

## קנאות דתית או מחויבות רעיונית? הרהורים על מוֹדְדָה

יורי פינס

אלמלא אלוהים היה קיים, היה צריך להמציאו (וולטיר).

מורנו מוֹדְדָה אומר: "אני משתמש ברצון השמים בדומה לשימוש שיוצר הגלגלים עושה במחוגה והנגר – במד־זווית" (מוֹדְדָה).

צמד המילים "קנאות דתית" בהקשר הסיני עשוי להפתיע קוראים אחדים. הרי מאז בואם של ראשוני השליחים הישועים לסין במאות השש עשרה והשבע עשרה התגבש במערב הרושם שהחברה הסינית משוחררת במידה גדולה מהמתח הדתי, מקנאות, ואפילו לדידם של צופים אחדים מעניין בדת; אם כי תמונה זו של חברה כמעט "חילונית" אינה מקובלת על חוקרים רבים, המצביעים על שורה של תופעות דתיות בסין. המחלוקת חריפה במיוחד בכל הנוגע להגדרת מידת "דתיותה" של העילית המשכילה; ובהקשר זה עניין מיוחד מעוררת שאלת "דתיותם" או "חילוניותם" של הוגי התקופה הידועה בשם עידן "מאה האסכולות" (המאות החמישית-השלישית לפנה"ס). הואיל והוגים אלה, ובראשם קונפוציוס (Kongzi, 479–551 לפנה"ס), עיצבו במידה גדולה את עולמם הרוחני של מלומדי סין לאלפיים השנים הבאות, להבנת משנתם נודעת חשיבות מיוחדת בחקר מעמד הדת בתרבות הסינית.

הוויכוח הנמשך על דתיותם של קונפוציוס ושל ממשיכיו ויריביו נסב לעתים סביב הגדרת המונח "דת" בהקשר הסיני. אין כוונתי כאן להיכנס לסוגיית הרלוונטיות של המונח המערבי לתרבות מזרח אסיאתית, היות שהתפלפלויות סביב שאלה זו עלולות להשכיח בנקל את העיסוק הממשי במשנתם של ההוגים הסיניים הקדומים,<sup>1</sup> לפיכך,

1 הדוגמה הטובה למשחק בהגדרות הבא על חשבון בהירות הדין ועומק הניתוח הוא ספרו של רודני טיילור (R.L. Taylor, *The Religious Dimension of Confucianism*, Albany 1990). טיילור קובע כי "דת" היא כל אמונה בקיום "המוחלט" וביחס מסוים בין הפרט לבין "המוחלט" המביא לתמורות בחיי הפרט (עמ' 24). גישה זו מאפשרת להגדיר בנקל את ההגות הקונפוציאנית כ"דתית" תוך התעלמות משאלות מביכות – למשל, כיצד מתיישבת הגדרה "דתית" זו עם משנתו



אדרכתה, רצון זה היה עתיד למלא תפקיד חשוב ביותר בנימי השושלת הבאה, שושלת ג'ואו (Zhou) 1046–771 לפנה"ס.<sup>7</sup>

אנשי ג'ואו הריחו את שושלת שאנג בשנת 1046 לפנה"ס במבצע צבאי וריפולומטי משולב, אולם מיד לאחר הניצחון הם ניצבו בפני הצורך החדוף לייצב את מעמדם. בני ג'ואו חסרו את הגיטימציה המשפחתית של בני שאנג, שכן אבותיהם לא היו קשורים ישירות באל העליון, די, ואילו כוחם הצבאי היה מוגבל מכדי שאפשר יהיה להישען רק עליו. לפיכך פיתחו מנהיגי ג'ואו תפיסה שעתידה הייתה להשפיע עמוקות על הדיסטוריה האינטלקטואלית והפוליטית הסינית: תפיסת המנדט או הצו השמימי (*Tian ming*).

ביסודה של התפיסה החדשה עומד שינוי בהערכת פועלו של האל העליון. אל זה מופיע במסמכי ג'ואו בשמו החודש, טיין (שמיים); אמנם לא ברור האם טיין הוצג כשם נרדף לאל העליון של שאנג, די, או שמא מדובר היה באלוהות חדשה. כך מכל מקום, להבדיל מדי, טיין נתפס כאל נטרל פניוה, אשר לא מעניק את חסדיו למשפחה אחת וחדדה, כי אם תומך באלה הראויים לתמיכה, וכדי לזכות בה על האדם להיות בעל כוח מזידה, המכונה "דה" (De); נהוג לתרגמו לעברית כ"סגולה". אליבא דמסמכי ג'ואו, שליטתם האחרונה של שאנג ושל קודמתה, שושלת סיא (Xia), נהגו ברשעות ובעריצות ואיבדו את סגולתם על כן האל העליון נטל מהם את הצו (או המנדט, מינג, ming) לשלטון על ארמות העבירו למנהיגים עתידיי המגולה, אשר יסד את השושלת שאנג ואחריה ג'ואו. עתה, בני ג'ואו שולטים בתוקף היותם יורשי סגולתו של מנהיגם הצדיק המלך ון (Wen Wang), מת בשנת 1047 לפנה"ס בערך, אשר זכה אחרי מותו למעמד אלוהי, לצדו של האל העליון.<sup>8</sup> זכות האבות הייתה מרכיב חשוב בהכשחת שגשוגה של שושלת ג'ואו, אולם לא היה די בכך. אם מלכי ג'ואו יתשללו ולא יראו "למקן" את סגולתם, משמע, לא יקיימו שלטון תקין ולא ינהגו על פי אמות מידה מוסריות, עלול חדם לסר בעיני השמים, והללו יישלו את המנדט ויעברו אותו למתקמד ראוי יותר לשלוט. "המנדט אינו קבוע" – מהדורים שוב ושוב המתוררים והתעוררות של תקופת ג'ואו.<sup>9</sup>

7 D.N. Keightley, *Sources of Shang History*: מאי שאנג ראו: *The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*, Berkeley 1978; idem, "The Shang: China's First Historical Dynasty", *The Cambridge History of Ancient China*, eds. M. Loewe & Ed. L. Shaughnessy, Cambridge 1999, pp. 243–245  
 8 ראו מהדור "המלך ון" מ"ספר השירים" – *Shisanjing zhushu*, ed. Ruan Yuan, Beijing 1991, Mao 235  
 9 ראו "המלך ון", שם 16, עמ' 505; "הצורת קאנג" מ"ספר התעודות" – Kong – *Yingda* (annot.), "Shang shu" zhengyi, rpt. *Shisanjing zhushu* (supra n. 8), 14, p. 205

האסכולות". לאחר מכן אבות את "דתיות" של מוֹדֵדוֹת, תחילה על פי עדות הכתוב עצמו ואחר כך על פי עדויות בני זמנו ומבקריו המאוחרים יותר. לסיים אשאל מדוע בחר האיש להיעזר בטיעונים דתיים בעידן שמעמד הכוחות העל-אנושיים היה משקיעה, ומה מלמדת בחירה זו על המתח הפנימי בהגות הפוליטית והאזאת בסין המסורתית.

#### הכוחות העל-אנושיים בהגות הסינית הקדומה

המדיע האמיני הראשון על החברה הסינית הנוצא עתה בידינו מתייחס לשושלת שאנג (Shang) 1600–1046 לפנה"ס בערך. החברה הסינית בתקופת שאנג הייתה חברה בעלת סממנים תאוקרטיים ברורים, כפי שעולה מהעדות המהימנות ביותר לתולדות התקופה – עצמות הנכרי שמלכי שאנג השתמשו בהן בהתקשרותם עם רוחות אבותיהם. מן העצמות הללו עולה תמונה של חברה שרצון האלים היה בה השיקול המרכזי בעשייה המדינית: בסרם ההקבלו החלטות חשובות, כגון יציאה למלחמה, הקמת יישוב חדש, או עריכת מסע ציד, המלך היה מקיים סקס שבמהלכו הוא היה יוצר קשר עם רוחות אבותיו, ובאמצעותם עם שאר האלים, וכיחוד עם האל העליון, די (Di). במהלך הסקס הכרוך היה נוגע במתכת מלוכנת בעצם של פר או בשריון של צב, אשר הוכנו מראש למסדה זו, ועל פל צורות הסקס שנוצרו כחן את תשובת האבות. הלגיטימציה של מלכי שאנג נגזרה במידה מבריעת מייקמת המיוחדת לאל העליון באמצעות אבותיהם, ויקה אשר נתנה להם את זכות הפטיקה האחרונה באשר לציון האלים. היחסים עם האלים הישתתו בעיקר על עיקרון ה"תן וקח": העלאת הובט לאלים ולרוחות הייתה אמורה לעודד את הללו להמשיך ולסייע למלכי השושלת.<sup>6</sup>

חוקרים הכותבים את עצמות הנכרי הגיעו למסקנה כי בהדרגה חל צמצום במיגוון השאלות שהתפנו לאבות. העצמות הראשונות העומדות לרשותנו (משנת 1200 לפנה"ס בערך) מתייחסות למיגוון רחב של פעולות שהאלים נדרשו לחוות את דעותם עליהן; לעומת זאת, מאה שנה מאוחר יותר מיגוון זה הולך ומצטמצם. סוגיות הכוללים המלחמות ופצילות הבנייה יותר לחיי האישים של המלך ושל בני משפחתו, האבות מתמקדות כסוגיות הקרובות יותר לחיי האישים של המלך ושל בני משפחתו, כגון ציד, בריאות המלך, דפוסי העלאת זכה לאבות וכדומה. "יתכן שכבר בתקופה מקדומה זו חל כרוסם במעמד הכוחות העל-אנושיים בהיי היוס-יום; יחד עם זאת, אי-אפשר לדבר בשלב זה על הפחתה משמעותית בעניין הכריות ברצון האלים –

6 D.N. Keightley, "The Religious Commitment: מאי שאנג לדת של שאנג ראו: *The Religious Commitment: History of Religions, Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture*", *History of Religions*, 17 (1978), pp. 211–225

ואכזריים, אינם חושבים על אודותינן, אינם מהרהרים בניי".<sup>12</sup> המחאות נגד השמים משקפות את מושבר האמונה, אשר הוביל למיזם את מדינאי העולם הסיני למסקנה כי את בעיית העולם היה אפשר לפתור רק "כאן ועכשיו", ואין לסמוך על אלוהות בעייתית וקפריזית כמו השמים. את המסקנה הזו מכשר בית שיר אחר ממוזמורי "ספר השירים": "סבל של העם למטה אינו נגזר מן השמים: דיבורים מודיעים, פירוד ושנאה נובעים רק מוחתרות בין הכריות".<sup>13</sup>

המגמות של נטישת האמון בצדק השמימי, המשקפת כבר בשלהי תקופת ג'ואו המערבית, קובלו משנה תקיף בתקופה שבאה אחריה, תקופת "האביב והסתיו" (Chunqiu, 453-722 לפנה"ס), וכל שהאנדרלמוסיה הפוליטית נמשכה כך נחלשה אמונת המדינאים בתפקיד המנהיג של השמים כמעש המדיני. בראשית תקופת "האביב והסתיו" היו עוד כאלה ששענו כי יש לבצע פעולה מדינית כלשהי מכיוון שהיא תענה על "רצון השמים" ותזכה את מבצעה בכרכתם. אולם עם הזמן קולות אלה נשמעו פחות ופחות, ואלה ששענו כי הם פועלים בשם "הרצון השמימי" החלו נתקלים בספקנות גלויה. אף-אמון בטענותיהם נבע קודם כל מהיעדר דרך מוסכמת להבין את רצון האל. שום נביא לא דיבר בשם שמים, שום ספר קודש לא פירש את חזקיהם, ואילו שיטת שונות של הגדת העתידות נושבו לכל היותר לאמצעי נוח "לפתור את הספקות" אך לא לדרך המקובלת להכריע בעניינים חשובים. באופן תאורטי, השליט של ג'ואו, בתוקף תפקידו ל"בן השמים", היה אמור לייצג את "הרוי", אולם מצבם העגום של המלכים הכהיר מעל לכל ספק כי סר חנם בעיני שמים. במצב זה חל ניתוק בין בני האדם לבין האל העליון.<sup>14</sup>

בהדרגה חל שינוי במעמד השמים בשית הפוליטי. המדינאים לא השתמשו עוד ב"רצון השמימי" הבלתי מובן כדי להציע צעדים כלשהם – רצון זה שימש אותם לכל היותר להסביר מאורעות מסוימים בדיעבד: הצלחה או כישלון של פעולה כלשהי סימנו כי השמים תמכו או התנגדו לה. בעיני רבים השמים איבדו מאפיינים אלוהיים שלהם, ולא היו צפויים עוד להתערב בחיי העולם הזה כדי לגמול לצדיקים ולהעניש את הרשעים. חלק מהמדינאים המשיכו להאמין בצדק השמימי, אולם גם בעיניהם השמים לא היו עוד אלוהות פעילה ומתערבת כי אם כוח עיוור, מעין חוק בלתי אישי שלא ניתן

12 מתוך חומור, "יי רו ג'ינג" (Yu wu zhong), "ספר השירים" (לעיל, הע' 12, 194 בספירת מאן), עמ' 448.

13 מתוך "שיר-ייצא ג'ואו ג'ואו" (Shi yue zhi jiao), "ספר השירים" (שם), 12, בספירת מאן), עמ' 447.

14 לפיטום על הדום המשתנה בלפי השמים בתקופת "האביב והסתיו" ראו: Y. Pines, *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period*, 722-453 B.C.E., Honolulu 2002, pp. 57-70.

תורת "רצון השמימי" הניתן לבצעל הסגולה משקפת לפיכך תחוס רב. מחד-גיטא, ראחורות העליונה על הבטחת הסדר הפוליטי נותרה בדי האל העליון, השמים – יסוד זה, הדומה לתאולוגיה של שושלת שאנג, מסביר את ריאת השמים של ג'ואו, כפי שבאה לידי ביטוי באחד מהמונוגרים:

ככרדוס: ככרדוס/ ראיית השמים כהירדו/ לא קל [לשמור על] המנהג/ אל תאמרו זום גבוה גבוה מעלי – / הם מעלים ומרדיים את ענייני אנול/ מדי יום הם בתנים אותנו כאן.<sup>10</sup>

מילים אלה משקפות את היראה העמוקה ואת הציפון לרצון האלוהי. מאידך-גיטא, הואיל והסגולה, הערובה לתמיכה השמימית, מתבטאת בראש ובראשונה בהתנהגות התקינה של השליט ובקיום מימשל מסודר, מרכז הכובד עובר מהשמימי אל האנושי. המשיכות הזו השמימית לא תוכסה רק בתפילות או בנבואה, כי אם קודם כל בנייה נכון של ענייני החברה והמדינה. דהי זה כשלונו הפוליטי והמוסרי, לא הדתי, של אחרון שליטי שאנג, שותבי לאוכדן המנהג של שושלתו; ולכן גם על צאצאי ג'ואו לזכור כי "השמים רואים את אשר העם רואה, השמים שומעים את אשר העם שומע".<sup>11</sup> כדי להתמיד בשלטון היו מלכי ג'ואו לפיכך להביא בחשבון את האיוון העדין בין העולם של מעלה לעולם של מטה.

האמונה בעקרון הצו השמימי ובריותם של השמים הכוח המנחה בחיי העולם הזה ספגה מכה קשה בשלהי תקופת ג'ואו המערבית. החל מאמצע המאה התשיעית לפנה"ס היה בית ג'ואו נתון במשבר חמור, אשר הביא לבסוף להרמוסטות הכללית, בשנת 771 לפנה"ס: מלכי ג'ואו איבדו את בירתם המערבית חאו (Hao) ואת הדומנה המלכותית שלהם, ונאלצו לעבור אל בירת המשנה במזרח, ליד העיר המדרבית לו-יאנג (Luoyang) (מכאן שם המקופה "ג'ואו המדרבית", 771-256 לפנה"ס). אף כי השושלת לא חוסלה סופית, מעמדה היה ירוד והיא החלה אך על חיוור ביחס לימי הפאר הקודמים. אליבא דתורת "הצו השמימי" נפילת הבירה המערבית סימלה, מעל לכל ספק, כי המנהג נישל מלכי ג'ואו; אולם בניגוד למצופה לא קם מתחודה בעל סגולה שיכריז על עצמו ככריח ליבם של השמים. הצו השמימי לא תועבר למועמד הראוי, כי אם פשוט נעלם – ואינת המתערה האמונה בשמים כגורם האחרון על התפקוד התקין של הסדר החברתי והפוליטי. ממורורים משלהי ימי ג'ואו המערבית וועקים "השמים כמורמים קשותים

10 ראו "ג'ינג ג'ואו" (Jing zhu), "ספר השירים" (לעיל, הע' 18, 19, 288 בספירת מאן), עמ' 598.

11 ציטוט מ"המבוסס בשם "השינוי והגדלה" (Tai shi), המתירח כביא לראשית ימי ג'ואו, מופיע בספר "לנגזיס" – ראו: Mengzi yizhu, Beijing 1992, and trans. Yang Bojun, annot. and trans. Mengzi yizhu, Beijing 1992, pp. 219.

שינת, אין לשכוח כי מערכת הטקסים הדתיים שהתגבשה בראשית ימי ג'ואן, כפיט פולחן האבת, הייתה המשענת העיקרית להמשכויות הסדר הפוליטי והחברתי.<sup>19</sup> עיצור גלי ונחרץ על האמונת העתיקה היה מביא לאובדן יתרון דתי חשוב של שיכבות העילית, ואלה מטבע הדברים נהודו מלחמת ביטוי חזי-משמעי לספקנותיהם כדבר קיומם של האלים והרוחות. נוצר אפוא מצב דו-ערכי: בני העילית המשיכו בטקסים הדתיים המהודרים תוך שרובים מהם – אולי רובם – פקפקו בדבר התכנים הממשיים של הטקס. הפולחן הדתי המשיך להיות אחד העיסוקים העיקריים של השליט, גם אם לא נתלוותה אליו אמונה אמיתית.

יהיה הדו-ערכי לקיומם והשפעתם של הכוחות העל-אנושיים משמקו גם בהגותם של הפילוסופים בני התקופה, ובראשם קונפוציוס. ספר "המאמרות", המקבץ את התבטאויותיו של קונפוציוס ושיחותיו עם תלמידיו, מעיר כי "המורה לא דיבר על המהודרות, על האלימות, על תורה וכוהן ועל האלים".<sup>20</sup> קונפוציוס התמקד משאלת תלמידו לגבי קיום הרוחות באומרו כי "בטורם למות לשוח את החיים, הכיצד תוכל לשרת את הרוחות?"; והוא המליץ "לנוכח לאלים כאלו האלים היו קיימים", וכן "לשרת את האלים והרוחות אך להתמקד מהם".<sup>21</sup> נראה כי ההמלצה "להתרחק" מכוונה לא למרחק הפיזי מהאל-נודע אלא למרחק המחשבתי: אין צורך לעסוק יותר על המידה בטונית הסכוכה של קיומם או אי-קיומם של הרוחות והאלים.

מורכבות דומה משתקפת ביחסו של קונפוציוס לשמים. מחד-גיבס "המאמרות" מצטיינים את דברי תלמידו של קונפוציוס, שלפיהם "לא ניתן היה לשמוע את המורה מדבר על דרכם של השמים",<sup>22</sup> ואכן אין ב"מאמרות" עדות לכך שקונפוציוס ייחס לשמים תפקיד חשוב בעיצוב הסדר הפוליטי. מאיד-גיבס, קונפוציוס ייחס לשמים חשיבות רבה במישור האישי, ונראה כי האמין שגורלו של נקבע על ידי "הצד השמימי". קונפוציוס מצוטט לעיתים כמי שמביע ביטחון כי השמים לא יכגוד בו ולא יתנו למפעל התרבותי להיכחד, ואילו בהזדמנויות האחרות זעק מודות ש"השמים נטונו".<sup>23</sup> אולם תהיה אשר תהיה תחושתו של קונפוציוס באשר לזיקה בין גורלו האישי להשגחה השמימית, אמונתו בצדק השמימי היתה מוגבלת. קונפוציוס גזר את ערכיו המוסריים והפוליטיים ממורשתם של המלכים הצדיקים של ימי קדם ומדוקותו

19 מעמדו הדתי המיוחד של השליט כמקשר הבלעדי עם הכוחות העליונים הביחה את עליונותו – ולו הסבלית – על שריו ורצויו, וגם האצולה התרבותית הכיירה נהנתה מיתרון מסוים על פני האצילים החוטרים ועל פני פשוטי העם.  
20 ראו: קונפוציוס, מאמרות, תרגום אמרה כן, ירושלים תשס"ז, ז' 21, עמ' 57 (כאן ולהלן המרגום שלי).  
21 ראו: שם, י"א 12, עמ' 91; ג' 12, עמ' 19; ז' 22, עמ' 49 (תהגשה שלי).  
22 ראו שם, ה' 13, עמ' 37.  
23 ראו, למשל, שם, ז' 23, עמ' 57; ט' 5, עמ' 71; י"א 9, עמ' 91.

לביקש ממנו דבר. אחרים דחו גם את הפרשנות הזו, והגיעו למסקנה כי "דרכם של השמים" מעורפלת מדי ובלתי ניתנת להבנה על ידי הכרית.<sup>15</sup> המגמה השלטת של שלחי ימי "האביב והסתיו" הייתה להתמקד במעשי האדם ולפתור את בעיות העולם הזה בידי אדם.

שינוי רדיקלי עוד יותר התרחש ביחס לרוחות ולאלים, הן אלים שריטוריאליים (אלי הרים, נהרות, יערות וכיוצא בזה) והן רוחות האבות. כבר בראשית תקופת "האביב והסתיו" דחו מדינאים רבים על הסף אפשרות שהרוחות ישפיעו השפעה ממשית על חיי האדם; אפילו התנגדות הרוחות (בין אם כהפעתם במישרין, בין אם כהלום ובין אם כהגדת עתידות) לא הרשימה את המדינאים ההולטיים, ואלה סירבו לייחס לה השיבות רבה.<sup>16</sup> גם אלה שהאמינו בקיומם הרוחות והאלים נטו להטיל ספק במידת השפעתם על חיי העולם הזה, ומגמה זו התחזקה ככל שגברו קולות של ספקנים שפקפקו בעצם קיומם של האלים והרוחות. את האווירה החדשה ממחיש המשפט הספקני "אם האלים קיימים, או...", אשר נשמע פעמים רבות מעל עמודי ה"דיו ג'ואן", המאגר העיקרי לתולדות תקופת "האביב והסתיו".<sup>17</sup>

הספקנות הגלויה בכוחם של האלים שהתעוררה בעולם הסיני במאה השישית לפנה"ס לא הביאה עם זאת לתמוטות רדיקליות בחשיבה הדתית, וגם לא לדהיית צורות הפולחן העתיקות. נראה כי להיסוסים ולמכוכה של המדינאים וההוגים בנוגע לעולם של מעלה תרמו שני גורמים עיקריים: ראשית, לא כל בני העלית המשתכחה נטשו את האמונות העתיקות – מעין ב"ג'ואן" עולה בבירור כי מספר לא מבוטל של שליטים ושל יועציהם, וכן רוב גורל של בני השכבות הנמוכות המשיכו לדבוק באמונות הישנות,<sup>18</sup>

15 ז'ה צ'אן (Zi Chan) מת ב-522 לפנה"ס (ממדינת ג'נג (Zheng) דחה את עיסוקי עמיתיו בנחישים על אודות הדיון השמוני: "דרכם של השמים רחוקה, דרכו של האדם קרובה" – ראו: Yang, *Beijing, Chungku Zaozhuan zhu*, 1992, p. 1395, 18, p. 1395 (להלן "דיו ג'ואן").  
16 ספר ה"דיו ג'ואן" (Zao zhuan) מספר כי בשנת 661 לפנה"ס "הופיעה אלוהות" במדינת גו (Guo). קרוב לביטחון ג'ואן המוחזקת, ורדת שם שישיה תורשים, שלטי גו התלכד. ערד מסקי חתב ותאלות הכסיות לו ארמות חדשית. ה"דיו ג'ואן" מתעד תגובות תישיות למעשים הללו: הריש אחראים בין היתר על עריכת מסקי תולדות ועל הקיש עם האלים והרוחות למעשים הללו: הריש מולאו טען כי שלטי גו אבוד, "הוא נודע בעריצות ומקטיב לאלים"; עמיתו מנו העיר כי אבן במקרה של מדינה "זלת סוגלה" כמו גו, הכסיות האל לא תמקיים, וזו לא תצליח לשתלט על ארמות החדש. שני המומחים למקטים היו מאחדים בדעתם כי הכסיות האלים אינן רלוונטיות לחיי העולם הזה – ראו "דיו ג'ואן" (לעיל, הע' 15, 251–253, p. 32, (Zhuang).  
17 ראו, למשל "דיו ג'ואן" (שם): Xiang 14, p. 1013; Xiang 10, p. 977; Xiang 4, p. 680; Xuan 27, p. 1487; Zhao 20, p. 1055; Zhao 27, p. 1487. את מיעוט האמונה באלים תמחיש גם התקלית שראש המדינה דיו מפרים את שבעות הכרית שלהם, אף כי בנוסח השמועות נאמר דוד קבע שמופלים יעוררו נגדם את חמתם של השמים והרוחות – ראו פינס (לעיל, הע' 14), עמ' 70–87.  
18 ראו פינס (שם), עמ' 80–84.

בכרת. מוֹדֵדוֹה פסל על הסף מלחמת תוקפניות, שאותו גינה הן על בסיס מוסרי הן על בסיס כלכלי, כבנוה של משאבים יקרים. במקום להתיש את האוכלוסיה במלחמות מוֹדֵדוֹה הציע לשפר את רמת חייה באמצעות מדיניות חסכונית של השליטים – יש לבטל את ההוצאות הגבוהות לחיי המותרות, וכפרט בתחומים שנחשבו לסממני התיכר של תרבות האצולה: הלוחיות פאר ומזיקה טקסית; יש להפנות את המשאבים לעידוד התקלמות, המלאכה והמסחר ולהכטיח עוצמה כלכלית למדינה ורוחה לאוכלוסייתה. מוֹדֵדוֹה הציע שורה של צעדים מעשיים שנועדו לשפר את תפקודה הכלכלי של המדינה ואת דפוסי התנהלותה. חשובה במיוחד היתה קריאתו והפורשת לחדול מהעסקת פקידים על סמך קרבת הדם שלהם אל השליט; במקום זאת הוצע מוֹדֵדוֹה "לקדם את הראיים" גם אם מוצאם יהיה מבני האיכרים, בעלי המלאכה או הסוחרים. מוֹדֵדוֹה המליץ כי "הפקידים לא יישארו לעד רמי יחש; העם לא יישארו לעד שפלי מוצא".<sup>24</sup> אין ספק כי קריאה זו שיקפה את כמיהותיהם של בני ה"שדה" נחתי המוצא להשתנות במעמדם אל אנשי האצולה התורשתית הוותיקה.

הצעותיו הפוליטיות של מוֹדֵדוֹה שילבו לפיכך יסודות אוטופיים עם גישות מעשיות המבוססות על היכרות מעמיקה עם דפוסי התפקוד של הכלכלה, החברה המדינה בסין. בדיעבד ניתן לומר כי דווקא החלק המעשי של משנתו של מוֹדֵדוֹה, כגון עקרונ "קידום הראיים" הקריאה "לחסוך בהוצאות" השפיעו עמוקות על דפוסי התנהלותה של החברה הסינית, ולעומתם, האידאלים הנשגבים בתורתו, וכפרט הקריאה לחברה השוויונית יותר, היו לצנינים בעיני רבים מבני הדור. רעיונות אלה חרגו באופן קיצוני מדפוסי התפקוד המקובלים של החברה, ואף היה ברם איום על חלקים נכבדים של העלית הממשיכליה. אין להתפלא אפוא שמוֹדֵדוֹה השקיע את עיקר מרצו בהוכחת תקפותן של עמדותיו בדבר הצורך באהבת הכלל, שוויון והימנעות מתוקפנות. את טיעוניו ביסס בחלקים על פנייה לתקדימים האמיתיים או המדומים של המלכים הצדיקים הקדמונים, וכך בכך ניסה להבהיר כי מימוש הצעותיו יועיל לכל אחד וכי הן תואמות את הצרכים האובייקטיביים של החברה. בלתי התייחסו פיתחו מוֹדֵדוֹה וממשיכיו אף איפסטימולוגיה ייחודית ודפוסי טיעון מפולפלים. מלבד זאת מוֹדֵדוֹה העלה טיעון נוסף אשר אמר היה לכאורה להביע במהלכות עם יריביו והוא הסברה כי רעיונותיו משקפים את רצונם של השמים האלים.

24 ראו Wu Xujiang (annot.), *Mozzi jiaozhu*, Beijing 1994, עמ' 67.

(להלן "מוֹדֵדוֹה") "שאנג סיון א"

בסדר הטקסי הקיים, ולא מאמונתו בקיומו של האל העליון המכוון את הבריות לעבר משרות נשגבות. דווקא על רקע עמדה זו של קונפוציוס ברלשת השנתנו – המהפכנית כמעט – של מוֹדֵדוֹה.

#### מוֹדֵדוֹה – בין אוטופיה לראליזם

מוֹדֵדוֹה חי בעידן השינויים המעמיקים בכל אורחות החיים של החברה הסינית, עידן שהתחזר בו כי הדפוסים המסורתיים של תפקוד פוליטי וחברתי מבית היוצר של מייסדי בית ג'ואן אינם יכולים לתת עוד מענה לבעיות השעה. כוחם של מלכי ג'ואן שקע, והמדינות שהדריכו את העולם הסיני היו נמוגות במלחמה תמידית של הכל ככל. כך, במרבית המדינות התחלל מאבק בין הנסיכים לבין בני האצולה אשר תפקיע את מרבית סמכויותיהם הפוליטיות, הכלכליות והצבאיות של השליטים ואיימו על מעמדם של נסיכיהם. בצד להם, ניסו הנסיכים להישען על השיכבה העולה של בני האצולה הוותיקה – ה"ש"ה (shi) – כדי שהללו ינטלו את כוחה של האצולה התורשתית הכבירה. במצב זה של מתח חברתי ופוליטי גובר החלו הוגים רבים בני שיכבת ה"ש"ה לחפש תרופה לחולי החברה. קונפוציוס היה בין הראשונים שהציע את מרשמי לשליטים, ומוֹדֵדוֹה בא בעקבותיה.

מוֹדֵדוֹה היה ראשון ההוגים הבולטים שניסה להציב חלופה סדורה למשנתו של קונפוציוס. הלה קרא לחשיב את הסדר הדידארכי ואת ההרמוניה החברתית כפי שהתקיימו לדעתו בראשית ימי ג'ואן, ואילו מוֹדֵדוֹה, אשר נמנה ככל הנראה עם הרוב הנמוך של בני ה"ש"ה, הציב כנגד תפיסה זו חזון שריוני יותר. הוא סבר כי הפירוד החברתי הקיים הוא שורש כל רע, וכי יש לחתוף את החברה הריבודית בחברה צודקת יותר המבוססת על "אהבה כללית הדדית" ועל שאפת כל פרט להועיל לזולתו. בחברה זו האנשים יעמלו זה לטובת זה, יתחלקו בעודפי הסוחרות ואף ישמשו מורים איש לרעהו; כדי להכטיח את מיימוש ערכי אהבת הזולת נחוץ מנגנון פוליטי יעיל. כנגד הביזור הפוליטי של ימי הציע מוֹדֵדוֹה סדר ריכוזי המבוסס על הדידארכיה של כישורים ומוסר. בראש המדינה המאוחדת חובקת העולם יעמוד "המוכשר שבבני העולם", אשר יבחר את המוכשרים והמוסריים שבבני האדם כדי לעמוד לצדו ולמשול ב"כל אשר מוזת לשמים". בני העם יחויבו להזדהות עם העליונים ולחקות את התנהגותם המוסרית; כך יפיעו "בן השמים" ועוזריו את ערכי הצדק לפני משה, ובמקביל יפעילו עונשים כדי להרתיע את המוסים; העולם כולו יהיה מאוחד מבחינה ערכית ונשלט בידי ראשיים שבאדם, וכך ישרוד בו הרמוניה ושלוש.

מוֹדֵדוֹה התקשה להסביר כיצד יבנה הסדר המופלא של מדינה מאוחדת המשיגה על נתיניה ומאצלת אותם לאהוב איש את רעהו, אולם היה לו ברור כי האחרון לא יושג

מול־דָּוָה פסק ש"השמים אהבים את העם עד מאד" <sup>31</sup> ואף הוסיף כי זוהי "אהבה כללית", בדיוק במתכונת שהיא הטף לה ביהוסים בין בני האדם. לאהבה זו פן מוסרי ותועלתני כאחד: השמים אהבים את הבריות כי הם זקוקים למנחת המזעלות להם, ומשום כך חשוב להם לשמור על שגשוג ורווחתם של בני האדם. על כן השמים מעוניינים להעיל לבריות, מתעבים פגיעה בחפים מפשע, מנעישים את הרשעים ופועלים נגד הפרוד בין בני האדם. לא קשה להבחין כי השמים מקדמים בדיוק אותם ערכים (אהבת הכלל, הזדהות עם העליונים והתנגדות לתועפנות) שמול־דָּוָה הטיף להם.

בקריאתו של מול־דָּוָה לכבד את הוצון השמימי ניתן לראות ניסיון לניקוז מן המסורת הפוליתית העתיקה של "הצו השמימי" כפי שנתפס בראשית ימי ג'ואו. באותה עת ניסה מול־דָּוָה להרחיב את שדה הטיועונים הרתיים שלו אל המתום אשר נזנח כמעט לחלוטין בידי קודמיו, דהיינו גיוס האלים והרוחות למשימות פוליטיות. מול־דָּוָה יצא נגד האווירה הספקנית של בני דורו והעזיבה עד לעיפה עם מתנגדיו שטענו כי "הרוחות לכסח אינם קיימים" <sup>32</sup>. כנגד מול־דָּוָה הביא דוגמאות מן המטמכים ההיסטוריים שתיעדו את הפעת הרוחות והאלים, וגם מן המסורות העממיות. לדעתו, האלים, בדומה לשמים, הם "דואי כל" וכתפקיד זה הם משיגים על מעשי אנושי: גם הם מתערכים להעשית הרשעים, אם כי עיקר פועלם מכוון נגד אישי מינהל ופשוטי העם שסמו מדרך הישר, ולא דווקא נגד המלכים עצמם. האלים של מול־דָּוָה מצטיינים, ולפעמים פועלים, כשליחי השמים: תפקידם להטות את הצדק במישור האישי והיום־יומי, כשעה שהשמים דואגים לממשור במישור הכלל־תוכרתי.

ההגות הדתית בספר ה"מול־דָּוָה" מורכבת כפרקים שונים ב"רצון השמים" וב"הכרות [קיום] הרוחות", אולם יש לה ביטוי גם בפרקים אחרים. לאורך כל הספר מול־דָּוָה שוב ומדגיש כי על השליש לדאוג "לייצוי של השמים למעלה, של הרוחות/האלים באמצע ושל הבריות למטה", תוך הכלטת מעמדם והם של הכוחות העל־אנושיים. עמדותיו והתיות של מול־דָּוָה כאת לידי ביטוי גם בפרקים המאחרים של ספרו, האוספים אנקדוטות על אודות חייו, אשר תוכרו או נאספו בידי מומשיכיו. כך, למשל, מול־דָּוָה מצטייט כמתוך על קונפוציוציאני שמתרגל סקסים מבלי להאמין בקיום האלים: "כמוזה כלקיים טקס קבלת האורחים בהיעדר אורחים, להכין רשתות דייג בהיעדר דגים" <sup>33</sup>. מול־דָּוָה הוגיש כי בינתיים של הרוחות והאלים עולה על זו של גדולי החכמים, כמו ששמיעתו וראיתו של אדם פוכה עולים על אלה של החריש והעיוור. <sup>34</sup> הואיל והכוחות

השמים והאלים וסממני הקבאות הדתית אצל מול־דָּוָה

כאמור לעיל, ייחודיותו של מול־דָּוָה בנוף האינטלקטואלי הסיני באה לידי ביטוי לא רק באופי הקייצויו של עמדותיו, כי אם גם בפנייתו אל הכוחות העל־אנושיים כגורם שאמור לשמור על הסדר הפוליטי והחברתי. בניגוד גמור לקונפוציוציאני אשר נמנע מלדון בענייני השמים והאלים, מול־דָּוָה מיקד את תורתו בדיוטותיהם, ואף ביסס חלק לא מבוטל מטיעוניו על "הרצון השמימי". מבחינתו, רצון זה היה מובן, נהיר וניתן ליישום בחיי היומיום.

מול־דָּוָה ביסס את דיוניו על אודות השמים על כמה הנחות יסוד. ראשית, הוא גרס כי לשמים ידע מוחלט: הם רואים הכל ומשום כך "אי־אפשר לחמוק מהם לערות, לגאות, או למקומות מסתור" <sup>25</sup>. שנית, השמים שולטים באופן מוחלט בחיי הפיט והחברה, ושליטתם מתבצעת בהתאם לעיקרון הוירוארי הגלום בתורת מול־דָּוָה: כפי שבני המעמדות הנמוכים נשלטים בידי הנכירים מהם, וכפי שהללו נשלטים (או לכל הפחות אמורים להיות נשלטים) בידי "בן השמים" (המלך של ג'ואו), כך צריך לזכור כי "בן השמים לא זוכה לשלוט בהתאם לרצונותיו; יש שמים השולטים בו" <sup>26</sup>. שלישית, אופי התיקה בין השמים לבריות תאם הן את המורשת של שאנג והן את זו של ג'ואו: מול־דָּוָה מדובר בהדדיות של "זן וקח", הואיל והשמים נהנים מהחבה המועלת לכבדדם; מאידך־גיס מדובר בהתקשרות מוסרית בהתאם לעקרון "הצו השמימי". המרכיב הרביעי של תורת "הרצון השמימי" הוא עיקרון הגמול הוודאי: "אם אני עושה את אשר השמים תפסים בו, השמים יעשו את אשר אני עושה" <sup>27</sup>. ארבע הנחות היסוד הללו עושות את השמים לאל פועל ורב עוצמה הפועל על פי כללים נהירים וחזיים – כל אשר נותר הוא להכין את רצונו ולפעול על פידו.

מול־דָּוָה הבהיר מהו רצונם של השמים: "השמים תפסים בצדק וסולדים מחוסר צדק" <sup>28</sup>. והמשיך וביאר: "הצדק הוא שלטון תקין" <sup>29</sup> ומזה שלטון תקין?

שמדינית גדולות לא תתקופנה מדינות קטנות, בתים גדולים לא ידמסו בתים קטנים, והתקום לא יתעמרו בחלשים, רמי היחש לא יתיהרו כלפי שפלי המוצא, הערמוניים לא ידמו את הפתאים. כל זה בהכרח יביא לתועלת לשמים למעלה, לאלים ולרוחות באמצע, ולבריות למטה. <sup>30</sup>

31 ראו שם, "שייז ג'וה ב" <sup>27</sup>. עמ' 305.  
 32 ראו שם, "מינג ג'וה ג'ו" (Ming gui xia) <sup>31</sup>. פרק 31, עמ' 366 ואילך.  
 33 ראו שם, "גונג מנג" (Gongmeng), פרק 48, עמ' 705.  
 34 ראו שם, "גנג ג'וה" (Gengzhu), פרק 46, עמ' 566.

25 ראו שם, "שייז ג'וה א" (Tian zhi shang) <sup>26</sup>. עמ' 293.  
 26 ראו שם, שם, עמ' 294.  
 27 שם, עמ' 293.  
 28 שם.  
 29 שם.  
 30 שם, עמ' 295–296.

חוקרים על עקבותיהם".<sup>41</sup> נכונות זו לסגפנות ולהקפדה עצמית הייתה קשורה קשר הדוק ברובותם של חסדי מוֹדְדָה בטוהר רעיוני. הספר "אביבים וסתווים של מר לִי" (*Lishi chungui*, שזוכר בסביבות 240 לפנה"ס) מספר על ה"אומן" של המואיסטים, פִּי' טוֹן (Fu Tun), אשר בנו נידון למוות באשמת רצח במדינת צ'ין (Qin). מלך צ'ין הציע לחון את הפושע, אך פִּי' טוֹן סירב, בטענה כי הנינה כוזב פוגעת בעקרונות הצדק של המואיסטים, והוציא את בנו לחורג כמו ריזן.<sup>42</sup> באותו מקור מסופר כי בשנת 381 לפנה"ס החליט "דאומן" קֶנְג שֶׁנְג (Meng Sheng) להאבד כדי לא לבגוד בפטרוֹן שלו שהסתבר במככים פוליטיים ונמלט ממדינתו, צ'י. תלמידו של קֶנְג שֶׁנְג הפציר בו לא לקחת את חייו בידיו פן ישים הדרכ קץ להפצת רעיונותיו של מוֹדְדָה, וקֶנְג שֶׁנְג השיב כי בגידתו באדון תזיק יותר שכן במקרה כזה איש לא יפנה למואיסטים להפש בקרוב מורה, רַע או נתין. קֶנְג העביר את הפיקוד על הארגון ל"אומן" אחר, ואז קיפד את חייו; צמו האבדו מאה ושמונים מחסידיו. הספר מתפעל מנאמנותם הקיצונית של המואיסטים לאיגומם ולעקרונותיהם.<sup>43</sup> נאמנות זו אכן נותרה ללא תקדים בהיסטוריה האינסקלוארית הסינית, והיא מעמידה את חסדי מוֹדְדָה בשורה אחת עם הכתות הדתיות המאהרות ולא חוקא עם זרמים רעיוניים בני זמנו.

הדגש על הטוהר הרעיוני הוליד מחלוקות סביב הפרשנות הנכונה של מורשת מוֹדְדָה. ממשכתי מוֹדְדָה הקפידו על דיוק טיעונים והצטיינו בפיתוח אפיסטמולוגיה מורכבת שנועדה לסייע להם בפולמוס נגד יריביהם, אולם הקפדה יתירה על המילה המתובה והכלה לא פעם ליריבויות קשות ולפילוגים. ספר ה"צ'אנג דוֹת" מסכם כך:

תלמידיו של צ'י' צ'י (Xiangli Qi), ממשכתי של זו חואו (Wu Hou), ותומכיהם של המואיסטים הדרומיים קו חו (Ku Huo), ג'י צ'יה (Ji Chi) ודנג לִינְג דוֹת (Deng Lingzi), כולם דקלמו את הקטן המואיסטי,<sup>44</sup> אך לא הסכימו על פירושו, וכינו איש את רעהו "מואיסטי פלגן". הם בקרו איש את רעהו ביריביות על ההות השנוי כך הקשה והלבן, השיבו זה לזה באומנם כי הווגי והאי-ווגי אינם והים.<sup>46</sup> את ה"אומן"

41 ראו: Liu Wendian (comp.), *Huainan honglie jiyi*, Beijing 1997, "Tai zu" 20, p. 681. ראו: Chen Qiyu (comp. & annot.), *Lishi chungui jiaoshi*, Shanghai 1990, "Qu si", 1.5, pp. 55-56 (להלן, "אביבים וסתווים של מר לִי").

42 ראו: "שָׁנְג דוֹת" ("Shangde"), 19.3, עמ' 1257.

43 "יקנון המואיסטי" (Mo jing) – ויום הוא שמם של שני פרקים ב"מוֹדְדָה" העוסקים בעקרונות הדתיות והתורה.

44 יש כמה תרגומים למשפט זה, למשל "הפנו עורף איש לרעה ולא היו מאחדים". המשמעות המילולית של (beijue) היא "לחוגג, לסתות" מהכתוב. מאחר שמדובר בסגרות מורקסס התנוני, סביר להניח כי מדובר ביריבותה של הפשוטות השונות למקור.

46 הרגום המהומים עם "אסכולת השמות" (*ming jia*) העלו טענות שונות כדבר הלגיטימיות שבשמות

העל-אנושיים נוכחים בספרו של מוֹדְדָה מראשיתו עד סופו, אין סבה לפקפק, כפי שיעשו חוקרים אחדים (דוגמת יָאנְג קוּאָן Yang Kuan) באמינות הפריקים הנזכרים ברצון השמים ובפרקים הרחוקים.<sup>35</sup>

לא רק ספרו של מוֹדְדָה משיקף את אמונתו הדתית, כי אם גם דפוסי פועלים והתארגנותם של חסידיו מוכרים במקצת כמ דתית. הייתה זו הקבוצה הראשונה בתולדות סין שהתבססה על משמעת קפדנית, על היירארכיה קשה, ונעלה לכל – על מטרות חסרת פשרות לעניין הכללי. הדמיון הרב בין ארגון חסידי מוֹדְדָה לבין הכיתות הדתיות שהתפתחו בסין מאות שנים מאוחר יותר הביא את ההוגה בן המאה העשרים חו שוּה שוּי (Hu Shu, 1891-1962) להשוות את מנהיג המואיסטים, שפונה על ידיהם "דאומן" (ג'וֹדְדָה, Juzi) לאפיוניו.<sup>36</sup> ההשוואה נראית היום מופרכת, אולם צריך לזכור כי "דאומן" המואיסטי באמה נהנה מציות מוחלט של חברי הארגון, קיבל מהם הפרשות כספיות, דאג לתיאום בין הקבוצות השונות שפעלו ברחבי העולם הסיני, ושימש מופת וטוהר האישי בהתאם לעקרונות של ה"הזדהות עם העליונים".<sup>37</sup> יעילותו של הארגון מספרת כיצד שלוש מאות תלמידיו התגייסו לסייע למדינת סוֹנְג (Song) החלשה כדי להרוח את המתקפה המתוכננת של שכנתה החזקה, צ'ו (Chu).<sup>38</sup> המואיסטים נדרשו להפקיד על משמעת רעיונית קשוחה ומוֹדְדָה ביקר בהרפתה את תלמידיו שונות את עקרונות הארגון וסייעו לשליטהם בעת המסעות הצבאיים התוקפניים.<sup>39</sup>

חסידי מוֹדְדָה הפגינו את טוהרם הרעיוני לא רק באמצעות המשמעת שלהם כי אם גם באורח חייהם הסגפני. פרק "העולם" בספר "צ'אנג דוֹת" (*Zhuangzi*), אשר נכתב כמאה עד מאה וחמישים שנה לאחר מותו של מוֹדְדָה, טוען כי תלמידיו מוֹדְדָה העדיפו את דרכו הסגפנית של הגיבור האגדי יו (Yu), מנצח המבול ומופת העמל למען הכלל, דבר שגורם להם "להתלבש בשקיום ובכלייהם, לנעול סנדלי עץ, לא לנהו יומם ולילה, להתייסר עד קצה גבול היכולת ולומר: 'למי שאינו מסוגל לנהוג כך אינו הולך בדרכו של יו, ואינו ראוי להיקרא מואיסט'".<sup>40</sup> ספר מאוחר יותר, "חואִי-צ'אנג דוֹת" (*Huainanzi*) מציין כי "למוֹדְדָה היו שמונה מאות חסידים שעל כולם ניתן היה לצוות ולהשליך את עצמם ללהבות או לדרוך על החרבות, וגם מול פני המוות הם לא היו

35 ראו יָאנְג ג'וֹדְדָה גוֹאֶנְג (לעיל, הע' 14, עמ' 243).

36 ראו 153, Hu Shi, *Zhongguo zhexue shi da gang* (1919), rpt. Beijing 1996, p. 153.

37 ראו ללשל יָאנְג ג'וֹדְדָה גוֹאֶנְג (לעיל, הע' 14, עמ' 23-21).

38 ראו "מוֹדְדָה" (לעיל, הע' 24, "צונג שי" (Gongshu), עמ' 765.

39 ראו שם, "לוֹ יו" (לעיל, הע' 49, Lu wen), עמ' 739.

40 ראו: "מוֹדְדָה" (*Zhuangzi jinzhu jinyi*, Beijing 1994, Chen Guying (annot.), *Zhuangzi jinzhu jinyi*, Beijing 1994, Chen Guying (annot.), "שיי צ'י" (Tianxia), עמ' 33, 863 (להלן "צ'אנג דוֹת").



"שמעו" את קולם של השמים. מלבד האגדות על הופעת אלים כשליחים שמימיים בעת העברת המנדט למייסדי שושלות שאנג וג'ואן, אין בספר שום אזור של מגזע עם האל העליון.<sup>46</sup> האם מגזע זה אפשרי או בכלל רצוני? התשובה אינה ברורה, אך מודעות מסתיוג בפרדוש מנסיון בני שידו לטעון כאילו הם מיישמים את רצון השמים בפועלם: טיעון זה נראה בעיניו כביסוי למטרות אנוכיות של המדיינאים.<sup>47</sup> הוא דוחה בכוח גם את אהדת מונחמה והוורוסקופ שטען כי צאתו לדרך ביום מטום תמתיים ברע: אם הכל יקטבו לדברים אלה, הקשה, העולם יישאר ללא הולכים למרחקים: "דברי אדוני אינם שימושיים", סיכם את תשובתו למונחמה והוורוסקופ.<sup>48</sup> אם כך, לא מדינאי ולא מונחמה להגות עתידות אמורים לנכס לעצמם את הזכות לדבר או לפעול בשם השמים ולפרש את רצונם: אך למי ניתנה זכות זו – אולי למודעה עצמה? ואם כן, כיצד השיגה?

מודעה לא השיב על השאלה; אך ייתכן מאוד כי השאלה עצמה מיותרת. מה שתשוב הוא לא האופי של המגזע עם האל כי אם הנכח רצונו. השמים והאלים אמורים לפעול לפי כללים ברורים ונהירים, כללי המוסר וההתדינות, ואין שום מרכיב בלתי צפוי בהחלט עיפם: אין מקום למסתורין, לאי-הנבט ולטעויות. "הדת" האופטימית של מודעה אינה מכירה בהפשרות של "צדיק רוע לוי": הרי כפי שנאמר לעיל "אם אני עושה את אשר השמים תפסים בו, השמים יעשו את אשר אני תפס בו". לצדיק תמיד יהיה טוב. ראייה זו דומה לגישתם של חלק מהוגי תקופת "האביב והסתיו" שראו בשמים חוק עליון, ביטוי סמלי לצדק – אך לא דווקא אל מתערב ופועיל.

אם כך, האומנם מודעה ראה בשמים ובאלים ביטוי סמלי לחוקי הצדק המוחלטים ותו לא? סברה זו מהתחזקת לנוכח התנגדותו העזה של מודעה למושג הגורל. רעיון הגורל (ming, הופיע בהגות הסינית במהלך מאות השנים שקדמו למודעה, והוא קשור סמנטית רעיונית לעקרון "הצו השמימי" (טיין מינג, Tian ming). כפי שצוין לעיל, המשבר של בית ג'ואן ואובדן הביטחון כדרכם הצדקת של השמים הולידו אצל רבים את המתחשה כי השמים הם כוח בלתי חוזי וחסר כיוון מוסרי ברור, אשר דרכו אינה נהירה לכריזות. בהיעדר כלים מוסכמים לאימות "הצו השמימי" היה צו השמים לגורל עיוור השולט בחיי אנוש והאחראי במידה רבה לא-צדק ולכישלון של טובי האנשים: אמונה זו הייתה נפוצה דיה כדי לעורר תגובה וזעמת של מודעה. הוא פסל את האמונה בגורל העיוור על סמך היותה מנוגדת הן למסורת המלכים המקדונים (שהאמינו בכוח בצד השמימי הניתן למעמד הראוי ולא בגורל עיוור), הן לנסיון החיים של הכריזות

49. להופעת השליחים השמימיים בעידן העברת המנדט לשאנג ולג'ואן ראו "מודעה" לעיל, הע' 24, 49.   
 50. שם, "ילן" 49, עמ' 734.   
 51. שם, "ציו" 47, עמ' 689.

ראו בגורל התכמים וכולם רצו להעמידו בראש בתקווה לרשת אותו בדורות הבאים, אך עד עתה טרם הכריעו בדבר.<sup>47</sup>

הוויכוחים הפנימיים החלישו את הזרם המואיסיטי. בשלחי תקופת "המודעות הלוחמות" (Zhangsu, 453–221 לפנה"ס) הוכיח ההוגה ת'אן פ'יי-דוה (Han Feizi, מת בשנת 233 לפנה"ס) כי המואיסיטים נחלקו לשלושה פלגים וכי הם הסתכסכו ביניהם כאשר למה שצריך לאמץ ממוחלט מורם. "אלא שמו-דוה אינו יכול להזיזול מחדש ומי אם כך יקבע מהי התורה הנכונה בדורנו?", הקשה ת'אן פ'יי-דוה.<sup>48</sup> פלגנות רעיונית סביב מורשת טקסטואלית לא הייתה נחלת מואיסיטים בלבד, אולם נראה כי הדבקות המונבית שלולם בעקרון האמת המוחלטת הקשתה על מציאת פשרות. בשעה שהסודי קונפוציוס והוגים אחרים הצליחו לאחות את הקריעים ולגבור על מחלוקות רעיוניות מכלי לאב את עיקרי תנודתם, לחסדי מודעה ציפה גורל אחר. הוויכוח הלוחש על האמת תרם מזוהמת לשקיעתו המפתיעה של זרם רעיוני זה עד להיעלמו הכמעט מוחלטת זמן קצר לאחר האחדד הקיסרי של 221 לפנה"ס. התוקרים חלוקים לגבי הסיבות לשקיעה מוזרה זו, אך במסגרת דיון זה לא ניתן להרחיב בנושא. בשלב הזה, לאחד שנוכחתו כי היו סמלונים דתיים כדוריים במשנתו ובפועל של מודעה, עלינו לשוב ולשאל האם באמת מדובר בהגות חדור אמונה דתית, או שמא מדובר באמתה מוטעית של חוקרים מערביים מודרניים.

אמונה או תכסיס? מבט אחר על "דתיות" של מודעה

הדיון לעיל מצביע על מודעה כהוגה דתי לכל דבר לכאורה – מדוע אפוא יש חוקרים המערערים על קביעה זו (ראו הע' 4 לעיל)? הסיבות לספקות נעוצות כנראה בשוני המבלט בין גישתו של מודעה לשמים ולאלים לבין ביטויי האמונה הדתית המוכרים לנו מדרום הניבשת האירוד-אסיאטית ומערבה. החוויה הרוחנית המואיסיטית יבשה ומכנית, ואין בה מקום לתחושה המיסטית, ולהייתרות עם האל ובכלל למגע בלתי אמצעי עימו. למרות שספר ה"מודעה" מייחס לשמים תכונות אנתרופומופיות כוודות (הם מדברים, רואים, נרגים מהחבט), הוא אינו מוזכר כלל באיזו דרך המתכר (או בני אנוש אחרים)

של תארים שונים כריכמו: כך, למשל, טענו כי לא ניתן לומר "אבן לבנה", כיוון ש"אבן" מתייחסת למאפיין הפיזי ("קשה"), ואילו "לבנה" – לצבע. המואיסיטים נענו לאתגר וניסו לפתח תורת הכרה מתחכמת שאמרה הייתה לשים קץ לחתנות הדעיונית של חסדי "אסכולת השמות".   
 47. ראו "צ'אנג-דוה" לעיל, הע' 40, "שייד-סיא", 33, עמ' 863.   
 48. ראו: Wang Xianshen (comp.), *Han Feizi jif, Beijing* 1998, "Xian xue", 50, pp. 456–457 (להלן "ת'אן פ'יי-דוה").



אם כן, מדוע השמים? מוֹדֵדָה כצורה אל בעיות ההגות הסינית

ראינו כי הוגי "המדינות הלוחמות" לא השתכנעו מדתיותו של מוֹדֵדָה והמקור בהגותו הפוליטית והאתית כאילו היתה מנותקת מהנשואים הדתיים. אם נכונה הערכתנו, והוגים אלה הכותבי בוויף המשתמע מהטפתו של מוֹדֵדָה לכיבוד "הרצון השמימי" נשאלה השאלה מדוע היה עליו לאמץ אצטלה דתית לטיעונו. אילו היה חי בעידן רווי אמונה, הדבר יכל היה להיות מובן, אך מוֹדֵדָה הרי פעל בעידן הספקות המלויים ודחוקת הסוגיות הדתיות אל שולי השיחה האינטלקטואלית.<sup>59</sup> יריביו לא נזקקו לשיעור הדתי וגם כפי שראינו, לא התרשמו מאימוץ הטיעונים הדתיים על דיו. ייתכן כמובן שהפנייה ל"רצון השמימי" אצל מוֹדֵדָה נועדה, בעיקרה, להקל על קליטת המסר של על ידי פשוטי העם, אשר היו ככל הנראה חלק לא מבוטל מהקהל שלו, אולם אני סבור כי אין זה הוגן לראות בדתיותו של מוֹדֵדָה תכסיס שקוף. יש כאן התמודדות כנה עם בעיה ממשית בהגות הפוליטית והאתית הסינית, כלומר הסודנו של מקור סמכות מוסכם.

על אילו טיעונים יכול היה הוגה סיני מימי "המדינות הלוחמות" לכסס את משנתו כדי להגביר את כוח השכנוע שלה? מאז נחלשה האמונה הדתית של ימי ג'ואו המוקדמים, והשמים איבדו את מעמדם כמשענת הסדר הפוליטי והערכי, לא נמצא להם תחליף ראוי. ההגות הפוליטית המתפתחה בעיקר בכיוון של חיפוש את פתרונות מעשית לסוגיות הסבוכות שעמדו על הפרק: התוקף של ההצעות נקבע קודם כל על פי היותן יעילות ושימושיות. כך ניתן מענה לבעיות הכעורות, אך נותרו בעינן חלל ריק כאשר לבעיה המהותית של לגיטימיות הסדר הפוליטי, החברתי והערכי בכללותו. בהיעדר מערכת ערכים מוסכמת ואחידה, גברה הסכנה של התפרקות כללי המוסר וניצחון האווירה הצינית של "לית דין ולית רייע".

רכים מהוגי "מאה האסכולות" נענו לאתגר וחפשו אחר משענת בטוחה, שעליה יוכלו להשתתף את רעיונותיהם. אחדים, כמו קונפוציוס, מצאו בעבר את המקור העיקרי של הסמכות: דרכם של המלכים הצדיקים מימי קדם היתה לידו של קונפוציוס ללא דופי, ובה היו מעוגנים עיקר ערכיו הפוליטיים האתיים.<sup>60</sup> אך עם הירידה ההדרגתית של קרנו של העבר לנוכח התמורות החברתיות המעמיקות בימי "המדינות הלוחמות" החלו

59 את מעמדו השולי של הסוגיות הדתיות בשית של ימי 'המדינות הלוחמות' מתחיש העובדה כי מלבד מוֹדֵדָה ומתנגדו הגדול סוֹדֵדָה, איש מן החוגים היריבים לא הקדיש דיון של ממש לענייני השמים האלה.

60 "המורה אמר: [ואני] מעביר ולא יוצר; אותה אני את הקדמונים ובוטח בהם" – "המאמרת" (לעיל, הע' 20), 11, עמ' 66.

על המתפלל, ויש לקיים רק משום שהם מכביאים את "המרכיב המעודנ" של אנשי המעלה.<sup>57</sup> לאור הניגוד החריף בין עמדות אלה לבין גישתו של מוֹדֵדָה ניתן היה לצפות כי סוֹדֵדָה יצא בחריפות נגד "האמונות התפלגות" של יריביו; אך בפועל הדבר לא קרה: ביקורתו הנקבת של סוֹדֵדָה נגד מוֹדֵדָה מעולם לא הוכרה את האמונה הדתית של האיש. שתיקה זו מאפיינת גם הוגים אחרים שעמדו מולם הדתיות היו שונות מאוד מאלה של מוֹדֵדָה, אך הם לא הוכיחו כלל את אמונתו.<sup>58</sup> מה הסיבות להתעלמות מחולשת זו? הייתכן כי ההוגים לא שמעו לכ לעמודותיו החריגות של מוֹדֵדָה בנושא הדתי?

אני סבור כי ההוגים של ימי "המדינות הלוחמות" לא התייחסו להטפתו הדתית של מוֹדֵדָה ברצינות. הרי בני עידן המלחמות העקובות מדם, עידן המכבים והבגדיות, עידן נצחונותיהם התכופים של שליטים נטולי עכבות מוסריות, לא יכלו לקבל כמרכיב ראש את הטיעון המרכזי של מוֹדֵדָה בדבר הצדק השמימי וודאות הגמול מצד הכוחות העליונים: "יתכן שבניעיהם טיעון זה היה כה מופרך עד כי לא הצריך התייחסות. אולם זו רק תשובה אפשרית אותה לסוגיה שהעלינו, וניתן להקשות ולשאל: הייתכן כי מוֹדֵדָה ותלמידיו עצמם התעלמו מן הסתירה בין הטפתיהם על אודות המוסר השמימי לבין המציאות האכזרית? או שמא גם הם ראו כטיעונים הדתיים תכסיס כלכל וכל ראה התייחסו אליהם ברצינות?"

עידן מדוקדק בספר ה"לוֹדֵדָה" מחזק את הסברה האחרונה. מוֹדֵדָה הירבה לחזג בספרו את טיעוניו מהנהגיו כדי להפריכם. אולם טיעונים אלה אינם כלל בפרקים הדגים ב"רצון השמימי". ייתכן, כמובן, שלמוֹדֵדָה פשוט לא היתה תשובה משכנעת ליריביו שהאשמותיו בהתנמנות לנוכח הפער הבולט בין אמונתו בצדק השמימי לבין המציאות המרה, אבל ייתכן גם כי אי-אכזר טיעוניו המתנגדים נובע בפשטות מכך כי מוֹדֵדָה עצמו נמנע מלהעלות סוגיות הקשורות ברצון השמימי בפולמוס עם הוגים אחרים. אם סברה זו נכונה, הרי שהוגי "מאה האסכולות" חשו מן הסתם כי למימד הדתי חשיבות שלית כלל במשנתו של מוֹדֵדָה ושל ממשיכיו, וכי סוגיה זו לא היתה ראויה להתייחסות ביקורתית. יוצא אפוא שהוגה המצטייר לרבים מהחוקרים בני זמננו כסמל לתחייתו ביקורתית, נראה לבני תקופתו כאדם שהסוגיות הדתיות היו רחוקות מלהעסיק אתו.

57 ראו "סוֹדֵדָה" (לעיל, הע' 55), "שיין לון" (Tian Lun) 17, עמ' 306-316.

58 בהקשר זה אפשר לחזק את ג'ואנג־דוה אשר ראה בשמים את המלה הנדרשת לטבע ופסל את האפשרות כאילו מדובר בתחוות פעילה מסוג שמוֹדֵדָה דיבר עליה – ראו למשל "ג'ואנג־דוה" (שם), "שיין־סין" 33, עמ' 862-863, אין הוא מוכיח את אמונתו הדתיות של מוֹדֵדָה כמילת אחת. הוא הדין בתאן פיי־דוה, אשר גם הוא נהג בחלול כלפי בעלי האמונות הדתיות, אך ביקורתו נגד מוֹדֵדָה אינה מתייחסת לטיעונו הדתיים של האיש – "תאן פיי־דוה" (לעיל, הע' 48), "שיין סוֹדֵדָה" 50, עמ' 456-464.

אלם השימוש בו נותר אינסטרומנטלי בעיקרו. מוֹדֵדוֹת היה מודע היטב כי השמים היו לכלי בידיו, כפי שעולה מהכרזתו הבאה:

אני משתמש ברצון השמים ברומה לשימוש שיצר הגלגלים עושה במחנה והנגר – במד־זורית. יוצר הגלגלים והנגר מחזיקים במחנה ובמד־זורית כדי למדר את העגלה והמדרובע בעולם: הם מחייבים את אשר תואם את מכשיי המדידה שלהם ופוסלים את אשר אינו תואם. עתה, לרשות המלומדים ואנשי המעלה של העולם ספרים רבים מספר, ודבריהם רבים מכפי שניתן לאמור. למעלה הם משיפים לשליטום, למטה – למלומדים פשוטים; אלא שדבריהם רחוקים מרחק רב מן המוסר והצדק. נניין לי זאת? אשיב: השגתי את החוקים הכרויים של כל אשר מחמת לשמים ובנותי [את דברי המלומדים] באמצעותם.<sup>61</sup>

דברים אלה, שעשויים לרַחֵא את כמעט כחולל קודש במסורות דתיות מסוימות, מפתיעים אולי ככונתם, אך הם משקפים היטב את מזהות הטיעונים הדתיים במשנה המאסאטיית. מוֹדֵדוֹת חופש מערכת ערכית יציבה ומוסכמת, ולא מצָאָה אלא בחוזה אל עקרונות ההסתמכות על השמים הכל־יכולים מבית המדרש של מייסדי שושלת ג'ואו. הוא היה מודע לאופי המניפולטיבי של טיעונו, אך תכסיס זה, גם אם אינו נראה מתחכם דיו, תאם לפחות את הורישתה שלו כי המתנה תהיה "שימושית" כדי שתהיה נכונה. השמים היו שימושיים: במדה שהפכו לבסיס המוסכם של ערכי הצדק המתחלף, ניתן היה לצפות להשבת המסגרת הערכית המשותפת שאפיינה את העידן הפרוטו־קונפוציאני.

מפעלו הרעיוני של מוֹדֵדוֹת כשל מפני שלא היה מתחכם דיו. מוֹדֵדוֹת ניסה לאחוז את החבל בשני ראשיו: להציג את עצמו כמעין שליח של האל העליון ובה בעת להסתמך מעצם האפשרות לקיים מגע עם האל. טיעונו על אודות הבנתו את הרצון השמימי נותרו יבשים ורעיונליים מדי מכדי שיוכלו לסחוף את ההמונים, קל וחומר לומדים בקורתיים. ייתכן כמובן שלא להלכו אחרי מוֹדֵדוֹת אכן האמינו בהיותו דובר הרצון השמימי – דבר זה יכול להסביר אולי את תופעות הקיצוניות הקנאית בקרב חסדי מוֹדֵדוֹת כפי שהזכרנו לעיל, אולם לאור הניתוח המוצע בעמודים הקודמים אני סבור כי גם במקרה הזה "הקנאות הדתית" לא הייתה אלה ביטוי רדיקלי לדבקות בטוהר הרעיוני, באמת המוחלטת מבית המדרש של מורים ורבים, ולא דווקא ביטוי לציפייה לגמול השמימי. ככל הנראה, גם אחרים מחסיי מוֹדֵדוֹת חשו כי תורתו בדבר הצדק המתחלף של השמיים והאלים פשטנית מדי. עדות לתחושותיהם ניתן למצוא ביצירה קצרה שהתגלתה

61 ראו "מוֹדֵדוֹת" (לעיל, הע' 24), שייין ג'ואו "א" 26, עמ' 296.

ההוגים לחפש סודות אחרים להצדקת תורתיהם. אחרים טענו כי תורתם גזורה מדרך הטבע, וכי יש להשתית את החברה על דפוסי ההתנהלות של היקום. אחרים, כמו מנצ'ינג, עיצבו את משנתם באמונה בדבר טבעי הטוב המולד של האדם ואילו יריביהם, כמו סוֹדֵדוֹת, ניסו לבסס את תורתם על חוקים רעיונליים של התנהלות החברה האנושית. בחיפוש אחר משענת יציבה לרעיונותיהם פיתחו הוגים אחרים משענת אפיסטמולוגית ומטפיזית בתקווה כי הבנת היקום, או למצער הבנת השפה האנושית, תביא בסופו של הדבר לוסכמה בדבר האמת העליונה.

עצם ריבוי התיזות למצוא בסיס ערכי משותף מעיד על עומק המשבר שהתגות הסניג' של ימי "המדינות הלוחמות" הייתה נתונה בו. כשלו המאמצים למצוא אמת משותפת עורר לא פעם תגובות ציניות מחד־גיסא, ועודד רלטיביזם מוסרי מארד־גיסא, כפי שהשתקף למשל בהגותו של ג'ואַנג־דוֹת. מודינאים רבים חיקו מסקנות מעשיית מהחלל הריק הערכי, ותקופת "המדינות הלוחמות" נודעה לשמצה כעידן של ציניקנים אשר השיילו מצנזם את האצטלה המוסרית ושקעו במדף בלתי מודרסן את עושר ומעמד. אף כי בדיעבד עידן זה של פלורליזם רעיוני מצטייר כתור חותב של המחשבה הסניג'ת, רבים מבני התקופה חשו מיאוס והתיעה מרובי הדעות המנוגדות, וחשו מפגיעה אנושה בסדר הפוליטי החברתי בניין העידן ערכים מוסכמים.

מוֹדֵדוֹת חי בראשית העידן הזה, ולא היה עד למחלוקות העזות של שליחי ימי "המדינות הלוחמות", אולם כבר בימי הזה הפולמוס הרעיוני חריף דיו כדי לעורר אותו לחפש אחר בסיס ייתן לסדר הערכי; היה עליו למצוא טיעונים שלא יפלו קורבן לדתמפלגויות ההוגים הריביים. מוֹדֵדוֹת פתח מספר אסטרטגיות מקבילות לכיסוס ערכי. ראשית, הוא העלה טיעון תועלתני, שלפיו ההתנהגות המוסרית הייתה רציונלית וכדאית: תואיל וכל אדם אמור לגמול לזולתו באותו מטבע שבו הזולת נתמ בני, האדם המוסרי יהיה ארוג על הכריות ומצבו יהיה שפיר לאין שיעור ממצבם של אלה המקריבים הכל לטובת האינטרס הפרטי. שנית, מוֹדֵדוֹת ניסה להפקיע מיד קונפוציזם וממשיכייו את המנופול על העבר, והציג אסמכתאות רבות המאשרות לכאורה כי הצעתי תואמות לדברי המלכים הקדמונים. דא־עקא, שני הטיעונים – התועלתני וההיסטורי – לא היו משכנעים דיים: הזיקה בין המוסר לתועלת לא הייתה נהירה לכל, והזריכות על הפרשנות לכתיבי העבר ומסורותיו הפך את הפנייה למופת הקדמונים לסניג'ת נתונה כמחלוקת.

במצב הזה הייתה הפנייה לשמים יכולה לרַחֵא את כמוצא מוכר מן הסבר. השמים עדיין היו האל העליון בתאולוגיה של ג'ואו, ומלכי השושלת המשיכו לסגוד להם. האמונה בכוחם המדרדי של השמים נשענה על המקורות רבי הזיקה שהורישו המלכים הקדמונים; וחוז מזה לאמונה זו הייתה כנראה אוזן קשבת בקרב חלק ניכר מפשוטי העם ולא מאעיים מבני העילית. כך היה הרצון השמימי למשענת האיחמה של תורת מוֹדֵדוֹת;

הרעיון של מוֹדֶדוֹה בדבר השמים ככות המשליט את רצונו על השליטים, אך שכלל תוך כדי הספת היסודות המטפיזיים והמתמכמים מימי "המדניות הלוהמיות". באורחה של תחיית הרעיון בדת בימי שושלת חָאן (Han, 206 לפנה"ס – 220 לספירה), רעיונותיו של דונג זכו לפופולריות רבה, אולם במהרה הם עוררו גל של שימוש מניפולטיבי ב"איתותים השמיימיים" לצרכי תעמולה פוליטית, ומניפולציות אלה הרתיעו לבסוף את המדינאים מלהישען יותר על המידה על אלוהות אשר אין דרך מוסכמת לזרוא את רצונה. החל מהמאה האחת עשרה פתחו הוגים גישות מתורתכמות יותר המתוות את האמת ואת ערכי המוסר מרעיונות מטפיזיים ולא דווקא מאמונה דתית, והשמים נותרו לפיכך אל סמלי בעיקר, אם כי ברבדים עצמיים נותרה בעינה האמונה בצדק השמיימי העליון והשפיע על חיי העולם הזה; גם השימוש באלים לצרכי שיפור התנהגות החברתית נותר מאפיין חשוב של הדת העממית הסינית על גווניה. הדי התורה של מוֹדֶדוֹה נשמעו לפיכך מאות שנים אחרי שקיעת זורה.

רשימת הסימנים הסיניים

beijue	倍譎
Cao Jinyan	曹錦炎
Chen Guying	陳鼓應
Chen Qiyou	陳奇猷
Chu	楚
Chunqiu	春秋
Chunqiu Zuozhuan zhu	春秋左傳注
de	德
Deng Lingzi	鄧陵子
Di	帝
Dong Zhongshu	董仲舒
"Fei gong xia"	非攻下
"Fu guo"	富國
Fu Tun	富國
"Gengzhu"	耕株
"Gongmeng"	公孟

לאחרונה ופורסמה על ידי המוזיאון של שאנגחאי.<sup>62</sup> החיבור, בשם "גוֹי-שֵׁן גִ'ה מִינְג" (*Guishen zhi ming*), בהירות ראייתם של הרוחות האלים!<sup>63</sup> הוא דיון קצר המאזח כנראה למוֹדֶדוֹה עצמו או לאחד מתלמידיו, הדין במידת הנכונות של השענה כי הכחות העליונים תמיד מקיימים את הצדק. הכותב מציין כי אף שיש הוכחות היסטוריות לברויות ראייתם של הרוחות האלים, כגון במקרים של שגשוג המלכים הצדיקים וכליון המלכים הרשעים, הדי שיש גם דוגמאות למכביר לכך כי העיקרון "צדק וטוב ל" אינו מתקיים. המחבר מסכם כך:

שמה יש בכוחם [של האלים והרוחות לקיים את הצדק] ואינם עושים זאת – אינני יודע. או שמה אין בכוחם לקיים זאת – גם את אינני יודע. באשר להבדל בין השניים [קיום הצדק ואי-קיומו] אני אומר: יש אשר נהיר לרוחות ולאלים ויש אשר לא נהיר לרוחות ולאלים.<sup>63</sup>

הקטע הקצר הזה דומה כמעטו לספר ה"מוֹדֶדוֹה", אך בה בעת חורג מעיקרי השיעונים בספר זה. ביצירה הנושאת את שמו, מוֹדֶדוֹה מעולם לא משיל ספק בנינתם העליונה וברבולתם המוחלטת של השמיים. הרוחות האלים: קל וחומר אין הוא מפקפק ביכולתו לדעת בדיוק את רצונם ואת דפוסי פעילותם של הללו. ייתכן כי נחרצות זו באשר לסוגיה כה שנויה במחלוקת קיימת הכוחות העליונים ודפוסי פעילותם נראים לחסודיו האלמוניים של מוֹדֶדוֹה כפשענות מדי, והם בתרו "להתקן" את מורשת מורם ורמם כדי לתת זכות קיום לספק. אולם ניסיון זה לא צלח: התורה ההודי-ממריית של מוֹדֶדוֹה לא סבלה ספקות, והחיבור "גוֹי-שֵׁן גִ'ה מִינְג" נשכה תגלם מעיני הקוראים עד אשר התגלה בארקאי בקבר בן 2300 שנה. הפשענות והנהורצות ניצחו – אולם ניצחונו זה שמן בתוכו את יסודות השקיעה של תורת מוֹדֶדוֹה.

על אף כשלונו של מוֹדֶדוֹה, תניסיון להיעזר בשמים כסמל של ערכי המוסר והצדק לא נעלם מן ההגות הסינית. זמן קצר לאחר האירוד הקיסרי של המאה השלישית לפנה"ס, הדיע הדוגה דונג ג'ונג-שו (Dong Zhongshu, 104–179 לפנה"ס בערך) תורה מורכבת המענגת את הסדר תפולטי והערכי כרצון השמימי. דונג אימץ את

62 המוזיאון של שאנגחאי רכש בשלהי שנות התשעים של המאה העשרים שיקן העתיקות של הוגי קונג שורה של יצירות הכתובות על במבוק, אשר נשדדו ככל הנראה מאחד מקברי האצילים ממחיימת צ'ן. רובן המכריע של היצירות הללו, שנכתבו ככל הנראה לפני שנת 278 לפנה"ס, לא היה ידוע לתוקימים לפני כן; פיסוטון רהה לאחד הארוויים החשובים ביותר בחקר ההגות הסינית העתיקה.

63 ראו: *Guishen zhi ming*, annotated by Cao Jinyan, *Shanghai bowuguan zang* 63 ראו: *Zhanguo Chu zhushu*, ed. by Ma Chengyuan 5, Shanghai 2006, pp. 307–320

<i>ming</i>	命
<i>ming jia</i>	名家
“Ming gui xia”	明鬼下
<i>Mo jing</i>	墨經
<i>Mozi</i>	墨子
<i>Mozi jiaozhu</i>	墨子校注
<i>Mozi xinlun</i>	墨子新論
<i>Qin</i>	秦
“Qiu shui”	秋水
“Qu si”	去私
<i>Shang</i>	商
“Shang de”	上德
“Shang shu” zhengyi	尚書正義
“Shang xian shang”	尚賢上
<i>Shanghai bowuguan zang Zhanguo</i>	上海博物館藏戰國楚竹書
<i>Chu zhushu</i>	士
<i>shi</i>	士
“Shi yue zhi jiao”	十月之交
<i>Shiji</i>	史記
<i>Shisanjing zhushu</i>	十三經注疏
<i>Sima Qian</i>	司馬遷
<i>Song</i>	宋
“Tai shi”	泰誓
“Tai zu”	泰族
“Teng Wen Gong xia”	滕文公下
<i>Tian</i>	天
“Tian lun”	天論
<i>Tian ming</i>	天命
“Tianxia”	天下
“Tian zhi shang”	天志上
“Wan Zhang shang”	萬章上
<i>Wang Kaiyun</i>	王闈運
<i>Wang Xianshen</i>	王先慎

“Gui yi”	貴義
<i>Guishen zhi ming</i>	鬼神之明
<i>Guo</i>	號
<i>Han</i>	漢
<i>Han Feizi</i>	韓非子
<i>Han Feizi jiyie</i>	韓非子集解
<i>Hao</i>	鎬
<i>Hu Huaishen</i>	胡懷琛
<i>Hu Shi</i>	胡適
<i>Huainanzi</i>	淮南子
<i>Huainan honglie jiyie</i>	淮南鴻烈集解
<i>Ji Chi</i>	已齒
<i>Jie</i>	桀
“Jin xin shang”	盡心上
“Jin xin xia”	盡心下
<i>Jin Zutong</i>	金祖同
“Jing zhi”	敬之
<i>Juzi</i>	鉅子
“Kang gao”	康誥
<i>Kongzi</i>	孔子
<i>Kong Yingda</i>	孔穎達
<i>Ku Huo</i>	苦獲
<i>Liu Wendian</i>	劉文典
“Lu wen”	魯問
<i>Lanyu yizhu</i>	論語譯注
<i>Luoyang</i>	洛陽
<i>Liushi chungqu</i>	呂氏春秋
<i>Liushi chungqu jiaoshi</i>	呂氏春秋校釋
<i>Ma Chengyuan</i>	馬承源
“Mao shi” zhengyi	毛詩正義
<i>Meng Sheng</i>	孟勝
<i>Mengzi</i>	孟子
<i>Mengzi yizhu</i>	孟子譯注

Wang Xianqian	王先謙
Wen Wang	文王
“Wen Wang”	文王
Wei Juxian	衛聚賢
Wu Yujiang	吳毓江
Wu Hou	五侯
Xia	夏
“Xian xue”	顯學
Xiang	襄
Xiangli Qin	相里勤
Xuan	宣
Xunzi	荀子
<i>Xunzi jijie</i>	荀子集解
Yang Bojun	楊伯峻
Yang Jinguang	楊俊光
Yang Kuan	楊寬
Yao	堯
Yu	禹
“Yu wu zheng”	雨無正
“Yue lun”	樂論
Zhanguo	戰國
Zhao	昭
Zheng	鄭
<i>Zhongguo zhexue shi da gang</i>	中國哲學史大綱
Zhou	周
Zhuang	莊
Zhuangzi	莊子
<i>Zhuangzi jinzhu jinyi</i>	莊子今注今譯
Zi Chan	子產
Zuo zhuan	左傳