



# SYNET PÅ MENNESKET I KINESISK ANTIKK TENKNING

MENCIUS OG XUNZI OM MENNESKENATUREN

av Bjørnar Hagen

Den kinesiske antikken var en historisk periode preget av store omveltninger på mange plan. Litt avhengig av hvordan man setter grensene for perioden kan den grovt sagt sies å bevege seg fra en tilstand av sosial og politisk orden under Zhou (antatt 1040-770 f.Kr.) og tidligere dynastier, som så går gradvis i oppløsning, for til slutt å gjenopprettes i ny drakt med Qin-dynastiets samling av Kina. Dette har i stor grad formet den kinesiske filosofiske tradisjonen. Her var man ikke på samme måte som i den greske antikken opptatt av spørsmål som: Hva er Sannhet? Og hvordan kan vi kjenne den? I Kina var spørsmålet heller: Hvor er/går Veien? <sup>1</sup> Det vil nærmere bestemte si: Langs hvilken teoretisk akse kan man bringe samfunn og ens eget liv (og person) i orden og harmoni? Hovedfokuset i denne tradisjonen er altså en respons på gjennomgripende turbulente forhold i samfunnet.

For øvrig var den filosofiske diskurs blitt delvis profesjonalisert, samtidig som dette var forutfor at Konfusianismen ble satt skikkelig i system under Han-dynastiet (206 f.Kr.-220 e.Kr.). Ettersom det under det aller meste av den kinesiske antikken fantes en rekke småstater med behov for administratorer, byråkrater og ministre oppsto det en praksis hvor disse ble ansatt på bakgrunn av meritt heller enn familiær bakgrunn, og disse aspirerende embetsmenn er filosofene i det antikke Kina. De var slik sett et stykke på vei til å bli en egen sosial klasse,<sup>2</sup> og tekstene deres er gjennomgående skrevet fra en ministersynsvinkel. Jeg vil her forsøke å gi et lite innblikk i denne tradisjonen gjennom en fremstilling av to litt forskjellige syn på menneskenaturen tilhørende to av de mest fremstående konfusianske tenkerne fra denne perioden.

Mencius<sup>3</sup> (antatt 372-289 f.Kr.) og Xunzi (antatt 313-238 f.Kr.) opererer med tilsynelatende diametralt motsatte

oppfatninger om menneskenaturen. Mencius mener den er god, og Xunzi holder den for å være ond.<sup>4</sup> Ettersom de var relativt nær hverandre i tid og sted (Graham, 1989, s. 112) skulle det være det muligheter for å sette deres syn på menneskenaturen i debatt med hverandre. Dette har da også vært gjort gjentatte ganger opp gjennom den lange virkningshistorien de begge har hatt (Lau, 1953, s. 541-545). De tilhører dessuten, som nevnt, begge den konfusianske skolen.<sup>5</sup> Det skulle derfor være fruktbart å se nærmere på disse to teoriene om menneskenaturen i den hensikt å belyse synet på mennesket i kinesisk filosofi, og det vil forhåpentligvis tre frem at motsetningene mellom de to ikke er så store som det kan se ut til.

Verkene Mencius og Xunzi blir til i det som gjerne kalles «The Warring states period» (479-221 f.Kr.).<sup>6</sup> Dette er en spesielt turbulent tid, rett før den sosiale orden gjenopprettes med Qin-dynastiet, henimot slutten av Xunzis liv (Bloom, 1999, s. 112-113). Dette bakteppet av sterk sosial uro og borgerkrig er det verdt å merke seg når man skal forholde seg til teorier om menneskets natur fra denne perioden.<sup>7</sup>

Dette er relevant i forhold til Mencius og Xunzi i det at de begge på forskjellige tidspunkter var tilknyttet samme akademi (Graham, 1989, s. 112). Det betyr altså at de begge må ha vært i kontakt med en ikke ubetydelig mengde filosofisk materiale og at deres primære virke, i det minste i disse periodene, må ha vært filosofisk praksis og ikke som embetsmenn, selv om denne praksisen inkluderte langt mer enn teoretisk tenkning.<sup>8</sup> Det viktige er at det alltid var filosofisk praksis qua filosof eller vismann.<sup>9</sup> Det er altså grunn til å tro at de begge hadde en forståelse av sin rolle og/eller identitet som «scholars».<sup>10</sup>

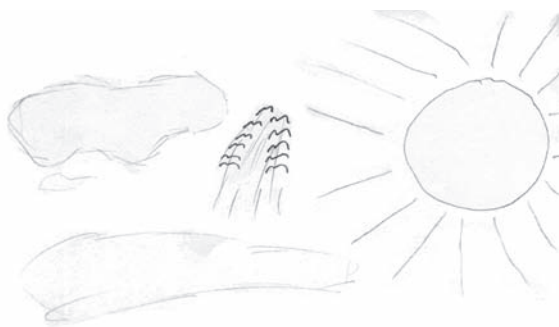
## MENCIUS GODE NATUR.

Mencius holdt som nevnt menneskets natur for å være god. Dette gjaldt alle mennesker inkludert dem man ikke normalt vil tilskrive godhet. Dette kan vi se av følgende utsagn:

«All human beings have a mind [commiserating mind] that cannot bear to see the sufferings of others (...). From this it may be seen that one who lacks a mind that feels pity and compassion would not be human (Mencius, 1999, s. 129 min parentes)».

Her viser Mencius at den gode naturen er et kriterium på menneskelighet, altså menneskelig. Han nevner for øvrig her tre andre «minds» som har samme status som kriterier på menneskelighet som «the mind of commiseration». Denne passasjen henspeiler også på to tekniske termer som det er viktig å ha et grep om for å forstå både Mencius og Xunzi, henholdsvis natur<sup>11</sup> og dennes essens.<sup>12</sup> Begge deler kan sies å inngå i det vi i utgangspunktet vil assosiere til med ordet natur. For Mencius er det videre slik at begge disse er nedlagt i mennesket av Himmelen.<sup>13</sup>

Begrepet natur kan her utlegges litt forskjellig. For det første kan det være snakk om det som er arts- eller tingspesifikt for en klasse av skapninger eller objekter (Munro, 2001, s. 70). Anvendt slik sier utsagnet ovenfor ganske enkelt at har man (som menneske) ikke en natur med en bestemt egenskap (medfølelse med andre), så faller man heller ikke innenfor den relevante klassen av skapninger eller objekter (mennesker). Det er verdt å merke seg at i denne betydningen er begrepets ekstensjon svært vid. Dette kan sees i en av Mencius diskusjoner med kollegaen Gaozi<sup>14</sup> hvor det er gjort bruk av en analogi mellom menneskenaturen og vannets natur (Mencius, 1999, s. 147). Dette er imidlertid en analogi mellom to ting, mennesker og vann, som tilhører to forskjellige domener. Mennesker er i stand til å handle i likhet med dyr, og for disse blir det da tale om, i tillegg til den foregående, en annen slags natur. Denne betydningen av begrepet oversettes gjerne som «konstantheb» (Munro, 2001, s. 67).<sup>15</sup> Det som er konstant, eller ligger fast her, er tendenser til bestemte typer adferd. Ettersom det er snakk om tendenser blir det da også mulig å handle på tvers av ens natur uten at denne kan sies å ha endret seg. Det følger av dette at det her finnes et skille mellom menneskets indre og dets ytre. Sistnevnte vil da omfatte dets omgivelser og dets konkrete interaksjon med disse, herunder også adferd. Brukt på denne måten kunne natur derfor noen ganger denotere en skapnings konkrete adferd sett under ett, snarere enn den indre tendensen til denne adferden. Denne distinksjonen mellom indre og ytre



Illustrasjon: Ingvild, «Artemis, jakten og dyrenes gudinne»

er i kinesisk sammenheng forholdsvis ny med Mencius, og det er derfor ikke så overraskende at begrepet natur ikke brukes helt konsistent. Det er likevel overveiende sannsynlig at Mencius bruker termen natur på en inkluderende måte. Hans teori om at den menneskelige natur skal være god ville ikke henge godt sammen dersom natur skulle eksklusivt bety konkret adferd. Det er også lite trolig at han helt utelukkende mente indre tendenser (Lau, 1953, s. 557). Det viktigste poenget for Mencius her er likevel å understreke nettopp den potensielle tendensen til å handle på et bestemt vis. Dette er viktig på to måter. Det medfører nemlig at Mencius kan ta høyde for kontekstuelle føringer på en gitt handling, og det er disse ifølge ham som kan føre til at en tidvis handler på tvers av ens natur. Videre er det også en utlegning som åpner for at god konservativ oppdragelse, gjerne av den typen konfusianere som Mencius var kjente som lærere av, kan realisere det gode. Til slutt gir det også Mencius to kjennemerker på naturen hos en skapning som identifisert i dens konkrete adferd, nemlig oppførsel som barn og spontanitet, gjerne koblet opp til glede ved den spontane handlingen (Munro, 2001, s. 67). Dermed kan vi se hvordan både Mencius og Gaozi har denne inkluderende betydningen av begrepet natur i tankene når de diskuterer aspekter (dens essens) av menneskenaturen med vann som hjelpende analogi.

En naturs essens kan sies å være dens kvalitative innhold, eller svar på spørsmål av typen: Hvilke tendenser kan vi se i den adferd som konstant gjør seg gjeldende når en gitt skapning handler fritt og gledelig spontant? Den menneskelige naturens essens er at mennesket har sinn. Det finnes fire slike sinn for Mencius. Det er en del uklarhet forbundet med hvilken status alle disse fire har med hensyn til den foregående diskusjonen rundt indre og ytre kvaliteter (Munro, 2001, s. 72). Donald Munro, som har en rekke publikasjoner innen dette feltet på samvittigheten, gir et dels etymologisk argument for en mulig lesning av Mencius som tilsier at to av disse er å regne som indre størrelser med evaluerende funksjoner, og de andre to som ytre adferdstendenser av den typen det er redegjort for ovenfor. Det er videre slik at de to siste forutsetter vurderinger gjort av de to første for at de skal kunne oppføre, og at de to evaluerende kun er synlige i instanser av de to ytre. Det gir da en ganske bestemt relasjon på tvers av grensen mellom menneskets indre og dets ytre. Jeg er ikke i noen posisjon til å bestride Munros etymologiske argument, men det kan være grunn til å stille spørsmålsteget ved en så spesifikk tolkning av det Munro selv mener er en term brukt løst og inkluderende slik jeg har beskrevet det ovenfor (Munro, 2001, s. 70 og 74). Det virker som han opererer med et teknisk rammeverk av mer vestlig merke her ettersom han vektlegger akkurat denne delen av begrepet natur og på en så klar måte (Munro, 2001, s. 74-77). Det er ikke uten videre klart at Mencius kan ha skilt mellom indre og ytre på nøyaktig denne måten. De evaluerende «minds of shame and dislike and approving and disapproving» får da en særstilling i Munros bilde som kun indre (2001, s. 75). Jeg finner det vanskelig å lese Mencius presist dit hen at det skulle tilsi at for eksempel «the mind of shame and dislike» utelukkende måtte ytre seg gjennom adferdsmessige instanser av de to ovennevnte «minds».

En annen variant av den samme antatte relasjonen finnes hos den anerkjente sinologen D.C. Lau. Han tillegger også de samme to «minds» en særstilling, men her er disse to sete for en autonom moral (Lau, 1953, s. 548 og 551). Vurderingene som foretas av «the mind of shame and dislike and approving and disapproving» tilsammen, er for Lau et slags normativt bær som instansierer konkrete adferdsmessige tilfeller av «the mind of commiseration» dersom man handler i tråd med pålegget fra de to evaluerende «minds» (Lau, 1953, s. 547). Forholdet mellom de to «minds» som her har en evaluerende funksjon ligger nær opptil å si at rett innsikt pålegger rett handling. Lau uttrykker seg her i et klassisk deontologisk språk, og jeg vil mene at det er uheldig å utlegge Mencius, eller noen annen

tenker fra den kinesiske antikken på en slik måte. Spesielt er begrepene hetronomitet og autonomitet villedende i en denne sammenheng.

### **Sagt med en setning, mennesket har en god natur ved sitt potensial for å ha et godt sinnelag og å gjøre gode handlinger.**

Disse to tolkningene er likevel begge forenelige med det som er kjernen i Mencius teori, nemlig at det gode i den menneskelige natur finnes i de fire «minds», i noen mer enn i andre kan det se ut som. Ettersom disse fire både er å forstå som potensialer, i interaksjon med hverandre og som kontekstsensitive, så følger det at forekomsten av onde mennesker og ond adferd ikke er å betrakte som problematisk for Mencius teori. Disse to sidene impliserer snarere at man må sørge for at konteksten, det vil her si samfunn og styresett, er slik at de legger til rette for utfoldelse av menneskets gode natur. Videre blir det da også slik for den enkelte at dennes gode natur trenger kvalitativt god og forsiktig fostring, nærmere bestemt god konfusiansk utdanning, for å kunne realisere sitt himmelgitte gode potensialer. Sagt med en setning, mennesket har en god natur ved sitt potensial for å ha et godt sinnelag og å gjøre gode handlinger.

### **XUNZIS ONDE NATUR.**

Xunzi har et ganske annerledes utgangspunkt i sin tekst (Xunzi) enn Mencius. Han ser ut til å være mer opptatt av å løse problemene rundt knapphet av allment ønskelige goder. Han er altså blant annet ute etter å lage en fordelingsnøkkel, eller i det minste et teoretisk grunnlag for dette, og det er det sistnevnte som er relevant i denne sammenheng. Enkelte moderne og positivistisk innstilte lesere av Xunzi har tatt hans mer pragmatiske fokus til inntekt for at han skal ha latt empirien korrigere de såkalte ikke-analytiske delene av teorien hans slik det er anbefalt å gjøre i denne vestlige teoretiske retningen (Kaminsky, 1951, s. 116-122). At Xunzi skal ha hatt en slik struktur i sin tenkning virker meget lite plausibelt. Det er derimot mulig at det mer pragmatiske fokuset hans er et gjenskinn av den tiden han levde i slik det er skissert innledningsvis (Bloom, 1999, s. 159).

Den menneskelige naturs essens for Xunzi er følelser og en tendens til organisert sosial adferd, sistnevnte lokalisert til sinnet. Begge er mennesket himmelgitte (Munro, 2001, s. 77 og 79-80). Xunzi ser på følelser som potensial til begjær som ikke er en adferdskategori, men har en noe

Illustrasjon: Pelle, 5 år, «Jeg snakker sant»



uklar status i forhold til hvorvidt de kan tas som en del av naturen eller ei. Det følgende er illustrerende for det hittil sagte:

One is born with feelings of envy and hate, and, by indulging these, one is led to banditry and theft, (...) One is born with the desires of the ears and eyes and with a fondness for beautiful sights and sounds, and, by indulging these, one is led to licentiousness and chaos (Xunzi, 1999, s. 179)

Det som beskrives ovenfor er hvorledes naturen leder oss hen dersom den får operere fritt og spontant. Xunzi var imidlertid klar på at begjær har sine objekter, altså at begjær på denne måten blir en slags annen ordens relasjon til bestemte ting i verden. Det viser at den individuelle realiseringen av følelsene er kontekstsensitiv (Lau, 1953, s. 552). Dette er imidlertid ikke den eneste måten følelser og de tilhørende begjær kan formes på. Sinnet, som i likhet med følelsene er en del av menneskets natur, kan utøve kontroll over det emosjonelle domenet. Sinnet har nemlig i følge Xunzi en potensiell herskerrolle i forhold til følelsene (Munro, 2001, s. 80). Denne relasjonen mellom menneskenaturens to hovedkomponenter er også kun en latent mulighet som krever at ytterligere betingelser oppfylles for å bli en aktualitet, og så er slettes ikke alltid tilfelle i Xunzis samtid.

Lau ser ut til å tolke Xunzis argumentasjon fra disse forutsetningene til konklusjonen om at menneskenaturen er ond som å være av kvantitativ karakter. Mennesket søker, dersom det er i sine følelsers vold, å tilfredstille sine begjær. Videre er det også slik at mennesket ikke kan leve foruten organiserte, sosiale rammer. Mennesker innen samme sosiale system begjærer de samme tingene, og det

er ikke tilstrekkelige mengder av de ting som begjæres til å gjøre alle til lags (Lau, 1953, s. 552- 553). Den praktiske konsekvensen av dette blir som angitt i sitatet ovenfor, men kanskje mer presist i denne sammenheng: «Indulging this (desires) leads to contention and strife» (Xunzi, 1999, s. 179). Denne typen kaos og sosial disharmoni er det konkrete onde Xunzi snakker om, og ettersom det har sin

**Sinnet, som i likhet med følelsene er en del av menneskets natur, kan utøve kontroll over det emosjonelle domenet. Sinnet har nemlig i følge Xunzi en potensiell herskerrolle.**

årsaksmessige rot i den menneskelige natur benevner han den også som ond.

Veien ut av uføret er å aktualisere sinnets styre over følelsene og over begjærene de gir opphav til. For å få til dette finnes det for Xunzi allerede en vei man kan gå langs, nemlig den de gamle vismenn allerede har pekt ut som den rette. Den foreligger slik sett tilgjengelig i de konfusianske klassikerene<sup>16</sup>, men ligger ikke noe mer nedfelt i mennesket enn de utallige andre måtene det kan bære seg ad på. Dette er som allerede nevnt et potensial i sinnets del av menneskenaturen. Xunzi understreker dette videre med å si at det er mulig for mennesket å skille galt fra rett og vite hva som er avkrevd av det i partikulære situasjoner (Munro, 2001, s. 80). Ettersom det da allerede fantes en god modell for dette både for individer og stater, er det ganske enkelt om å gjøre å legge samfunnet til rette på denne måten, og for individet å drille seg ekstensivt i å se, men først og fremst gjøre de rette handlingene.

#### **OPPSUMMERENDE SAMMENLIGNING.**

Det skulle nå være mulig å se nærmere på Xunzis og Mencius antatte motsetninger. De ser begge på menneskenaturen som et potensial for både rent interne trekk og for adferd. De ser også begge til Himmelen for å lokalisere menneskenaturens opphav. Begge mener de videre at den konkrete adferdsmessige formen denne naturen gir mennesket har kontekstuelle betingelser, og at disse i hovedsak er det som leder mennesket inn på rett eller gal vei. I den sammenheng er det også verdt å understreke at de er samstemte med hverandre og mange av sine samtidige i det at veien til det gode innebærer en form for utdanning og en god samfunnsorden. Her, på det pedagogiske, skiller de vel kanskje lag ettersom Xunzi vektlegger menneskets mulighet for ondskap og Mencius dets mulighet for godhet.

Et annet viktig skille er lokaliseringen av det gode og

onde mer metafysisk sett. Som det fremgår av det ovenstående, er det for Xunzi snakk om konsekvenser av menneskenaturen i begge tilfeller (Munro, 2001, s. 80-81). Han stempler menneskets natur som ond på grunn av følelsenes kausale rolle i den konkrete realiseringen av ondskap. Følelsene er som sagt bare en del av denne naturen, og interessant nok finner han også en nødvendig betingelse for å forhindre dette i den samme naturen, nemlig sinnet og dets mulige kontroll over følelsene. Dette legger veien åpen for det moralsk sett gode. Den konkrete spesifiseringen av dette var videre noe de gamle vismennene hadde kommet med (Lau, 1953, s. 556), en konsekvens av deres himmelgitte mulighet til å skille rett fra galt kanskje? Dette gjør menneskenaturen på et vis moralsk sett nøytral, eller uutviklet, for Xunzi (Munro, 2001, s. 80-81).

Helt det samme kan ikke sies i Mencius tilfelle. Han ser ut til å ha en mer immanent ide om godhet. Det plas-

serer det gode både i og utenfor mennesket og dets natur. Ettersom det gode for ham er både et kriterium på menneskelighet og en del av selve det potensialet som ligger her mener Lau at Mencius versjon av ondskap måtte være amoralitet (Lau, 1953, s. 550), og jeg vil legge til umenneskelighet. Dersom det er en riktig tolkning vil det også gi en forskjell mellom Mencius og Xunzi om ondskapens karakter.

Det fremgår således at Mencius og Xunzi ikke ser ut til å være mest uenige om menneskenaturens moralske valør, men mer om denne kan ha slik valør i det hele tatt. Det gir da også en dypere uenighet om moralens status som menneskeskapt (Xunzi) eller menneskeoppdaget (Mencius). Uenigheten skulle nå ha blitt synlig som å være av mer begrepslig art. Det plasserer kontroversen de to imellom mer på et metaetisk plan for å ta meg friheten til å bruke en moderne vestlig term.

### NOTER

1 Kinesisk: Dao.

2 Under Han-dynastiet hadde ordet «shih» som opprinnelig betydde «knight» gått over til å ha betydningen «litterati/scholars» (Graham, 1989, s. 3).

3 Kinesisk: Mengzi. Mencius er en latinifisering av navnet.

4 Tidvis oversatt med «dårlig» (engelsk: bad). Se for eksempel Lau, 1953: 541. Ser ut til å være en og samme term på kinesisk og behandles derfor her som å ha samme mening.

5 Det er i alt seks slike filosofiske skoler eller retninger i den kinesiske antikken i henhold til klassifikasjonen av disse under Han-dynastiet ca. 100 f.Kr. Kort sagt hadde den antikke konfusianismen et konservativt og historielese utgangspunkt, med fokus på etikk, ritualer og (rituell) høflighet i forhold til de øvrige skolene. Det innebar også at en konfusianer hadde inngående kunnskap i historie og om ritualene nevnt i note 13, og skulle være i stand til å undervise unge adelsmenn i dette.

6 Det er dessverre ikke mitt privilegium å beherske verken klassisk eller moderne kinesisk. Oversettelser er derfor som en hovedregel beholdt i sin engelske form for ikke å fordreie meningsinnholdet på en måte det ikke skulle være dekning for i originalteksten.

7 Det innebærer likevel ikke at noen av tenkerne gjorde noen systematisk bruk av empirisk materiale i en moderne vestlig forstand, selv om de av noen har blitt tolket slik (Kaminsky, 1951, s. 116 og 122)

8 Aktiv deltagelse i offentlige og private ritualer hadde en svært sentral plass, spesielt for herskere og de fleste filosofer i det antikke Kina, og mye av tenkningen deres omhandler ritualenes organisering, utførelse og effekt med mer.

9 Engelsk: Sage.

10 Kinesisk: Ru. Ordet har også betydningen «konfusianer» her.

11 Kinesisk: Xing.

12 Kinesisk: Qing.

13 Kinesisk: Tianming. Himmelen er for Mencius og de fleste av hans samtidige en upersonlig overnaturlig størrelse.

14 Vi har ingen kilder til Gaozis tenkning utover verket Mencius. Her fremstår Gaozi som en konfusianer som holder menneskenaturen for å være nøytral (Graham, 1989, s 117-118 og 120-121).

15 Engelsk: Constancy.

16 Dette er et tekstkorpuss av historisk, religiøs og poetisk karakter, angivelig samlet sammen av Konfusius selv. Det var mer eller mindre påkrevd å forankre sine teorier i sitater herfra i den kinesiske antikken, og særskilt for konfusianere.

### LITTERATUR

Graham, A. C. 1989, *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, Chicago, La Salle. Open Court.

Kaminsky, J. 1951, «Hsuntze's Philosophy of Man.» *Philosophy and Phenomenological Research*, årg. 12, nr. 1, s. 116-122. Hentet fra:

<http://links.jstor.org/sici?sici=0031-8205%28195109%2912%3A1%3C116%3AHPOM%3E2.0.CO%3B2-R>

Lau, D. C. 1953, «Theories of Human Nature in Mencius ([Meng] [Zi]) and Shyuntzyy ([Xun] [Zi]),»

*Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, årg.15, nr. 3, s 541-565.

Hentet fra: <http://links.jstor.org/sici?sici=0041-977X%281953%2915%3A3%3C541%3ATOHNIM%3E2.0.CO%3B2-%23>

Mencius, 1999, *Mencius & Xunzi, Xunzi*, oversatt av Bloom, I, i Bloom, I og de Bary, W.T. (red.) *Sources of Chinese Tradition*, New York, Columbia University Press.

Munro, D. J. 2001, *The Concept of Man in Early China*, Ann Arbor, The University of Michigan, Center for Chinese Studies.