. 307, n.2).

em uma lagoa, como os caixões internos e externos estando em lugares diferentes. Estes são os dizeres mais contraditórios e as expressões mais confusas do mundo.

Aqui novamente o argumento se baseia na construção “Cavalo branco/marrom é cavalo” enquanto uma afirmação de identidade. Deve-se lembrar que no pensamento chinês antigo a relação igual/diferente poderia se referir tanto a relações de identidade quanto a relações de tipo. Ademais, no mandarim clássico, ambas as relações são expressas da mesma forma sintática, o análogo chinês de ‘*A* (não) é *B*’. Deste modo, quando o contexto não é ambíguo, é perfeitamente legítimo expressar o fato de que *A* é diferente de *B* dizendo “*A* não é *B*”. Tirando vantagem deste aspecto gramatical, o sofista pode se mover com legitimidade da afirmação incontroversa de que ter um cavalo é diferente de (ou seja, não idêntico a) ter um cavalo marrom para a afirmação intermediária de que um cavalo marrom é diferente de (não idêntico a) um cavalo e então, já sem tanta legitimidade, para a conclusão de que cavalo marrom não é cavalo. A conclusão se sustenta, mas apenas se permitirmos que o sofista considere “não é” como “não é idêntico a”. Notemos que tal argumento não parece envolver nem relações de parte-todo e nem a separação entre duro e branco (ou seja, entre forma e cor). Todavia, a analogia desempenha papel central na medida em que o argumento está baseado na analogia entre cavalos marrons e brancos.

O floreio retórico ao final do argumento é típico das disputas dos Estados Combatentes. Para enfatizar que uma afirmação é inconsistente ou contraditória, os debatedores habitualmente citariam coisas contraditórias ou impossíveis como analogia (Leslie, 1964).

Argumento 5

“Branco” não fixa o que é branco... No que concerne ao “cavalo branco”, dizê-lo fixa o que é branco. O que fixa o que é branco não é branco. “Cavalo” não seleciona ou exclui nenhuma das cores, então cavalos marrons ou pretos podem todos responder. “Cavalo branco” seleciona uma cor e exclui

as demais; cavalos marrons e pretos são todos excluídos com base na cor, de modo que apenas cavalo branco pode responder. Excluir nenhum, não é excluir alguns. Portanto, cavalo branco não é cavalo.

O sofista primeiro “separa duro e branco”, estabelecendo que a forma “cavalo” não é a mesma coisa que a cor “branca”. A cor sozinha não especifica a área que é branca; dizer “cavalo branco”, sim. Portanto, cavalo, a forma, não é branco, a cor. De fato, cavalo não especifica cor nenhuma. O cavalo branco, por outro lado, especifica uma cor. Novamente o sofista demonstrou que cavalo branco e cavalo possuem aspectos distintos. Por conseguinte, cavalo branco não é (idêntico a) cavalo.

Para resumir, a forma mais natural de se ler o texto é entendê-lo como se equivocando repetidamente entre uma afirmação de identidade e outra que predique um termo mais geral dos objetos indicados por um termo menos geral. O sofista se recusa a discernir a verdadeira afirmação de que “[o tipo] cavalo branco não é [idêntico ao tipo] cavalo” da falsa afirmação de que “cavalo branco não é [do tipo] cavalo”. A forma natural de interpretar “Cavalo branco é cavalo” é a última, mas o sofista insiste em interpretá-la como a primeira. Em alguns lugares, ele distingue a forma do cavalo da cor de uma maneira que provavelmente corresponde a “separar duro e branco”.

Uma explicação relativa à visão do sofista é a de que ele confunde termos que se referem a diferentes níveis de generalidade, ou, de modo equivalente, simplesmente se recusa a reconhecer que termos podem se referir a diferentes níveis de generalidade. Xunzi, cuja carreira em grande parte coincidiu com a de Gongsun Long, introduziu o conceito de um “nome comum” (*gong ming*), ou termo geral, que pode se referir a coisas em níveis diferentes de generalidade (22.2f). Xunzi apontava que às vezes nos referimos a coisas por um nome único, como ‘cavalo’, e às vezes, para comunicar mais precisamente, usamos um nome “composto” (o que entenderíamos como uma frase nominal), tal qual ‘cavalo branco’. Dado que um destes dois tipos de nomes é mais geral, podemos usar ambos sem que interfiram um no outro. Este é aproximadamente o mesmo argumento defendido por Kong Chuan ao insistir que ‘cavalo’ sempre se refere a todos os cavalos e que adicionar o ‘branco’ a ele meramente estreita a sua referência ao especificar a cor do cavalo. Em cada caso, os

animais indicados pelo ‘cavalo’ ainda são cavalos. “Cavalo branco” deliberadamente ignora este ponto.

Hansen (1983, 1992) propôs uma explicação interessante do significado filosófico do diálogo do “Cavalo branco”. O modelo chinês antigo mais simples da relação linguagem-mundo era “um nome, uma coisa”, de acordo com o qual todos os nomes se referem ao mesmo nível de generalidade. Considerando-se a preocupação chinesa em “corrigir nomes” de modo que a comunicação possa prosseguir efetivamente e a linguagem possa guiar a ação de maneira confiável, uma visão natural seria aquela em que cada nome ou frase deveria idealmente indicar um tipo de coisa apenas. Mas, como perceberam os moístas, quando os nomes são colocados juntos para formarem frases, a sua referência pode variar de formas inesperadas. No mandarim, as frases ‘bois-e-cavalos’ (*niu ma*) e ‘cavalo branco’ (*bai ma*) parecem ter a mesma sintaxe. Mas em compostos do primeiro tipo, a extensão dos nomes componentes permanece exatamente a mesma de quando os nomes são empregados individualmente: a extensão de ‘bois-e-cavalos’ é simplesmente a soma das extensões de ‘bois’ e ‘cavalos’. Em compostos do segundo tipo – o tipo “duro como branco” – por outro lado, a extensão das palavras componentes varia. A extensão de “cavalo branco” é a intersecção, e não a soma, das coisas brancas e cavalos. A extensão das palavras ‘branco’ e ‘cavalo’ tal como utilizadas no composto é, por esta razão, diferente de quando estas são empregadas sozinhas. Isto levanta um sério problema para a visão do um-nome-uma-coisa. Os moístas descobriram o problema e progrediram rumo a uma solução. Xunzi finalmente o resolveu ao rejeitar explicitamente o princípio do um-nome-uma-coisa e ao reconhecer que termos podem se referir a diferentes níveis de generalidade. A abordagem implicada pelo “Cavalo branco”, sugere Hansen, lidaria com o problema pela manutenção do princípio do um-nome-uma-coisa e pela reforma do uso da linguagem, de modo que todos os nomes selecionassem exatamente a mesma porção da realidade em todos os contextos, não importa se usados individualmente ou se agrupados em frases. Dado que a extensão dos nomes muda quando estes são combinados a fim de formarem compostos do tipo “duro como branco”, um proponente desta visão deve insistir que o objeto indicado por tais compostos seja tratado como distinto dos objetos indicados por cada um de seus nomes constituintes: cavalos brancos não são nem brancos e nem cavalos, mas um outro tipo de coisa. Esta “solução”, logicamente, é absurda. Mas ir além do modelo do um-nome-

uma-coisa e explicar exatamente por que isto é absurdo foi um quebra-cabeças filosófico legítimo à época.⁸⁷

O outro ensaio completo e genuíno atribuído a Gongsun Long é o quase impenetrável “Discurso sobre indicar as coisas”. Para uma discussão acerca deste texto, ver o documento suplementar:

O indicar e as coisas (Suplemento 5).

7. Uma crítica taoísta

Dentre os textos do período dos Estados Combatentes, apenas dois demonstram ter alguma familiaridade com os detalhes das teses de Hui Shi e Gongsun Long. (O “Sob o céu” no *Zhuangzi*, a fonte principal para nossa discussão sobre Hui Shi, data provavelmente das primeiras décadas da dinastia Han). Um é o *Xunzi*, que como vimos, atribui uma lista de sete paradoxos a Hui Shi e Deng Xi, assim como faz alusão em outra parte (22.3) ao sofisma do cavalo branco. O outro é o famoso “Discurso sobre equalizar as coisas”, Livro 2 do *Zhuangzi*, ainda que o texto não atribua as teses a Hui Shi ou a Gongsun Long pelo nome. “Equalizar as coisas” é crítico às ideias dos debatedores e em uma passagem critica Hui Shi explicitamente.⁸⁸ Mas ele também elogia a sua inteligência e não é tão flagrante em sua hostilidade a ele como o é, por exemplo, Xunzi.

⁸⁷ Notando que Gongsun Long cita Confúcio na anedota sobre o rei de Chu, Hansen (1992) sugere que ele estaria propondo uma reforma da linguagem como uma defesa da teoria confuciana da “correção dos nomes”. Isso me soa como exagerado, dado que Gongsun era conhecido por torcer as palavras das pessoas e que suas simpatias éticas parecem ter residido mais com os moístas do que com os confucianos. Ele provavelmente cita Confúcio como uma autoridade na anedota porque Kong Chuan era um descendente de Confúcio.

⁸⁸ Ainda que o texto mencione Hui Shi, ele não o associa com os paradoxos, deixando incerto se o autor os atribui a ele especificamente. Outro ponto a se notar é que o fato de o texto ter ciência dos sofismas de Gongsun Long sugere que ambos eram contemporâneos. Não há certeza quanto ao

“Equalizar as coisas” faz alusão a versões de ao menos quatro das teses de Hui Shi e a ambos os sofismas do cavalo branco e da “indicação”. “Hoje vou a Yue, chego lá ontem” é citado como uma analogia para algo impossível ou contraditório. “Assim como está vivo, está morrendo” é empregado para efeito retórico a fim de apoiar o ponto de que julgamentos sobre o que é “isto” (*shi*) e “não-isto” (*fei*) surgem juntos, são relativos um ao outro e podem ser invertidos ou mudados de lugar. Após argumentar que tudo pode ser considerado “isto” ou “não-isto”, o texto critica Gongsun Long:

Usar indicação para demonstrar que indicar é não-indicar não é tão bom quanto usar não-indicação para demonstrar que indicar é não-indicar. Usar um cavalo para demonstrar que um cavalo não é um cavalo não é tão bom quanto usar o que não é um cavalo para demonstrar que um cavalo não é um cavalo. O céu e a terra são um “indicado”; as dez mil coisas são um cavalo (cf. Graham, 1981, p. 53).

Ao invés de usar um cavalo branco como um exemplo para mostrar que é possível tratar alguns cavalos como não pertencentes ao tipo *cavalo*, seria mais simples e claro usar algo de outro tipo, como um boi, e mostrar que alguns cavalos podem ser tratados como “iguais” àquela coisa e diferentes dos demais cavalos. Por exemplo, cavalos de tração podem ser considerados “iguais” a bois, agrupados juntos como animais de tração, e diferenciados como distintos de cavalos de passeio ou de corrida. A este respeito, toda e qualquer coisa pode ser somada em um todo e considerada um “indicado” ou um “cavalo” individuais. O objetivo do texto é trivializar as teses de Gongsun Long. Considerando-se

período exato de vida de Gongsun Long, então esta observação não oferece base para conclusões sólidas a respeito da cronologia. Mas parece provável que Gongsun Long estivesse ativo principalmente na primeira metade do século III A.E.C, caso no qual “Equalizar as coisas” pode não ter sido obra de Zhuang Zhou [Zhuangzi], que supostamente viveu durante o século IV. Graham nota a dificuldade cronológica, mas não considera a possibilidade de o texto não ter sido produzido por Zhuang Zhou (1989, p. 179).

propósitos e padrões diversos, um cavalo branco pode de fato ser considerado diferente de cavalo. Mas à luz do posicionamento pragmático adotado pelo “Equalizar as coisas”, não há nada de intrigante ou de notável nisso.

Tais alusões colocam este texto firmemente dentro do meio intelectual dos debatedores. Na verdade, o texto argumenta explicitamente em prol de uma visão proximamente relacionada a um de seus temas mais clássicos – “considerar isto o não-isto, admissível o inadmissível”.

Admissível? Admissível. Inadmissível? Inadmissível. Um *dao* (caminho) é formado ao se caminhar nele, as coisas são como são por serem denominadas assim. Como elas são assim? Elas são assim em relação ao lugar onde são assim. Como elas não são assim? Elas não são assim em relação aos lugares em que elas não são assim. As coisas inerentemente são assim em certo sentido; as coisas inerentemente são admissíveis em certo sentido. Nada é não-isto; nada é não admissível (cf. Graham, 1981, p. 53).

Ainda assim a posição do texto é fundamentalmente crítica a Hui Shi e Gongsun Long. Em uma crítica incisiva, o autor zomba de muitas teses dotadas do estilo de Hui Shi, incluindo os paradoxos espaciais e temporais e uma versão da visão da “unidade única”:

No mundo, nada é maior do que a ponta de um cabelo de outono, ainda assim o monte Tai é pequeno; nada vive mais do que uma criança morta, ainda assim Pengzu [o Matusalém chinês] morreu jovem. O céu e a terra nasceram juntos comigo, e as dez mil coisas e eu somos um só. Já tendo se tornado um, é possível ainda falar algo? Já tendo denominado isto de “um”, pode-se ter sucesso em *não* dizer nada? Um e o dizer dão dois; dois e o um dão três. Partindo daqui mesmo um calculador experiente não consegue chegar ao fim, que dirá uma pessoa comum! Então ao se mover do nada para o algo, chegamos em três; tanto pior ao se mover

de algo para algo! Melhor não se mover de forma nenhuma, mas simplesmente adaptar o que consideramos *shi* (certo) a uma situação particular (cf. Graham, 1981, p. 56).

O texto questiona a coerência da visão do “tudo é um”. Tratar as dez mil coisas e o si mesmo como “um” já é distingui-los, por um lado, em relação ao nada, e por outro, daquilo que não é um. De fato, o proponente da visão da “unidade única” não consegue nem ao menos afirmar a sua posição de maneira consistente. Dizer meramente que tudo é “um” é reconhecer algo além do um, a saber, a própria afirmação que destaca isso. O um e o nome que lhe damos ou o que dizemos a seu respeito já totalizam dois. E assim que notamos que temos dois, já temos na verdade três – o um, o que dissemos a seu respeito e o “dois” abrangendo o um e o que dissemos. A zombaria lúdica possui um raciocínio subjacente. A visão do “tudo é um” não é mais “real” ou mais justificada do que outros esquemas de distinções, e é inútil enquanto solução para o problema de qual esquema de distinções adotar para guiar a vida e a ação. Ela não produz nenhuma orientação normativa – nem mesmo o “cuidado abrangente de todas as coisas” de Hui Shi. Ao invés de tentar encontrar o esquema “absoluto” ou “real” das distinções que guiam a ação, nossa energia seria melhor gasta simplesmente em guiar e justificar nossas ações contextualmente, respondendo às demandas de cada situação particular que surgir.

Tal como Hui Shi, o autor de “Equalizar as coisas” concorda que distinções podem ser estabelecidas indefinidamente. Também é verdade que, se nenhuma distinção for desenhada, as coisas em si vão se “conectar em uma unidade”. Não obstante, focar a atenção no estabelecimento de algum esquema particular de distinções ou no “um” demonstra uma igual falta de inspiração. A disputa – se em defesa do ritual confuciano, do cuidado inclusivo moísta, do Grande Uno, ou de paradoxos sofistas – é irrelevante. As questões abordadas na disputa não podem e não precisam ser resolvidas para que se viva uma boa vida. De fato, elas podem até mesmo interferir com a conduta de uma boa vida. Quando desempenhamos atividades nas quais genuinamente somos excelentes – aquelas cujos desempenhos criam a experiência profundamente satisfatória de se sentir plenamente em casa no mundo – o que nos guia não é o conhecimento de padrões fixos e explícitos de *shi/fei*, nem a identificação com o “um”, mas uma combinação de habilidade e um tipo de destreza indecodificável para se adaptar a uma situação particular.

Deste modo, ao considerar coisas como “isto” (*shi*), não importando se se trata de um pequeno talo ou de um pilar, uma bruxa ou uma donzela, o estranho ou o bizarro, o *Dao* (caminho) os conecta como um... Apenas alguém que tenha chegado lá sabe como conectar as coisas como um. Considerando as coisas como “isto” ele não usa; ao invés ele acomoda as coisas no comum. Ele adapta o seu “isto” à situação, e só. Adaptar sem saber que as coisas são assim é chamado de “*Dao*” (cf. Graham, 1981, p. 53).

Em contrapartida, exaurir a inteligência deliberadamente considerando as coisas como uma unidade, como faz Hui Shi, no lugar de simplesmente ver e fazer uso das incontáveis maneiras pelas quais elas podem ser consideradas como “iguais” é como afirmar forçosamente que sete é igual a quatro mais três sem permitir também que ele seja igual a três mais quatro (cf. Graham, 54). É uma forma de compreender parte da visão correta, mas de modo obscuro, sem discernimento.

No que diz respeito a Hui Shi, o “Equalizar as coisas” conclui:

O seu saber-fazer quase alcançou o topo, de modo que sua reputação continuou por muitos anos. [A disputa] era a única coisa na qual ele era bom, na qual ele era diferente das outras pessoas. Por ser bom nisso, ele desejou esclarecê-la. Não era o tipo de coisa que pode ser esclarecida, e ainda assim ele tentou. Como consequência ele gastou toda a sua vida na obscuridade do duro e do branco.⁸⁹

Referências

⁸⁹ O autor agradece a Chad Hansen pelos comentários inspiradores no rascunho inicial deste artigo, muitos dos quais foram incorporados na versão atual.

Bao Zhiming, 1987, "Abstraction, *Ming-Shi*, and Problems of Translation", *Journal of Chinese Philosophy*, 14: 419-44.

Bao Zhiming, 1990, "Language and World View in Ancient China", *Philosophy East and West*, 40(2): 195-219.

Brooks, E. Bruce, 1996, "Hwei Shr", Warring States Working Group, Nota 112.

Chen Bo, 2009, "Xunzi's politicized and moralized philosophy of language", *Journal of Chinese Philosophy*, 36(1): 107-139.

Cheng Chung-Ying, e Richard H. Swain, 1970, "Logic and Ontology in the Chih Wu Lun of Kung-sun Lung-Tzu", *Philosophy East and West*, 20(2): 137-54.

—, 1983, "Kung-sun Lung: White Horse and Other Issues", *Philosophy East and West*, 33(4): 341-54.

—, 1987, "Logic and Language in Chinese Language", *Journal of Chinese Philosophy*, 14(3): 285-307.

—, 1997, "Philosophical Significance of Gongsun Long: A New Interpretation of Theory of 'Zhi' as Meaning and Reference", *Journal of Chinese Philosophy*, 24(2): 139-77.

—, 2007, "Reinterpreting Gongsun Longzi and Critical Comments on Other Interpretations", *Journal of Chinese Philosophy*, 34(4): 537-60.

Cikoski, John, 1975, "On Standards of Analogical Reasoning in the Late Chou", *Journal of Chinese Philosophy*, 2(3): 325-57.

Cua, Antonio, 1985, *Ethical Argumentation: A Study in Hsun Tzu's Moral Epistemology*, Honolulu: University of Hawaii's Press.

Daor, Dan, 1974, *The Yin Wenzi and the Renaissance of Philosophy in Wei-Jin China*, Tese de Doutorado, University of London.

Fraser, Chris, 2012, "Truth in Mohist Dialectics," *Journal of Chinese Philosophy*, 39.3, 351–368.

—, 2013, "Distinctions, Judgment, and Reasoning in Classical Chinese Thought," *History and Philosophy of Logic*, 34.1, 1–24.

—, 2015, "Language and Logic in the Xunzi," *Dao Companion to Xunzi*, Eric Hutton (ed.), Dordrecht: Springer, 291–321.

—, 2020, "Paradoxes in the School of Names," em Yiu-ming Fung (ed.) 2020a, 285–307.

Fung, Yiu-Ming, 2007, "A Logical Perspective on 'Discourse on White-Horse'," *Journal of Chinese Philosophy*, 34(4): 515–36.

— (ed.), 2020a, *Dao Companion to Chinese Philosophy of Logic*, Dordrecht: Springer.

—, 2020b, "Logical Thinking in the Gongsun Longzi," Yiu-ming Fung (ed.) 2020a, 309–327.

Fung Yu-lan, 1958, *A Short History of Chinese Philosophy*, Derk Bodde (trad.), Nova York: Macmillan.

Garrett, Mary, 1993, "Classical Chinese Conceptions of Argumentation and Persuasion," *Argumentation and Advocacy*, 29(3): 105–15.

Geaney, Jane, 2010, "Grounding 'language' in the senses: What the eyes and ears reveal about Ming (names) in early Chinese texts," *Philosophy East and West*, 60.2: 251–293.

Graham, A. C., 1981, *Chuang tzu: The Inner Chapters*, Londres: George Allen & Unwin.

—, 1989, *Disputers of the Tao*, LaSalle: Open Court.

—, 1990, "Three Studies of Kung-sun Lung," em Graham, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany: SUNY Press, pp. 125–215.

—, 2003, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, edição reimpressa, Hong Kong: Chinese University Press (edição original 1978).

Hansen, Chad, 1983, *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor: University of Michigan.

—, 1992, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford: Oxford University Press.

—, 2007, "Prolegomena to Future Solutions to 'White-Horse Not Horse'," *Journal of Chinese Philosophy*, 34(4): 473–91.

Harbsmeier, Christoph, 1998, *Science and Civilisation in China, Vol. 7, Part 1: Language and Logic*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hearne, James, 1976, "A Critical Note on the Cheng-Swain Interpretation of the Chih Wu Lun," *Philosophy East and West*, 26(2): 225–28.

—, 1985, "Formal Treatments of the Chih Wu Lun," *Journal of Chinese Philosophy*, 12(4): 419–29.

Hu Shih, 1922, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Xangai: Commercial Press.

Indraccolo, Lisa, 2016, "The 'White Horse', the 'Three-Legged Chicken', and Other Paradoxes in Classical Chinese Literature," *Antiquorum Philosophia*, 10: 67–90.

Indraccolo, Lisa, 2017, "The 'White Horse is Not Horse' Debate," *Philosophy Compass*, 12(10).

Im, Manyul, 2007, "Horse-Parts, White-Parts, and Naming: Semantics, Ontology and Compound Terms in the White Horse Dialogue," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 6(2): 167–86.

Jiang, Xiangdong, 2020, "A New Interpretation of 'Baimalun' (Discourse on White and Horse)," em Suter, et al. (eds.) 2020, 289–308.

Johnston, Ian, 2004, "The *Gongsun Longzi*: A Translation and an Analysis of Its Relationship to Later Mohist Writings," *Journal of Chinese Philosophy*, 31(2): 271–95.

Kao, Kung-yi, e D. B. Obenchain, 1975, "Kung-sun Lung's *Chih Wu Lun* and Semantics of Reference and Predication," *Journal of Chinese Philosophy*, 2(3): 285–324.

Knoblock, John, 1988/1990/1994, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, 3 volumes, Stanford: Stanford University Press.

Knoblock, John, e Jeffrey Riegel, 2000, *The Annals of Lü Buwei*, Stanford: Stanford University Press.

Lai, Whalen, 1995, "White Horse not Horse: Making Sense of a Negative Logic," *Asian Philosophy*, 5(1): 59–74.

—, 1997, "Kung-sun Lung on the Point of Pointing: The Moral Rhetoric of Names," *Asian Philosophy*, 7(1): 47–58.

Lange, Marc, 1988–89, "Hui Shih's Logical Theory of Descriptions: A Philosophical Reconstruction of Hui Shih's Ten Enigmatic Arguments," *Monumenta Serica*, 38: 95–114.

Lenk, Hans, e Gregor Paul, eds., 1993, *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, Albany: SUNY Press.

Leslie, Donald, 1964, *Argument by Contradiction in Pre-Buddhist Chinese Reasoning*, Canberra: Australian National University.

Liu Tisheng, 2020, "A New Interpretation of the *Gongsun Longzi*'s 'Zhiwu lun' (Discourse on Pointings and Things) and 'Mingshi lun' (Discourse on Names and Actualities)," em Suter, et al. (eds.), 2020, 241–288.

Loy, Hui-Chieh, 2020, "Correcting Names in Early Confucianism," em Yiu-ming Fung (ed.) 2020a, 329–349.

Lucas, Thierry, 1993, "Hui Shih and Kung Sun Lung: an Approach from Contemporary Logic," *Journal of Chinese Philosophy*, 20(2): 211–55.

—, 2012, "Why white horses are not horses and other Chinese puzzles," *Logique Et Analyse*, 56: 185–203.

Makeham, John, 1989, "The *Chien-pai* Sophism—Alive and Well," *Philosophy East and West*, 39(1): 75–81.

—, 1994, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, Albany: SUNY Press.

Mei, Yi-Pao, 1953, "The Work of Kung-sun Lung Tzu, with a Translation into English," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 16: 404–37.

Mou, Bo, 2007, "A Double-Reference Account: Gongsun Long's 'White-Horse-Not-Horse' Thesis," *Journal of Chinese Philosophy*, 34(4): 493–513.

Moritz, Ralf, 1974, *Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China*, Berlin: Akademie Verlag.

Perleberg, Max, 1952, *The Work of Kung-sun Lung-tzu*, Westport: Hyperion Press (1973).

Raphals, Lisa, 1998, "On Hui Shi," em Roger Ames, (ed.), *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, Albany: SUNY Press, pp. 143–61.

Reding, Jean-Paul, 1985, *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*, Berna: Lang.

—, 2002, "Gongsun Long on What is Not: Steps Toward the Deciphering of the *Zhiwulun*," *Philosophy East and West*, 52(2): 190–206.

Rieman, Fred, 1977, "On Linguistic Skepticism in Wittgenstein and Kung-sun Lung," *Philosophy East and West*, 27: 183–93.

—, 1980, "Kung-sun Lung, Designated Things, and Logic," *Philosophy East and West*, 30(3): 305–19.

—, 1981, "Kung-sun Lung, White Horses, and Logic," *Philosophy East and West*, 31(4): 417–48.

Schleichert, Hubert, 1993, "Gong-sun Long on the Semantics of 'World'," em Lenk e Paul, eds., *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, Albany: SUNY, pp. 113–17.

40. Solomon, Bernard, 1969, "The Assumptions of Hui-tzu," *Monumenta Serica*, 28: 1–40.
- , 1981–83, "Kung-sun Lung-tzu IV and VI," *Monumenta Serica* 35: 235–73.
- Stevenson, Frank, 1991, "Meaning is not Meaning: World, Thing, and Difference in Kung-sun Lung's Chih Wu Lun," *Tamkang Review*, 21(3): 297–322.
- , 1991, "South Has (No) Limits: Relative and Absolute Meaning in Hui Shi's Ten Points," *Tamkang Review*, 21(4): 325–46.
- Suter, Rafael, Lisa Indraccolo, e Wolfgang Behr (eds.), 2020, *The Gongsun Longzi and Other Neglected Texts*, Berlin: De Gruyter.
- Suter, Rafael, 2020, "Buddhist Murmurs? – Another Look at the Composition of the Gongsun Longzi," em Suter, et al. (eds.) 2020, 429–558.
- Thompson, Kirill Ole, 1995, "When a 'White Horse' is not a 'Horse'," *Philosophy East and West*, 45(3): 481–99.
- Trauzettel, Rolf, 1999, "A Sophism by the Ancient Philosopher Gongsun Long: Jest, Satire, Irony—or Is There a Deeper Significance?" *Journal of Chinese Philosophy*, 26(1): 21–36.
- Vierheller, Ernst Joachim, 1993, "Object Language and Meta-Language in the Gongsun-long-zi," *Journal of Chinese Philosophy*, 20(2): 181–210.
- , 2020, "Gongsun Long and the Zhuangzi: On Classifying (Declassifying) Things Zhi (Qi) Wu Lun," em Suter, et al. (eds.) 2020, 399–428.
- Xu Keqian, 1997, "The Unique Features of Hui Shi's Thought: A Comparative Study Between Hui Shi and Other Pre-Qin Philosophers," *Journal of Chinese Philosophy*, 24(2): 231–53.
- Zhang, Chunpo, e Jialong Zhang, 1997, "Logic and Language in Chinese Philosophy," e Brian Carr, (ed.), *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, Londres: Routledge.
- Zhou, Changzhong, 2020, "The 'Discourse on the White Horse': A Concrete Analytical Philosophy of Language – with a Coda on the Authenticity of the Received Gongsun Longzi" em Suter, et al. (eds.) 2020, 87–114.

Suplemento 1

A disputa em contexto

Os aspectos construtivos e negativos da disputa são proveitosamente contrastados neste excerto de um texto do século III AEC preservado em várias fontes posteriores.

Os contendores separam tipos distintos para não interferirem uns com os outros e organizam diferentes pontos de partida para não confundirem uns aos outros. Eles expressam intenções, comunicam aquilo a que estão se referindo e esclarecem sobre o que estão falando. Eles assim o fazem para que outros compartilhem o seu conhecimento e não se esforcem para desconcertar uns aos outros. Deste modo, o vencedor não perde o que defende, e o perdedor não ganha aquilo que busca. Se feita desta forma, a disputa é admissível. Quando se trata de complicar frases para falsificar as palavras uns dos outros, embelezar expressões a fim de perverter o que o outro diz e oferecer analogias enganosas para distorcer o ponto do oponente, eles alongam as palavras alheias para que não haja maneira de entender o pensamento que ali havia. Se realizada desta forma, a disputa interfere com o Grande Caminho. Tomar parte em debates confusos e competir para ver quem é o último a

desistir não pode ser senão algo prejudicial para uma pessoa exemplar.⁹⁰

De interesse particular são os detalhes da descrição positiva na primeira metade do trecho. Os contendores deveriam idealmente buscar distinguir claramente tipos (*lei*) diferentes de coisas e bases distintas ou “pontos de partida” para empregarem um termo.⁹¹ Ao manterem tais distinções com clareza, eles esclareceriam as afirmações que estivessem fazendo e as coisas às quais estivessem se referindo e, por meio deste processo, lograriam obter conhecimento. A chave para este processo de busca pelo conhecimento seria a manutenção rigorosa das distinções. Em contrapartida, no estilo danoso da disputa, o contendor distorceria e reviraria as palavras de seu oponente, fazendo-as soar como falsas, inconsistentes ou ainda estendendo-as de maneiras originalmente não intencionadas. O contendor ofuscaria as diferenças entre os tipos de coisas e os usos das palavras, oferecendo argumentos irreverentes para afirmações bizarras de modo a alcançar a vitória a todo custo. (O “Discurso do Cavalo Branco”, de Gongsun Long, é provavelmente um exemplo deste estilo de disputa).

Enquanto explica as razões para a notoriedade dos contendores, a passagem vincula, ao mesmo tempo, as atividades destes ao cerne da filosofia chinesa da linguagem,

⁹⁰ De acordo com o *Bie Lu*, de Liu Xiang, este seria um comentário feito por Zou Yan (ca. 250 A.E.C.) em reação à frivolidade da disputa de Gongsun Long acerca da frase “um cavalo branco não é um cavalo” (ver *Shi Ji*, Livro 76). Versões desta passagem também são encontradas no *Hanshi Waizhuan*, um texto do século II A.E.C., bem como no *Dengxizi*, uma obra posterior, de data incerta, que contém uma miscelânea de materiais de várias fontes. Os paralelos próximos entre as três versões sugerem que todas bebem de uma fonte anterior de ampla circulação, provavelmente do século III A.E.C. Para uma versão alternativa desta passagem, cf. Graham (2003, p. 20-21).

⁹¹ Um “ponto de partida” (*duan*) é a base para um modo distinto de utilizar um termo geral. Tal como explicado por Xunzi, a ‘honra’ possui dois “pontos de partida”, a honra em relação à estatura moral e a honra em relação ao status social. Desta forma, uma pessoa pode ser moralmente honorável mesmo tendo uma baixa posição social ou ser socialmente honrada mesmo sendo moralmente vergonhosa. Ver John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Vol. 3 (Stanford: Stanford University Press, 1994), seção 18.9.

da epistemologia e da lógica. As antigas teorias semânticas chinesas explicavam o uso de termos gerais (ver a seção 4 dos Cânones Moístas) e, por conseguinte, da comunicação, por meio da habilidade dos falantes da língua de distinguirem (*bian*) as coisas (*shi*) como sendo de tipos (*lei*) idênticos ou distintos e de aplicarem o mesmo nome (*ming*) a todas as coisas de um tipo. A cognição ou julgamento era a atitude de distinguir um objeto como sendo do tipo indicado por algum termo. O conhecimento era a habilidade confiável em estabelecer distinções corretamente, expressada por uma capacidade de aplicar termos corretamente (ver a seção 5 dos Cânones Moístas). O raciocínio seria um processo de extensão analógica, tomando distinções já estabelecidas como base para discernir outras coisas como “idênticas” ou “diferentes” (*tong/yi*), “isto” ou “não-isto” (*shi/fei*), “assim” ou “não-assim” (*ran/bu ran*). (Ver a seção 7 dos Cânones Moístas). Logo, a semântica, o conhecimento e o raciocínio eram todos vistos como fundamentados em um processo de distinção entre tipos de coisas semelhantes e diferentes – o mesmo processo que é a atividade central constituinte da disputa. De fato, os caracteres chineses usualmente traduzidos como “distinto” e “disputa” são pronunciados da mesma forma (*bian*), possuem o mesmo componente fonético e são empregados de modo intercambiável nos textos antigos. É possível que eles expressem dois sentidos de uma única palavra. A disputa dizia respeito a como discernir tipos distintos de coisas, assim identificando as coisas que eram do “mesmo tipo”. Deste modo, no contexto filosófico da China antiga, a disputa, por sua própria natureza, aproximou os participantes de questões fundamentais concernindo a como a língua se relaciona com o mundo, como sabemos se uma afirmação está correta ou não, quais os critérios para o conhecimento e o que torna algumas inferências analógicas corretas e outras não.

Tais questões não eram meramente acadêmicas. Distinguir adequadamente os referenciais dos nomes era visto como um elemento essencial para um governo bem-sucedido em ao menos duas formas. Primeiramente, se entendia a linguagem como uma ferramenta indispensável para a administração pública, especialmente para controlar e direcionar o comportamento da população. Os antigos filósofos chineses enfatizavam as funções de condução da ação da linguagem de uma maneira não vista na tradição ocidental. Tal como os seus homólogos gregos, a exemplo de Aristóteles, os pensadores chineses viam a língua como um meio para expressar o pensamento (ver a seção 4 dos Cânones Moístas). Mas os pensamentos que dominavam a sua atenção eram instruções e comandos,

não afirmações e relatos. Esta é a razão pela qual muitos filósofos se preocupavam especialmente com a questão da “retificação dos nomes” (*zheng ming*), ou retificação e unificação das normas pelas quais todos na comunidade linguística distinguiam as extensões dos termos gerais. Se os falantes empregassem os termos diferentemente, tomar a mesma palavra para selecionar tipos de coisas distintos engendraria uma incapacidade de seguir comandos da forma esperada pelos superiores. O resultado, de acordo com alguns autores da antiguidade, seria inevitavelmente a anarquia ou a desordem.

Retificar os nomes e examinar as divisões, estas são as rédeas do governo... Suponhamos que tenha havido um homem que, quando buscasse bois usasse para tal o nome ‘cavalo’ e que quando buscasse por cavalos usasse o nome ‘boi’. Ele certamente não obteria o que procurava. Se por conta disso ele recorresse a ameaças e à raiva, o seu funcionário certamente reclamaria e os bois e cavalos estariam, com toda certeza, em desordem. Os cem oficiais são uma multidão de funcionários, as dez mil coisas, um rebanho de bois e cavalos. Não retificar os seus nomes ou não dividir claramente os deveres de cada trabalhador e ainda assim lançar mão com frequência de punições e multas – nenhuma desordem é maior do que esta (*Os Anais de Lü Buwei*, 17.1; p.408).

Desta forma, como explica uma célebre passagem dos *Analectos* de Confúcio, “retificar os nomes” é uma parte essencial do ato de governar (para maiores discussões, ver Loy, 2020):

“Se o governante de Wei lhe esperasse para administrar o seu governo, o que o mestre faria em primeiro lugar?” Confúcio disse: “Certamente seria a retificação dos nomes! Se os nomes não estão corretos, o discurso não se conforma [aos fatos]. Se o discurso não se adequa, os assuntos ficam incompletos, (...) punições e multas não são aplicadas corretamente (...), e as pessoas não têm ideia de como se

portarem. Os nomes que a pessoa exemplar emprega podem certamente ser falados [apropriadamente em um contexto particular] e o seu discurso certamente pode ser praticado. A pessoa exemplar, no que concerne à sua fala, simplesmente não permite nada que seja impensado” (*Analectos*, 13.3).

Em segundo lugar, se o uso das palavras por parte do governante é incompatível com a realidade – com as reais “formas” (*xing*) das coisas, que servem como critérios para o emprego correto dos nomes de acordo com as normas recebidas – isto levará a julgamentos equivocados, planos fracassados e, em última instância, à desordem social (*luan*).

Toda desordem é uma questão de forma e nome não se encaixarem. Um governante, ainda que ele próprio indigno, pode empregar os dignos, ouvir os bons e fazer o que é admissível. O problema é aqueles que ele chama de dignos serem indignos, o que ele chama de bom ser depravado e o que ele denomina de admissível ser perverso. Isto é a forma e o nome sendo diferentes na realidade, a palavra e o objeto se referindo a coisas distintas. Quando o indigno é tomado como digno, o depravado como bom e o perverso como admissível, como pode o Estado se ver livre da desordem e a pessoa do governante escapar do perigo? (*Anais*, 16.8; p. 401).

Para alguns pensadores, a forma como fazemos distinções de termos é uma das chaves para garantir a ordem sociopolítica. Se a linguagem deve guiar a ação eficaz e confiavelmente, todos na comunidade do discurso devem discernir os referenciais dos termos empregados nas instruções, nos códigos rituais e legais, nos títulos dos empregos e nos títulos políticos de forma igual e consistente. Do caso contrário, as pessoas não compreenderão o conteúdo de suas funções e deveres, nem serão capazes de seguir comandos ou leis. A anarquia linguística conduz à anarquia política. É por esta razão que Xunzi, por exemplo, considera a perturbação dos nomes e das distinções – a exemplo do que os contendores faziam em seus sofismas e paradoxos – um crime comparável à

manipulação de registros e medidas (22.1c). O conteúdo das controvérsias dos contendores pode por vezes ter sido frívolo, mas os temas subjacentes a elas eram vitais.

Neste contexto intelectual e político, muitas questões interrelacionadas surgem concernindo às normas para utilizar os nomes e distinguir os seus referenciais. Quais deveriam ser os critérios para discernir e nomear as coisas de uma forma ou de outra? Há alguma base objetiva para as distinções – existem tipos naturais? Ou as distinções entre tipos são puramente convencionais? Por qual razão coisas em particular pertencem a um tipo ou a outro? Como os nomes devem corresponder às coisas – um nome para cada tipo de coisa identificável, ou alguns nomes podem se referir mais geralmente a diversos tipos de coisas? Sobre qual base aplicamos os critérios de denominação na prática? Precisamos de critérios fixos ou seria possível nos conduzirmos perfeitamente bem sem a “retificação dos nomes”, meramente adotando padrões temporários e convenientes para estabelecermos distinções em situações particulares?⁹²

Estes são os tipos de questões que motivavam os aspectos intelectualmente envolventes das teses e paradoxos dos contendores. Alguns deles, em particular aqueles

⁹² Grupos distintos de pensadores desenvolveram respostas diferentes para estas questões. Os moístas advogavam uma forma de realismo. As coisas já seriam divididas em diferentes “tipos” (*lei*) pelo próprio mundo natural, independentemente da ação humana. Objetos (*shi*) diferentes serem semelhantes ou distintos seria algo determinado por serem (ou não) inerentemente semelhantes e, portanto, “do mesmo tipo”. Xunzi desenvolveu uma visão pragmática diversificada. Alguns tipos de distinções seriam determinados pela maneira como aspectos do mundo natural interagem de modo causal com os órgãos sensoriais humanos. Por termos todos órgãos sensoriais semelhantes, tenderíamos naturalmente a discernir as coisas de modo similar, o que nos permitiria concordar a respeito de maneiras consistentes de usar os nomes. Outras distinções seriam determinadas por convenções sociais estabelecidas por líderes políticos. Estas seriam justificadas pela sua utilidade em criar uma sociedade estável e florescente. Algumas passagens no *Zhuangzi* se aprofundam no pragmatismo, deixando implícito que não seria nem sequer necessário retificar os nomes e que tentar fazê-lo seria algo sem sentido, visto se tratar de uma tarefa de qualquer modo impraticável. Tentativas de implementar uma padronização tão rígida conduziriam apenas a discussões inúteis e interfeririam em nossa capacidade de lidar com a mudança, realizar tarefas práticas com sucesso e viver uma vida despreocupada e feliz.

identificados com a Escola dos Nomes, parecem ter defendido que as distinções entre os tipos de coisas existem somente em relação a padrões artificiais ou convencionais, o que pode ser inteiramente arbitrário. Dado que tais padrões não são fixos por natureza, nenhuma maneira de estabelecer distinções seria única ou absolutamente correta. Este ponto os levou a explorar como as distinções podem ser deslocadas, revertidas ou rejeitadas. Desenvolvendo esta ideia ainda mais, alguns dos contendores talvez tenham argumentado que, por princípio, as distinções poderiam ser inteiramente abandonadas, levando todos a enxergarem o mundo como um todo indivisível, o “Grande Uno”. (Esta ideia é trabalhada na seção sobre Hui Shi). Este questionamento das distinções e de suas bases ontológicas, combinado com uma visão de mundo mereológica compartilhada pela maioria dos primeiros pensadores chineses, foi provavelmente a motivação central para os sofismas e paradoxos dos contendores, muitos dos quais se baseiam em relações de igualdade versus diferença e de parte versus todo. Outros dizem respeito a relações espaço-temporais, ainda que estes possam ser muito facilmente vistos como tendo evoluído a partir do fascínio com formas distintas de estabelecer distinções.

Suplemento 2

As façanhas de Deng Xi

O relato mais concreto de que dispomos sobre as atividades realizadas por Deng Xi vem do Livro 18 dos *Anais de Lü Buwei*. Contudo, em razão do texto datar de mais de 260 anos após a sua morte, ele não pode ser considerado historicamente preciso. Devemos enxergá-lo não como um relato factual, mas como algo que apresenta a imagem de Deng Xi como vista em aproximadamente 235 AEC aos olhos dos oficiais-eruditos e escrito para um público composto de governantes. Deng Xi não é aqui um portador de doutrinas inúteis e sofismas, mas um advogado loquaz cuja habilidade retórica apaga a diferença entre certo e errado. Ele é retratado perturbando o governo de Zi Chan, ministro chefe do Estado de

Zheng entre 543 e 522 AEC, ao repetidamente reinterpretar os seus éditos até que não houvesse diferença entre “admissível” (*ke*) e “inadmissível”.

Em Zheng muitas pessoas afixaram escritos [de protestos políticos] para as demais lerem. Zi Chan decretou a proibição desta prática. Deng Xi os entregou [nas casas dos leitores ao invés de afixá-los publicamente]. Zi Chan decretou então que tais entregas [de materiais de leitura] estariam proibidas. Deng Xi as incluiu [junto a outros tipos de entregas]. Se os decretos eram intermináveis, as respostas de Deng Xi a eles também o eram. Isto é não ter distinção entre admissível e inadmissível (*Anais*, 18.4; p. 453).

O capítulo que apresenta esta anedota argumenta que deve haver respeito pelas intenções de um retórico, independentemente de quais sejam suas palavras. O propósito de usar da linguagem é tornar compreensível o que se está tentando dizer.

As expressões são os indicadores do pensamento. Examinar os indicadores e abandonar o pensamento é perverso. Deste modo, os antigos, assim que entendiam o pensamento, abandonavam o discurso. Ao ouvir o discurso, empregue-o para observar o pensamento (18.4; p. 455).

De acordo com os *Anais*, o importante é a intenção ou espírito da lei ao invés da letra desta. Deng Xi se dedicava a perverter a intenção que Zi Chan almejava expressar – ele interpretava os decretos para que as ações que Zi Chan intencionava julgar proibidas ou inadmissíveis fossem classificadas como admissíveis. Este tema vincula a história em questão às reclamações citadas anteriormente sobre como os contendores distorciam as intenções das pessoas, tornando-as incapazes de expressarem o seu ponto original. Contrariamente ao princípio advogado pelos *Anais*, Deng Xi ignorava a intenção e se focava apenas nas palavras (e ao fazer isso tocava em temas ligados à interpretação legal que permanecem relevantes ainda hoje). Tal como os autores dos *Anais* viam as coisas, ele usava as suas habilidades retóricas para eliminar a distinção entre admissível e

inadmissível, de modo que o correto (*shì*) e o errado (*fei*) se tornassem simplesmente o que ele escolhesse para argumentar a favor ou contra.

Zi Chan governava Zheng. Deng Xi se esforçava para lhe causar dificuldades. Ele fazia acordos com aqueles do povo que possuíam processos legais. Para um caso grande, um casaco; para um caso pequeno, uma camisa e calças. As pessoas que apresentavam casacos, camisas e calças e estudavam os litígios com ele eram muito numerosas para serem contadas. Ele tornou o errado, correto, e o correto, errado. Não havia mais padrão de certo ou errado e o que era admissível e inadmissível mudava todo dia. Aqueles que ele desejasse que vencessem iriam, deste modo, vencer; aqueles que ele desejasse que fossem considerados culpados seriam, desta forma, considerados culpados (18.4; p. 454).

Deng Xi poderia ir ao extremo de aconselhar ambos os lados de um mesmo caso, por vezes demonstrando um certo senso de humor enquanto fazia isso.

O rio Wei era extremamente profundo. Uma pessoa da casa de um homem rico de Zheng se afogou. Alguém encontrou o corpo. O homem rico pediu para comprá-lo de volta. O homem demandou muito dinheiro. O homem rico contou isso a Deng Xi. Este disse, “Se acalme. Certamente não há mais ninguém a quem ele possa vendê-lo”. Aquele que encontrou o corpo também estava incomodado e falou com Deng Xi a respeito. Este lhe respondeu igualmente dizendo, “Se acalme. Certamente não há nenhum outro lugar de onde eles possam comprá-lo” (18.4; p. 453).

A defesa de duas contendas inconsistentes se tornou posteriormente conhecida como a doutrina de tratar “ambos os lados como admissíveis” (*liang ke*). Deng Xi é retratado como assumindo ambos os lados da disputa, um após o outro, imperturbável por qualquer

contradição pragmática em seu posicionamento. (É lógico que, estritamente falando, na anedota não há contradição alguma e ambas as suas observações são verdadeiras). Tal conduta lhe fez ganhar a reputação de ser alguém sem princípios entre os autores chineses antigos dotados de simpatias autoritárias. Ainda assim, mesmo leitores preocupados com litígios excessivos ou frívolos devem ficar consternados com o relato que os *Anais* oferecem sobre o eventual destino de Deng Xi:

O Estado de Zheng caiu em desordem e a pessoas clamavam. Zi Chan ficou em posição delicada por conta disso e então executou Deng Xi, posteriormente deixando o seu corpo à mostra. Os corações das pessoas então se aquietaram, certo e errado foram reestabelecidos, e as leis e regulações foram colocadas em prática (18.4; p. 454).

O *Comentário de Zuo*, texto mais confiável, informa que Deng Xi foi executado em 501 AEC, 21 anos após a morte de Zi Chan, por Si Chuan, um outro governante de Zheng. Si Chuan então adotou o código penal de Deng Xi. A autoria deste código penal sugere que Deng Xi, na condição de figura histórica, teria sido na verdade um reformador legal de boas intenções, ao invés de um mero advogado inescrupuloso.

Suplemento 3

A vida de Hui Shi

Fontes antigas nos apresentam três tradições distintas sobre Hui Shi, as quais nenhuma delas logram juntar totalmente. Em um conjunto de relatos ele seria um estadista e um persuasor político de nível e eficiência variados. As partes mais confiáveis da antologia Han, *Intrigas dos Estados Combatentes* (*Zhanguoce*), o descrevem como um oficial

governamental de segundo escalão.⁹³ De forma oposta, o Livro 18 dos *Anais de Lü Buwei* (aprox. 235 AEC) o retrata como uma figura política da maior importância, viajando acompanhado de uma ampla comitiva e servindo como ministro chefe do rei Hui de Wei (370-319 AEC), que por ele teria tamanho respeito a ponto de intitulá-lo “Tio do rei” (*Anais*, 18.6). Ainda que reconhecendo a perspicácia de Hui Shi, esta parte dos *Anais* o vilipendiam. Uma história (18.5) credita a ele a composição de um código de leis amplamente elogiado, apenas para em seguida dar voz a um rival que o desmerece como sendo excessivamente elaborado e impraticável. Outro capítulo (18.6) o cita como um modelo de arrogância intelectual e o condena por incompetência, culpando-o pelo declínio de Wei e argumentando que suas políticas “estúpidas” eram “motivo de riso em todo o mundo”. Os retratos dele no *Zhuangzi* (Livro 17) e no *Hanfeizi* (Livro 9) são, no entanto, mais neutros, e o *Hanfeizi* e um livro posterior dos *Anais* (21) o descrevem como um brilhante persuasor político. De fato, mesmo nas passagens pensadas para diminuí-lo, pedaços de uma genialidade retórica logram transparecer:

O rei Hui de Wei disse para Hui Shi, “Para governar um Estado em épocas passadas era preciso ser alguém digno de valor. Agora, vejo que realmente não estou no seu nível, senhor. Eu desejo deixar o Estado a seu encargo”. Hui Shi recusou. O rei novamente o pressionou com este pedido, dizendo, “Se eu não mantiver o Estado para mim, mas o entregar a alguém de valor, a mentalidade gananciosa e hostil das pessoas poderá ser refreada”. Hui Shi disse, “Se for como diz Vossa Majestade, então eu não posso obedecer. Vossa Majestade é o senhor de dez mil carruagens e a sua ação de oferecer o Estado a outro pode trazer isto à tona. Alguém comum como eu, que tenha a chance de possuir um Estado de dez mil carruagens e ainda assim a *recuse*, é algo

⁹³ Ver Brooks (1996). O estudo histórico realizado por Brooks é provavelmente o mais informativo sobre Hui Shi e pude me beneficiar de muitas de suas observações.

que refreará ainda mais tal mentalidade gananciosa e hostil” (18.6; p. 461).

Um segundo conjunto de relatos, limitados ao *Zhuangzi*, o retrata notoriamente como um amigo e companheiro intelectual do despreocupado e não conformista Zhuang Zhou. Uma história a respeito desta amizade liga Hui Shi ao seu papel político (Livro 17) e duas ao seu papel como um contendor (Livros 5 e 24), mas nenhuma une todos os três papeis. Uma menção separada, exclusivamente sobre Hui Shi (Livro 2), também o relaciona à prática da disputa. Nenhuma passagem nos fornece qualquer informação específica sobre suas perspectivas filosóficas ou sua habilidade enquanto homem público. Na verdade, longe de ser um contendor incisivo ou um estadista astuto, o Hui Shi do *Zhuangzi* é quase que totalmente incolor, um tolo pedestre e opaco que serve de contraponto para realçar a engenhosidade e a perspicácia de Zhuangzi. O argumento mais afiado que ele consegue oferecer se encontra em seu famoso diálogo acerca da felicidade dos peixes, no qual Zhuangzi o supera trocando os sentidos da expressão ‘de onde’ (*an*):

Zhuangzi e Hui Shi estavam caminhando na ponte acima do rio Hao. Zhuangzi diz, “O nado livre e fácil dos peixinhos, esta é a felicidade dos peixes”. Hui Shi então pergunta, “Você não é um peixe. De onde você conhece a felicidade dos peixes?” Zhuangzi responde, “Você não sou eu. De onde você sabe que eu não sei acerca da felicidade dos peixes?” Hui Shi diz, “Dado que eu não sou você, eu não sei sobre você. Dado então que você não é um peixe, o caso para o seu não saber sobre a felicidade dos peixes está completo”. Zhuangzi responde, “Vamos voltar à raiz da questão. Quando você disse, ‘De onde você conhece a felicidade dos peixes?’, você me perguntou já sabendo que eu sabia. Eu a conheço daqui de cima do Hao” (Graham, 1981, p. 123).

Virtualmente nada sobre a pessoa de Hui Shi retratada no *Zhuangzi* se conecta com a sua reputação de ser um estadista ou contendor talentoso. De fato, o texto nos oferece poucas razões para que acreditemos que a amizade entre Zhuangzi e Hui Shi seja

algo mais do que uma ferramenta narrativa. A tradição das histórias sobre o par pode sugerir que as duas figuras históricas se conheciam, mas nada além disso.

A terceira tradição sobre Hui Shi é a de que ele era um contendor que propunha sofismas e paradoxos. Entre os textos pré-Han que chegaram até os nossos dias, a base para esta tradição é surpreendentemente estreita: passagens no *Xunzi* discutidas anteriormente em relação a Deng Xi, a observação feita por mestre Xun de que Hui Shi era “obscurecido por expressões e não conhecia a realidade” (*shi*, também “substância” ou “coisas”) (21.4), e um par de passagens no *Zhuangzi* (Livros 2 e 5) que o vinculam ao tema do “duro e branco”, embora sem relatar nada sobre o seu pensamento. Na realidade, dado que a *História dos Han* lhe credita apenas um único rolo de escritos, já perdido, “Sob o Céu” fornece a única evidência clara de que ele não era somente um orador habilidoso, mas também um pensador importante. Infelizmente, este texto data provavelmente de meados do século II AEC, 150 anos ou mais após a sua morte, de modo que não é possível afirmar que seja historicamente confiável. Ele poderia meramente apresentar o último estágio na evolução da lenda de Hui Shi, o mais incisivo dos contendores.

Se por um acaso ambas as tradições sobre Hui Shi como um estadista e como um contendor forem totalmente, ou ao menos em grande parte, verdadeiras, então ele terá sido um polímata talentoso dotado de um vivo intelecto, ainda que tenha deixado quase nada escrito. (“Sob o Céu” afirma que ele teria livros para preencher cinco carros, mas estes podem ter sido parte de sua biblioteca pessoal, e não trabalhos de sua autoria). Ele pode ter sido um orador de rápida astúcia, um estadista criterioso, um pensador que abordava questões ontológicas fundamentais e, talvez, um protocientista:

No sul havia um homem estranho de nome Huang Liao, que perguntou por que o céu não caía, a terra não cedia e quais eram as razões para o vento, a chuva e o trovão. Hui Shi respondeu sem hesitação, sem pensar e explicou todas as dez mil coisas. Ele explicou sem descanso, continuando sem parar e, tendo considerado ainda pouco, adicionou então alguma beleza a tudo isso (Graham, 1989, p. 77).

Infelizmente, em razão de carecermos de quaisquer registros sobre os argumentos de Hui Shi ou sobre os seus relatos acerca das dez mil coisas, este capítulo potencialmente fascinante da história intelectual chinesa parece estar fechado para nós para sempre.

Suplemento 4

Paradoxos diversos

Um dos paradoxos listados em “Sob o Céu” é autoexplicativo, uma versão do paradoxo da pista de corrida de Zenão:

- De um pedaço de pau de um pé tire metade todo dia, após diversas eras ele não terá se exaurido.

Se removermos metade todo dia, o pedaço de pau nunca será totalmente usado, pois a cada dia metade de seu comprimento permanece. O cânone moísta B60 parece apresentar uma solução para este paradoxo. Se tentarmos nos mover dentro de uma certa distância retirando metade do percurso a cada vez, tal como explica o texto, será impossível alcançar o fim, pois a cada estágio metade da porção original permanecerá. A solução implicada é a de que ao nos deslocarmos por uma distância determinada, não cobrimos primeiro uma fração e depois outra, mas, ao invés, nos movemos pelo percurso inteiro de uma só vez.

Vários dos demais paradoxos podem ser explicados à luz de passagens nos *Capítulos Dialéticos* moístas, ainda que qualquer interpretação permaneça provisória.

- Cachorros não são cães.

Nos *Capítulos Dialéticos* moístas, ‘cachorro’ e ‘cão’ (ou ‘cachorrinho’ e ‘cachorro’) são exemplos de um estoque de termos coextensivos, dos quais um falante pode conhecer um sem conhecer o outro. Logo, um falante desavisado de que os termos são coextensivos poderia saber o que são cachorros e ainda assim afirmar sem erro não saber o que são cães (B40), e em alguns contextos seria admissível dizer “matar cachorros não é matar cães” (B54). O paradoxo pode estar distorcendo ou estendendo este tema.

- O fogo não é quente.

O sentido pode ser que, quando sentimos o calor do fogo, o calor está em nós, não no fogo. O cânone moísta B47 pode ser uma refutação deste paradoxo. Nele se lê: “Fogo é quente”. “Chamamos o fogo de quente, mas não consideramos que o calor do fogo nos pertença”. O proponente do paradoxo pode estar defendendo que quando sentimos o calor do fogo, o calor se encontra em nós, não no fogo. O argumento dos moístas não é totalmente claro, mas pode ser que o calor esteja entre os critérios que distinguem o tipo *fogo*, de modo que simplesmente chamar algo de “fogo” é considerá-lo “quente”. Como uma questão de uso linguístico, é o fogo que é quente (cf. Graham, 2003: 417). Alternativamente, o paradoxo pode estar baseado em uma confusão deliberada da predicação com a identidade, tal como encontramos no “Discurso do Cavalo Branco” de Gongsun Long. Dado que a extensão de “fogo” é diferente daquela de “quente”, “fogo não é [idêntico a] quente”, pois algumas coisas quentes não são fogo.

- Os olhos não veem.

É interessante que os moístas *concordem* com este aparente paradoxo. “O conhecedor vê pelos olhos e os olhos veem em razão do fogo, mas o fogo não vê... Ver pelos olhos é como ver em razão do fogo” (B46). Assim como o fogo, os olhos em si não veem, mas, ao invés disso, são os meios pelos quais conseguimos enxergar. (Esta visão é coerente com a teoria da percepção sensorial apresentada no *Xunzi*, Livro 22, de acordo com a qual o coração-mente emprega os olhos para registrar as diferenças entre as características das formas e das superfícies, por meio das quais ele consegue então reconhecer as coisas).

- A sombra de um pássaro em voo nunca se moveu.

No cânone B17 se lê: “A sombra não se move. Explicado por: ser feita de novo”. “Explicação. Quando a luz chega, a sombra desaparece”. Ou seja, a sombra em si não se move ao longo do chão. Ao invés disso, o pássaro se move e a área que ele bloqueia do contato com a luz muda, fazendo com que a sombra desapareça e uma nova se forme de novo e novamente.

A interpretação do resto desta lista é em grande parte um trabalho de especulação, com pouca base para justificar que um relato seja melhor do que o outro. Algumas leituras podem ser excluídas como implausíveis, pois invocam conceitos ou tópicos que não tinham papel algum no contexto da antiga filosofia chinesa da linguagem, epistemologia ou ontologia, tais como a dicotomia entre aparência e realidade ou as relações entre universais e particulares. Para além disso, contudo, pode ser difícil oferecer argumentos convincentes de que uma ou outra interpretação explique melhor o paradoxo. As interpretações fornecidas entre colchetes são especulativas.

- Ovos possuem penas. [As futuras e potenciais penas do pintinho já são possuídas pelo ovo (?).]
- Uma galinha possui três pés. [Ela “tem pés” e tem “dois pés”, o esquerdo e o direito, totalizando “três pés” (?).]
- A cidade de Ying possui o mundo. [Porque cada parte do todo “possui” o todo?]
- Cães podem ser considerados ovelhas. [As distinções pelas quais nomeamos as coisas podem ser alteradas arbitrariamente (?).]
- Cavalos têm ovos.

- Sapos têm caudas. [Um sapo foi um dia um girino e, como tal, possuía uma cauda (?).]
- As montanhas emergem das bocas.
- Uma roda não toca o solo. [Porque a roda como um todo não o toca, mas apenas um único ponto a cada instante? Porque o ponto de contato é sem dimensão?]
- Apontar (fazer referência) não alcança, alcançar não destaca. [Se referir a algo usando um nome ou apontar fisicamente nunca é o suficiente para garantir que o público entenda corretamente a referência (?). Para realmente alcançar algo, deve-se tocá-lo e não soltar mais (?).]
- Uma tartaruga é mais longa do que uma cobra. [O corpo de uma cobra possui um maior comprimento, mas uma tartaruga possui uma vida muito maior (?).]
- O esquadro não é quadrado, o compasso não consegue fazer um círculo. [O esquadro e o compasso em si não são quadrado ou circular (?). Eles não produzem figuras geométricas perfeitas (?).]
- O cinzel não contorna o cabo.
- Há um instante em que a flecha farpada, em seu momento de maior velocidade, nem se move e nem está parada. [No instante em que a corda do arco é solta, antes da flecha se mover? Nota-se que este paradoxo é distinto do paradoxo da flecha de Zenão, que sustenta que a flecha em voo está em descanso a todo instante do tempo e, portanto, não se move. Aqui o paradoxo é que a flecha não está nem em movimento e nem em descanso.]

- Um cavalo marrom e um boi preto são três. [Os três são o cavalo, o boi e as “cores”, que são um componente tanto do cavalo marrom quanto do boi preto (?).]
- Um cachorro branco é preto. [Porque possui olhos pretos e, talvez, patas pretas?]
- Um potro órfão nunca teve uma mãe. [Órfãos não possuem mãe; nunca houve o caso de que um potro considerado um “órfão” tivesse uma mãe (?).]

(Para outros tratamentos recentes dos paradoxos, ver Lucas, 2012; Indraco, 2016 e Fraser, 2020).

Suplemento 5

O indicar e as coisas

Com menos de 300 caracteres em sua composição, o “Discurso sobre indicar as coisas”, tem sido o foco de intensa atenção interpretativa e, no entanto, permanece profundamente obscuro. Uma conjuntura razoável é a de que o seu autor intencionava exatamente este resultado. Aqueles que se debruçam sobre ele aplicaram uma variedade de abordagens no intuito de tentarem decifrar este texto enigmático. Alguns importam instrumentos filosóficos exóticos; outros recorrem a emendas textuais. Apesar de seus esforços, contudo, a maioria das interpretações do texto não são claramente superiores à hipótese de que o “Discurso” nunca fez pleno sentido. O texto pode muito bem ser uma antiga pegadinha, uma que ainda hoje ludibria suas vítimas, mais de 2000 anos após Gongsun Long tê-la usado para desnostrar o seu público.

“Indicar as coisas” discute a tese aparentemente autocontraditória de que “Quando nada é indicado, indicar é não indicar”. Os problemas interpretativos começam com a própria estrutura do texto. Não fica claro se “indicar” compreende vários argumentos para esta tese, um diálogo entre um sofista e um objetor, ou um argumento para a tese seguido por uma refutação. A afirmação inicial, a tese paradoxal, aparenta ser uma contradição sintática. A análise de diversas linhas perto do começo é incerta. A motivação para muitos dos passos no argumento é difícil de ser observada. O termo chave, *zhi*, aproximadamente “apontar” ou “indicar”, pode ser traduzido por “dedo”, “apontar”, “referir” ou “referente”, cada um destes sentidos funcionando bem como um equivalente de língua portuguesa⁹⁴ em alguns contextos, mas não em todos. O texto desliza para trás e para frente entre os usos verbal e nominal de *zhi*, ao mesmo tempo em que os integra em uma complexa rede de quantificadores e negações cujo escopo é, com frequência, vago. Para coroar tais dificuldades, tendo em mente a reputação associada a Gongsun Long, deve-se esperar que o texto empregue da ambiguidade semântica e escorregue em um ou dois erros de categorias, pensados mais para desconcertar e entreter o público.

A amostra a seguir oferece um gosto do original, deixando o termo central, *zhi* (indicar, o que é indicado), sem tradução:

O mundo ao carecer de *zhi*, as coisas não podem ser chamadas de *zhi*.

Não ser capaz de ser chamado de *zhi* é não *zhi*.

Não *zhi* é coisa nenhuma que seja não *zhi*.

O mundo ao carecer de *zhi* e as coisas não poderem ser chamadas de *zhi* é não ter nada que seja não *zhi*.

Não haver nada que seja não-*zhi* é nada ser não-*zhi*.

[Logo], nada ser não-*zhi* é *zhi* não ser *zhi*.

O texto inicia com a afirmação de que “Nada é não-*zhi*, e ainda assim *zhi* é não-*zhi*”. Alguns intérpretes identificam *zhi* com uma noção filosófica ocidental, frequentemente platônica,

⁹⁴ N. do T.: “língua inglesa”, no original.

como significado, classe, propriedade ou universal. A afirmação de abertura, por exemplo, pode ser apresentada como “Todo particular instancia um universal, mas universais não instanciam universais”. Tais interpretações, contudo, não convencem, pois tentam fazer sentido do texto ao cortá-lo do contexto intelectual que oferece o conteúdo de seus termos. As antigas teorias chinesas da linguagem como apresentadas pelos moístas, por Xunzi, pelos *Analectos* e pelos *Anais de Lü Buwei* não empregam nenhum conceito correspondente a significado, propriedade ou universal. Ademais, elas claramente utilizam *zhi* para significar simplesmente “indicar” ou “referir”, como verbo, e “o que é indicado” ou “referente”, como substantivo (cf. Graham, 1989, p. 91; Hansen, 1992, p. 259-261).

Uma interpretação da tese consistente com o antigo contexto intelectual chinês é que ela diz respeito a um aspecto paradoxal dos termos gerais “que a tudo incluem” como ‘coisas’ ou ‘o mundo’. A extensão de tais termos inclui tudo o que existe, de modo que quando os usamos, “nada é não apontado”. Mais precisamente porque o seu escopo abrange a tudo, eles não distinguem os seus referentes de todo o resto. Sendo assim, “indicar é não indicar” dado que ao se referir a tudo tais termos falham em apontar algo em separado de todo o resto. Graham desenvolve uma interpretação mais ou menos ao longo destas linhas (1989, p. 91ff.). Ele propõe, em parte com base em pistas presentes no *Zhuangzi* e no *Liezi*, que o “Discurso sobre indicar as coisas” diz respeito a como a palavra ‘mundo’ funciona como um nome. De acordo com as teorias chinesas da linguagem, os nomes designam coisas ao distingui-las das demais. Mas dado que ‘mundo’ se refere ao todo que compreende tudo, ele não distingue nada das outras coisas. Ler a passagem de exemplo citada acima de acordo com estas linhas resulta em uma interpretação aproximadamente como a que segue:

Havendo nenhuma indicação no mundo, as coisas não podem ser chamadas de indicadas.

Não ser capaz de ser chamado de indicado é não ser indicado.

O não-indicado é coisa nenhuma que é não-indicada.

Não haver não-indicados no mundo e coisas que não são capazes de serem chamadas de indicadas é não ter nada que seja não-indicado.

Não haver nada que seja não-indicado é coisa nenhuma ser não-indicada.

[Logo], coisa nenhuma ser não-indicada é o indicar ser não-indicado.

(Tradução modificada a partir de Graham, 1989, p. 92).

Podemos, com certa cautela, entender esta passagem da seguinte maneira. O trecho presume a afirmação, estabelecida previamente, de que o mundo não pode ser apontado de modo a destacá-lo das outras coisas, pois ele não é uma coisa em si distinta das demais que o constituem. O texto argumenta que se o mundo não pode ser indicado desta forma, então as coisas também não o podem. Em seguida, ele se move, em passos obscuros, indo desta afirmação à conclusão paradoxal da última linha. Talvez o ponto seja que quando nos referimos ao mundo, nos referimos a tudo: nada é não-indicado. E ainda assim, ao nos referirmos ao mundo, não o distinguimos de nada, de modo que indicar é não indicar nada. Os passos do raciocínio são, contudo, confusos, e a sua justificativa, turva. Na terceira frase, por exemplo, por que o “não-indicado” é considerado equivalente a “coisa nenhuma que é não-indicada”? Poderíamos pensar que ele deveria ser equivalente a “*todas as coisas serem não-indicadas*”.

O tema central da interpretação de Graham é plausível, fundamentado que está no contexto da antiga filosofia chinesa da linguagem. Em sua abordagem, o texto concerne a um erro de categoria: o de demandar que, em adição a indicar coletivamente todas as partes que constituem um todo, sejamos também capazes de indicar o todo em si, tal como se fosse uma coisa da mesma ordem que as suas partes. O erro seria paralelo àquele presente no exemplo bem conhecido de Gilbert Ryle no qual alguém que ganhou um tour pelo campus e ao qual lhe foram mostradas dependências como as salas de aula, a biblioteca, o prédio da administração e os dormitórios, pediu então que lhe mostrassem também a universidade. Esta abordagem interpretativa explica particularmente bem a passagem a seguir:

Não haver indicação nenhuma do mundo surge a partir de cada uma das coisas possuírem um nome e não serem consideradas indicadas.

Ainda que não sejam consideradas indicadas, dizemos que elas o são; isto é colocar junto os não considerados indicados. É inadmissível se mover do haver o não considerado indicado ao não haver o não considerado indicado... Ademais, os indicados são os que o mundo coloca juntos. Havendo não indicação do mundo, não podemos afirmar que há não indicação das coisas.

Em uma interpretação ao estilo da de Graham, esta passagem refuta o paradoxo com o qual o texto se iniciou. Cada tipo de coisa possui o seu próprio nome, tal como 'boi' ou 'cavalo'. Nenhuma coisa distinta ou tipo de coisa é considerada 'o mundo'. Deste modo, não se pode indicar o mundo como distinto das outras coisas. Mas embora coisa alguma no mundo seja considerada ou denominada de 'o mundo' – não há uma coisa ou um tipo de coisa especificamente indicado pelo nome 'o mundo' – ainda assim dizemos que 'o mundo' se refere a todas as coisas. Ao fazermos isso, colocamos juntas todas as coisas do mundo e as "indicamos" conjuntamente. Desta forma, existem coisas às quais nos referimos como 'o mundo', mas não são entendidas como 'o mundo'; 'o mundo' não é o seu nome e elas não são especificamente consideradas como aquilo que 'o mundo' indica. Contudo, é ilegítimo afirmar com base nisso que não haja nada que não seja entendido como indicado pela expressão 'o mundo'. Ao invés disso, 'o mundo' é o nome da soma de tudo. Além disso, embora 'o mundo' não indique algo distinto das demais coisas, não podemos dizer que não haja indicação das coisas. Neste caso, o paradoxo está errado em afirmar que "indicar é não indicar".

Mesmo com esta abordagem, o texto permanece repleto de contradições, argumentos circulares e lacunas lógicas a ponto de ser praticamente impossível interpretar o seu argumento com segurança. Uma interpretação satisfatória deve oferecer uma explicação do texto comprovadamente superior àquelas das leituras rivais. Enquanto algumas interpretações do "Discurso sobre indicar as coisas" podem ser desconsideradas como sendo inferiores às alternativas, muitas incertezas cercam o texto a ponto de ser difícil enxergar como qualquer outra leitura poderia se mostrar melhor e mais clara do que suas rivais plausíveis. (Para outras discussões recentes acerca do "Indicar as coisas", ver Liu, 2020 e Vierheller, 2020).

(VI) 名家⁹⁵

作者：方克涛（Chris Fraser）

翻译：孙怡、张雨婕

校对：马源

“名家”（ming jia）是中国传统上对战国时期（公元前 479 年至公元前 221 年）的一群思想家的称谓，他们在语言、论辩和形而上学等方面有着共同的兴趣。他们以逻辑诡辩、所谓散乱的概念谜题以及“今日适越而昔来”“白马非马”等悖论而闻名。由于这些思想家主要思考中国古代汉语中“名”（ming，词语）与“实”（shi，物体、事件、情况）的关系问题，因此公元前 2 世纪的汉代史官将他们称为“名家”，这是公认的六大哲学流派之一。然而，“家”只是一个分类学上的虚构词。被归入“名家”的诸多不同人物，如邓析、尹文、惠施和公孙龙等，他们从未形成一个致力于任何特定学说或生活方式的圈子或运动，他们的思想旨趣与后期墨家、庄子和荀子的重叠处颇多。这些人中有几位在政治上很活跃，如惠施是宰相，尹文和公孙龙是谋士，宣扬“偃兵”。尽管

⁹⁵ 斯坦福哲学百科全书中的~School of Names~条目的翻译, 首次发表于 2005 年 10 月 25 日; 2020 年 10 月 5 日做大量修订, 作者: Chris Fraser; URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/school-names/>

The following is the translation of the entry on School of Names, by Chris Fraser, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=school-names>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

如此，在汉代历史学家眼中，他们并未投身于任何标志性的伦理或政治学说。因此，他们主要因对语言和论辩的兴趣而著名，并以此被归为一个学派。

汉代以前，这些思想家所属的社会群体被称为“辩者”，即“辩证者”或“辩证学家”，因为他们大部分时间都在“辩”（bian, 也作“辨别”或“分辨”），这是一种辩证的说服和探究的形式，其根本目的在于“辨别”与所指事物或事物种类之间的语义关系。因此，“辩者”可能比“名家”更适合用来称呼惠施、公孙龙等人，尽管它并非特指这些人物，而是指他们所属的更广泛的学者阶层。

（“Name-distinguishers”或“distinction-disputers”甚至更准确，不过这些术语太笨拙，不适合用作英语对应词。）作为四处活动的政治谋士，辩者们在大一统前的中国各地为统治者进言献策，兴盛了约一个半世纪。秦朝（公元前 221 年）建立后，他们便销声匿迹，部分原因是新帝国的政治和思想氛围反对他们纯理论的、间或轻率的探究，部分原因则是随着中国的统一，他们的政治服务变得过时了。

1. 背景和概述

汉史官将七位人物归入“名家”：邓析、尹文、惠施、公孙龙、成公生、黄公和毛公（《汉书》卷三十《书论》）。除此之外，我们还可以再加上一个人物，即中国最早的思想史《庄子》第 33 篇《天下》中与公孙龙并列的桓团。关于后四位，实际上我们几乎一无所知。而关于前四位，我们虽有所知，但却并不多。关于他们的思想，几乎没有第一手的证据，因为汉代文献学家认为其著作已大部分佚失。除了公孙龙的几篇短文外，我们所知道的一切都来自其他文献中的引文或轶事，包括《庄子》、《荀子》、

《吕氏春秋》、《韩非子》和几部汉代文集。这些二手资料通常是在所描述的人物逝世后很久才出现的，而且它们可能被修饰或改编，或者被扭曲以迎合作者的目的，甚至是虚构的。

当代研究中，有时将这些辩士与后期墨家放在一起讨论。与他们相关的话题在墨家典籍中均有涉及，《天下》中描绘了墨家各派“论坚与白、同与异”的辩论，而这正是名家辩者的两个核心主题。后期墨家可能尊重名家学者，但对他们持批评态度。《墨经》中有许多段落似乎是对他们思想的反驳，或者通过反对他们的论点为墨家的主张辩护。另一方面，就“名家”仅仅是对语言和辩证法感兴趣的早期思想家的一个标签而言，那么后期墨家在很大程度上也符合这个标签。

惠施、公孙龙等人被称为中国的“智者学派”，他们与希腊的智者学派确实有表面上的相似之处，（因为）至少这两个群体都被各自的敌人所描述。他们的社会角色和研究课题一般都大相径庭，但他们都对语言和由反思语言所激发的哲学问题感兴趣。他们都教授修辞学，也都打官司。二者都受到过攻击，因为他们纯粹为了获胜而论辩，愿意为任何问题的任何一方进行论辩，提出悖论，而从不考虑现实。他们的探究使各自传统中的一些思想家走向了相对主义。这两个群体中至少有一些人是流动的，希腊人游历各方，举办公开展览和讲学，而中国人则通常试图赢得君王的注意并影响政治政策。

辩者的主要活动似乎是一种公共辩论或说服众人的形式，被称为“辩”或“论辩”（bian），通常在地方领主或诸侯国的宫廷中进行。辩论似乎部分源于诉讼实践，部分源于宫廷谋士“解释”（shuo，也称“说服”）中使用的修辞，他们试图通过这些修辞来影响政治政策。论辩主要是一种类比论证，与许多法律修辞一样，争论的形式通常是引用先例、类比或模式（fa，也称“法”），并解释为什么手头的案件应得到类似或不类似的处理。

论辩出于多种多样的目的，它们有的受到古代学者的推崇，有的则受到谴责。从建设性的角度看，论辩可以是澄清和捍卫正道（道）的一种手段。通过争论，人们可以引导他人正确区分“是”与“非”（此与彼、对与错），从而获得知识。关于这种意义上的争辩，《荀子》主张“君子必辩”，《吕氏春秋》说在学习过程中，偶尔也要“辩说”，以阐发道。这也是孟子解释他别无选择而不得不进行争辩的原因，因为作为圣人的追随者，他必须试图矫正人心，驳斥杨朱和墨翟的有害言论（《孟子》，3B:9）。

但是，争论也有可能沦为一种逞口舌之快的表面游戏，一种旨在为诡辩辩护的无聊的智力竞赛，甚至纯粹是一种争吵。争论的这一面解释了当孟子被告知他有“好辩”的名声时，他懊恼的反应（3B:9）。早期的文本对这种空洞或轻率的争论一律不屑一顾。《吕氏春秋》抱怨说：“天下之学者多辩，言利辞倒，不求其实（shi，实际的东西，真实的东西），务以相毁，以胜为故。”（15.8/368）。《天下》说，“饰人之心，易人之意，能胜人之口，不能服人之心”。至于惠施，“他把反对别人作为自己活动的实质，希望通过打败别人来为自己扬名，这就是他不能与人相处的原因”（参见葛瑞汉（Graham）1981：284-85）。汉代史学家司马迁可能是“名辩学派”这一称谓的创造者，他在论述六家时说，争论者“唯名论事，不顾人情”。他们曲解文字，使“人不能复得其意”（《史记》第130卷）。这种对立或轻率争论的实践者只关心胜利，甚至不惜歪曲对方的观点，他们不顾事实，为离奇的主张辩护。

有关在中国早期哲学背景下论辩的进一步讨论，请参阅补充文件《论辩的背景》。

下一节将简要探讨早期文献中与论辩者相关的一般主题。然后，我们将更仔细地研究已知《汉书》中归属于名辩学派的四位人物的学说。

2. 主要主题

早期文献经常将辩者与四个主题联系在一起：“同异”、“坚白”、“然不然，可不可”和“无厚”。前面两个主题几乎无一例外地会被提及，后面两个出现的频率稍低。例如，在道家文集《庄子·秋水》中，公孙龙本人提及了三个相关主题：

龙少学先王之道，长而明仁义之行；合同异，离坚白，然不然，可不可，困百家之知，穷众口之辩，吾自以为至达已。（参见葛瑞汉（Graham）1981：154）

什么是“合同异”、“离坚白”、“然不然，可不可”？由于证据有限，我们无法完全确定这些论断，连同“无厚”所指为何。但它们很可能是指诡辩或悖论的类型，而不是具体的陈述或学说。早期文献，特别是《墨经》，为我们提供了足够的信息，让我们能够对它们所涉及的一般问题做出合理的猜测。（参见《墨经》条目）。

2.1 同与异

如上所述，“同”和“异”是以墨家和荀子为代表的中国古代语言、知识和名辨理论的核心概念。墨家认为，“同”至少可以指四种关系：重同（二名一实）、体同（同属一整体）、合同（组合在一起或共处一地）和类同（因具有某种内在相似性而同属一类），而最后一种“同”可能对我们这里的讨论

最为重要。“类”（lei）名，一种通用术语，表示在一个或多个方面“相同”的所有事物（shi），例如所有的马，它们具有相同的形状（xing 形）和外貌（mao 貌）。说话者之所以能够使用语言进行交流，是因为他们熟悉词语所指的类似事物的种类，因此一听到词语就知道所指的事物“像什么”。“同”与“异”的关系决定了什么是正确的名实匹配，从而决定了什么是知识。论辩从根本上说，就是论辩有关事物是“此”（shi）还是“非此”（fei），是与某个模型、范式或类比相同还是不同的过程。因此，如何区分“同”与“异”是中国语言哲学、认识论和论辩中的关键问题。

因此，辩士对“同异”的兴趣可能是指对语言 and 知识基础的合理探究，尽管这种探究被广泛误解。另一方面，公孙龙的“合同异”可能是指利用区分不同种类的标准来制造诡辩。论辩者可以举出不同种类事物的特征，从而将它们视为相同，也可以举出同类事物的特征，从而将它们视为不同。（下文将讨论的《惠施》第五篇专论提出了这一策略）。许多辩士的诡辩都说明了这种同异区分标准的转变。例如，惠施的“天与地卑，山与泽平”，认为不同的事物相似；公孙龙的“白马非马”的一些论据将同类事物——马和白马，视为不同，主要是利用同类意义上的“同”和同一意义上的“同”之间的模糊性。

对“同”与“异”的运用会改变我们使用词语的基础，从而改变我们的知识标准。（在最极端的情况下，将万事万物统一为“大一”会让我们无法进行语言交流，并消除所有概念性或命题性知识）。我们可以无限制地重新调整相同与不同的界限，这种观点表明我们对自然种类的存在持激进的怀疑态度。事实上，它有可能让我们一无所知，因为判断一个人是否知道某件事的标准从来都不是固定不变的。它还提供了一种在任何论辩中获胜的方法：论辩者不是寻求客观标准来确定事物之间的正确区分，而是以任何必要的方式重新划分事物或种类之间的区别，以确立自己的主张。

2.2 坚与白

在后期墨家思想中，“坚白”（jian bai）是一个专业术语，指两个事物或一个事物的两个特征之间不可分割、互相渗透的关系，即它们在同一空间位置上完全重合。坚硬的白色石头就是这一例证。另一个例子是物体的长度和宽度（B4）。与“坚硬和白色”一样，是相互“充满”或“结合”的特征（B15）。因此，它们在某种意义上是“两个”，但与一双鞋不同的是，一个不能从另一个那里拿走（B4）。“坚与白”的关系与两个测量长度之间的关系形成鲜明对比，两个测量长度不可能到处重叠而不合并，只能形成一个长度，而不是原来的两个长度，也与任何两个相互排斥的特征之间的关系形成鲜明对比，如“是牛”和“是马”。没有一个物体可以既是牛又是马，但一个物体可以既是坚硬的又是白色的。

那么，“离坚白”就是把相结合的特征当作可分离或可拆卸的，就像两个空间上不同的物体或一个整体的两个可移动的物理部分。（正如葛瑞汉（Graham）所指出的（2003: 173），在单独提到“坚与白”，而没有提到“分离”两者的语境中，这个论断可能只是一个隐喻，指的是一般的逻辑切分或分毫不差的辩论）。公孙龙将白马的颜色与形状视为可分之物，如文中所言“白马者，马与白也；马与白马也，故曰：白马非马也。”（《白马论》）。

2.3 然和不然

“然”（ran）经常用来表示谓语是事物的真实情况。它也可以表示“情况”或“事情如何”。根据《墨经》A71，当事物的特征与某类事物的模型相似时，它就是“如此”。“可”（ke）指语义或逻辑上“可能”的陈述，即没有逻辑或实际

矛盾。在涉及行动的语境中，“可”指的是道德、社会、审慎或其他标准所允许的。因此，“然不然，可不可”指的是瓦解或颠覆关于语言使用、判断、道德和礼貌的传统区别。其实际效果与“合同异”大致相同，但后者指的是对象之间的种类关系，而“然不然”指的是言语和行动（的关系）。“可不可”是邓析的标志性（理论），他是最早与“名家”相关的人物，以“两可之说”闻名于世。

防止把“不然”当成“然”，正是“正名”的意义所在：

“名正则治，名丧则乱。使名丧者，淫说（shuo,也称“说服”或“论证”）也。说淫则可不可而然不然，是不是而非不非。”（《吕氏春秋》，16.8/400）。

在著名的《庄子·齐物论》中，“是”与“非”、“可”与“不可”之间的区别是一个突出的主题。虽然《庄子》对辩者（作者可能也曾是其中一员）普遍持批评态度，但文中同意这种区别可以被打破或颠倒，这取决于我们选择采用何种判断标准。因此，《庄子》坚决反对以《论语》（参见《孔子》条目）、《墨子》、《荀子》和《吕氏春秋》为代表的正统派观点，即必须为名的使用制定明确、固定的公共标准，因为如果没有这些标准，使用的模式就会各不相同，社会就很可能出现混乱。《庄子》认为，“语言自由主义”并不必然导致混乱，事实上，固定的标准对于交流来说是无法实现的，也是不必要的。

2.4 无厚

第四个主题“无厚”（wu hou，字面意思是“缺乏厚度”）比较晦涩，只在《荀子》和《吕氏春秋》中提到过一次。无厚大概指的是一个几何点。墨家认为，无厚并不“充实”任何东西（A65）。端（duan）是实体不可测量的尖端（A61）。争论者有时会将“无厚”与“有厚（you hou，有厚度）”进行对比，墨家把“有厚”解释为有比它大的东西（A55）。无厚之所以与辩者联系在一起，可能是因为惠施的悖论：“无厚，不可积也，其大千里”。（无厚之点不可累积为有厚之线，但是可以构成任意长的周长或线）。在提到辩者及其诡辩的段落中，“无厚”可能暗指由几何点或无穷小的概念所产生的任何悖论。

3. 邓析

邓析（卒于公元前 501 年）是中国最早的著名律师和修辞学家。他被称为“中国逻辑传统的奠基人”（何莫邪（Harbsmeier） 1998: 286），不过这可能夸大其词，因为我们没有证据表明他对论辩进行过任何明确的研究，也没有证据表明他影响了墨家或荀子的理论。不过，正如何莫邪所（287）指出的那样，邓析是中国论辩起源于法律修辞学的缩影。他在论辩和诉讼之间建立了一种联系，这种联系一直延续到古典时期。

我们关于邓析的有限信息都是二手资料，包括《左氏春秋》中的一行记载、《荀子》中对他的草率攻击、《吕氏春秋》中的三件轶事以及后世文献中的一些故事。《左传》（定公九年）是最早也是最可靠的资料来源，其中记载他在竹简上撰写了一部刑法，也许是为了替代他家乡郑国的官方法典。不过，到了汉朝，这部法典已经失传。

《荀子》中有三处提到邓析的思想，每次都将他与惠施一起讨论，尽管他们来自不同的国家，生活年代相差约 200 年。这种不一致表明，邓析和

惠施这对组合被用来形象地象征某种普遍的思想风格或取向。因此，《荀子》赋予他们的诡辩可能不是他们的发明，至少不是邓析的发明。荀子说他们“好治怪说，玩琦辞”（6.6），并举了这些例子（3.1）：

1. 山渊平。
2. 天地比。
3. 齐秦袭。
4. 入乎耳。
5. 出乎口。
6. 钩有须
7. 卵有毛。

其中前两个悖论与《庄子·天下》（第 33 篇）中归于惠施的悖论相似；我们将在有关惠施的章节中讨论它们。第七个悖论在《天下》中也有记载，但不属于惠施。这表明，在《荀子》写作时，与他相关的悖论列表还不固定。第三个悖论与惠施的空间悖论相似，下文也将讨论。第六个晦涩难懂；一些注释者将“钩”改为“老妇”（嫗）的类似图形。第四和第五个令人费解，因为它们不是明显的悖论或诡辩。注释者通常将它们合并成一个句子，但在文本中，这七个句子似乎都是独立的三字句。

荀子对惠施和邓析的基本抱怨是他们的“轻薄之学”不符合传统礼义（3.1），鉴于儒家对礼教的忠诚，也就是正确使用名称的传统标准，以及他对科学和求知欲的普遍蔑视（12.3），这种批评并不奇怪。他们“敏锐”、“聪明”，但他们的想法“毫无用处”，几乎没有具体成果，也不适用于政府管理（6.6）。他们“不恤是非然不然之情”（8.3）。因此，在一位公元前 3 世纪的儒家传统主义者眼中，公元前 6 世纪的邓析是一个聪明、有才华的代表人

物，他把精力浪费在毫无意义的智力游戏和诡辩上，也许他是故意无视事实，而不是认真致力于道德修养和政治管理。

关于邓析的法律和政治生涯，请参阅本补充文件《邓析生平》。

4. 尹文

关于尹文（公元前 4 世纪晚期），我们所知甚少，也不清楚《汉书》为何将他归入“名家”。也许《书目考》中提到的他的一卷著作是关于语言的。我们所掌握的有关他的少量信息主要来自两处资料，即《天下》和《吕氏春秋》，这两处资料都比他生前晚得多，因此必须主要将其视为报道传说。这两篇文章都没有提到他对语言或论辩的看法。《天下》将尹文与他的老师或同事宋钘联系在一起，在齐宣王（公元前 319-301 年）的资助下，宋钘和尹文聚集在齐国的稷下。荀子用很长的篇幅驳斥了宋钘的几个学说，但并未提及尹文。

《天下》将尹文和宋钘描绘成致力于拯救世界的不懈斗士，他们提倡不侵略、少欲、易满足的生活，以及宽容、不偏不倚的心态。为了弘扬这些学说，他们“周游列国，劝谕高下”。在人际交往中，为了使人们免于争斗，他们教导人们“见侮不辱”；为了使世界免于战争，他们教导人们“禁攻寝兵”。（顾名思义，战国时代战争频繁，灾难深重）。关于自我，他们认为人固有的欲望很少，而且很寡浅，如果这一学说成立，就会消除许多潜在的冲突原因。“接万物以别宥为始”，或者说避免因偏见或教条式的承诺而造成的心理障碍，这种障碍往往会导致偏颇或片面的判断。这种“宥”往往也是冲突的根源，因为它可能会阻碍一个人理解情境的所有相关特征或理解他人的观点。尹文和宋钘强调，心本身有一种独立于外部行为的“行”。他们的反战立场和对“利”的强调，与墨家思想有异曲同工之妙：“无益于天下者，知之不

如弃之”。但是，宽容和避免偏颇的学说确实很新颖，这可能是宋钘在《庄子》（第一卷）中被挑出来赞美的原因。

《吕氏春秋》描绘了尹文在觐见齐湣王（公元前 300-284 年）时为“见侮不辱”的学说辩护的情景。（我们应该记住，故事的细节可能主要是后人杜撰的）。这则轶事生动地说明了论辩者进行辩论的几种主要技巧。尹文指出了事物名称的不同特点，并运用模型和类比来说服国王。这段话的上下文是关于“正名”的讨论。湣王因为没有纠正自己的用名，所以只知道喜欢“官”，却不知道如何区分“官”是指什么样的人。（“士”，“官”，是一种社会等级，类似于“骑士”，但到了这个时代，它已经失去了大部分武职的含义）。尹文提出，“官”有四种品行：侍奉父母以孝、侍奉君主以忠、对待朋友以信、对待邻居如兄弟。国君表示同意，并说这正是他要任命为官的人。尹文问国王，如果他在大庭广众之下受到侮辱而不反抗，国王还会任用这样的人吗？国王回答说，被侮辱是一种耻辱，他不会任命一个耻辱的人。

尹文曰：“虽见侮而不斗，未失其四行也。未失其四行者，是未失其所以为士一矣。未失其所以为士一，而王以为臣，失其所以为士一，而王不以为臣，则向之所谓士者乃士乎？”

王无以应。

尹文曰：“今有人于此，将治其国，民有非则非之，民无非则非之，民有罪则罚之，民无罪则罚之，而恶民之难治可乎？”

王曰：“不可。”

尹文曰：“……王之令曰：‘杀人者死，伤人者刑。’民有畏王之令，深见侮而不敢斗者，是全王之令

也，而王曰‘见侮而不敢斗，是辱也’。夫谓之辱者，非此之谓也，以为臣不以为臣者罪之也，此无罪而王罚之也。”

齐王无以应。(16.8/402)

湣王是一个例子，说明他对“官”等名称的使用是不正确的：名称和形式并不“匹配”。结果，“所谓贤、从不肖也，所为善、而从邪辟，所谓可、从悖逆也”。有趣的是，文中使用的术语与后来的墨家语义理论和认识论不谋而合。文中解释说，国王不知道将人视为“官”的“原因”或“依据”，使用了与墨家相同的术语“故”（gu），并暗指他将事物分类的能力很差，而在后来的墨家认识论中，“分伦”是理解的标志。虽然《吕氏春秋》的故事没有明确提出这一点，但我们可以将国君错误的“分类”与尹文的“别宥”学说联系起来。国王对官员的判断被他的教条主义信念所“宥”，即被侮辱是一种耻辱，官员必须以暴力回应对其荣誉的挑战。

5. 惠施

惠施（公元前 313 年）是一个复杂的人物，既熟悉又模糊不清。至少有八部早期文献提到过他，但只有两篇，即《荀子》和《庄子·天下》，介绍了他的哲学观点，而且这两篇只是将一系列论点归于他，而没有记录他的论点。有关他的传记信息，请参阅补充文献《惠施生平》。

关于惠施对语言和意义的看法，我们没有直接的证据。但正如葛瑞汉（Graham）所指出的（1989: 81），汉代文本中保存的一个故事表明，他可能持有与墨家（《墨经》B70）类似的观点（参见墨家和《墨经》条目）。

语言使我们能够通过表示所指的对象与我们已经知道的事物相似，即这些词语通常所表示的对象种类来进行交流。

客谓梁王曰：“惠子之言事也善譬，王使无譬，则不能言矣。”王曰：“诺。”明日见，谓惠子曰：“愿先生言事则直言耳，无譬也。”惠子曰：“今有人于此而不知弹者，曰：‘弹之状何若？’应曰：‘弹之状如弹。’谕乎？”王曰：“未谕也。”于是更应曰：‘弹之状如弓而以竹为弦。’则知乎？”王曰：“可知矣。”惠子曰：“夫说者固以其所知，谕其所不知，而使人知之。今王曰无譬则不可矣。”王曰：“善。”（《说苑》第11卷；英文参见 Graham 1989: 81）

正如我们从中国主流语言理论和论辩理论中所预期的那样，惠施习惯于通过类比来解释事物。事实上，他对国王的回答本身就是一个类比，或者至少是一个说明性的例子（汉语中的“类比”（譬）一词，指两者）。我们还可以从这个故事中注意到，在试图了解未知事物时，人们并不是要求得到该事物的定义，而是要求描述其特征“像什么”。标准的回答是举出一个熟悉的类似物，然后指出未知物体与熟悉物体的不同之处。交流不是通过了解“意义”进行的，而是通过了解如何区分同类和异类事物进行的。

《天下》对惠施的批判铺天盖地：

惠施日以其知，与人之辩，特与天下之辩者为怪，此其柢也……弱于德，强于物，其涂隳矣。由天地

之道观惠施之能，其犹一蚤一虻之劳者也，其于物也何庸！（英文参见葛瑞汉（Graham）1981: 285）

文中的结论是，他“追逐万物”，多方探索，而不是专注于一条道路，浪费了自己的才能。结果，他只是“卒以善辩为名”。这种否定与其说是对惠施探究的客观评价，不如说是文章作者所具有的汉代思想取向的体现，他只重视道德修养和对伦理政治之道的承诺，而不是为探究而探究。看来，我们很可能会认为惠施对“万物”的解释很有意义。

5.1 历物十事

惠施学说的详细资料来源有两个：一是《荀子·不苟》（3.1）中归于他和邓析的七种论题，我们在上文已简要讨论过；二是载于《庄子·天下》篇中归于他的十个论题，其中有些是矛盾的。《天下》一文可能是在惠施死后很久才写成的，其十篇论文中只有一篇出现在更早的《荀子》中。因此，我们无法确定这十篇论文确实是惠施的作品；其中一些或全部可能是以惠施为代表的匿名追随者的作品。幸运的是，这个历史问题与这些论文的哲学意义无关。无论如何，这些论文都是一位或多位中国思想家可能在公元前4世纪晚期或公元前3世纪某个时期提出的引人入胜的观点。由于这些论题的论据遗失，因此有些论题就极为晦涩，但其他一些论题则相当清晰，或至少可以进行有根据的猜测。

这十个论点围绕着这样一个主题，即划分并非本质上是固定不变的，而是相对于视角而言的，因此只需转换视角，就可以随心所欲地重新划分或摧毁原来的划分。其中几个悖论的重点是否定常识性的划分，尤其是空间和时间上的区分，部分是通过诉诸比较的相对性，部分是通过诉诸索引

（汉森（Hansen） 1992: 262）。（从空间看，高山并不高；如果我向南走，现在在我南面的一个地点几秒钟后就会在我北面）。关于“同”与“异”的第五个论点似乎为其他几个论点或许是所有论点，提供了一把钥匙。它表明，在某种程度上，任何事物都可以被视为“同”或“异”。

《天下》中的论题如下：

惠施多方（方，亦为“方法”），其书五车，其道舛驳，其言也不中。历物之意，曰：

1. 至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。
2. 无厚不可积也，其大千里。
3. 天与地卑，山与泽平。
4. 日方中方睨，物方生方死。
5. 大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异。
6. 南方无穷而有穷。
7. 今日适越而昔来。
8. 连环可解也。
9. 我知天下之中央，燕之北、越之南是也。
10. 泛爱万物，天地一体也。

惠施认为这些论题意义重大。他将其展示给世人，让辩者知晓，而世人也与他一同欣赏。

目前还不清楚这个顺序是否是刻意安排的，但这似乎不太可能，因为时间悖论并没有放在一起。而且很难看出第八个关于环的论题是如何适用于刻

意安排的论辩序列。另一方面，最后一个论题，也是唯一一个具有伦理重要性的论题，读起来像是一个宏大的结论，因此很可能属于最后的位置。第一段是一个自然的开头，“大一”预示着第十段的“一体”，第二段可能是关于第一段中提出的一个概念，即“小一”或无限小。第五个概念最为清晰，可能是其他几个概念的基础。一些学者认为，列表分为两部分，第五个论题是对前半部分的总结，但这种解释似乎有些勉强。当然，第一个、第五个和第十个既不是悖论，也不是诡辩，而是相对直接的哲学论题。论题 3 是《荀子》（3.1）中归于惠施和邓析的前两个悖论的变体，见上文关于邓析的部分。除了这两个例外，这里归于惠施的悖论在哲学上要比荀子提到的悖论有趣得多。

这些论点非常晦涩，尤其是在不了解惠施的原始论据的情况下，任何近似的解释都必须是部分推测。不同的读者必然会得出不同的结论。除了论题 1、5 和 10 之外，没有足够的上下文信息来为任何解释提供权威论据，但至少可以排除一些解释，因为它们与中国早期哲学话语中公认的问题或理论不一致。在此，我们将根据上文“背景与概述”中勾勒的哲学背景，对每一论点做出初步解释。这些论题很自然地分为四组，我们将逐一讨论。

第一组：基本原则

第一组包括论题 1、5 和 10，它们阐述的是关于本体论和伦理学的哲学理论，而不是悖论，而且相对容易理解。这三个论题都论述了划分事物的多种可能方式，或“同”或“异”，或作为整体的一部分，从可能的最小部分——无限小，到可能的最大整体——“大一”，包括宇宙万物。我们如何区分事物是相对于我们所采用的尺度或视角而言的。论题 5 稍显晦涩，但似乎描述了相

似性和差异性关系的相对性或视角性。两个事物可以在大的尺度上，或在某些一般方面是相同的，而同时在小的尺度上，或在某些更具体的方面又是不同的。例如，两种动物可以在马的种类上相同，但在颜色上不同。任何事物都有可能在某种程度上相似或不同。如果我们细细区分，每匹马都是不同的，而如果我们粗略区分，马与其他动物甚至所有其他事物都没有什么不同。我们似乎可以在无限的层次上区分相同与不同的关系，包括认为每一个个体都是不同的，或者认为无数种事物都是相同的。

因为同异关系既包括种类关系，也包括部分—整体关系，所以论题 5 也可以被视为包括部分—整体关系。认为所有事物“同”就是认为它们都是同一个整体的组成部分。把它们视为“异”可以理解为把它们作为整体的单独部分分开。如果其他论题都是基于同与异、部分与整体的关系，那么，论题 5 可以解释所有论题。

论题 1 几乎不言自明。我们如何区分事物——在这种情况下，我们甚至如何计算“1”——是相对于某种划分标准而言的。该论题涉及求和与除法。整个宇宙可以归纳为一个整体，形成“大一”。或者，它可以被分割成最小的单位，即“小一”，可能是一个几何点。

论题 10 提出了一个与本体论原则相联系的伦理原则，这大概是为了证明论题的合理性。既然万事万物都可以归结为一个整体——“大一”，那么天地万物就可以被视为一个“整体”或“单位”（在古典文献中，“天地”一词指的是宇宙，不仅包括天空和大地，还包括整个自然界）。伦理原则是凭直觉的。如果万物是一个整体，那么我们对自己的任何关怀（ai，爱）也应该针对其他所有的万物（wu，“事物”，或者更具体地说，“生物”），因为从根本上说，我们都是同一个巨大“单元”或“机体”的组成部分。这种伦理立场使公正理想比墨家的走得更远。他们的立场是，我们必须包容地关爱世界上的每一个人。论题 10 也主张要关爱万物。

第二组：无限小与部分-整体

第二组涉及无限小和部分整体关系。与其余七个论题一样，这些都是悖论。论题 2 相当清晰。几何点是无厚的。两个点的和仍然是一个点；因此，点与点之间不能相加形成一个有厚度或长度的物体。然而，任何有尺寸的东西在某种程度上都是由点构成的，并可被点分割。

在这一组中，我们还可以包括论题 8，不过信心要小得多，因为它是十个论题中最晦涩难懂的一个。我们暂且假定，即效仿何莫邪(Harbsmeier 1998: 296) 和葛瑞汉(Graham 1989: 79)，这个论题也是以无穷小为基础的。那么，这个悖论可以用两种方法之一来解释。首先，如果把相连的圆环看作由平面上的点构成的圆，那么它们就没有厚度。从上面看，它们似乎是连在一起的，但在平面的表面上，没有任何东西能阻止它们被拉开。第二种解释将同样的想法延伸到了三维空间。如果如论题 2 所说，两个三维环是由无厚的点构成的，那么它们就可以被拉开：因为每个点都不占空间，所以没有什么能阻止环彼此穿过。然而，这些解释都是高度推测性的。在没有更多背景信息的情况下，即使这种解释能够解释悖论，我们也没有特别的理由相信它是正确的。

第三组：空间关系

第三组基于空间关系，包括大小比较。论题 3 是《荀子》中唯一归于惠施的论点，可以用来说明在一个尺度上被认为不同的事物在另一个尺度上可以被认为是相同的。从某种角度或标准来看，比如从无限广阔的“大”的角度

或标准来看，天与地、山与沼之间的高度差异可能是微不足道的。从这个角度看，高山和沼泽之间的差异可能只是论题 5 所说的“小范围内的差异”，而在大范围内，两者算得上“同”。论题 6 尤为晦涩。从主题上讲，我们可以指出，与其他几个论题一样，它试图打破一种划分，在这里是有限与无限之间的划分。正如汉森（Hansen（1992: 262）所指出的，论题 6 与论题 7 和论题 9 都侧重于指示词。由于指示词的指代在不同语境中会发生变化，它们是语言与世界关系以及“是”（shi）与“非”（fei）之间划分的流动性的生动例证。这至少表明了两种理解该论题的方法，虽然都过于推测而不能被认为是合理的，但也许至少大致表明了其观点。一种是，如果某个方向是南方，那么它必须有一个界限，否则四个方向就会合而为一，南方就不再是南方了，因为它与其他三个方向没有区别。另一种可能是，由于指南针的方向都是指示性的，相对于我们的参照点而言，南始终有一个界限：就在我们所站的那一点上。

论题 9 是另一个涉及指示词的论题，这里指的是“中央”，它也非常晦涩。该论题声称，世界的中央在最北端的州以北，最南端的州以南。该论点可能是论题 3“天与地卑”的变体。那里的观点是，从无限广阔的整体来看，天空和大地的高度差异可能微不足道。论题 9 可能提出了类似的观点，即燕国和越国之间的距离微不足道。另一种可能是，如果空间无限大，那么每个地方都可称作中央（葛瑞汉（Graham）1989: 79，根据 3 世纪的司马彪（Sima Biao）。这个论点可能是《荀子》中论题 3 的变体，即遥远的西方和遥远的东方“相邻”。

第四组：时间关系

第四组处理的是时间关系。论题 4 是悖论，但很容易理解。正如从一个角度看，太阳正处于最高点，而从另一个角度看，太阳正开始落山。正如事物在生存和发展的同时，也在向死亡靠近。同样，视角的多元性有可能打破生与死这两个表面对立面之间的区别。与论题 4 相比，论题 7 极其晦涩。显然，它试图打破今天与昨天或现在与过去之间的区别。有趣的是，这一悖论结合了空间和时间关系，因为除了今天和昨天的区别之外，还有从这里到越国（南方的一个国家）的空间移动。因此，何莫邪（Harbsmeier 298）和葛瑞汉（Graham 79）都建议从空间和时间的无限可分性来解释这一悖论，认为如果我恰好在今天变成明天的那一瞬间越过边界进入越国，结果就是我同时在今天离开一个国家，明天到达另一个国家。另一种可能性指出，“昔（xī）”这个词的意思是“昨天”，也常用来表示“过去”或“以前”。因此，论题 7 可以重述为：“今天我去了越国，但我到达的是过去”。这个悖论的含义可能是，所有的“到达”总是在过去：每当我们到达某个地方，我们的旅程就已经结束，或者说“过去”了。

总主题

这十篇论题只是一个松散的集合，还是为了支持某个特定的结论？显然，其中有几篇论文可以看作是论题 5 的后续，即关于同异的相对性。因此，论题 5 可以被视为前提或指导原则，并可能是主题。另一种可能是，这十个论点旨在将最后一个论点推向高潮，这也是唯一一个具有道德意义的论点，它不是相对主义的。它指出，天地，即整个自然界，构成了一个一元论的单元，因此我们的道德关怀应延伸到万物。这套理论的整体意义问题实际上可以归结为这样一个问题，即在整体背景下，论题 10 是否比论题 5 和其他

论题具有更优越的地位。从胡适（1922 年）开始，许多解释者都认为确实如此。显然，文本证据非常稀少，因此无法对这一问题做出定论。不过，至少有三个很好的理由支持一元论解释。首先，将论题 10 放在结尾处，使人很自然地将其理解为结论或主旨。其次，论题 10 不仅放在最后，而且是唯一具有伦理意义的论题。一个合理的解释是，安排这十篇论文的人认为伦理观点是从其他论文中产生的。第三，也是最重要的一点，与论题 1 和 5 不同，论题 10 似乎提出了绝对主义的主张。如果它与论题 1 和 5 平行，我们可能会期待它提出一种观点性的主张，比如天地在某一方面是一个整体，而在另一方面又是多个整体。但是，它只是断言它们是一体的。

因此，我们暂时采用一元论的解释，大致可以重建基本的“惠施观点”，具体如下：

1. 所有语言使用中的同异关系都可以用无数种方式重新描述，所有这些方式都可以根据一种或另一种标准来证明其合理性。
2. 所以，自然界本身并没有固定不变的划分方式。
3. 因此，世界本身根本没有任何区别。划分是人类约定俗成的，在约定俗成的过程中，我们建立了以这种或那种方式区分同与异的规范。除了这些规范，不存在绝对的、有特权的自然种类或划分。
4. 因而，就其本身而言，自然界的一切构成了一个单一的整体。（作为这个整体的一部分，我们应该关爱万物）。

关于这一观点，有几点需要说明。首先，这一观点的主旨并不是说划分是“虚幻的”，即虚幻的、虚假的，或者仅仅是表象的一个方面，而不是内在的真实。事实恰恰相反：无数种不同的划分方案都是真实的，结果是没有任何一种方案是优先的。既然没有一种方案是优先的，那么“中性”或“默认”观点，即世界本身就是一元论的，根本没有任何划分。另一方面，对“真实”的另一种理解是指“由自然本身所固定”。如果我们这样理解“实”，我们就可以同意汉森（Hansen（262））的观点，即惠施的立场对划分采取了一种“非现实主义”的态度：它认为世界没有固定的单一的划分方案。然而，如果一元论的解释是正确的，那么就“一元”或“大一”，即没有任何区别的“空方案”而言，惠施的立场在这个意义上是现实主义的。这种方案是由自然本身所固定的。

其次，惠施的观点并不像葛瑞汉（Graham）所提议的那样，“既然划分会导致矛盾，那就不要划分”（1989: 79）。它非但不把矛盾视为问题，反而将其接纳。它通过诉诸不断变化的视角或区分同异的标准来解释矛盾。

由于惠施的一元论可能会让人想起埃利亚学派（Eleatics）的一元论（参见1922，葛瑞汉（Graham）1989），因此值得澄清两者之间的异同。相似之处是表面的：二者都发展了一种绝对一元论，其基础是对语言或思想及其与现实关系的反思。但这两种观点的论据和结果却有着本质的不同。巴门尼德（Parmenides）一元论的出发点是对“存在”或“实在”概念的反思，特别是对“实在的东西必然是实在的”这一主张的反思。由此，他得出结论：真实的东西必须是不可生成的、不朽的、不可分割的和不变的。因此，与通过理性可以理解的永恒不变的世界相比，日常感知经验中不稳定、不断变化的世界在某种意义上并不“真实”。与此相反，惠施的观点则从一种激进的透视主义出发来看待划分，即由于任何划分的标准都不具有特许的和绝对的地位，因此，划分现实本身所赋予的区分的唯一方法就是不做任何区分。现实并不是不可分割和一成不变的，不断变化的感性世界在任何意义上也不是“虚

幻”的。相反，现实可以被无限地分割。由此产生的所有划分都是“真实的”，因为它们所依据的事物特征确实存在。这些区别并非虚妄。问题是，它们也不是特许的或固定不变的：它们可以被其他区别方案所取代。唯一特许的方案是一元论，即根本不作任何区分。

这种从关于划分的透视主义转向一种一元论的做法合理吗？汉森（Hansen）认为没有。他对这一论证的解释是，这一论证从“我们无法知道哪些区别最终是真实的”这一主张转向了“没有区别是真实的”这一结论（262）。这一转移是通过一个隐藏的、验证主义的前提，即只有当我们能知道区别存在时，它才存在。因此，汉森认为惠施的观点是建立在一种“验证谬误”之上的，这种谬误混淆了什么是我们能知道的与什么是真实的（东西）（263）。

汉森（Hansen）认为一元论并不能从惠施的前提中有效地推导出来，这种看法也许是对的。由此得出的结论是，没有一种区别方案是绝对合理的：理由必须始终与上下文相关。但文本似乎不太可能犯他所描述的谬误。这十篇论文并未提及认识论问题。当然，其中并没有明确的怀疑论主张，即我们无法知道哪些区别最终是真实的。相反，只有论题 5 提出，可能有难以计数的多种区别方法，并列举了一系列使常规区别崩溃的例子。因此，与其说惠施的观点犯了验证论的谬误，不如说它根本就是前后矛盾的。根据论题 5，惠施应该认为任何区分方案都可以参照某种标准被认为是“可接受的”或“不可接受的”，然而没有任何方案是特许的，包括根本不作任何区分的方案。相反，如果一元论的解释是正确的，那么他就错误地把“大一”或“一体”的观点当作这一规则的例外。这种错误是可以理解的，因为不做任何区别似乎是一种规避透视本质的方式。但事实并非如此，因为严格来说，它仍然是其他区别方案中的一种。

《天下》又列举了 21 个悖论，“辩者以此与惠施相应，终身无穷。”所有悖论都缺乏解释，使得一些悖论变得晦涩难懂。关于其中几个相对容易理解的悖论的解释，以及对其他几个悖论的推测，请参阅补充文件《悖论杂谈》。

尽管晦涩难懂，但《天下》中收录的至少有一些归于惠施的论点以及其他一些悖论和诡辩，可能是出于合理的理论问题，具有真正的哲学意义。相比之下，当我们转向公孙龙时，我们遇到的可能是一个纯粹为诡辩而诡辩的辩者。当然，我们无法确定这一点，但我们可以肯定的是，公孙龙通过主张“白马非马”——一种任何有能力使用语言的人都会判定为明显错误的说法——而赢得了声誉。

6. 公孙龙

公孙龙（约公元前 320-250 年）是北方赵国平原君（卒于公元前 252 年）的门客。《庄子》和《吕氏春秋》中都有关于他的轶事，其中描绘了他劝赵惠王（公元前 298-266 年）反对战争（18.1, 18.7），以及在平原君家中与孔子后人孔穿辩论（18.5）。《天下》中提到他是一位主要的辩论者，汉代《史记》（第 74 卷）中提到他就坚白和同异展开辩论。有趣的是，《吕氏春秋》描绘了他向惠王引证墨家“兼爱”原则的情景。再加上他的反战立场，这表明他受到墨家的影响，而且可能曾经是墨家的一员。《荀子》没有明确地批评他，但在列举名称的不正确用法时，引用了他的白马论（22.3）。

在一则轶事中，公孙龙运用自己的聪明才智帮助一个国家免于被攻击。公孙龙所在的赵国与秦国签订了条约，双方在任何情况下都互相帮助。秦国进攻赵国的邻国魏国。赵国想救援魏国，但秦国派使者向赵王告状。

秦王不说，使人让赵王曰：“约曰‘秦之所欲为，赵助之；赵之所欲为，秦助之’。今秦欲攻魏，而赵因欲救之，此非约也。”赵王以告平原君。平原君以告公孙龙。公孙龙曰：“亦可以发使而让秦王曰：‘赵欲救之，今秦王独不助赵，此非约也。’”（《吕氏春秋》，18.5/457）

另一则轶事也很有价值，因为它揭示了公孙龙辩论的本质。公孙龙在平原君的府邸与对手孔穿辩论。他巧妙地论证了“臧三耳”的说法。（在汉语中，复数是没有标记的，因此诡辩者可以断言任何一个正常的两耳人，比如臧，他“有耳”，而且还有左耳和右耳。因此，他有“三耳”）。孔穿最终无法回答。

明日，孔穿朝。平原君谓孔穿曰：“昔者公孙龙之言甚辩。”孔穿曰：“然，几能令藏三牙矣。虽然，难。愿得有问于君，谓藏三牙甚难而实非也，谓藏两牙甚易而实是也，不知君将从易而是者乎？将从难而非者乎？”（《吕氏春秋》，18.5/457）

公孙龙的论辩被认为明显不符合“实际”（shi，也就是所说的“东西”）。这是在耍小聪明，是一种戏法表演，辩者试图为一个人人都知道不符合其对象的主张辩护。何莫邪（Harbsmeier）正是为强调这一点而指出，如果我们要正确理解白马诡辩，就需要进一步关注公孙龙的社会和历史背景（1998: 300-301）。他认为，公孙龙可能属于朝堂上表演各种技能或技巧的艺人。公孙龙的诡辩是为了证明白马不是马。他的诡辩可能主要是作为一种轻松的娱

乐，而不是表达一种原则性的哲学立场。这些诡辩触及了哲学问题，如辨别同异，但我们没有理由期待它们能在连贯的语义或逻辑理论上展示出有力的推理。事实可能恰恰相反：这些诡辩可能意为离奇古怪、消遣娱乐，甚至是滑稽可笑。《白马论》中的对话可能是对公孙龙在表演中提出论断的记录。

《汉书》录有《公孙龙子》十四篇，现存作品包括五篇简短的对话和一篇显然由后人撰写的引言。葛瑞汉（Graham）断定其中三篇对话并非战国文本，而是后人伪作，部分是根据被误解的《墨经》片段拼凑而成。大概只有《白马论》、《指物论》和另一篇对话中的一点内容才是真正汉代以前的文本。我们将在下文着重讨论第一篇作品（有关第二篇作品的讨论，详见本章末尾的补充文件）。

《公孙龙子》激发了大量亚欧洲语言的注释文献，但对其论点的意义和理论基础尚未达成共识。这里提出的解释只能被视为几种可能合理的方法之一（其他方法见下文）。就《白马论》而言，文章总体足够清晰。

（相较而言，《指物论》似乎有意晦涩难懂。）学者们的争论在于，应该为该文本赋予什么样的理论和隐含前提，从而使论证成为对合理立场的有力辩护。正如葛瑞汉（Graham）所言，阐释的障碍在于“难以找到一个角度，使论证合情合理……，这些论证都很清楚，但第一个论证似乎是一个明显的无效论点……，其余的论证似乎假定了成员身份和种类的基本混淆”（1989: 82）。在介绍他自己的解释时，他说：“还没有人将对话作为连续论证的解读方法，而不把它视作一个充满严重谬误和逻辑微妙性的奇异混合体”（1990: 193）。何莫邪（Harbsmeier）认为公孙龙论辩的历史背景没得到充分的重视，在此基础上，我们可以怀疑葛瑞汉（Graham）的言论意味着仁慈的解释走得太远。鉴于我们所掌握的有关公孙龙的信息——何莫邪（Harbsmeier）的考量、辩者论辩因轻率的文字游戏所具有的普遍声誉、

《天下》一文中对公孙龙的驳斥，以及最重要的一点——他同时代的人认为他最著名的主张显然是错误的——我们应该认为该文本是“严重谬误和逻辑微妙性的混合体”，大致类似于刘易斯·卡罗尔（Lewis Carroll）那些微妙、谬误和令人深感有趣的论证的中文版。

这并不意味着解读《白马论》毫无意义。我们可以通过研究实际上是滑稽的论辩来了解严肃的论辩实践，就像人类学家可以通过研究幽默来了解一种文化一样。但我们不应指望《公孙龙子》会提出严谨的论点，或为具有哲学实质的成熟论题辩护。在这种情况下，解释学上的仁慈可能会引导我们不去寻找有合理推理支持的真实主张，而是去寻找用令人迷惑甚至古怪的论据来为其辩护的离奇主张。

6.1“白马非马”

《白马论》衍生出的解释几乎和解释者一样多。早期一种有影响力的解释认为，其主题是否认“马”和“白马”的普遍性（Fung 1958, Cheng 1983）。至少在欧美学者中，现在有一种相当广泛的共识，即该文不太可能涉及普遍性，因为中国古代哲学家中没有人持有关于普遍性的现实主义学说。其他解释则认为它涉及种类和身份的关系（Cikoski 1975, Harbsmeier 1998）、部分与整体的关系（Hansen 1983, Graham 1989）、短语的外延如何不同于其组成术语的外延（Hansen 1992），甚至使用/提及的区别（Thompson 1995）。有关其他最新方法的例子，请参见 Indraccolo (2017)、Fung (2020b)、Jiang (2020) 和 Zhou (2020)。

令人满意的解释必须符合《墨子》、《荀子》和《吕氏春秋》所建立的论述语境，与我们在讨论辩者提问的背景（第 1 节）和主题（第 2 节）时所确定的关注点相一致，并考虑到其他早期文本所告诉我们的有关公孙龙

的情况。既然我们知道公孙龙是一个聪明的恶作剧者，我们就不能假定这些文本会为一个有理有据的哲学立场提出有力的论据。如果我们发现这些文本提出了明白易懂但似是而非的论点，我们就应该相信这些论点，而不是寻求深奥的解释。考虑到汉代以前的思想背景，我们应该期待文本会玩弄区分同异的问题，可能会涉及同一性、部分整体和种类关系。鉴于辩者与坚白主题的关联，我们应该想到，文本可能试图将事物不可分割的特征视为可分离的部分。许多解释都有可能满足这些要求，包括涉及部分与整体关系、范围模糊性、种类关系和身份关系的解释。那么，要在这些解释之间做出选择，我们需要研究文本的细节。“白马篇”包含五个论点来论证“白马非马”。我们可能会发现，有些解释方法对这五个论点中的某些论点更有效，有些则对另一些论点更有效。

关于公孙龙的另一则轶事见于《公孙龙子》卷首和《孔丛子》这两部后世典籍，这为对话提供了有用的背景。孔穿要求公孙龙放弃“白马非马”的论点，公孙龙为其辩护，声称孔子本人也接受了同样的论点。他引用了亦可在《吕氏春秋》（1.4）中找到的一个故事：楚王失弓。

左右请求之。王曰：‘止。楚人遗弓，楚人得之，又何求乎？’仲尼闻之曰：‘楚王仁义而未遂也。亦曰人亡弓，人得之而已，何必楚？’若此，仲尼异‘楚人’于所谓‘人’。夫是仲尼异‘楚人’于所谓‘人’，而非龙异‘白马’于所谓‘马’，悖。”（《公孙龙子》第一册）。

在这个故事的一个版本中，孔穿回答说，孔子省略“楚”字，是扩大了所指的范围，并不是说楚国人不是人。

凡言人之者，惣谓人也，亦犹言马者、惣谓马也。
楚自国也，白白色也。欲广其人，宜在去楚；欲
正名、色，不宜去白。（《孔丛子》第 11 卷；参
见葛瑞汉（Graham）1989: 84）

正如何莫邪（Harbsmeier）所指出的（302），由于这个故事出现在《公孙龙子》的引言中，这表明该书的古籍编撰者自己也认为主题是“人”或“马”等名词在“楚”或“白”等形容词修饰下的外延范围如何变化。主题不太可能是部分与整体的关系，因为名词短语“楚人”不太可能被理解为指由楚国和人两部分组成的整体。

有了这些预备性讨论，让我们来看看《白马论》中的论点。该文本由诡辩家和反对者之间的一系列对话组成，后者为“白马是马”这一常识性观点进行辩护。为了简洁起见，我们将只翻译和讨论诡辩者的论点，而不讨论反对者的论点。为了体现汉语的韵味，我们将某些短语译为洋泾浜英语，省略冠词和复数。因此，我们将主要论点翻译为“White horse is not horse”，可解释为“白马不是马”、“白马不是马的范例”或“白马与马的种类不相同”。

论据 1

马者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者
非命形也。故曰：白马非马。

第一眼看，我们并不清楚这些前提是如何支持结论的。在这里，我们应该记得，这个论证可能是为了让人费解，让人可以做出各种解释，以更好地迷惑听众。考虑到这一点，一种似是而非的解读是，“白马”既指白马的颜色，也指白马的形状，而不仅仅指白马的形状。因此，“white horse”（白马）与“horse”（马）的名称不同。因此，“white horse”（“白马”的外延）与“horse”（“马”的外延）并不相同。

这一论证也可以理解“离坚白”，即白马的形状和颜色实际上是不可分割的，但却被视为两个不同的事物。如果我们同意诡辩者的观点，即命名颜色并不是命名形状，那么我们就已经允许他把形状和颜色分开了。对颜色的指称当然不同于对形状的指称。但是，用颜色来命名物体也就是用形状来命名物体。因此，我们应该拒绝第三个前提，坚持认为命名颜色就是命名形状。

论据 2

求马，黄、黑马皆可致；求白马，黄、黑马不可致。使白马乃马也，是所求一也。所求一者，白马不异马也；所求不异，如黄、黑马有可有不可何也？可与不可，其相非，明。故黄、黑马一也，而可以应有马，而不可以应有白马；是白马之非马，审矣。

这个论证显然不是关于部分与整体的关系，也不是关于坚与白的划分。诡辩者显然将“白马是马”解释为“白马与马相同”。在汉语和英语中，“白马是马”这句话可以被解释为“马”对“白马”的谓词，即“白马”所选中的东西都是“马”所选中的东西中的一种；也可以被解释为表达一种同一性，即“白马”所选中的东西与“马”所选中的东西完全相同。这个论点就利用了这种模糊性。因为我们知道修饰一个名词会缩小其外延范围，所以当我们听到“白马是马”时，我们自然会运用仁慈的原则，假定说话者没有说明显错误的话，并认为有关关系是谓词关系，而不是同一性关系。但诡辩家坚持把这句话解释为同一性。请注意，诡辩家暗中运用的原则大致类似于莱布尼兹的同一性不可分辨定律。他假定，如果两个事物是相同的，那么它们就会具有相同的特征，在任何情况下都可以用其中一个代替另一个。由于“白马”与“马”所能“传递”的东西不同，所以白马不是马。

论据 3

马固有色，故有白马。使马无色，有马如已耳，
安取白马？故白者非马也。白马者， 马与白也；
马与白马也，故曰：白马非马也。

白不是“马”，因为“马”本身并不能选中白马，只有“白”才能。辩者认为，“马”与“白”结合在一起显然不是简单的“马”。在这里，他是在“离坚白”，因为他明确地把“白”和“马”（即动物的形状）看作是两种东西，它们结合在一起就形成了比马更多或与马不同的东西。这一论证再次将“白马就是马”解释为白马与马的种类相同。

论据 4

“以“有白马为有马”，谓有白马为有黄马，可乎？”“未可。”“以有马为异有黄马，是异黄马于马也；异黄马于马，是以黄马为非马。以黄马为非马，而以白马为有马，此飞者入池而棺槨异处，此天下之悖言乱辞也。”

这里的论证同样是基于将“白/黄马为马”理解为一种身份主张。回想一下，在中国早期思想中，同异关系既可以指身份关系，也可以指种类关系。此外，在古汉语中，这两类关系都用相同的句法形式表达，即汉语中的“A是（非）B”。因此，在语境明确的情况下，用“A与B不同”是完全合理的。利用这一语法特征，辩者可以合理地“拥有一匹马不同于（即不等同于）拥有一匹黄马”这一无争议的说法，过渡到“黄马不同于（不等同于）马”这一中间说法，然后再不那么合理地得出“黄马不是马”这一结论。结论的确可以得出，但前提是我们允许诡辩者把“不是”理解为“不等同于”。请注意，这个论证似乎既不涉及部分与整体的关系，也不涉及坚与白（即形状与颜色）的分离。然而，类比起着核心作用，因为论证是建立在黄马和白马的类比之上的。

论证结尾的修辞手法是典型的战国论辩。为了强调某个主张前后不一致或自相矛盾，辩论者会习惯性地引用自相矛盾或不可能的事物作为类比（Leslie, 1964）。

论据 5

白者不定所白.....白马者，言白定所白也。定所白者，非白也。马者，无去取于色，故黄、黑皆所以应。白马者，有去取于色，黄、黑马皆所以色去，故唯白马独可以应耳。无去者非有去也；故曰：“白马非马”。

论辩者首先“把坚白分开”，确定“马”的形状与“白”的颜色不是一回事。颜色本身并不能说明白色的具体位置，而说“白马”却可以。因此，形状“马”不是颜色“白”。事实上，“马”并不代表任何颜色。另一方面，“白马”确实指明了一种颜色。因此，论辩者再次证明了白马和马具有不同的特征。因此，白马不是马（与马相同）。

总之，阅读这段文字最自然的方式是反复在同一性陈述和用较不笼统术语表示较笼统术语的陈述之间进行权衡。诡辩者拒绝区分“[同类]白马不是[同类]马”这一真实陈述与“白马不是[同类]马”这一虚假陈述。对“白马是马”的自然解释是后者，但诡辩者坚持将其解释为前者。在一些地方，诡辩者将马的形状与颜色区分开来，这可能与“离坚白”是一致的。

对诡辩者观点的一个相关解释是，他混淆了术语的指称所具有的不同层次的共性，或者说，他仅仅不承认术语可以指称不同层次的共性。荀子的职业生涯在很大程度上与公孙龙重叠，他提出了“共名”（gong ming）或一般术语的概念，这些术语可以指代不同层次的共性（22.2f）。荀子指出，有时我们用单名来指称事物，如“马”，有时为了更准确地交流，我们使用“复名”（我们认为是名词短语），如“白马”。只要这两种名称中的一种更为宽泛，我们就可以同时使用这两种名称，而不会相互干扰。这与孔穿坚持认为“马”总是指所有的马，而加上“白”只是通过指明马的颜色来缩小所指范围的观点

大致相同。在每种情况下，“马”所表示的动物仍然是马。“白马”故意忽略了这一点。

汉森（Hansen）（1983，1992）对“白马”对话的哲学意义提出了一个有趣的解释。中国早期最简单的语言与世界关系模式是“一物一名”，根据这一模式，所有名称都指同一层次的共性。考虑到中国人对“正名”的关注，为了使交流有效进行，语言能够可靠地指导行动，一种自然的观点是，理想情况下，每个名称或短语应该始终如一地表示一种且仅表示一种事物。但是，正如墨家所注意到的，当名称连接成短语时，其所指可能会发生意想不到的变化。在汉语中，“牛马”（niu ma）和“白马”（bai ma）似乎具有相同的语法。但在第一种类型的复名中，组成名词的外延与名词单用时完全相同：“牛马”的外延只是“牛”和“马”的外延之和。另一方面，在第二种类型的复名中，即“坚白”类型，组成词的外延发生了变化。“白马”的外延是“白”和“马”的交集，而不是总和。因此，“白”和“马”这两个词在复名中的外延与单独使用时不同。这就给“一名一实”的观点提出了一个严峻的问题。墨家发现了这个问题，并采取措施加以解决。荀子明确摒弃了“一名一物”的原则，承认术语的指称具有不同的共性，从而最终解决了这个问题。汉森（Hansen）认为，《白马篇》所暗示的方法可以通过保留“一名一实”原则并改革我们的语言使用来解决这个问题，从而使所有名称在所有语境中，无论是单独使用还是组合成短语使用，都能准确地指出现实的相同部分。由于名称的外延在组合成“坚白”类型的复名时会发生变化，因此这种观点的支持者必须坚持认为，这种复名所表示的对象应被视为不同于其任何一个成分名称所表示的对象：白马既不是白色的，也不是马，而是一种不同的东西。当然，这种“解决方案”是荒谬的。但是，超越“一名一实”模式，并确切地解释为什么这是荒谬的，这在当时是一个合理的哲学难题。

公孙龙的另一篇完整、真实的文章是近乎难以理解的《指物论》。有关此文的讨论，请参阅补充文件《指与物》。

7. 道家批判

在战国文献中，只有两部著作对惠施和公孙龙的论述细节有所了解。（我们讨论惠施的主要资料《庄子·天下》可能是汉朝最初几十年的作品）。其一是《荀子》，正如我们所看到的，《荀子》列出了惠施和邓析的七个悖论，并在其他地方（22.3）暗指《白马论》。另外一个《庄子》第二卷中著名的《齐物论》，但文中并未明确地将这些论点归于惠施或公孙龙。

《齐物论》对论辩者的观点持批评态度，其中有一段明确批评了惠施，但同时也赞扬了惠施的智慧，并没有像《荀子》那样彻底敌视惠施。

《齐物论》至少暗指了惠施的四个论点版本，以及《白马论》和《指物论》。“今适越而昔来”比喻不可能或矛盾的事情。“物方生方死”是一种修辞效果，用来证明“是”（shi）与“非”（fei）的判断是同时产生的，是相对的，是可以颠倒或转化的。在论证了任何事物都可以被视为“是”或“非”之后，文章对公孙龙进行了批判：

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地，一指也；万物，一马也。（《庄子·齐物论》，英文参见葛瑞汉（Graham）1981: 53）

与其用白马为例说明可以将某些马视为非马，不如用另一种类，如牛，来说明可以将某些马视为与该马“相同”而与其他马不同，这样更简单明了。例如，可以将征募的马视为与牛“相同”的马，将它们归为征募的动物，并将它们与骑马或赛马区分开来。因此，任何事物都可以归纳为一个整体，被视为“一指”或“一马”。文中的观点是对公孙龙的论述的轻视。出于某种目的，按照某种标准，白马的确可以被视为不同于马。但从《齐物论》所采取的实用主义立场来看，这并没有什么令人费解或值得注意的地方。

这些典故将《齐物论》有力地置于论辩者的思想环境中。事实上，文中明确主张的观点与其一个标志性主题密切相关——“然不然，可不可”。

可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。
恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。
（《庄子·齐物论》英文参见葛瑞汉（Graham）1981: 53）

尽管如此，该文本的立场从根本上批判了惠施和公孙龙。在尖锐的批判中，作者驳斥了几个惠施式的论点，包括时空悖论和“一体”观：

“天地莫大于秋毫之末，而大山为小；莫寿于殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一”。
既然已经成为一体，还需要有什么解说？既然已经称作一体，又怎么能没有言说呢？一与言为二，二与一为三，以此类推，即使是最精湛的计算也无法穷尽，更何况普通人呢！所以，从无到有已

经推到了三，从有到有岂不更甚！最好不采取任何特定的方式，而只需根据具体情况调整我们认为“是”（正确）的方式。（参见葛瑞汉（Graham）1981: 56）

文章对“万物一体”观的一致性提出了质疑。将万物与自我视为“一”，一方面是将它们与无区分开来，另一方面是将它们与非一的事物区分开来。事实上，“一元”观点的支持者甚至不能前后一致地表明自己的立场。仅仅说万物是“一”，就等于承认了“一”之外的其他东西，即我们指出它的陈述。这个“一”和我们给它起的名字，或者我们对它所说的话，已经构成了“二”。一旦我们注意到有了二，我们就已经有了三。“一”是本体，再加上我们对它的解说“言”就成了“二”。这种玩笑式的嘲弄是有深意的。与其他区别方案相比，“万物一体”的观点并不更“真实”，也不更合理，而且它对于解决采用何种区别方案来指导生活和行动的问题毫无用处。它没有任何规范性的指导意义，甚至连惠施的“泛爱万物”也没有。与其试图找到“绝对的”或“真正的”行动指导区别方案，我们不如把精力放在根据具体情况来指导和证明我们的行动上，以满足每个具体情况的需要。

因此，和惠施一样，《齐物论》的作者也认为，区分可以有无限多种方式。同样，如果不加以区分，事物本身就会“合而为一”。然而，把注意力集中在建立某种特定的区别方案或“一”上，同样缺乏洞察力。论辩，无论是为儒家礼仪、墨家的包容性关怀、“大一”或诡辩悖论辩护，都是题外话。在论辩中解决的问题不可能也不需要为了美好生活而解决。事实上，它们甚至会干扰美好生活的进行。当我们从事自己真正擅长的活动时，这些活动能让我们深深地体验到宾至如归的感觉。引导我们的不是对固定、明确的

是非标准的认识，也不是对“一”的认同。这是一种技能与可以适应特定环境的巧妙方法的结合。

故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憭怪，道通为一……唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。适得而几矣。因是已。已而不知其然，谓之道。（《庄子·齐物论》，英文见葛瑞汉（Graham））因此，在把事物视为“此”（shi）时，无论你提出的是小草茎还是大厅柱，是老妪还是美人，是奇异还是怪异，“道”都把它们通为一体，只有到达了这个世界的人才知道把事物连为一体。他不把事物视为“此”，而是在平凡中容纳事物。他让自己的“此”适应环境，仅此而已。在不知事物为“此”的情况下进行变通，这就是“道”。（参见 Graham 53）

与此相反，像惠施那样殚精竭虑地刻意将事物视为一，而不是简单地看到和利用它们可以被视为“同”的无数方式，就好比强行肯定七等于四加三，却不承认它等于三加四（参见葛瑞汉（Graham）54）。这是一种掌握了部分正确观点的方法，但如在黑暗中，缺乏洞察力。

至于惠施，《齐物论》的结论是：“皆其盛者也，故载之末年。唯其好之也，以异于彼，其好之也，欲以明之彼。非所明而明之，故以坚白之味终。”。

Sobre os organizadores e tradutores

关于编者和翻译者

Sobre os organizadores

关于编者

Pedro Regis Cabral (高培德) é formado em letras (português e chinês) pela FFLCH-USP, mestre em ensino de chinês a falantes de línguas estrangeiras pela Universidade de Estudos Estrangeiros de Cantão (GDUFS) e doutor pela Universidade de Macau, Departamento de Filosofia e Ciência da Religião. Sua pesquisa presentemente foca na sinologia lusófona, na história do cristianismo na China e na metafísica de Zhu Xi. É membro do Conselho Mundial de Sinólogos da Universidade de Língua e Cultura de Pequim (北京语言大学的世界汉学家理事会), da ALAADA (Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África) e ALAFI (Associação Latino-Americana de Filosofia Intercultural).

Matheus Oliva da Costa (马德武) é graduado em Filosofia (哲学) e em Ciência das Religiões (宗教研究), sendo mestre e doutor em Ciência das Religiões. Faz o doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e o pós-doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), ambos com pesquisa a partir da obra Xunzi. É professor da primeira Especialização (pós-graduação) em Filosofia Intercultural, oferecida pela Universidade Passo Fundo (UPF). E é membro da Associação Latino Americana de Filosofia Intercultural (ALAFI) e da Red Iberoamericana de Filosofía China (RIFCH).

Sobre os tradutores e revisores

关于翻译和校对

André Bueno é professor adjunto de História Oriental na Universidade do Estado do Rio de Janeiro-UERJ, com experiência nas áreas de História Antiga, Confucionismo, Pensamento Chinês Clássico, Diálogos Interculturais e Ensino de História. É membro da Associação Latino-Americana de Estudos Afro-Asiáticos ALADAA, da Rede Brasileira de Estudos Chineses e da Rede Iberoamericana de Sinologia. Coordena o Projeto Orientalismo, para a disseminação das culturas asiáticas no Brasil.

崔佳, 南开大学, 外国语学院, 翻译研究方向博士候选人。博士论文选题为《墨子》在英语世界的翻译与诠释。读博期间, 发表学术论文 3 篇, CSCI 两篇, 其中有关方克涛教授的访谈录一篇。[**CUÍ Jia**, Universidade de Nankai, Faculdade de Estudos Estrangeiros, doutoranda na área de estudos da tradução. O tópico de sua dissertação é tradução e pesquisa sobre o Mozi no mundo anglófono. Publicou três artigos acadêmicos, dois deles indexados em CSCI, incluindo uma entrevista com Chris Fraser].

Eduardo Vichi Antunes possui graduação em Relações Internacionais e Economia pelas Faculdades de Campinas – Facamp e mestrado em Política Científica e Tecnológica pelo Instituto de Geociências da Unicamp. É doutorando em Ciências Sociais pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, onde desenvolve pesquisa sobre a relação entre filosofia chinesa, ciência e tecnologia na China. Trabalha junto ao corpo editorial da revista Modernos & Contemporâneos – International Journal of Philosophy [issn 2595-1211].

Erasto Santos Cruz é graduado em Letras Português/Chinês pela Universidade de São Paulo e mestre em Literatura Portuguesa pela mesma instituição, professor de mandarim,

professor de português como língua estrangeira com foco em falantes chineses e tradutor chinês/português. De setembro de 2017 a julho de 2019 atuou como professor na Zhejiang Yuexiu University of Foreign Languages, na cidade de Shaoxing, China, onde ministrou aulas de língua portuguesa, redação e cultura dos países de língua portuguesa. Em agosto de 2019 ingressou como bolsista da Macau PhD Scholarship (MPDS) no programa de doutorado em Estudos Literários e Interculturais da Faculdade de Artes e Humanidades da Universidade de Macau. Em dezembro do mesmo ano, foi um dos membros da comissão organizadora do congresso internacional Crossings IV - Uma faixa, uma rota: tradução e relações interculturais entre a Grande China e os países de língua portuguesa, organizado em conjunto pela Universidade de Macau, Universidade de São Paulo e Zhejiang Yuexiu University of Foreign Languages, sediado na cidade de Shaoxing. Atualmente, está no sexto semestre do programa de doutorado finalizando a tese O Taoísmo Didático de Manuel da Silva Mendes. Realiza pesquisas em tradução cultural e na relação entre taoísmo e anarquismo.

傅瑜, 傅瑜, 哲学博士, 台州学院助理教授。。[**Fiona FU, Fù Yú**, é doutora em filosofia e professora assistente da Universidade de Taizhou].

Gustavo André de Macedo Fiorello possui graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2017), e mestrado em Filosofia e Cultura Chinesa pela Fudan University em Shanghai (2021). Atualmente estuda língua chinesa na Fudan University. Atua nas áreas de pesquisa em Filosofia Chinesa Clássica, com ênfase em Filosofias da Lógica e Linguagem na China Antiga.

胡一乐, 安徽师范大学哲学硕士, 2018-2019 年任澳门大学哲学及宗教学系科研助理。[**HÚ Yīlè**, mestre em filosofia pela Universidade Normal de Anhui, foi assistente de pesquisa no Departamento de Filosofia e Ciências da Religião da Universidade de Macau 2018-2019].

Matheus Oliva da Costa (马德武) é graduado em Filosofia (哲学) e em Ciência das Religiões (宗教研究), sendo mestre e doutor em Ciência das Religiões. Faz o doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e o pós-doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), ambos com pesquisa a partir da obra Xunzi. É professor da primeira Especialização (pós-graduação) em Filosofia Intercultural, oferecida pela Universidade Passo Fundo (UPF). E é membro da Associação Latino Americana de Filosofia Intercultural (ALAFI) e da Red Iberoamericana de Filosofía China (RIFCH).

马源, 西安交通大学人文学院哲学系博士研究生, 瑞士伯尔尼大学联合培养博士生。主要研究方向为先秦儒家自由观、儒家道德认识论、儒学的现代性转化等。参与过多项课题, 在学术期刊上发表多篇论文。[**Mǎ Yuán**, doutoranda pelo departamento filosofia da Faculdade de Humanidades da Universidade Jiaotong de Xian, e doutoranda pela Universidade de Berna, Suíça. Sua pesquisa inclui o conceito confucionista de liberdade pré-dinastia Qin, epistemologia moral confucionista e a modernização e transformação do confucionismo. Participou em diversos projetos de pesquisa e publicou diversos artigos em revistas acadêmicas].

Pedro Regis Cabral é formado em letras (português e chinês) pela FFLCH-USP, mestre em ensino de chinês a falantes de línguas estrangeiras pela Universidade de Estudos Estrangeiros de Cantão (GDUFS) e doutor pela Universidade de Macau, Departamento de Filosofia e Ciência da Religião. Sua pesquisa presentemente foca na sinologia lusófona e a metafísica de Laozi e Zhu Xi. Pedro participou recentemente na tradução dos contos completos de Lu Xun, pela editora Carambaia (2022).

孙怡, 湖北大学外国语学院葡语系教师, 葡萄牙新里斯本大学国际关系专业博士在读, 主要研究领域为葡语国家综合研究、中国与葡语国家关系。[**SŪN Yí**, professora do Departamento de Língua Portuguesa na Faculdade de Línguas Estrangeiras da Universidade de Hubei, doutoranda em relações exteriores da Universidade Nova de Lisboa. Sua pesquisa foca nos estudos sobre países lusófonos e relações entre China e países lusófonos].

闫洁琼 多语种涉外法律从业者，天津外国语大学葡萄牙语本科，澳门大学英文国际商法研究生毕业。长期从事法律、翻译、商务相关研究和实践，有多部中葡翻译作品发表，参与诸多葡文法、英文法和中文法相关的法律研究项目，研究课题包括：大数据法律、金砖国家、葡语国家、博彩法等法律研究并发表作品。现任盈科安哥拉办公室执行主任；盈科全球公司法律服务中心安哥拉中心秘书长，负责办公室筹建、运营和当地市场开拓。

[Olga YÁN, Yán Jiéqióng, Jurista Profissional multilíngue, especializada em assuntos jurídicos internacionais, é licenciada em Estudos Portugueses pela Universidade de Estudos Internacionais de Tianjin e mestre em direito comercial internacional (mestrado em língua inglesa) pela Universidade de Macau. Tem-se dedicado à investigação e prática relacionadas ao direito, à tradução e aos negócios por muitos anos. Publicou trabalhos de tradução chinês-português, participou em diversos projetos de investigação jurídica relacionados com o direito português, o direito inglês e o direito chinês, sobre temas de BRICS, Países Lusófonos, Big Data, lei dos Jogos entre os outros, e publicou artigos. Actualmente, trabalha como Directora Executiva do Escritório Yingke Angola (Representação de Yingke Law Firm em Angola, Luanda), e Secretária Geral do Centro de Angola do Yingke Global Corporate Legal Service Center, responsável pelo estabelecimento e gerência do escritório].

张雨婕，湖北大学外国语学院葡萄牙语专业本科在读。**[ZHĀNG Yǔjié, licenciada pelo Curso de Português da Universidade de Hubei, China]**

赵轩，赵轩，哲学博士，台州学院助理教授，主要研究中国哲学和宗教哲学。**[ZHÀO Xuān é doutor em filosofia, professor assistente da Universidade de Taizhou, sua pesquisa foca em filosofia chinesa e filosofia da religião].**



DISSERTATIO
FILOSOFIA