

# ER KONFUSIANISMEN RELIGION?

AV OLAV AARFLOT

Spørsmålet er ikke så helt enkelt å besvare. De forskjellige oppfatninger er i høy grad motstridende, både blant kinesere og utlendinger, og man har ikke alltid klart nok definert hva man egentlig mener med henholdsvis religion og konfusianisme.

En rekke religionshistoriske oversiktsverker omtaler uten videre konfusianismen som en av «Chinas tre religioner». <sup>1</sup> Andre steder tales det om de tre «sekter» eller «doktriner». <sup>2</sup>

Couling hevder (i *Encyclopaedia Sinica*) at konfusianismen neppe kan kalles religion «in the western sense of the word», fordi den ikke tilskynder til en personlig tro på Gud, ikke bruker bønn unnatt når menneskene skal «informere» de høyere makter om viktige begivenheter, og ikke har noen plass for personlig udødelighetstro, uten for så vidt fedredyrkelsen peker i den retning. Couling konkluderer med at konfusianismen i det minste har vært et religionssurrogat for millioner av kinesere. <sup>3</sup>

Det samme synspunkt finner vi hos en moderne kineser, Gung-Hsing Wang, som kommer inn på problemet i en nylig utkommet bok (*The Chinese Mind*):

«De kinesiske *termini* er ofte vanskelige å definere fordi de kan tydes på så mange forskjellige måter. Uttrykket «konfusianisme» er et av dem som det er vanskeligst å forklare. Den synes å være en religion og er allikevel ikke en religion. Folket tror fullt og fast på dens doktriner med nesten religiøs glød. En tid ble forhånelse mot Konfusius og hans lære straffet med døden. Som kulturfaktor betraktet har konfusianismen vært av avgjørende betydning for vår åndelige og institusjonelle utvikling. Og likevel, til tross for de utallige konfusianske templer i China, er Konfusius absolutt ikke en gud. For vårt folk er han bare «den frommeste lærer». Gud eller

livet etter døden taler hverken han eller hans disipler om. Han ville ikke høre snakk om syndserkjennelse og syndsforlatelse, men lærte oss ganske enkelt å være gode bare for det godes skyld.»<sup>4</sup>

Men det mangler heller ikke røster i moderne tid — særlig blant de såkalte nykonfusianere — som hevder en stikk motsatt oppfatning. K'ang Yu-wei<sup>5</sup> og hans skole f. eks. fremholder meget sterkt at konfusianismen er religion; ja, de fremstiller den til dels som den universelle religion. Den mest ytterliggående er en av K'ang Yu-weis mer kjente tilhengere, Chen Huan-Chang (dr. filos. fra Columbia-universitetet i New York, kjent bl. a. for sin bok: *The Economical Principles of Confucius and His School*, New York 1911). Da hans synspunkter er typiske for nykonfusianerne og også for konfusianismens stilling i en kamptid — republikkens innførelse 1911 betydde i virkeligheten en alvorlig trusel mot konfusianismens eksistensberettigelse i det hele — tar vi dem med her.

I et foredrag Chen holdt i Shanghai 7. oktober 1912 hevdet han at konfusianismen — også målt med europeiske mål — utvilsomt måtte betraktes som en religion, stiftet av Konfusius selv. Han fremholdt at Konfusius's elever og tilhengere alltid hadde utgjort en egen menighet med et bestemt navn og en bestemt klededrakt, og at de hadde en skriftlig kanon, dvs. en av Gud selv inspirert bibel. (Han taler også i *The Economical Principles etc.* om «den konfusianske bibel».)<sup>6</sup> Ved siden av bibelen har de hatt en katekisme bestående av 70 artikler. (Her tenker han antakelig på et apokryft skrift — tsi wei — dvs. de syv tillegg til de klassiske skrifter. Iflg. Forke var det fullstendig ukjent før K'ang Yu-weis tid.)<sup>7</sup> Det hadde vært faste bestemmelser for kultusen, og konfusianismen hadde egne gudshus og «hellige steder» (f. eks. Chüfû, Konfusius's fødested i Shantung). Konfusius's 70 disipler hadde med stort hell arbeidet for å utbre hans lære osv.

Ifølge Chen mangler heller ikke de metafysiske elementer i konfusianismen. Konfusius's lære inneholder troen på Gud og udødelighet og troen på at Gud hjemsøker menneskene for deres synder.

Med henblikk på den endrede politiske situasjon fremholder Chen sterkt Chinas plikt til nå med særlig iver å bekjenne seg til konfusianismen. Han avviser påstanden om at den ikke er forenlig

med det republikanske styre, og forutsier at den en gang vil bli hele jordens religion, og at den som universell religion vil avskaffe all raseforskjell og føre til menneskenes forbrødring og evig fred.

Til slutt utvikler han en organisasjonsplan for den «nye» statsreligion. Ifølge denne plan skal det opprettes konfusianske menigheter med «ministeralbøker», tidsregningen skal regnes fra Konfusius's fødselsår (551 f. Kr. — K'ang Yu-wei og hans skole gjennomførte det siste konsekvent);<sup>8</sup> Konfusius skal sidestilles med Gud selv (ved et regjeringsdekret av 30/12 1906 var han erklært «likeverdig med Himmel og Jord»), i skolene skal elevene læres opp til å vise ham guddommelig ærefrykt, på bestemte dager må hans religion forkynnes for massene osv. — og endelig skal den konfusianske kirke drive en kraftig misjonsvirksomhet utad.<sup>9</sup>

Det er tydelig å merke at det hele er utarbeidet under vesterlandsk-kristelig innflytelse.

Dette forsøk på å gjøre konfusianismen til statsreligion i det nye China er ikke falt særlig heldig ut. Reformistenes krav til den nye republikanske regjering om utbredelse av den «hellige religion» ved hjelp av prekener, religiøse tidsskrifter og ved opprettelse av menigheter, førte ikke fram. Den var nemlig uforenlig med den republikanske styreform, på grunn av sin hierarkisk-patriarkalske organisasjon. I konstitusjonen av 1917 fikk «religionsparagrafen» følgende ordlyd: «Borgerne i den kinesiske republikk har frihet til enten å ære Konfusius eller å følge en annen religiøs tro.»

I «The Final Draft Constitution of the Republic of China» (offentliggjort 5. mai 1936) står det ganske enkelt i art. 15: «Hver borger skal ha religionsfrihet. Denne frihet kan ikke ulovlig innskrenkes.» («Every citizen shall have the freedom of religious belief; such freedom shall not be restricted except in accordance with law.»)<sup>10</sup>

I et kommuniststyrt China vil denne paragrafen neppe ha noen gyldighet lenger. I hvert fall kan en gå ut fra at konfusianismen som «religion» vesentlig har utspilt sin rolle i China, selv om den som kulturfaktor fremdeles vil kunne gjøre seg gjeldende. «Konfusianismen vil, som den levende kraft den er i det kinesiske folk, frem-

deles være med å forme vår nasjonale kultur», skrev Lin Yu Tang så sent som i 1943.

Hva er så konfusianismen egentlig?

Det er sikkert feilaktig — som de fleste forskere har gjort det — å betrakte konfusianismen som en ensartet størrelse. En kan i hvert fall skjelne mellom tre lag, som vi her av praktiske grunner vil kalle prekonfusianismen, Konfusius's læresystem og den utartede konfusianisme.

Med prekonfusianismen mener vi da de religiøse elementer som fantes i China før Konfusius's tid: troen på Shangti (Herren i det høye) eller T'ien (Himmelen), fedredyrkelse, seremonier til ære for himmel og jord osv., — elementer som Konfusius tolererte og ga plass i sitt system, ikke fordi han var synderlig personlig engasjert, men på grunn av den ærbødighet han nærte for de gamle idealherskere i begynnelsen av Choutiden (ca. 1100 f. Kr.), og fordi han hadde en sterk hang til ritualisme. (Konfusius har for øvrig bare betont kultusformene, ikke sagt noe om troens innhold.)

Den utartede konfusianisme nøydde seg ikke med bare å beholde disse gamle bestanddeler — som i stor utstrekning ligger til grunn også for taoismen; de utvidet panteonet, de gjorde bl. a. Konfusius selv til gud — en ære han sikkert ville ha avvist med forakt —, de bygde templer for ham og brakte ham offer.

Hvor lite denne utartede konfusianisme har med Konfusius's læresystem å gjøre, kan man få et inntrykk av gjennom et fantasifullt og spiritielt tankeeksperiment som den kjente tyske sinolog, dr. Ernst Faber, har foretatt i et av sine skrifter<sup>11</sup>:

«La oss tenke oss,» sier han, «at Konfusius og Mencius kunne vende tilbake til livet og avlegge et besøk i China. De ville neppe kjenne sitt fedreland igjen. Særlig ville de religiøse tilstander fylle dem med sorg. De ville finne at de fleste templer var reist til ære for guder som de selv ikke engang hadde hørt om. Konfusius ville med avsky legge merke til at i de templer som var opprettet til ære for ham selv, ble det hvert år ofret tusenvis av okser, sauer, griser, fisk og fjærkre;<sup>12</sup> dessuten ble det brent opp titusenvis av stykker med silketøy. *Han* hadde ikke sett noe til det i den annen verden, og selv om han hadde kunnet motta det, ville han ikke hatt plass til å lagre

det. Han ville ryste på hodet og si: De «gamle» gjorde ikke noe slikt; hvorledes kan folk være så tåpelige å tro at de kan invitere meg til 2 000 forskjellige steder på én gang? (Konfusiusseremoniene ble utført 2 ganger om året — vår og høst — på en bestemt dag over hele riket. Man tenkte seg at Konfusius var reelt, men usynlig til stede i templet og tok imot offergaver og hyllest.) Hvorledes skulle jeg kunne være til stede overalt? De gamle hadde ett sted hvor de ofret, og de syntes det var nok. Og var det ikke bedre å gi silken til litterater som fortjente en bedre skjebne enn å vandre rundt i gatene i skitne og dårlige klær? Når de først skal hedre meg, kan de ikke da gjøre det på den måten at de tar seg av den ringeste av mine tilhengere?»

Vi medgir at denne fremstillingen er noe fantasifull. Den inneholder imidlertid den utvilsomme sannhet at utviklingen har tatt en annen vending enn Konfusius hadde ventet — og ønsket. (Her kan det innvendes at i Konfusius's anerkjennelse av bl. a. fedredyrkelsen lå spiren til den senere utvikling, men det er et spørsmål om Konfusius overhodet så noe *religiøst* i fedredyrkelsen.) Det fremgår også av ovenstående tankeeksperiment at Konfusius, til tross for sin ærbødighet for de gamle og deres seremonier, i religiøs henseende var skeptiker, noe vi også finner støtte for i en rekke uttalelser av ham i de såkalte «konfusianske klassikere». (De 4 bøker: Lun Yü — diskusjonene, Chong Yong — den uforanderlige middelveien, Ta Hsio — den store lære og Meng-tse — Mencius's bok samt de 5 «King».)<sup>13</sup>

Konfusius ønsket minst av alt å bli betraktet som religionsstifter. Han legger f. eks. stor vekt på at han ikke skaper noe nytt, men bare overleverer det som han gjennom studium av de gamle tilstander er kommet fram til. «Jeg er bare en overleverer, en som bringer videre det gamle, ikke en skapende (ånd), en som tror på og elsker det gamle», sier han om seg selv (Lun Yü 7,1). Han brakte ingen ny åpenbaring. De gamle talte meget om Himmelen (t'ien) og Himmels vilje (t'ien ming); Konfusius gjorde det saktens også, men «han brente ikke for at folk skulle komme i kontakt med himmelen» (Bugge).<sup>14</sup>

Som vi har påpekt tidligere, godtok Konfusius den vanlige tro

på de avdødes ånder og skytsguddommer, og deltok også selv i seremoniene til ære for dem. Han formante også sine disipler til å gjøre det samme. Men «dette var for ham bare et ledd i det store verdenssystemet, bare én side blant mange andre av det ritualvesen som var av så stor betydning for samklangen med «Tao». Tanken på livet etter dette var ikke for ham noe avgjørende, og åndene var bare en ubetydelig detalj» (Karlgren).<sup>15</sup>

Man får av flere steder i klassikerne et tydelig inntrykk av at Konfusius nødig talte om disse ting, f. eks. i Lun Yü (7,20): «De ting Mesteren aldri talte om, var underlige foreteelser (jærtegn), voldsdåd, opprør og åndemakter» (jfr. også 5,12). Mest kjent er kanskje dette stedet: Chi Lu spurte en gang Konfusius hvordan en skulle tjene åndene. Mesteren sa: «Hvordan skal den som ikke kan tjene meneskene, kunne tjene åndene?» Chi Lu sa: «Jeg våger å spørre om døden.» Han svarte: «Hvordan skal den som ikke kjenner livet, kjenne døden?» (Lun Yü 11,11.)

Jeg vil ikke unnlate å nevne at det finnes uttalelser av Konfusius som synes å tyde på en mer positiv innstilling til det oversanselige (f. eks. de steder hvor han taler om det kall han har fått fra «Himmelen»). Man har også ellers villet finne en mer personlig «religiøs» innstilling hos ham. Det skulle bl. a. fremgå av at han av dem som skal delta i offerseremoniene, krever ærefrykt, oppriktighet, og sannhet.<sup>16</sup> Det behøver imidlertid ikke bety at han gjør seg til talsmann for ærefrykt osv. for seremonienes *objekt*, men fordi selve handlingen skyldes evige og uforanderlige lover, — det er himmelens vilje (T'ien ming) at de skal utføres på en bestemt måte og med et bestemt sinnelag —, nettopp derfor har de den største betydning for samklangen med Tao.

Her er vi ved et springende punkt i Konfusius's system. Læren om Tao er faktisk det grunnlag han bygger hele sin filosofi på. Han har ikke skapt begrepet. Det har også ellers hatt en fremtredende plass i kinesisk tenkning (f. eks. i Laotses lære). Der hvor det forekommer i de konfusianske skrifter har det grunnbetydningen «vei», dernest «lov», «prinsipp» (livsloven, den store verdensordningen). Det tales om himmelens, jordens og menneskets vei. Men samklang kan det bare bli tale om der hvor menneskene følger veien. Tao

manifesterer seg i menneskenes handlinger. Mennesket har bare å følge sin natur, så er det på veien. Målet er ifølge Konfusius å bli fullkommen (sheng ren eg. — hellig), men det er ikke mange som er i stand til å nå dette mål. «I Konfusius's læresystem har Tao med den konkrete virkelighet å gjøre. Det er den rette vei, tenkning, metode. Den er *moralsk* bestemt og angår menneskene.»<sup>17</sup> (Konfusius's tydning av begrepet står her i skarp motsetning til Laotse. For den siste har Tao en mystisk klang. Det er ordet som ikke kan sies, navnet som ikke kan nevnes; det er den egentlige virkelighet bak alle ting. Man kan oppleve det hvis en avstår fra all selvvirksomhet.)

Man finner nok i Konfusius's lære en distinksjon mellom «himmelens vei» (T'ien tao) og «menneskets vei» (ren tao), men den siste er den viktigste. Det er mennesket som aktiviseres. Det er *mennesket* som står i sentrum i Konfusius's læresystem. Det betyr vel ikke en absolutt ignorering av den «gudvendte» side, som Konfusius er blitt beskyldt for; men derved at han la så stor vekt på menneskets moralske, sosiale og politiske forpliktelser, trengtes den «gudvendte» side helt i bakgrunnen. Professor Giles har sikkert rett i at årsaken til dette må søkes i Konfusius's spesielle oppfatning av hva sann «gudstjeneste» består i, nemlig at man samvittighetsfullt oppfyller sine plikter mot sin neste. («His interpretation of true service to God was embodied in right and proper performance of duty to one's neighbour.») Og han føyer til: «Tanken om en personlig tjeneste for Gud selv, slik som de jødiske patriarker forestilte seg det, er fullstendig uforenlig med kinesernes oppfatning av det høyeste vesen.»<sup>18</sup>

Men denne «menneskevendte» side i Konfusius's system henger også sammen med at det for ham ikke egentlig eksisterte noen skarp grense mellom det transcendent og det immanente. Man får snarere inntrykk av at alt er immanent. Man skulle ofre til åndene *som om* de var levende (jfr. Chong Yong 19,5. Det er dem som mener at denne oppfatning bl. a. har gitt støtet til den skikk at enker ikke skal gifte seg igjen). Konfusius taler nok om Himmelen (t'ien) som opphøyet og god, men den er likevel bare en del av universet. «Den danner en to-het med Jorden, eventuelt en tre-het sammen med folket (jfr. Chong Yong 22), og den taler gjennom folket, slik at dets tilstand, oppfatning og vilje blir uttrykk for Himmelen.»<sup>19</sup>

Det er da ganske naturlig at menneskenaturen blir oppfattet som opprinnelig god, jfr. Chong Yong 1: «Å følge sin natur er Tao,» og Lun Yü 17,2: «Mesteren sa: Av naturen er menneskene nesten like; ved at de praktiserer (godt eller vondt) blir det senere stor forskjell på dem.» (Tanken om menneskenaturens opprinnelige godhet blir særlig sterkt understreket av Mencius.)

Bønn blir det liten eller ingen plass for i Konfucius's system. Mennesket må klare seg selv med den utrustning det en gang for alle har fått av Himmelen.<sup>20</sup> Det tales derfor heller ikke meget om bønn i de konfusianske skrifter. Man får nærmest inntrykk av at når man lever et moralsk liv, streber etter å nå idealet, og deltar i ritene med et oppriktig sinnelag, er enhver form for bønn ellers overflødig; et slikt liv er i seg selv bønn. Hvis dette er riktig, kaster det lys over et par uttalelser av Konfusius som alltid har vært et crux interpretorum. Det ene stedet er Lun Yü 7,34: «Konfusius var meget syk og hans disippel Tze-lu ba om tillatelse til å be for ham. Mesteren sa: Kan en gjøre det? Tze-lu svarte: Ja, det sies jo i «Bønnene» (antakelig en samling bønneformularer): En ber til åndemaktene i det høye og lave. Mesteren sa: Min bønn har gått for seg lenge. (Eller: Mitt liv har vært en bønn.)»

Det er særlig den siste setningen som har voldt vanskeligheter. (Til sammenlikning anføres et par andre oversettelser. Forke: «Es ist schon lange her dass ich gebetet habe.»<sup>21</sup> Reichelt: «Jeg har allerede i lengere tid holdt på med å be.»<sup>22</sup> Legge: «My praying has been for a long time.»<sup>23</sup>) Meningen må utvilsomt være den at han hele sitt liv har strebt etter å leve i overensstemmelse med Tao, så noen ekstra foranstaltning fra hans side skulle være helt unødvendig. Han har holdt opp med å be (i den vanlige bruk av ordet). En støtte for denne oppfatningen finner vi i Konfusius-panegyriken i Chong Yong (kap. 32): «En personlighet som er i besittelse av den høyeste oppriktighet som kan forekomme under Himmelen, er alene i stand til å bringe orden i de menneskelige relasjoner, til å legge grunnlaget for de menneskelige dyder, og til (intuitivt) å forstå hvorledes Himmel og Jord samarbeider i sin innvirkning på og oppholdelse av (alle ting); — *skulle en slik personlighet ha noen eller noe utenom seg selv som han skulle føle seg avhengig av?*»

Dette stemmer også med Chü Hsi's oppfatning i hans kommentar til ovennevnte sted: «Bønn er uttrykk for anger eller at man avlegger et løfte eller har noe å sone. Hvis disse ting ikke er aktuelle, da er det ikke noe behov for bønn. Hva Konfusius angår, hadde han ikke begått noen feil; følgelig innrømmet han heller ikke at han hadde noe å sone. I hele sin ferd hadde han vært i overensstemmelse med livsloven. Derfor sa han: Mitt liv har vært en bønn.»<sup>24</sup>

Det andre stedet der Konfusius uttaler seg om bønn, og som også har voldt visse vanskeligheter, er Lun Yü 3,13,2, der det står: «Den som synder mot himmelen, har ingen han kan be til.» De fleste forskere er enige om at vi her står overfor et typisk «religiøst» drag i Konfusius's livssyn. Men det er et spørsmål om ikke Chü Hsi har oppfattet sin store lærer og forgjenger rett når han påpeker at *t'ien* (himmelen) her er det samme som *li* (et mangetydig begrep som bl. a. omfatter alle slags riter og den riktige utførelse av dem, dernest anstand, verdighet osv.).<sup>25</sup> Chü Hsi blir riktignok beskyldt for å ville eliminere det metafysiske element i Konfusius's læresystem, — skjønt det ville være riktigere å si at han gikk til kamp mot metafysikken i den utartede konfusianisme. Det skulle ikke egentlig være noen grunn til å anta at Chü Hsi hva selve saken angår har oppfattet Konfusius galt; «brist på verdighet» eller «manglende oppriktighet» er i virkeligheten en mer typisk Konfusius-tanke enn «synd mot Himmelen». Da skulle det heller ikke være noe i veien for å gjengi tanken på nevnte sted omtrent slik: Den som ikke streber etter å leve rett, om hans liv kan det ikke sies at det (i seg selv) er bønn. Derved blir det overensstemmelse mellom de to utsagn, om det enn må innrømmes at den «religiøse» verdi vesentlig reduseres.

Hovedtyngden i Konfusius's lære går altså ut på å lære menneskene å leve rett, vekten ligger som før nevnt på det moralske. Det gjelder individet, men har også et videre, samfunnsmessig sikte. Målet for denne opplæringen kan en kort uttrykke slik: Oppdra deg selv, så blir du i stand til å oppdra andre. (Som pedagogisk prinsipp minner det om det greske «gnoti seavton» (kjenn deg selv), men det har et videre sikte enn dette, da selverkjennelse bare har verdi som første skritt på veien til forbedring.)<sup>26</sup>

I begynnelsen av «Den store lære» (Ta Hsio 4—6) har vi en konsentrert fremstilling av hovedpunktene i Konfusius's morallære:

«De gamle (herskere) som ønsket å la sin klare dyd skinne for hele riket, brakte først orden i sine egne stater. Med ønsket om dette brakte de først orden innenfor sine familier. Med ønsket om dette forbedret de seg selv. Med ønsket om dette satte de først sitt hjerte i rett stand. Med ønsket om dette strebte de etter tankens oppriktighet. Med ønsket om dette utvidet de sine kunnskaper til det ytterste. En slik utvidelse av kunnskapene var basert på en undersøkelse av tingene.

Ved at man undersøkte tingene, ble kunnskapene fullstendige. Som følge av det ble menneskenes tanker oppriktige. Som følge av det ble deres hjerte satt i rett stand. Som følge av det ble de selv forbedret. Som følge av det ble det orden innen deres familier. Der ved ble også staten styrt på rette måte, og i hele riket hersket ro og lykke.

Alle, fra Himmelenes sønn (Keiseren) og ned til folkets brede lag, *må betrakte selvpoppdragelse som roten til alt annet.*» (Uthevet her.)

Konfusius's sterke betoning av kunnskapstilegnelsen som et ledd i selvpoppdragelsen hadde bl. a. som resultat det intense studium av klassikerne og det eksamenssystem (særlig i forbindelse med Hanlinakademiet) som har vært av så avgjørende betydning for Chinas politiske utvikling i de siste 2 000 år. Det var derfor et av de hårdeste slag som kunne ramme konfusianismen da eksamensvesenet ved et pennestrøk ble avskaffet i 1905.

Imidlertid påpeker Konfusius flere steder uttrykkelig at det ikke er kunnskapsforrådet som er det viktigste. Kunnskapene har betydning bare i den utstrekning de blir tilknytningspunkter for moralske og intellektuelle refleksjoner. Målet er sjelelig utvikling og samklang med Tao. Jfr. Lun Yü 15,2: «Mesteren sa: Tsi, du tror kanskje at jeg er en som lærer mange ting og bevarer dem i minnet? Tsi svarte: Ja, — men kanskje det ikke er så? Mesteren sa: Nei, men jeg sammenbinder alt til en enhet». (I seek unity all-pervading.)

Det samme synspunkt legges til grunn når det gjelder tilegnelsen av de andre moralske egenskaper. Vi kan bare regne opp de viktigste her uten å komme noe nærmere inn på hver enkelt. (Man bør

være oppmerksom på at den norske betegnelsen ikke alltid helt dekker det kinesiske begrepet.)

Ved siden av kunnskapen kommer godheten i første rekke; der- nest rettskaffenhet, høflighet, måtehold og beskjedenheter (her betoner Konfusius bl. a. at man måtte være villig til å innrømme grensene for sin egen viten).<sup>27</sup> Ellers pålegges det den enkelte å legge vinn på dyder som: mildhet, sannferdighet, mot og tapperhet, humanitet og velvilje. Men det hele må være båret av sedelig alvor og oppriktighet.

Forholdet til andre må bygge på gjensidighetsprinsippet: Gjør ikke mot andre det du ikke ønsker gjort mot deg (Lun Yü 15,23 jfr. den gyldne regel Mt. 7,12). I familielivet er den barnlige lydighet (hsiao = filial piety) det bærende prinsipp, og for samfunnslivet i det hele gjelder det nøye å overholde «de fem relasjoner», (forholdet mellom fyrste og undersått, far og sønn, mann og hustru, eldre og yngre bror, venn og venn).

Den konfusianske moral går egentlig ut på å gjøre kineseren til en god sønn og en god medborger. Plikten til lojalitet overfor keiseren gir denne en «absolutt, overlegen og høyeste makt». Troen på en overjordisk makt hos keiseren (han er *Himmelens sønn*) trykker i det kinesiske folks oppfatning statens absolutte fasthet og beståen. Denne sterke betoning av keiserens stilling som «Himmelens sønn» var ikke et taktisk trekk av Konfusius og hans etterfølgere. Den kinesiske keiser ble heller aldri gjort til gjenstand for guddommelig tilbedelse slik som f. eks. den japanske keiser ble det. Han var i høyden pontifex maximus. På den annen side har nettopp denne pointering av keisermakten i høy grad bidratt til å befeste konfusianismens stilling i China. Keiserne begunstiget den og forfulgte til dels *annerledes* tenkende. Slike forfølgelser, som har forekommet flere ganger i Chinas historie, må imidlertid ikke oppfattes som utslag av religiøs intoleranse. Motivene har sikkert vært mer av politisk enn religiøs natur.

Familiens fasthet og beståen trygges ved fedrekultusen som er den viktigste side ved den barnlige lydighet (hsiao). Men fedrekul- tusen «bygger i virkeligheten ikke så meget på troen på et liv etter døden som på troen på *rasens udødelighet*, — en tro som gir den store masse av det kinesiske folk samme følelse av permanens i deres

tilværelse som troen på et kommende liv gir mennesker i andre land. Når en kineser dør, er det ikke tanken på at han skal leve et liv heretter, som bringer ham trøst, men troen på at hans barn, barnebarn og barnebarns barn, alle som er ham kjære, skal minnes ham, tenke på ham, elske ham til tidenes ende».<sup>28</sup>

Dette rasjonalistiske syn på fedredyrkelsen synes å være alminnelig blant konfusiansk-orienterte kinesere. Vi finner det f. eks. hos Cheng Tien-Hsi (i hans bok: *China Moulded by Confucius*): «Fedredyrkelsen har ikke noe med overtro å gjøre; heller ikke har den som mål å «udødeliggjøre» forfedrene. Den tar i første rekke sikte på å fremme den sønnlige hengivenhet, for derved blir det også lettere å tilegne seg andre dyder. Det er en alminnelig utbredt tro at hvis menneskene lærer å vise hengivenhet endog mot de døde, vil de lettere forstå hvor nødvendig det er å vise hengivenhet mot de levende.»<sup>29</sup>

Mon ikke denne vurderingen av fedrekultusen også dekker Konfusius's syn på samme?

Hvorledes stiller nå konfusianerne seg til de andre «religiøse» elementer fra prekonfusiansk tid, f. eks. T'ien- og Shangtidyrkelsen? For å få klarhet i dette spørsmål sendte den forberedende komité for Jerusalemskonferansen 1928 ut en forespørsel til en rekke fremtredende konfusianere. Spørsmålet gjaldt hva de la i begrepene T'ien (Himmel) og Shangti (Herren i det høye). Svarene var kan hende forskjellige i detaljene, men gikk stort sett i samme retning: De trodde ikke på noen personlig gud. Ett svar tør være typisk, så vi anfører det her (etter rapporten fra Jerusalemskonferansen, men dessverre har man glemt å oppgi navnet på vedkommende konfusianer):

«La oss for øyeblikket se bort fra de ulærde klassers tro og bare betrakte den religiøse holdning blant de lærde. For oss er betegnelsen T'ien eller Shangti et kollektiv som innbefatter alt som er mystisk og uforklarlig. De gamle var omgitt av mysterier, og de var ute av stand til å forstå dem. Derfor fremkastet de tanken om at det eksisterte et mystisk vesen som de kalte T'ien eller Shangti (they invented the belief in the existence of a mysterious being). Tanken har holdt seg like til våre dager, fordi man har sett på den som et virksomt middel til å øve sosial kontroll (over massene). De ulærde

klasser har ingen selvkontroll. Ideen om en «personlig Gud» fremkaller frykt og virker derfor som en demper (restraint) på deres oppførsel. Nå leser vi riktignok i klassikerne om Himmelens rettferdighet og om belønning og straff, men det er bare en måte å si tingene på. I naturen har vi jo en årsakslov som virker ufeilbart; derfor er det helt unødvendig å postulere at det i universet er et personlig vesen som utdeler straff eller belønning.»<sup>30</sup>

Uttalelsen er preget av den arroganse som så mange av konfusianismens ledende menn har vært beheftet med (Konfusius selv er slett ikke skuddfri i så måte); den kunne også vært heldigere formet («they invented the belief in the existence of a mysterious being» er også en måte å si tingene på); men det er vel verd å legge merke til hva han sier om religionen som et virksomt middel til utøvelse av sosial kontroll. Og det skille han foretar mellom de lærde og de ulærde klasser og deres innstilling til spørsmålet om religion, kan heller ikke bestrides. Indirekte uttaler han at de religiøse foreteelser man møter hos de ulærde klasser, ikke egentlig har noe med konfusianisme å gjøre,<sup>31</sup> mens på den annen side den lærde, som kjenner sine plikter og rettigheter, ikke behøver noen religion.

Den enkelte konfusianers skepsis overfor oversanselige fenomener har ikke hindret at disse har hatt en viss betydning for den alminnelige mann. Dette må man ha for øye når man skal avgjøre hva konfusianismen egentlig er. Det er altså ikke mulig å sjalte ut de prekonfusianske elementer som konfusianismen utedkommende. Konfusius's egen holdning var der klar. Han overleverte de gamle tradisjoner slik som han forefant dem, selv om han forbeholdt seg retten til å tolke dem på sin egen måte. Derimot faller de tillegg som er kommet til i etterkonfusiansk tid, utenfor rammen for den egentlige konfusianisme, selv om spiren til en del av dem lå i Konfusius's eget læresystem. Vi kan i den forbindelse bare minne om at det fra tid til annen dukket opp forskjellige konfusianske «skoler», og at den utartede konfusianisme ikke alltid har unngått å bli oppblandet med f. eks. buddhistiske og taoistiske elementer.<sup>32</sup> Generelt kan vi si at den utartede konfusianisme står i samme forhold til Konfusius's læresystem som vulgær-taoismen til Laotse's lære, skjønt vi må innrømme at forskjellen er atskillig større i siste tilfelle enn i første.

På grunnlag av det som hittil er fremholdt, skulle det være mulig å karakterisere den egentlige konfusianisme som et vesentlig den-  
sidig-orientert etisk-filosofisk eller sosial-politisk system. Det gjenstår  
da å undersøke om dette system fortjener navnet religion.

At det kinesiske språk ikke egentlig har noe ord for religion, i  
hvert fall ikke noe som helt ut svarer til vårt begrep, spiller i denne  
forbindelse mindre rolle. Det vanlige ord er «chiao», som best kan  
oversettes med «lære» eller «skole». (Buddhismen kalles Fu-chiao  
eller Buddhas lære, konfusianismen Yü-chiao eller K'ong-chiao, dvs.  
de lærdes eller Konfusius's lære osv.) Viktigere er det at man, når  
man skal bedømme hva som er religiøst eller ikke i et folks liv, ikke  
taler om religion «in the western sense of the word» (Couling), eller  
trekker fram det meste av den kristne tros lære — til sammenlik-  
ning. Hvis man bedømmer konfusianismen ut fra kristent synspunkt,  
er det ikke vanskelig å finne ut at den mangler en rekke momenter  
av religiøs verdi: Tro, håp, esjatologi, forløsningsteori, syndserkjen-  
nelse (sonoffer), åpenbaring og inspirasjon — for bare å nevne noe.  
Men det er umiddelbart innlysende at det skulle være mulig å tale  
om religion også der hvor de fleste av disse momenter (eller alle)  
mangler. Derfor er også Cheng Huan-changs apologi for konfusi-  
anismen som religion (se ovenfor) helt forfeilet, rent bortsett fra at  
en del av de ting han fremholder, har tvilsom sannhetsverdi. Derfor  
var det også forfeilet av jesuittene i den såkalte ritualstrid (omkr.  
1700) å avkreve keiser K'ang Hsi en erklæring om hvor vidt Kon-  
fusius- og fedredyrkelsen måtte betraktes som religiøse seremonier.  
Svaret ble selvsagt benektende. Jesuittene begikk for øvrig den feil  
at de skjelnnet mellom «høytidelige seremonier» som de kristne ikke  
kunne delta i, og slike som kaltes sivile eller politiske, som ble tole-  
rert, fordi de angivelig ikke hadde noe med overtro å gjøre (pietatis  
officia non superstitiosa nequiquam prohibentur<sup>33</sup>). Et slikt skille  
mellom høytidelige seremonier som er «superstitiosa» og de mindre  
høytidelige, som ikke er det, ligger uhyre fjernt fra kinesisk tanke-  
gang. Særskilt vil en konfusianer alltid understreke seremonienes  
etiske og sosiale verdi, ikke deres religiøse verdi.

Hvis man med religion mener et organisert system med preste-  
skap, faste ritualer, trossetninger og gudelære, — da er konfusianis-

men ingen religion. Den interesserte seg hverken for teologi eller for mytologi. Den har ikke noen «hengivelsesformel» som f. eks. buddhismen. Vel har det siden de eldste tider eksistert faste ritualer for enkelte offerseremonier, f. eks. for Shangti-ofret; men da det ble utført bare en gang om året i hovedstaden, og da keiseren var den eneste som kunne forestå seremonien, ble den aldri folkets sak. (Det samme har for øvrig vært tilfelle med Konfusius-seremonien i etterkonfusiansk tid hvor embetsmennene forrettet.) For det brede lag av folket ble disse seremoniene mere en folkeforlystelse enn noe annet. Når keiseren og embetsmennene utøvde sine funksjoner ved seremoniene, var det ikke som prester, men som «pater familias» (i analogi med husfarens funksjon i forbindelse med fedrekultusen i det lille samfunn, familien).

G. B. Frazer definerer religion i snevreste betydning som en «formildelse eller forsoning av makter som står over menneskene (superior to man) og som man mener styrer og kontrollerer naturens og menneskelivets gang».<sup>34</sup> Skal vi bruke denne «minimumsdefinisjon» på konfusianismen, kan vi straks slå fast at seremoniene etter konfusiansk tankegang ikke er noe forsøk på å formilde høyere makter for eventuelt å få dem til å gripe inn i naturen og menneskelivet, men seremonien selv og måten den blir utført på *er et ledd i naturens og menneskelivets gang.*

Det er ellers liten nytte i å forsøke å få en ferdiglaget minimumsdefinisjon på religion til å passe på et så utpreget naturalistisk, humanistisk læresystem som det konfusianske. (Den rette vei å gå fram på er den omvendte: på grunnlag av innsamlede fakta å forme en minimumsdefinisjon.) Det er imidlertid en teori som vi skal merke oss til slutt, fordi den sterkt grenser inn på det som er det sentrale i konfusianismen. Teorien er fremsatt av franskmannen Emile Dürkheim (1858—1917, leder av den såkalte «sosiologiske skole»). Den går ut på at religionens egentlige utspring er samfunnet selv; de religiøse forestillinger er bare symboler på det som er karakteristisk for samfunnet; det hellige eller Gud er bare en personifisering av samfunnet, og religionens sosiale funksjon er å skape, utvide, styrke og vedlikeholde sosial solidaritet. Samfunnet behersker den enkelte og er samtidig kilden til hans styrke. Derfor kan det også

fremkalle hos ham en holdning av ærefrykt og respekt. Fra psykologisk synspunkt er det samfunnet som er den egentlige gud. Følgelig er de mest avgjort religiøse handlinger preget av gruppeaktivitet, f. eks. religiøse seremonier.<sup>35</sup>

Dürkheim har bygd sin teori vesentlig på totemistiske fenomener i Australia. Man kunne fristes til å påstå at han har bygd dem på konfusianske fenomener i China, særlig hvis man med ordet «samfunn» også har staten for øye. (Dürkheim tenker i første rekke på åndelig samfunn, men tanken på klanen eller stammen, som jo er av så stor betydning innenfor totemismen, ligger snublende nær.) Vi har alt pekt på den rolle staten og samfunnet spiller i Konfusius's system. Et godt styre i staten, ro og lykke i samfunnet er målet for all oppdragelse. Særlig siden Han-dynastiets tid (206 f. Kr.—221 e. Kr.) har staten og konfusianismen vært uoppløselig bundet sammen. Konfusianismen utviklet seg mer og mer til en statskultus, der staten selv med dens styreorganer (f. eks. keiseren og embetsmennene) var ærefryktens objekt. (Franke uttrykker samme tanke når han sier at den kinesiske stat til 1911 var mer kirke enn stat, ja, den var «das versinnlichte Dogma, die verkörperte Religion».)<sup>36</sup>

Den største tjeneste Konfusius har ytet den kinesiske nasjon er ifølge Ku Hung-Ming den at han ga den en bærende statsidé. Han betegner for øvrig konfusianismen som et «etisk-filosofisk system, en syntese av statsidé og menneskelig kulturutvikling, som man ikke kan kalle en religion, men som for det kinesiske folk har tjent som erstatning for religion».<sup>37</sup> Det har vært dens svakhet, men også dens styrke. Den kom ikke menneskenes medfødte religiøse trang i møte, men den har sveiset den kinesiske nasjon sammen på en måte som Vestens folk har vanskelig for å trenge til bunn i.

Konfusianismen kan ikke betegnes som religion. At den inneholder elementer som for enkelte har hatt religiøs verdi, kan ikke bortforklare det faktum at tyngdepunktet i konfusianismen — og her kan vi la betegnelsen innbefatte alt som stemmer med Konfusius's læresystem også i etterkonfusiansk tid —, ikke er av religiøs, men av politisk, samfunnsmessig art. Derfor gikk det som det gjorde i 1911 og senere. Som religion ville konfusianismen ha overlevd de omveltninger revolusjonen førte med seg. Som overveiende sosialt,

politisk system hadde den utspilt sin rolle. De panikkartede forsøk fra nykonfusianernes side på å omforme den og gjøre den til statsreligion, førte ikke fram. Som kulturfaktor og moralsk insitament vil den fremdeles kunne få betydning for kommende generasjoner. De konfusianske klassikere og Konfusius's eksempel vil også i fremtiden inspirere mennesker til å gjøre det gode utelukkende for det godes skyld.

#### NOTER

- <sup>1</sup> Sacred Books of the East ed. by F. Max Müller. Oxford 1879 — bd. III s. XIII.
- <sup>2</sup> Athanasius Kircher: China Monumentis qua sacris qua profanis... Illustrata. Amsterdam 1667 s. 131.
- <sup>3</sup> Couling: Encyclopaedia Sinica s. 125.
- <sup>4</sup> Gung-Hsing Wang: The Chinese Mind. Svensk oversettelse ved Ingegerd v. Tell. Stockholm 1948 s. 26.
- <sup>5</sup> K'ang Yu-wei var en av lederne for reformbevegelsen 1898.
- <sup>6</sup> O. Franke: Das religiöse Problem in China (Archiv für Religionswissenschaft Bd. 17) s. 178: «De lover og lærdommer Konfusius fremsatte, er alle utsprunget fra Himmelen. Himmelen kan ikke tale med ord; derfor befalte den Konfusius å tale istedenfor den selv. Konfusius's ord er derfor ikke hans egne, men Himmelen's ord, hans lover og lærdommer er Himmelen's lover og lærdommer.»
- <sup>7</sup> Alfred Forke: Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamburg 1927 s. 108 anm.
- <sup>8</sup> H. Cordier: Relations de la Chine avec les Puissances Occidentales 1860—1900, 3 vols. 1901/1907, III s. 413: «Pour dater les lettres, on ne s'y sert jamais des années du règne du Kouang-Siu, mais on écrit en gros caractères «apres Confucius, tel millième, tel dixième et telle année».»
- <sup>9</sup> O. Franke op. cit. s. 189—191.
- <sup>10</sup> China Handbook 1937—1943 s. 120.
- <sup>11</sup> Ernst Faber: A Systematical Digest of the Doctrine of Confucius. 2 ed. Shanghai 1902 s. 111 ff.
- <sup>12</sup> Iflg. en statistikk for omkr. 1902 skulle det være ca. 1600 Konfusiustempler i China. Antall offerdyr i året var ca. 17 000. Jfr. Wilh. Grube: Geschichte der chinesischen Litteratur s. 31.
- <sup>13</sup> Shiking (Odene), Shuking (Historieboken) Yiking (forvandlingsboken) Chuin-tsiu (Vår- og høstannalene) og Liki (seremoniboken).
- <sup>14</sup> Sten Bugge: Konfusius. Oslo 1942 s. 63; jfr. Legges overs. til Lun Yü VIII, 19 f. og anm.
- <sup>15</sup> Bernhard Karlgren: Från Kinas tankevärld. Stockholm 1929 s. 26.
- <sup>16</sup> Lun Yü 3,26.
- <sup>17</sup> Sten Bugge, op. cit. s. 76.
- <sup>18</sup> Herb. A. Giles: Confucianism and Its Rivals. London 1915 s. 73.
- <sup>19</sup> Bugge op. cit. s. 107.
- <sup>20</sup> Faber op. cit. s. 31: «Prayer must even appear as an absurdity so far as it is not a mere showing of respect.»
- <sup>21</sup> Forke op. cit. s. 124.
- <sup>22</sup> Karl Ludvig Reichelt: Fromhetstyper og helligdommer i Øst-Asia Bd. I—III Oslo—København 1947—49. Bd. I s. 171.
- <sup>23</sup> Legges overs. til Lun Yü s. 23 anm.

- <sup>24</sup> Ibid. s. 70 anm. Chü Hsi (1130—1200) kjent konf. kommentator.
- <sup>25</sup> Ibid. s. 23 anm.
- <sup>26</sup> M. v. Brandt: Die chinesische Philosophie und der Staats-Konfucianismus. Stuttgart 1898 s. 11.
- <sup>27</sup> Lun Yü II, 17.
- <sup>28</sup> Ku Hung-Ming: Det goda medborgarskapets religion och andra essayer. Stockholm 1916, s. 54 ff.
- <sup>29</sup> Cheng Tien-Hsi: China Moulded by Confucius 2. ed. London 1947, s. 52. jfr. Lun Yü I, 9, 11.
- <sup>30</sup> Jerusalem Meeting Report I, s. 106 f.
- <sup>31</sup> Den alminnelige kineser er — og har vært — animist, konfusianer, buddhist og taoist, alt på en gang uten noen følelse av uoverensstemmelse eller inkonskvens.
- <sup>32</sup> Lin Yu Tang: Mitt land og mitt folk. Oslo 1936, s. 141 f.
- <sup>33</sup> I de Récalde: Benoit XIV. Bulles. «Immensa Pastorum» et «ex quo singulari... la condamnation des Rites chinois. Texte lat. et trad. français etc. Paris 1925, s. 56.
- <sup>34</sup> G. B. Frazer: The Golden Bough. Bd. I s. 63.
- <sup>35</sup> Encyclopaedia of Religion ed. by Vergilius Fern, New York 1945, s. 237 og 609. Emilie Dürkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris 1912.
- <sup>36</sup> Franke op. cit. s. 165.
- <sup>37</sup> Kou-Houng-Ming: L'Esprit du peuple chinois. Fransk overs. v. P. Rival. Paris, 1927, s. 49.