

DE HEER EN HET BEEST

DE EERBARE MENS VOLGENS MENCIAUS

door Paul VAN ELS (Leiden)

INLEIDING¹

Chinese filosofische teksten herbergen een veelheid aan literaire vormen waarin gedachten worden uitgedrukt: debatten, betogen, gesprekken, gedichten, enzovoort. Een vorm die vaak voorkomt in teksten uit de ‘gouden eeuwen’ van de Chinese filosofie, grofweg de eerste vijf eeuwen voor het begin van onze jaartelling, is de anekdote. Dat is een kort vertelsel, bestaande uit enkele tientallen of hooguit enkele honderden woorden, over een waargebeurde, flink aangedikte of geheel verzonden gebeurtenis met een klein aantal betrokkenen. De populariteit van anekdoten kent meerdere redenen. Een daarvan is hun handige inzetbaarheid. Omdat gebeurtenissen op tal van manieren kunnen

Paul VAN ELS (1975) is universitair docent China Studies aan de Universiteit Leiden. Recente publicaties: *The Wenzhi: Creativity and Intertextuality in Early Chinese Philosophy* (Leiden: Brill, 2018); *Between History and Philosophy: Anecdotes in Early China*, ed. Paul van Els and Sarah A. Queen (Albany: State University of New York Press, 2017). Zie ook www.paulvanel.nl.

Ik ben Carine Defoort, Burchard Mansvelt Beck, Gabe van Beijeren en Griet Vankeerberghen dankbaar voor hun behulpzame opmerkingen bij kladversies van dit artikel.

¹ Dit artikel richt zich op het boek *Mencius*. In het artikel worden om stilistische redenen gedachten soms toegekend aan de gelijknamige denker (“volgens Mencius...”), in het volle besef dat niet met zekerheid kan worden gesteld dat hij het boek in de overgeleverde vorm zelf heeft geschreven. Het artikel stoelt op een veelheid aan *Mencius*-passages, waarnaar op gangbare wijze wordt verwezen in voetnoten, zodat ze gemakkelijk teruggevonden kunnen worden in vertalingen zoals Karel van der Leeuw's *Mencius* (Budel: Damon, 2008). Alle *Mencius*-citaten in het artikel zijn overigens door mijzelf vanuit het klassiek Chinees naar het Nederlands vertaald. Ook citaten uit andere teksten en talen zijn door mijzelf omgezet naar het Nederlands.

worden uitgelegd, kunnen anekdoten voor allerlei doeleinden worden gebruikt. Zo kan een en dezelfde anekdote door verscheidene filosofen worden ingezet om verschillende, soms zelfs tegenstrijdige stellingen te onderbouwen. Een andere reden is het sterk politieke karakter van de Chinese filosofie. Confucius 孔子 (551–479 v.Chr.) en latere denkers leefden in tijden van grote politieke en maatschappelijke ontwrichting en dachten vooral na over het herstel van orde in het land. De voorstellen die zij daartoe deden, werden niet altijd met welgevallen ontvangen en konden in het ergste geval iemand de kop kosten. Het feit dat anekdoten niet eenduidig zijn, maakt ze tot een politiek redelijk veilig middel om op onrechtstreekse wijze kritiek te uiten op gezaghebbers.²

Sommige anekdoten zijn zowel begrijpelijk als vermakelijk. Zo vertelt de legalist Han Fei 韓非 (279–233 v.Chr.) over een ploeger die op zijn veld een haas voorbij ziet rennen.³ De haas let niet goed op, botst tegen een boomstronk, breekt zijn nek en sterft. Ingenomen met het hazenvlees dat hij zo voor niets verkreeg, legt de man zijn ploeg neer en gaat bij de stronk zitten wachten tot er nog een tegenaan rent. Dat gebeurt natuurlijk niet, waarop de ploeger het mikpunt van spot wordt. Als politiek filosoof waarschuwt Han Fei met dit verhaaltje tegen een blind vertrouwen in ‘toevalstreffers’, beleid dat ooit met goed gevolg werd ingevoerd om problemen die toen speelden te verhelpen. Hij pleit ermee voor een meer onderzoekende en ondernemende houding. Hij had natuurlijk een betoog kunnen schrijven om uit te leggen dat maatschappelijke problemen vragen om maatoplossingen omdat resultaten uit het verleden geen garantie bieden voor het heden. De anekdote drukt deze gedachte ook uit, maar zorgt er bovendien voor dat zij sneller aanvaard wordt en langer bewaard blijft. Eeuw na eeuw heeft men in China het voorval met de onnozele ploeger naverteld en het spreekwoord “bij een stronk wachten op een haas” 守株待兔 duidt ook nu nog op een afwachtende houding waarbij men, afgaande op het verleden, hoopt dat dingen vanzelf zullen verbeteren, zonder te proberen die verbetering zelf teweeg te brengen.

² Voor meer uitleg over anekdoten in Chinese filosofische teksten, zie Paul van Els and Sarah A. Queen, “Anecdotes in Early China”, in Van Els and Queen, *Between History and Philosophy*, 1-37.

³ *Han Feizi* 49.

Andere anekdoten in Chinese filosofische teksten zijn minder eenvoudig te begrijpen. Een lastige anekdote vinden we bijvoorbeeld in het boek dat wordt toegeschreven aan Mencius, de verlatijnsing van Meester Meng 孟子 (372–289 v.Chr.). Deze jongere tijdgenoot van Plato en Aristoteles heeft naar verluidt les gehad van een kleinzoon van Confucius en geldt al eeuwenlang als een van de invloedrijkste confucianistische denkers. In het boek met de titel *Mencius* vinden we deze passage:

Toen er hongersnood kwam over de staat Qi vroeg Chen Zhen: “Iedereen hier denkt dat u weer gaat pleiten voor gratis uitdelen van graan, maar een tweede keer gaat dat toch niet?” Mencius antwoordde: “Dan zou ik net zo doen als Feng Fu. In de staat Jin was er iemand van die naam die geweldig tijgers kon vangen met zijn blote handen. Later ontwikkelde hij zich tot een voorbeeldige heer. Toen hij in die hoedanigheid eens een uitstapje maakte naar een landelijk gebied, was daar een menigte die een tijger achterna had gezeten tot die met zijn rug tegen een bergwand stond, maar niemand durfde het beest te benaderen. Toen ze Feng Fu zagen aankomen, holden ze naar hem toe om hem te verwelkomen. Feng Fu stroopte zijn mouwen op en stapte van het rijtuig. Terwijl de menigte zich verheugde over zijn komst, lachten de andere heren hem uit.”⁴

Deze passage roept vragen op. Wie was Chen Zhen? Wie was Feng Fu? Wat heeft het uitdelen van graan te maken met het vangen van tijgers? Wat wordt er bedoeld met een voorbeeldige heer? Waarom lachen heren iemand uit die anderen helpt? Wil Mencius wellicht zeggen dat hun gedrag bespottelijk is? Of is zijn boodschap juist dat het goed is om mensen in nood niet te helpen als je daarmee kunt voorkomen dat je zelf wordt uitgelachen? Weegt voor hem in dat geval een verhoudingsgewijs klein persoonlijk ongemak zoals uitgelachen worden dan zwaarder dan de levensbedreigende problemen van een hele groep mensen? Kortom, wat is nu eigenlijk de bedoeling van deze passage en wat heeft die met filosofie te maken?

Het is mede door dit soort vragen dat de passage niet voorkomt in bloemlezingen van de Chinese filosofie en dat zelfs kenners van het boek *Mencius* er nauwelijks aandacht aan besteden. Dat is jammer, want

⁴ *Mencius* 7B23. 齊饑。陳臻曰：「國人皆以夫子將復為發棠，殆不可復。」孟子曰：「是為馮婦也。晉人有馮婦者，善搏虎，卒為善士。則之野，有眾逐虎。虎負嵎，莫之敢撓。望見馮婦，趨而迎之。馮婦攘臂下車。眾皆悅之，其為士者笑之。」

er valt uit deze lastige passage meer te halen dan bij een eerste lezing lijkt. Een goed begrip ervan vraagt om enige kennis van de historische achtergrond en om een zekere openheid voor deze manier van argumenteren. Dat geldt overigens niet alleen voor deze passage, maar voor de Chinese filosofie in het algemeen. Zoals Paul R. Goldin opmerkt: “De Chinese filosofie vraagt een hoge mate van interpretatieve participatie van het publiek.”⁵ Hij voegt eraan toe dat de Chinese filosofie kennerschap vergt, vergelijkbaar met de schilderkunst, literatuur of muziek: “Als we de smaak ontberen — of, erger nog, als we onszelf vrijstellen van de taak om die te ontwikkelen — dan zullen we het merendeel missen van wat de Chinese filosofie te bieden heeft.”⁶

Dit artikel kan gezien worden als een stap richting kennerschap. Het bestaat uit de aandachtige lezing van de vertaalde passage en de bestudering van aanverwante onderwerpen elders in de tekst. Zo hoop ik de passage beter inzichtelijk te maken en een lezing te bieden die overeenstemt met de filosofie van Mencius. Hierdoor leren we wat het volgens hem inhoudt om een moreel hoogwaardig mens te zijn, welke verantwoordelijkheden zulke mensen hebben en welke verwachtingen zij mogen koesteren. Deze mensen waren volgens Mencius hard nodig in de roerige tijd waarin hij leefde, die geheel toepasselijk de Periode van de Strijdende Staten 戰國 (453–221 v.Chr.) wordt genoemd. Om het tij te keren waren mensen nodig met een nobel gemoed en een deugdzaam gedrag, die bereid waren om staatshoofden met raad en daad bij te staan en daarmee de orde in het land te herstellen. Deze belangrijke gedachten gaan schuil achter de vertaalde passage en kunnen met een zorgvuldige bestudering van de tekst naar de voorgrond worden gehaald.

Het doel van dit artikel is niet alleen om inzicht te verschaffen in de ethische en politieke filosofie van een bijzonder invloedrijke confucianistische tekst, maar ook om meer algemeen een richtsnoer te bieden

⁵ Paul R. Goldin, “Non-deductive Argumentation in Early Chinese Philosophy”, in Van Els and Queen, *Between History and Philosophy*, 41–62 (p. 55): “Chinese philosophy tends to demand a high level of interpretive participation from its audience.”

⁶ Goldin, “Non-deductive Argumentation in Early Chinese Philosophy”, 55: “If we lack the taste — even more so if we exempt ourselves from the task of developing it — we will miss most of what Chinese philosophy has to offer.”

voor het op een verstandige en belangstellende wijze lezen van Chinese filosofische teksten, waar vaak net als bij deze passage méér uit te halen valt dan bij een eerste lezing lijkt.

1. AANDACHTIGE LEZING

Voordat we de diepere betekenis van de vertaalde passage nader onderzoeken, zal ik eerst kort ingaan op de vorm ervan en op enkele inhoudelijke bijzonderheden.

1.1. *Vorm*

De passage staat middenin een hoofdstuk in het boek *Mencius*. De omliggende passages gaan over andere onderwerpen, wat onze passage tot één afgesloten eenheid van tekst maakt. Een goed begrip ervan moet dus vooral uit deze teksteenheid zelf komen.

De passage is een raamvertelling met twee delen: de kadervertelling (een gesprek over het uitdelen van graan, bestaande uit één vraag en één antwoord) en de binnenvertelling (een anekdote over het vangen van tijgers). Er is dus sprake van een verhaal in een verhaal, met als bijkomende moeilijkheid dat er aan het einde van de binnenvertelling geen terugkoppeling wordt gemaakt naar de kadervertelling. De slotzin van de teksteenheid vormt het einde van beide vertellingen, wat inhoudt dat lezers zelf moeten bedenken wat het vangen van tijgers te maken heeft met het uitdelen van graan en wat dit alles betekent voor de filosofie van het boek waarin de passage is opgenomen. Deze lezerstaak is de ‘interpretatieve participatie’ waarover Goldin schrijft en waarop het boek *Mencius* vaak een beroep doet.

De vorm van de kadervertelling is heel gewoon in vroege Chinese filosofische teksten. Daarin vinden we doorgaans uitspraken van de ‘meester’ wiens naam op de kaft van het boek prijkt en wiens uitspraken regelmatig worden voorafgegaan door vragen van anderen. De vorm van de binnenvertelling is ook heel gewoon. De anekdote is kort (44 Chinese tekens) en kent slechts één hoofdpersoon (de tijgervanger). Zoals gebruikelijk bij dit

soort vertelsels kunnen er, ondanks de geringe lengte, drie delen worden onderscheiden: een begin, waarin de achtergrond wordt geschetst (“in de staat Jin...”); een middenstuk, waarin het voorval wordt verteld (“een uitstapje maakte...”); en een einde, waarin het gevolg van het voorval wordt geboden (“terwijl de menigte...”). Het einde van anekdoten is belangrijk, omdat we daaruit vaak kunnen afleiden waar het de verteller om gaat. Dat valt in dit geval niet mee, temeer omdat Mencius zijn bedoeling met de anekdote niet verder toelicht. Gelukkig kunnen we zijn mogelijke bedoeling achterhalen wanneer we ons richten op de inhoud van de passage.

1.2. *Inhoud*

De kadervertelling begint met de opmerking dat er hongersnood heerste in Qi 齊, een machtige staat in het oosten van China waarvan het grondgebied grofweg overeenkwam met de huidige provincie Shandong 山東. Qi was gelegen naast Lu 魯, de kleinere staat waar Confucius was geboren en getogen, en Zou 鄒, de nog veel kleinere staat waar Mencius het levenslicht zag. Het is dus niet verwonderlijk dat Qi vaak genoemd wordt door Confucius en Mencius. Beide meesters zijn in hun tijd afgereisd naar Qi om daar gesprekken te voeren met de heersers van dat grote en machtige buurland. Mencius heeft zelfs enkele jaren een hoog ambt bekleed in Qi

Over de hongersnood in Qi wordt in de passage een vraag gesteld door Chen Zhen 陳臻. We weten zo goed als niets over deze persoon, die alleen voorkomt in het boek *Mencius*. Omdat hij daarin vragen stelt aan Mencius, meent de tekstuitlegger Zhao Qi 趙岐 (108–201 n.Chr.) dat Chen Zhen een van zijn leerlingen was — een alleszins redelijke aanname.

Chen Zhen stelt in de passage over de hongersnood in Qi een vraag over het uitdelen van graan.⁷ Hij zinspeelt op een eerdere hongersnood in diezelfde staat, waarbij Mencius zou hebben geopperd om de graanschuren te openen. Dat eerdere voorstel is niet opgenomen in de overgeleverde

⁷ In de Chinese tekst staat *fa tang* 發棠. Het eerste woord duidt op een uitgaande beweging en wordt gebruikt voor het uitdelen van voedsel bij hongersnood. Het tweede woord is lastiger en komt verder niet voor in het boek *Mencius*. Zhao Qi meent dat het een stad in Qi betreft en dat *fa tang* slaat op het openen van de graanschuren van die stad.

tekst. Hongersnood is echter wel een terugkerend thema in de tekst. Zo zegt Mencius tegen de burgervader van Pinglu 平陸, een stad in Qi: “In jaren van misoogsten en voedseltekorten vielen uw ouderen en zwakkeren dood neer in greppels en sloten, terwijl uw meer weerbare burgers met duizenden tegelijk de wijk namen.”⁸ Hongersnood was een wezenlijk probleem in Mencius’ tijd, zowel in Qi als elders.⁹ Het is daarom goed mogelijk dat hij bij een eerdere keer als noodoplossing heeft voorgesteld om de graanschuren te openen, ook als daarvan geen verslag wordt gedaan in de overgeleverde tekst.

Chen Zhen meent dat Mencius bij de huidige hongersnood niet nogmaals zou pleiten voor het openen van de graanschuren. Mencius geeft hem niet nadrukkelijk gelijk en merkt slechts op dat hij dan zou doen zoals Feng Fu 馮婦. Ook deze persoon is onbekend. Hij komt alleen in deze passage voor en wordt in geen andere tekst uit de Chinese oudheid genoemd. Zijn naam is bovendien merkwaardig. Feng is een gebruikelijke familienaam (die in China van oudsher vooraan worden geplaatst); Fu betekent echter ‘vrouw’. Tekstuitleggers voelen zich dus genoodzaakt om te melden dat het geen vrouw betreft met de familienaam ‘Feng’, maar een man met de roepnaam ‘Vrouw’.¹⁰ Dat Mencius in de tekst aan zijn leerling moet uitleggen wie Feng Fu was (“in de staat Jin was er iemand...”), geeft aan dat die persoon ook in hun tijd onbekend was. Het is zelfs mogelijk dat Mencius hem en het voorval met de tijger uit zijn duim heeft gezogen. Dat maakt voor de betekenis van de passage weinig verschil; het gaat namelijk om de bedoeling die Mencius met de anekdote heeft.

In de anekdote wordt gesteld dat Feng Fu in zijn jongere jaren uitblonk als tijdgenoot, terwijl hij zich later ontwikkelde tot een heer. Hiermee verzinnebeeldt de anekdote twee kernwaarden van de Chinese cultuur, ‘krijgshaftigheid’ 武 en ‘welgemanierdheid’ 文, die in de nu volgende secties aan bod zullen komen.

⁸ *Mencius* 2B4. 凶年饑歲，子之民，老羸轉於溝壑，壯者散而之四方者，幾千人矣。

⁹ *Mencius* 1A3 heeft het bijvoorbeeld over hongersnood in de staat Liang 梁.

¹⁰ In China is er veel mogelijk op het gebied van naamgeving. Zo was er in de 1e eeuw n.Chr. een keizersdochter met de naam Liu Nan 劉男. Liu was de familienaam van het keizershuis en Nan betekent letterlijk ‘man’. Een vrouw met de naam ‘Man’ dus.

2. TIJGERVANGER

In de tijd van Mencius werd de mens al beschouwd als een dierlijk wezen. Zo zag men duidelijke overeenkomsten tussen geweld in het dierenrijk en in de mensenwereld. Mark E. Lewis, die dit onderwerp uitvoerig heeft bestudeerd, geeft aan dat krijgers destijds werden vergeleken met roofdieren en dat men jagen zag als een vorm van oorlog voeren. Jacht was een manier om te oefenen voor het krijgsgewoel en een gelegenheid om moed te tonen, vooral wanneer men wilde dieren te lijf ging.¹¹ Een mooi voorbeeld daarvan vinden we in het *Boek der oden* 詩經, een canoniek werk dat liederen uit de 11e tot de 7e eeuw v.Chr. bevat:

Bovenlijf ontbloot overweldig je een tijger,
om aan het hof van de hertog te schenken.
Oh, Shu, doe niet zo onbezonnen,
pas op of hij zal je krenken.¹²

Deze versregels geven aan dat vechtersbazen in het oude China geen slaven of veroordeelden waren die onvrijwillig voor de leeuwen werden geworpen, zoals in het oude Rome, maar mensen die zich vrijwillig wierpen op dieren.¹³ Het gaat hier zelfs om iemand uit de topklaag van de maatschappij: Shu was het broertje van hertog Zhuang van de staat Zheng 鄭莊公 (r. 743–701 v.Chr.). Uit andere teksten weten we dat adellijke families wilde dieren niet alleen vingen tijdens de jacht, maar ook hielden in kooien om er op gezette tijden onder toezicht mee te vechten, wellicht ter voorbereiding op gevechten in het wild. Hoewel dit regelmatig voorkwam in adellijke kringen, was hun houding tegenover gevechten met dieren tweeslachtig, vooral wanneer krijgshaftigheid onvoldoende werd vergezeld van welgemanierdheid. Dat geldt ook voor Shu. Hij heeft namelijk een opstand geleid tegen zijn broer, de hertog, wat blijkt geeft van een gebrek aan welgemanierdheid, zoals we verderop in dit artikel zullen zien. De ‘hij’ in de laatste versregel slaat dus misschien

¹¹ Mark E. Lewis, *Sanctioned Violence in Early China* (Albany: State Univ. of New York Press, 1989), 150-157.

¹² *Maoshi zhengyi* 4.2 ‘Da Shu yu tian’. 禮禘暴虎，獻於公所，將叔無狃，戒其傷女。

¹³ Lewis, *Sanctioned Violence*, 155.

niet alleen op de tijger maar ook op de hertog die, zo melden de geschiedenisboeken, de opstand van Shu wist neer te slaan.

Vechten met beesten was niet voorbehouden aan de hoge adel. In lagere geledingen van de maatschappij gebeurde dat volgens Lewis door uiteenlopende mannen die vatbaar waren voor geweld, zoals probleemjongeren, misdadigers en andere randfiguren die prat gingen op hun krijgskracht.¹⁴ Tot dit soort mannen lijkt ook Feng Fu behoord te hebben, althans in de vroegere jaren van zijn (vermeende) leven, toen hij als tijgervanger werkzaam was. Het woord ‘tijgervanger’ behoeft wellicht enige verduidelijking, temeer omdat dat geen alledaags beroep was. Het klassiek Chinees, de taal waarin het boek *Mencius* is opgesteld, herbergt meerdere woorden voor de jacht op dieren. In de anekdote over Feng Fu wordt het woord 搏 gebruikt. Dat woord wordt nu als *bó* uitgesproken, maar in de tijd van Mencius moet het als *pak* hebben geklonken — naar ik vermoed de klanknabootsing van een klap, slag of stoot. Het schriftteken van het woord bevat aan de linkerkant de gestileerde afbeelding van een hand, 扌, die bijdraagt aan de mogelijke betekenissen van het woord, zoals ‘vuistvechten’ en ‘worstelen’. Klank en schrift duiden er dus op dat het bij dit woord gaat om handgevechten: Feng Fu met zijn blote handen tegen de tijger met zijn vlijmscherpe klauwen. Bij zulke gevechten komt veel kijken: snelheid, behendigheid, oplettendheid, maar vooral ook kracht en onverschrokkenheid. Dat hij met blote handen tijgers te lijf ging, toont aan hoe dicht hij letterlijk en figuurlijk bij de natuur stond. Dit is de mens in zijn meest oorspronkelijke vorm: de dierlijke aard komt ten volle naar de voorgrond.

De roofdierlijke vaardigheden van Feng Fu moeten van groot nut zijn geweest in die tijd, toen tijgers nog in heel China voorkwamen.¹⁵ Er was dus vraag naar mensen zoals hij (in de anekdote lezen we dat “de menigte zich verheugde over zijn komst”), die de samenleving konden vrijwaren voor deze vervaarlijke wezens. Toch was niet iedereen gediend van mensen die zo dicht bij de natuur stonden. Zo staat in het boek *De gesprekken* 論語 dat Confucius weinig met hen op had. Waaghalzen die zich werpen

¹⁴ Lewis, *Sanctioned Violence*, 155.

¹⁵ Aili Kang, Yan Xie, Jirong Tang, Eric W. Sanderson, Joshua R. Ginsberg and Endi Zhang, “Historic Distribution and Recent Loss of Tigers in China”, *Integrative Zoology* 5, no. 4 (2010): 335–41 (p. 337).

op tijgers vond hij, hun uiterste krijgshaftigheid ten spijt, ongeschikt om leiding te geven aan strijdkrachten. Daarvoor waren volgens hem bedachtzame mensen nodig die door zorgvuldig voorbereiden de overwinning veilig probeerden te stellen.¹⁶ Confucius plaatst bedachtzaamheid dus boven krijgshaftigheid. Een soortgelijk sentiment vinden we bij Mencius, de bekendste telg uit zijn filosofische school.

3. HEER

Feng Fu zou zich later in zijn leven hebben ontwikkeld tot een *shi* 士. Dit begrip heeft meerdere betekenissen, zowel in het boek *Mencius* als in het algemeen, en is moeilijk in één vertaling te vatten, vandaar dat ik het vernederlands tot het eveneens veelzijdige woord ‘heer’.

Deze heren waren oorspronkelijk krijgslui die, net als de samoerai in het middeleeuwse Japan, leefden volgens een ecode en hun diensten aanboden aan hoge edellieden. Omdat zij een brede scholing hadden genoten, die onder meer lezen, rekenen, rituelen en muziek omvatte, kregen ze in de loop van de tijd steeds meer ambtelijke taken en groeiden ze uit tot mannen met goede manieren die scherp van geest en rad van tong waren.¹⁷ Deze algemene beschrijving biedt enig inzicht in de *shi*, maar om goed te begrijpen wat het betekent dat Feng Fu een van hen werd, moeten we nagaan wat dit begrip betekent in het boek *Mencius*, waarin het bijna honderd keer wordt genoemd in meer dan veertig passages.

Mencius gebruikt het woord *shi* in brede zin als een beleefde aanduiding voor mannen, zoals in de uitdrukking ‘heren en dames’ 士女.¹⁸ Soms waren zij bewapend. Zo heeft hij het over ‘hellebaard-dragende heren’ 持戟之士, oftewel hellebaardiers.¹⁹ Een belangrijk kenmerk van de *shi* is dat ze voor Mencius een herkenbare klasse in de samenleving

¹⁶ Confucius, *De gesprekken* 7.11.

¹⁷ Voor een uitgebreidere beschrijving van *shi*, zie *The Cambridge History of Ancient China*, ed. Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999), 518 n126, 566, 583-84, 604.

¹⁸ *Mencius* 3B5.

¹⁹ *Mencius* 2B4.

waren. Hij deelt die op in vier lagen (heerser, hoge adel, lage adel, volk) en rekent heren tot de voorlaatste laag.²⁰ Zij bevonden zich volgens hem dus tussen de hoge adel en het gewone volk in.

Een groot verschil met hoge edelen is dat die de hoogste en vaak erfelijke staatsambten bekleedden, terwijl heren uiteenlopende niet-erfelijke diensten aanboden aan de hoge adel.²¹ Heren waren dus ondergeschikt aan de hoge adel en stonden volgens Mencius zelfs niet ver boven het gewone volk. Sterker nog, hij noemt de laagste twee maatschappelijke lagen soms in één adem.²² Wat heren gemeen hadden met het volk, is dat zij zelf geen land bezaten maar hooguit een klein leen toegewezen kregen.²³ Bovendien was hun inkomen in beginsel gelijk met dat van een landbouwer die bij de vervulling van een openbare taak vergoed moest worden voor het niet kunnen bewerken van het land.²⁴

Een verschil met het gewone volk is dat heren, zoals eerder gezegd, scholing hadden genoten. Mencius heeft het bijvoorbeeld over iemand uit het diepe zuiden, wat toen gold als onderontwikkeld gebied, die zoveel vreugde schepte in leren dat hij uitgroeide tot een ‘voortreffelijke heer’ 豪傑之士 aan wie zelfs de beste geleerden niet konden tippen.²⁵ Als goedgeschoolden vormden heren de ‘intelligentsia’ van hun tijd en nagenoeg alle filosofen, onder wie Confucius en Mencius, behoorden tot deze groep.²⁶

Het onderricht van heren bestond niet zozeer uit het opdoen van stoffige boekenkennis, maar vooral uit het leren verbeteren van hun gedrag. Dat deden ze onder meer door zich te verdiepen in de handel en wandel van de wijze vorsten van weleer, die werden gezien als toonbeelden van wijsheid en welgemanierdheid.²⁷ Voor Mencius zijn heren dus mensen die deugdzaam gedrag vertonen.²⁸ Zij dragen de kernwaarden van de confuciaanse leer uit, zoals ‘betrokkenheid’ 仁 en ‘plaatsbesef’

²⁰ *Mencius* 5B2 bevat een nog fijnere indeling van de maatschappij.

²¹ *Mencius* 3B4.

²² *Mencius* 1A1 en 4A3 hebben het over ‘heren en gewone mensen’ 士庶人.

²³ *Mencius* 5B2 beschrijft de verdeling van land.

²⁴ *Mencius* 5B2 beschrijft de verdeling van inkomens.

²⁵ *Mencius* 3A4.

²⁶ *Mencius* 3B4 spreekt over Mencius als een heer.

²⁷ *Mencius* 3A4.

²⁸ *Mencius* 5A4 heeft het bijvoorbeeld over ‘een heer die overloopt van deugd’ 盛德之士.

義.²⁹ Betrokkenheid duidt op het vermogen tot zich inleven in anderen en op de bereidheid om hun welzijn in ogenschouw te nemen bij het eigen handelen. Plaatsbesef duidt op het kennen van de eigen plek ten opzichte van die van anderen en op de bereidheid om dienovereenkomstig te handelen. Het is in mijn ogen niet verwonderlijk dat deze kwaliteiten door Mencius juist van heren werden verwacht. Tussen de hoge adel en het gewone volk in, moeten zij doordrongen zijn geweest van de soms erbarmelijke omstandigheden van de massa, maar ook van de pracht en praal van de bovenklasse. Met name de status, macht en rijkdom van de hoge adel kon verleidelijk zijn, maar daarop aanspraak maken zou volgens Mencius verkeerd zijn, want “jezelf toe-eigenen wat jou niet toebehoort druist in tegen plaatsbesef” en een heer doet dat dus niet.³⁰ Wat een heer wel doet is ‘zijn ouders eerbiedigen’ 孝 en ‘zijn oudere broer(s) eerbiedigen’ 悌.³¹ Mencius en andere confucianisten prijzen deze deugden aan als belangrijke waarden die kunnen zorgen voor orde in de familie, de hoeksteen van de samenleving. Op ons kan een strikt rangsgewijze samenleving, waarin lageren hogeren dienen te eerbiedigen, benauwend overkomen.³² Mencius leefde echter in een tijd waarin laag en hoog elkaar niet meer als zodanig erkenden, waardoor gewapende gevechten schering en inslag waren. Een voorbeeld hiervan is de eerdergenoemde Shu, die in opstand kwam tegen zijn broer. Hij vertoonde daarmee een gebrek aan zowel plaatsbesef als eerbied voor de broer. Omdat die hertog was, had de opstand gevolgen voor het hertogdom als geheel. Het is mede door dit soort opstandelingen dat Mencius en gelijkgestemden een sterke behoefte voelden aan een strakke indeling van de samenleving, waarin mensen hun plaats kennen en ernaar handelen. Hij was zich ervan bewust dat eerbied van lageren pas echt werkt als hogeren letterlijk eerbiedwaardig zijn. Dat was lang niet altijd het

²⁹ Mencius 7A9 schrijft bijvoorbeeld dat een heer ‘plaatsbesef niet uit het oog verliest’ 不失義 maar juist ‘plezier scheidt in plaatsbesef’ 樂義.

³⁰ Mencius 7A33. 非其有而取之非義也.

³¹ Mencius 3B4.

³² Dat geldt met name in Nederland waar, zoals Paul Verhaeghe opmerkt in een interview met de *Volkskrant* (door Frank van Zijl, 05/09/2018), een afkeer van gezag heerst. <https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/paul-verhaeghe-in-nederland-heerst-een-gebrek-aan-autoriteit-in-alle-geledingen-van-de-samenleving-b874dd36/>

geval. Geweld was voor Mencius echter geen oplossing. Kritiek uiten wel. Eerbied betekent voor hem namelijk niet klakkeloos gehoorzamen, maar houdt ook in dat lageren hogeren bijstaan met raad en waar nodig weerwoord geven. Daar lag bij uitstek een taak voor heren weggelegd.

Heren waren volgens Mencius als geen ander in staat om een einde te maken aan de politieke en maatschappelijke ontwrichting van die tijd. Het volk was onopgeleid en te druk bezig met het eigen voortbestaan. De bovenlaag was verweekeld in onderlinge nijd en strijd. Het herstel van orde hing dus vooral af van de tussenlaag van heren. Zij konden proberen om op lokaal niveau een betere leefwereld te bewerkstelligen, maar op een hoger niveau konden ze hun talenten op veel grotere schaal doen gelden. Omdat hun opleiding onder meer bestond uit de studie van canonieke teksten, waarin wordt verhaald over het verleden, raakten zij bekend met de opkomst en ondergang van staten, de hebzucht, afgunst en konkela-rijen aan hoven, de strijd tussen heersers om eer, macht en bezit, en bovenal de rampzalige gevolgen die dat kon hebben voor het volk. Uit al die voorbeelden uit het verleden konden zij ideeën ontwikkelen over hoe een staatshoofd zich het best kon gedragen en hoe een land het best bestuurd kon worden. Mencius zag het als de plicht van heren om die ideeën kenbaar te maken. Zij dienden zich ‘uit te spreken’ 言 en heersers waar nodig ‘te vermanen’ 諫.³³ Die vermaningen, hoe onplezierig dan ook, zijn van groot belang, want ze houden de heerser scherp. Sterker nog, een land zonder ‘heren die geen blad voor de mond nemen’ 拂士 zou volgens Mencius ten onder gaan.³⁴ Hijzelf was overigens ook een heer die onbewimpeld zijn mening gaf, zoals in dit korte gesprek waarin hij een staatshoofd in slechts drie zetten ‘schaakmat’ zet:

Mencius zei tegen koning Xuan van de staat Qi: “Stel dat een van uw onderdanen, voor een reis naar het verre zuiden, zijn vrouw en kinderen onderbrengt bij een vriend. Bij terugkeer blijkt dat die vriend de vrouw en kinderen honger en kou heeft laten lijden. Wat zou u in dat geval doen?” De koning

³³ *Mencius* 2B5 zegt dat over de ‘meester der heren’ 士師, een titel die soms vertaald wordt als ‘minister van justitie’, maar waarbij het onduidelijk is om welke functie het precies gaat, zoals Karel van der Leeuw (*Mencius*, 89 n1) schrijft. Wat uit de titel wel opgemaakt kan worden, is dat het iemand was die sturing gaf aan heren, in wiens kringen het dus gebruikelijk was om waar nodig kritiek te uiten.

³⁴ *Mencius* 6B15.

antwoordde: “Ik zou hem ontvrienden!” Mencius ging verder: “En stel nu dat de meester der heren geen orde weet te houden onder zijn heren.³⁵ Wat zou u in dat geval doen?” De koning antwoordde: “Ik zou hem ontslaan!” Mencius ging verder: “En stel nu dat er geen orde heerst binnen de vier landsgrenzen. Wat zou u in dat geval doen?” De koning keek ongemakkelijk om zich heen en veranderde van onderwerp.³⁶

Hier laat Mencius onverbloemd weten dat de verantwoordelijkheid voor orde in de staat ligt bij de vorst. Als die meent dat mensen die hun verantwoordelijkheden niet nakomen, mogen worden ontvriend of ontslagen, dan erkent hij daarmee in feite dat hijzelf mag worden onttroond, al had hij die gevolgtrekking van dit trapsgewijze argument niet zien aankomen.

We komen heren zoals Mencius dus vaak tegen als raadgevers van heersers.³⁷ Terwijl timmerlieden en wielenmakers een heerser voorzagen van tastbare voorwerpen zoals meubelen en wielen, boden heren hem goed gedrag. Mencius ziet hen als “uitvoerders van betrokkenheid en plaatsbesef”, die doordrenkt waren van eerbied voor ouders en broers, en die “de wegen van de vorsten van weleer in ere hielden, in afwachting van hen die deze wegen wilden leren.”³⁸ De ‘handelswaar’ van heren mag dan onstoffelijk zijn, maar het belang ervan is veel groter dan de meubelen en wielen die anderen vervaardigen. Mencius geloofde namelijk heilig in wat men tegenwoordig *leading by example* noemt. Wanneer de heerser zijn gedrag verbetert, kan hij het goede voorbeeld geven aan hovelingen en onderdanen, die zich dan maar al te graag aan hem onderwerpen en zich op een vergelijkbare wijze zullen gedragen. Volgens Mencius sijpelt goed gedrag van een heerser vanwege zijn voorbeeldfunctie dus door naar de samenleving, in wat we *trickle-down morality* zouden kunnen noemen.

Wanneer een heer een heerser van raad voorziet, brengt dat zowel verplichtingen als verwachtingen met zich mee. De belangrijkste verplichtingen

³⁵ Zie de eerdere voetnoot met uitleg over de ‘meester der heren’.

³⁶ Mencius 1B6. 孟子謂齊宣王曰:「王之臣有託其妻子於其友,而之楚遊者。比其反也,則凍餒其妻子,則如之何?」王曰:「棄之。」曰:「士師不能治士,則如之何?」王曰:「已之。」曰:「四境之內不治,則如之何?」王顧左右而言他。

³⁷ Mencius heeft verscheidene heersers van raad voorzien, waaronder hertog Mu van Lu 魯穆公, hertog Wen van Teng 滕文公, koning Hui van Liang 梁惠王, koning Xiang van Liang 梁襄王 en koning Xuan van Qi 齊宣王.

³⁸ Mencius 3B4. 為仁義者; 守先王之道以待後之學者.

zijn uiteraard dat de heer het beste met de heerser voorheeft en verstandige raad biedt die de staat versterkt. Die raad komt niet voor niets. Natuurlijk verwacht de heer een vergoeding.³⁹ Belangrijker, hij verwacht dat er iets met zijn raad gedaan wordt. Het kan echter gebeuren dat die niet goed valt bij de heerser. In het ergste geval moet de heer zijn goedbedoelde raad bekopen met de dood. De geschiedenisboeken verhalen over raadgevers zoals Bi Gan 比干 (11e eeuw v.Chr.), die zo voortijdig aan hun einde zijn gekomen. Ondanks de afschrikkende werking die daarvan uitging, was het voor Mencius van belang dat een heer vasthoudt aan wat juist is, ook als dat zijn dood betekent. Immers, “een vastberaden heer houdt altijd in het achterhoofd dat hij in een greppel of sloot kan belanden”.⁴⁰ Het is ook mogelijk dat een heerser de raadgever liet leven, maar zijn raad gewoonweg niet opvolgde.⁴¹ Neem bijvoorbeeld de hongersnood waarvan melding wordt gemaakt in de kadervertelling. Mencius had blijkbaar bij een eerdere hongersnood al een pleidooi gehouden voor het uitdelen van graan. Dat moet de beste raad zijn geweest die hij als heer toen kon bieden. Als de heerser daarna een verstandig landbouwbeleid zou hebben gevoerd, dan zou er nu niet opnieuw een hongersnood zijn. In een andere passage laat Mencius namelijk in niet mis te verstane bewoordingen weten wie schuld heeft aan het verhongeren van de bevolking:

Als mensen sterven [van de honger] dan zegt u: “Het ligt niet aan mij, maar aan de oogst!” Hoe verschilt dat van iemand die een ander doodsteekt en zegt: “Het ligt niet aan mij, maar aan het mes!”⁴²

Heersers zijn volgens Mencius dus verantwoordelijk voor een verstandig landbouwbeleid, dat rekening houdt met de mogelijkheid van een slechte oogst en daarmee het welzijn van het volk waarborgt. Dat er nu opnieuw hongersnood heerst in Qi, geeft aan dat de heerser van die

³⁹ We hebben eerder gezien dat heren op het laagste niveau een vergoeding kregen die vergelijkbaar was met die van landbouwers. Op hogere niveaus golden hogere vergoedingen. In *Mencius* 3B4 lezen we dat Mencius van staat tot staat trok, vergezeld door tientallen wagens en honderden volgelingen. Dat is wellicht overdreven, maar het moet heersers een lieve duit hebben gekost om een beroemde heer als Mencius met zijn gevolg te onderhouden.

⁴⁰ *Mencius* 3B1. 志士不忘在溝壑.

⁴¹ Denk aan de eerdere passage, waarbij Mencius aangeeft dat er geen orde heerst in het rijk, waarop de heerser overgaat op een ander gespreksonderwerp.

⁴² *Mencius* 1A3. 人死則曰:「非我也, 歲也」是何異於刺人而殺之, 曰:「非我也, 兵也」

staat onvoldoende heeft gewerkt aan een goed landbouwbeleid en dus weinig heeft gedaan met de raad die Mencius hem — naar we mogen aannemen — bij de eerdere hongersnood had gegeven.⁴³ Voor Mencius houdt dat in dat zijn taak als raadgever van deze vorst vergeefs is. Hij sterft een soort ‘ambtelijke dood’, die voor iemand die lééft voor het ambt weinig verschilt van de lichamelijke dood van raadgevers die om onwelgevallige raad een kop kleiner worden gemaakt. De ambtelijk dode heer wordt door zijn broodheer niet naar waarde geschat en dient zijn heil dus elders te gaan zoeken.

Het boek *Mencius* staat vol passages waarin wordt gesteld dat een heer de juiste vorst dient. Zo staat de laatste koning van de Shang-dynastie (ca. 1550–1045 v.Chr.) te boek als een machtswellusteling. De heren in zijn tijd weigerden hem nog langer te dienen en liepen over naar degenen die hem uiteindelijk van de troon stootten en de Zhou-dynastie (ca. 1045–256 v.Chr.) stichtten.⁴⁴ Een heer gaat dus na welke leider het in zich heeft om een voorbeeldig vorst te zijn en steunt die persoon. Het beste wat een heerser kan overkomen is dat “heren uit de hele wereld in grote getale naar hem toe komen”.⁴⁵ Omgekeerd, als een heerser zich niet richt op het goede, dan “houden de heren zich op meer dan duizend mijl afstand”.⁴⁶ De heerser wordt in dat geval omringd door “kwaadsprekers en hielenlikkers” die hun hand er niet voor omdraaien om te vleien bij die slechte vorst — het einde van de staat is dan in zicht.⁴⁷ Een heer, daarentegen, vleit niet maar zegt waar het op staat. Hij doet het goede, ook als dat zijn dood betekent, en laat zich niet in met slechte praktijken, ook niet als die hem voordeel zouden opleveren, want “wie zichzelf buigt, kan anderen niet recht maken”.⁴⁸ Het druist in tegen de eer van een heer om een heerser naar de mond te praten. Als die heerser daar niet tegen kan, zit er niets anders op dan hem te

⁴³ Sungmoon Kim, “The Secret of Confucian *Wuwei* Statecraft: Mencius’s Political Theory of Responsibility”, *Asian Philosophy* 20, no. 1 (2010): 27-42 komt ook tot de conclusie dat de passage aangeeft dat het publieke bestuur in Qi tekortschiet (37-38).

⁴⁴ *Mencius* 4A7 haalt een ode aan waarin dat wordt beschreven.

⁴⁵ *Mencius* 5A1. 天下之士多就之.

⁴⁶ *Mencius* 6B13. 士止於千里之外.

⁴⁷ *Mencius* 6B13. 讒諂面諛之人.

⁴⁸ *Mencius* 3B1. 枉己者未有能直人者也.

verlaten.⁴⁹ Hoezeer een heer er ook naar streeft om de wereld te verbeteren, dat lukt hem niet alleen.⁵⁰

Kortom, een heer is volgens Mencius iemand die een goede opleiding heeft genoten, daardoor wijs en welgemanierd is geworden en zich, vanuit een sterk ontwikkeld eergevoel en soms met gevaar voor eigen leven, inspant voor het herstel van orde in het rijk.

4. HOONGELACH

Mencius ziet heren dus als welgemanierde mensen, maar in de anekdote die hij vertelt lachen zij iemand uit die een dorp bevrijdt van een tijger. De dorpsbewoners durven het beest niet te benaderen en een onverschrokken tijgervanger is dus de aangewezen persoon om hen te helpen. De hulp van Feng Fu wordt gewaardeerd door de dorpingen, die immers blij zijn met zijn komst. Zijn strijd met de tijger kan gezien worden als een uiting van betrokkenheid bij het lot van de medemens, wat een van de kernwaarden is van een heer. Waarom drijven de andere heren dan de spot met hem?

Een onwelwillende lezing van de anekdote beschouwt die heren als ijdeltuigen die vanuit een veilige en behaaglijke omgeving neerkijken op mensen die hun handen vuil maken. Iemand die het standpunt inneemt dat ijdeltuiterij bij verfijnde mensen op de loer ligt, zou de anekdote inderdaad kunnen gebruiken om dat standpunt te onderbouwen. Dat is echter niet de lezing die Mencius aan de anekdote geeft. Voor hem zijn heren immers inherent mensen die het goede doen.⁵¹ Waarom lachen zij dan de tijgervanger uit wanneer die een ogenschijnlijk goede daad verricht?

⁴⁹ *Mencius* 2B5.

⁵⁰ *Mencius* 3B6.

⁵¹ In de meer dan veertig *Mencius*-passages waarin het woord 'heer' voorkomt, wordt deze persoon bijna altijd neergezet als een toonbeeld van goed gedrag. Uitzonderingen zijn *Mencius* 3B9, waarin staat dat ambteloze heren zich in slechte tijden soms inlaten met onzinnige denkbeelden, en *Mencius* 7B31, waarin afkeurend wordt gesproken over een heer die uit eigenbelang zwijgt wanneer het algemeen belang vraagt dat hij zich uitspreekt of spreekt wanneer hij had moeten zwijgen.

Om dat te begrijpen moeten we het bredere wereldbeeld van Mencius in ogenschouw nemen. Hij gaat namelijk uit van wat ik een 'schaal van beschaving' zou noemen, met aan de ene kant onbeschofteriken die hun dierlijke driften de vrije loop laten, en aan de andere kant fatsoenlijken die hun dierlijke aard in bedwang hebben en zich altijd en overal op gepaste wijze weten te gedragen. De gemiddelde mens bevindt zich, opvallend genoeg, niet in het midden maar aan de mindere kant: "Het verschil tussen mens en beest is minimaal. Het gewone volk veronachtzaamt het verschil, terwijl een hoogstaande persoon het juist koestert."⁵² Wat maakt volgens Mencius dan het verschil? "Het is mensen eigen om hun buik te vullen, zich warm te kleden en behaaglijk te wonen, maar als ze geen onderwijs genieten, dan zijn het net beesten."⁵³ Het verschil tussen mens en beest komt volgens hem dus door onderwijs, meer bepaald door het aanleren van welgemanierdheid.

Mencius gaat ervan uit dat elk mens, ook de onbeschofterik, zogenaamde 'kiemen' 端 van goed gedrag in zich heeft. Wie ziet dat een kind in een put dreigt te vallen, zal spontaan een gevoel van alarm ervaren. Dat gevoel komt niet voort uit een verlangen om in de gunst te komen bij de ouders of om als held vereerd te worden, en ook niet om gehuil van het kind te voorkomen, maar vanuit een aangeboren vermogen tot het inleven in de pijn van anderen.⁵⁴ Morele vorming komt er volgens Mencius op neer de innerlijke kiemen te laten groeien. Dat vergt toewijding en doorzettingsvermogen en, volgens deze bekende anekdote in het boek *Mencius*, vooral veel geduld:

Een boer in de staat Song vond het vervelend dat zijn plantjes niet snel genoeg groeiden, dus trok hij ze een voor een omhoog. Geradbraakt keerde hij huiswaarts en zei tegen zijn huisgenoten: "Wat een zware dag! Ik heb de plantjes helpen groeien." Zijn zoons haastten zich naar het veld, waar ze moesten aanschouwen dat de plantjes waren verlept.⁵⁵

⁵² *Mencius* 4B19. 人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。

⁵³ *Mencius* 3A4. 人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。

⁵⁴ *Mencius* 2A6.

⁵⁵ *Mencius* 2A2. 宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸。謂其人曰：「今日病矣，予助苗長矣。」其子趨而往視之，苗則槁矣。

Dat iemands groei op de schaal van beschaving geleidelijk verloopt en niet verhaast kan worden, heeft ermee te maken dat er gedrag aangeleerd moet worden (of, meer in de geest van Mencius, dat latent gedrag aangezet moet worden) dat niet altijd even vanzelfsprekend aanvoelt. Denk bijvoorbeeld aan een peuter die bij de slager een stukje vlees krijgt aangeboden en er blij mee wegloopt, waarop de ouder ingrijpt: “Zeg eens netjes ‘bedankt’ tegen de slager!” Wanneer iemand ons iets aanbiedt, is het gepast om die persoon daarvoor te bedanken, zo heeft een rolmodel (hier: de ouder) ons aangeleerd. Het kan aanvankelijk onwennig aanvoelen om ‘bedankt’ te zeggen, maar na vele herhalingen wordt het een gewoonte en kan het juist onwennig aanvoelen om iemand *niet* te bedanken. “Fake it till you make it”, zegt men in het Engels, en heren zijn bij uitstek mensen die het gemaakt hebben. Terwijl gewone mensen volgens Mencius nog een rolmodel zoals een ouder of een leraar nodig hebben om het goede te doen, doen heren dat ook spontaan zonder voorbeeld.⁵⁶ Goed gedrag is hun tweede natuur geworden, of liever gezegd, de kiemen die in hun eerste en enige natuur latent aanwezig waren, zijn tot volle wasdom gekomen. Op de schaal van beschaving staan heren dan ook ruimschoots aan de goede kant. Het is voor Mencius onbestaanbaar dat zo iemand, na jaren van zorgvuldige zelfverbetering, plotseling helemaal zou terugzakken naar de slechtere kant.

Toch is dat nu juist wat er met Feng Fu is gebeurd. Hij had zich ontwikkeld tot een heer en verkeerde in hun kringen, maar bij de eerste de beste gelegenheid kwam zijn dierlijke aard weer naar boven. De dorpelingen hadden hem nauwelijks verwelkomd of hij stroopte zijn mouwen op en sprong van het rijk. De gedachte om weer oog in oog te staan met het angstaanjagende roofdier moet zijn hart sneller hebben doen kloppen en de verleiding van een gevecht op leven en dood kon hij eenvoudigweg niet weerstaan. Zoals een Chinees spreekwoord luidt: “rivieren en bergen kunnen we gemakkelijk naar onze hand zetten, maar onze eigen natuur krijgen we nauwelijks in beweging” 江山易改，本性難移.

⁵⁶ Mencius 7A10.

Kortom, Feng Fu viel volgens mij geen hoongelach ten deel omdat hij dorpsbewoners hielp, maar omdat hij zo gemakkelijk verviel in oude patronen. Heren hebben zich door een lange morele training ontwikkeld tot verfijnde, welgemanierde mensen die hun dierlijke instincten de baas zijn. Feng Fu had dezelfde scholing ondergaan als andere heren, maar zodra de gelegenheid zich voordeed, wierp hij zich weer op een tijger, wat aangeeft dat hij zijn oude 'ik' niet had weten af te schudden. Zijn verfijning bleek niet meer dan een dun laagje vernis. Bij het verlaten van het rijtuig was hij geen heer meer.

5. HERHALING

De anekdote waarin Feng Fu opnieuw een tijger te lijf gaat, vormt, zoals eerder aangegeven, een binnenvertelling in een kadervertelling waarin Mencius een vraag wordt gesteld over een hongersnood die op dat moment plaatsvindt. Mencius meent dat hij, als hij opnieuw zou pleiten voor het uitdelen van graan, net zo zou doen als Feng Fu. Hoe zit dat?

Beide heren kregen te maken met een probleem: een loslopende tijger die de bewoners van een dorp bedreigt en een mislukte oogst die de bevolking van een land verhongert. Feng Fu ziet de tijger als een uitgelezen kans om weer te vechten met roofdieren. Hij vervalt in een oude gewoonte waarbij zijn dierlijke 'ik' de vrije loop krijgt. Mencius daarentegen voelt geen drang om zich op een roofdier te storten en er wordt geen suggestie gewekt dat het in zijn geval zou gaan om een dierlijk 'ik' waarin hij zou vervallen. Het verband dat hij ziet tussen de tijgervanger en hemzelf zit hem dus niet in *datgene waarin* ze vervallen, maar in de handeling van het *in herhaling vervallen* op zich.⁵⁷ Mencius vindt het goed om te pleiten voor graan aan een hongerige bevolking, maar fout om dat bij herhaling te moeten doen. Wat is daar fout aan?

⁵⁷ Merk op dat Mencius in beginsel niets tegen herhaling heeft. Integendeel, zoals eerder aangegeven kan goed gedrag worden aangeleerd door het bij herhaling te doen ("fake it till you make it"). Wat hem hier echter dwars zit, is zich bij herhaling te moeten inzetten voor een taak waarvoor de hoofdverantwoordelijke te weinig inzet vertoont.

Wanneer een heer met de beste bedoelingen de best mogelijke raad geeft en daaraan wordt vervolgens onvoldoende gehoor gegeven, dan komt dat, zoals eerder besproken, zijn eer te na en zit er niets anders op dan zijn heil te gaan zoeken bij iemand die daarvoor wel openstaat. Stel nu dat Mencius ervoor kiest om wél voor een tweede keer raad te geven. Hij stemt er dan stilzwijgend mee in dat er met zijn eerdere raad onvoldoende is gedaan en geeft daarmee te kennen dat er naar hem niet geluisterd hoeft te worden. Dat tast zijn geloofwaardigheid aan, zoals ook Irene Bloom opmerkt in haar *Mencius*-vertaling:

Dit lijkt te gaan over geloofwaardigheid, zoals die gold in de vierde eeuw v. Chr. Mencius geloofde kennelijk dat [...] hij een mate van geloofwaardigheid zou verliezen, net zoals Feng Fu toen hij terugkeerde naar een eerdere rol van tiggervanger.⁵⁸

Het verlies van geloofwaardigheid ondermijnt Mencius' gezag als raadgever. Erger nog, hij laat zo blijken dat er naar raadgevers in het algemeen niet geluisterd hoeft te worden, vandaar dat hij verwacht om, net als Feng Fu, door andere heren te worden uitgelachen. Hij verloochent hetgeen waarvoor zij staan en verdient het niet langer om zich nog in hun midden te begeven.

In de anekdote wordt verteld dat de menigte zich verheugde over de komst van een tiggervanger zoals Feng Fu. Daaruit kunnen we afleiden dat de hongerlijders blij zullen zijn met de komst van iemand zoals Mencius die ervoor pleit om voedsel te verstrekken. Wat maakt het uit, voor iemand die geliefd is bij zo een grote groep mensen, dat een groepje heren op hem neerkijkt? Dat heeft voor Mencius volgens mij te maken met de mogelijkheden van het heer-zijn. Als tiggervanger kan Feng Fu niet meer dan één dorp tegelijk helpen, maar als raadgever kan hij op landelijke schaal problemen oplossen en door uit het rijtuig te stappen ontnemt hij zichzelf die kans. In het verlengde daarvan kan Mencius hulp bieden bij deze ene hongersnood, maar daardoor ontnemt hij zichzelf de kans om in de toekomst soortgelijke hulp te bieden.

⁵⁸ Irene Bloom, *Mencius* (New York: Columbia Univ. Press, 2009), 161: "This would seem to have been a matter of credibility, in the manner of the fourth century B.C.E. Mencius evidently believed that [...] he would lose a measure of credibility, as did Feng Fu when he reverted to an earlier role of tiger tamer."

Mencius staat voor een moeilijke keuze tussen twee onaangename zaken: (1) Hij kan ervoor kiezen om de huidige hongerlijders te helpen door opnieuw te pleiten voor de uitdeling van graan. Dat tast dan wel zijn geloofwaardigheid als raadgever aan en beperkt zijn mogelijkheden om in de toekomst nogmaals soortgelijke hulp te kunnen bieden. (2) Hij kan er ook voor kiezen om nu niet opnieuw voor graan te pleiten. Hij laat de huidige hongerlijders dan aan hun lot over, maar behoudt wel zijn geloofwaardigheid als raadgever, wat hem in staat stelt om hulp te bieden bij toekomstige problemen. Dit ethische dilemma heeft wel wat weg van het moderne trolleyprobleem, waarbij een losgeslagen wagon afdendert op een groep mensen die vastzitten op het spoor, wier gewisse dood voorkomen kan worden door de wagon om te leiden naar een spoor waarop slechts één persoon vastzit. Meer dan tweeduizend jaar geleden heeft Mencius al een eigen draai gegeven aan het trolleyprobleem. Zijn ‘hongerprobleem’ is geen theoretisch gedachte-experiment over de keuze tussen één dode en meer-dan-één dode, maar de afweging tussen talloze *feitelijke* verhongerden in het heden en een onbekend aantal *mogelijke* overledenen in de toekomst. Door de slachtoffers van deze ene hongersnood in het heden aan hun lot over te laten, hoopt hij de dood van slachtoffers van toekomstige rampen te voorkomen. Hoewel er geen goed antwoord mogelijk is bij dit ethische dilemma (er sterven immers altijd mensen), kiest Mencius voor de grootst mogelijke reikwijdte van zijn diensten en die verwacht hij in de toekomst te vinden.

Kortom, het moet voor Mencius, iemand met “een hart dat niet onverschillig blijft bij anderen” 不忍人之心, een loodzware keuze zijn geweest om een hongerende bevolking aan haar lot over te laten. Er stond voor hem echter iets belangrijkers op het spel: zijn principes. Die gaan voor hem boven alles, zelfs het leven. Een bekende uitspraak van hem luidt dan ook:

Vis, daar houden we van. Berenpoot, daar houden we ook van. Als we niet allebei kunnen hebben, dan bedanken we voor de vis en gaan we voor de berenpoot. Leven, daar houden we van. Plaatsbesef, daar houden we ook van. Als we niet allebei kunnen hebben, dan bedanken we voor het leven en gaan we voor het plaatsbesef.⁵⁹

⁵⁹ Mencius 6A10. 魚, 我所欲也; 熊掌, 亦我所欲也, 二者不可得兼, 舍魚而取熊掌者也。生, 亦我所欲也; 義, 亦我所欲也, 二者不可得兼, 舍生而取義者也。

De poot van de zwarte of bruine beer gold in het oude China als een bijzondere lekkernij, die veel zeldzamer was dan een lekker maar alle-daagser gerecht zoals vis. Zo is ook het leven mooi, maar ethische principes zoals plaatsbesef zijn meer bijzonder en dus nóg mooier. Mencius is bereid om afstand te doen van het leven — van hemzelf en van anderen — om te voorkomen dat hij zijn principes verkwanselt. Immers, wie zichzelf buigt kan anderen niet recht maken.

CONCLUSIE

De *Mencius*-passage die in dit artikel centraal staat, is bij een vlugge lezing niet eenvoudig te begrijpen. Het gebrek aan afronding van de passage maakt verschillende interpretaties mogelijk. Een aandachtige lezing, versterkt door de bestudering van verwante onderwerpen elders in de tekst, toont ons echter hoe Mencius denkt over de moreel hoogwaardige persoon. Hij noemt die een *shi*, een term die ik bij gebrek aan een betere vertaling heb vernederlandst tot ‘heer’. Een heer is volgens Mencius iemand die zich op deugdzaam wijze gedraagt. Hij bekommert zich spontaan om het lot van anderen. Hij is trouw en gehoorzaam aan meerderen, bejegt hen met eerbied en aanvaardt hun gezag, maar niet onvoorwaardelijk. Hij heeft namelijk de wijsheid in pacht en de moed in het hart om waar nodig kritiek te uiten en advies te geven, als daarmee een verbetering van de huidige situatie kan worden bewerkstelligd. Het enige dat hij terug verwacht voor zijn tomeloze inzet is erkenning, wat inhoudt dat de ander voor hem zorgt en naar hem luistert. Wanneer die erkenning uitblijft, dan is dat zijn eer te na en is het tijd om de ander te verlaten en iemand te zoeken die hem wel naar waarde kan schatten — ook als dat betekent, zoals hier, dat hij hongerlijders aan hun lot moet overlaten.

Tot slot, zoals we hebben gezien vormen de vele anekdoten in de Chinese filosofische traditie een rijke bron voor spreekwoorden. Zo ook de anekdote over de tiggervanger. Het spreekwoord “wederom doen als Feng Fu” 重作馮婦 of “opnieuw doen als Feng Fu” 再作馮婦 beschrijft ook vandaag de dag nog het terugvallen in oude gewoonten. Dat is

onwenselijk, want zelfs ezels stoten zich in het algemeen geen tweemaal aan dezelfde steen. Mencius was zich daarvan bewust en koos er klaarblijkelijk voor om niet opnieuw te doen zoals Feng Fu die zich, wanneer hij opnieuw de kans krijgt om een tijger te vangen, gedraagt als de spreekwoordelijke ezel. Met het abrupte einde aan de passage, zonder terugkoppeling van de binnenvertelling naar de raamvertelling, laat Mencius het als verteller aan de lezer over om te bedenken welke les hieruit te trekken valt, waarbij hij wel duidelijk maakt welk lot iemand ten deel valt die opnieuw voor hetzelfde kiest.

SLEUTELWOORDEN: Mencius, anekdote, moraliteit, ethiek.

KEYWORDS: Mencius, anecdote, morality, ethics.

SUMMARY: *The Gentleman and the Beast: Morality according to Mencius*

Anecdotes play an important role in ancient Chinese philosophical writings. This essay offers a close reading of one anecdote in the *Mencius*, one of the most influential Confucian texts. This reading provides insight into what it means, according to Mencius, to be a morally superior human being. The goal of this essay is to provide insight into the ethical and political philosophy of Mencius and, more broadly, to provide a guideline for reading Chinese philosophical writings in an attentive and receptive manner.