

TAKÓ FERENC

## Szeretképek a japán konfuciánus hagyományban \*

「男女居室、人之大倫也。」

„Hogy férfi és nő egy szobában legyen: a legfőbb emberi kapcsolat.”

Mengzi V. A. 2.

### I. BEVEZETÉS

A jelen tanulmányban a „szeretet” japán gondolkodástörténetbeli megjelenési formáit tekintem át, arra a kérdésre keresve választ, milyen keretek között van lehetőségünk a nyugati tradícióban „érzelmfilozófiaiak” nevezetthez hasonló megközelítésmódokról beszélni e hagyomány vonatkozásában. A *shintō*<sup>1</sup> és a buddhista tanítás érzelem- és szeretet-képét áttekintve s a konfuciánus szeretetértelmezést ezekkel összevetve amellet érvelek, a szeretetről kialakult japán elképzelést a nyugati értelmező az utóbbi tradíción keresztül képes a legbiztosabban megragadni.

Bár hasonló kérdéseket korábban is megfogalmaztak már, a terület vizsgálata aránylag rövid múltra tekint vissza (vö. Marks 1991. 1), különösképp a komparatív aspektusból folytatott vizsgálódás tekintetében (fontos kivételt jelent például Itō 2000). Mivel az interkulturális kontextusban folytatott összehasonlító filozófiai elemzés nehézségeire itt nincs módomban kitérni (e nehézségekről lásd Takó 2012-t és az ott hivatkozott műveket), csak arra hívom fel a figyelmet, hogy az „eszmetörténet” terminus az alábbiakban – a japán *shisōshi* 思想史 mintájára – az emberi világ jelenségeire adott reflexiók sokkal tágabb körét fedi le, mint az általunk jellemzően használt „filozófia(történet)” terminus. Az ilyen értelemben vett „eszmetörténet” (az *intellectual history* fogalmától eltérően) a bölcséleti jellegű vizsgálódásokat is magába foglalja, ugyanakkor kiemeli a kelet-ázsiai gondolkodástörténet azon jellegzetességét, hogy abban számos, Nyugaton sem problémamentes, mégis viszonylag objektív módon vállalható megkülönbözte-

\* A tanulmány az OTKA K 120375 azonosító számú, *Önértelmezés, érzelmek és narratívítás* című pályázatának támogatásával született meg. Nagyon köszönöm Boros Gábornak és Várnai Andrásnak a szöveghez fűzött észrevételeiket.

<sup>1</sup> A japán szavak átírásában a Hepburn-, a kínai szavak esetében a *pinyin* átírást követem.

tés nem tartható. Ilyen például a különbség „teória” és „praxis”, illetve a „szakrális” és a „világi” között, melyek elkülönítése a sino-centrikus kultúrkörben legtöbbször csak mesterséges lehet (lásd Papp 2016. 12–14). Különösen így van ez a japán tradícióban, melynek sajátos jellemzője a különböző elemek egymásba olvasztása és kreatív alkalmazása a társadalmi lét különböző szféráiban. Épp a japán hagyomány e sajátossága okán kell rövid kitekintést tennem a konfuciánus érzelm-kép vizsgálata előtt a belső keletkezésű japán hiedelemrendszer és a buddhista tradíció vonatkozó képzeteire.

## II. ISTENEK, NŐK, FÉRFIAK – A „SZERETET” A JAPÁN VALLÁSOSÁGBAN

A japán érzelmkép alapvető sajátosságait keresve célszerű a szeretet és a szerelem legkorábbi megjelenési formáinál kezdenünk az értelmezést. Az első adódó nehézség a vonatkozó szavak, illetve írásjegyek aszimmetrikus jellege. A mai japán nyelvben alapvetően három szó fejezi ki a szeretet, illetve a szerelem viszonyát: *ai* 愛, *koi* 恋 (korábbi alakjában 戀) és a kettő összetételéből létrejövő (hangalakjában részben eltérő) *ren'ai* 恋愛.<sup>2</sup> Az utóbbi késői összetétel: a Meiji-megújulást követően hozzák létre, elsősorban a „love”, „Liebe”, „amour” stb. nyugati fogalmak megfelelőjeként (lásd Yanabu 2009. 94 skk.). Az összetétel két tagja közül a második, az *ai* általánosabb jelentést hordoz, s bár a mai nyelvhasználatban vonatkozhat a férfi és nő közötti érzelmi viszonyra, szerelemre is, elsődlegesen „törődést”, különösképp az anya gyermeke iránti szeretetét jelöli, ami főként a konfuciánus tanításra vezethető vissza.<sup>3</sup> A legkorábbi japán forrásokban „*uruwashi* うるはし”, „*utsukushi* うつくし” olvasattal elsősorban „jelzői” szerepben, „szép” jelentéssel áll, szintén kapcsolódva a szülő-gyermek viszonyhoz is jellemzett vertikális relációkhoz (*Nihon shisōshi jiten* 2009. 1), továbbá „*itoshi* 愛し”, „*itohoshi* 愛ほし” olvasattal, szintén jelzőként, „[valaki szívének] kedves”, „szánni való” értelmet hordoz. Az irodalmi művek szerelmi jeleneteiben gyakran a vonzalmat ébresztő módon gyöngébb, „szánandó” fél jelzőjeként szerepel, vagyis ebben az összefüggésben is a „törődés” viszonyához kapcsolódik (lásd Childs 1999. 1061). Az írásjegy „főnévi”, *ai* olvasattal párosul és a *renai*-hoz hasonló (azaz a *love*-nak, *amour*-nak megfeleltethető) jelentésben való általános használata szintén Meiji-kori fejlemény (Itō 2000. 95). Az *ai*jal

<sup>2</sup> A kínai eredetű írásjegyeknek a japánban rendszerint minimum két olvasata van: az „eredeti” japán szó, melynek leírására az adott kínai eredetű írásjegyet használni kezdték (*kun* 訓 olvasat), ill. a kínai hangalak „japános” ejtésben (*on* 音 olvasat).

<sup>3</sup> Vesd össze Itō 2000. 93, ahol a szerző a szót (írásjegyet) a szülő-gyermek viszonyhoz, illetve a testvérek, barátok közötti kapcsolathoz köti, melyek esetében a *koi* nem használatos. Más helyen Itō egyes korai, a halállal kapcsolatos költemények kontextusában hangsúlyozza, hogy ezen alkotások jellemzője nem az „én” halál feletti bánata, hanem az itt hagyott másik („te”) feletti aggodalom, az e gondolatkörben megjelenő érzelmek pedig szintén az *ai*-ban foglalhatók össze (Itō 2000. 155).

szemben a *koi* kifejezetten a férfi és nő közötti vonzalomra utal, beleértve a fizikai vágyakozást is, így például a 8. századi szövegemlékekben a férfi és nő közötti mindennemű vonzalmat jelöli, vagyis számos kontextusfüggő árnyalattal rendelkezik, s jól mutatja, hogy a lelki/érzelmi kötődés és a fizikai/szexuális vágyakozás nem különül el egymástól a későbbi korokhoz hasonló módon. E tekintetben a japán tradíció korai időszaka nem tér el az európai hagyomány kezdeteitől, mely időszakot szintén jellemezte a vonatkozó kifejezések közeli rokonsága (Boros 2014. 83). Mivel azonban az utókor, így a 19–20. századi japán kultúratudomány is hajlamos a vonatkozó szemléletmódoknak a ténylegesenél élesebb kontrasztját visszavetíteni a múltba, fontos hangsúlyozni, hogy a *shintō*, a belső keletkezésű japán hitvilág<sup>4</sup> rendjében nemcsak az első szövegemlékek tanúsága szerint, hanem a későbbi korokban is központi szerepet tölt be az emberi lét természetközelsége. E jellegzetességgel együtt jár, hogy a férfi és nő közötti vonzalom az életnek éppenséggel nem az „istenivel” összegegyeztetetlen, hanem azzal szoros egységet alkotó szféráját képezi.<sup>5</sup> Miközben tehát az Európában uralkodó vallási hagyomány a „bűnbeesést” helyezi az emberi kultúra kezdetére, melynek nyomán Ádám és Éva „észrevevék, hogy mezítelenek” (I Móz 3, 7), a belső keletkezésű japán hitvilágban a nemiségnek a természeti közegtől való elválasztása ebben az értelemben nem megy végbe. Ez persze nem jelenti, hogy a japán irodalmi művek ne tükröznék az európai munkákban is megjelenő emberi *érzelmek* jelenlétét, amilyen például a feleség féltékenysége a férj ágyasai vonatkozásában.<sup>6</sup> A különbséget épp az tükrözi érzékletesen, hogy ugyanazokból az érzelmekből nem következnek ugyanazok az *erkölcsi* elvárások, amelyek az európai kontextusban, így a féltékenység megléte nem implikálja, hogy a monogám életmód mint etikai követelmény részévé válik a hagyománynak. Érzelem és moralitás e különállása arra figyelmeztet, hogy a japán tradíció kiemelkedő irodalmi alkotásaiban – így például a *Genji monogatari*-ban (vesd össze Childs 1999) – megjelenő gátlásmentességet hiba volna európai mintáink szerint gátlástalanságként („szabadosságként”) kezelni. Fontos továbbá, hogy e gátlásmentesség azért is maradhatott fenn az évszázadok során, mert a kontinensről Japánba kerülő vallási-bölcséleti rendszerek több szempontból is ellensúlyát képezték. E tanítások egyik legmeghatározóbb eleme a buddhista érzelemellenesség.

<sup>4</sup> A *shintō*nak „nem volt megfogalmazott tanítása, nem voltak szent iratai, morális tanítása, de még szertartásrendje sem”, s nem származott másból, mint „[a] Japánban élő emberi közösségek történelem előtti időkből örökölt természetszemléletéből” (Szabó 2011. 149–168), így csak erős megszorításokkal azonosítható „vallásként”.

<sup>5</sup> Érzékletesen érvel emellett – a néprajzkutató Orikuchi Shinobu munkáira is támaszkodva – Ryang (2007. 13–18).

<sup>6</sup> A *Kojiki* című 8. század eleji krónika számos hasonló történetet tartalmaz. Magyarul lásd például *Ko-dzsi-ki* 1982. 122.

A Buddha tanításának középpontjában az általa szenvedésteliként lefestett látszatvilágtól való megszabadulás, az ellobbanás/kialvás (*nirvāna*) áll. Ugyanilyen fontos azonban, hogy a Buddha nem önsanyargatást tanít, hanem a végletektől való eloldódást (vesd össze *Buddha beszédei* 1999. 57). A szenvedés oka a vágy, a szomj, a szenvedés megszüntetésének módja a szomj kioltása, a vágytalanság. Ennek komoly következményei vannak az emberi kapcsolatokra nézve. A buddhista, akárcsak a hindu szent, írja Ruzsa,

a társadalomtól (na meg az egész földi léttől) való elkülönülésre törekszik, ezért ideológiájuk alapvetően etikamentes (az etika szó egy fontos értelmében): egyáltalán nem irányul személyközi kapcsolatokra. A megszabadulásra törekvő igyekszik kerülni az érintkezést bárkivel. [...] A szerelmet vagy szeretetet tiltó, illetve (tkp. helyettük) a baráti érzületet előíró parancsolatok vagy javallatok, indokolásukkal egyetemben, mindig teljesen általánosak, sohasem egy meghatározott személlyel kapcsolatosak – *senkit se szeress!* (Ruzsa 2014. 96. Vö. Itō 2000. 192.)

Ez a társadalmi vonatkozásában rendkívül szigorú alaptanítás a buddhizmus átvételét a kínai – később pedig a japán –, elsődlegesen a személyközi kapcsolatok etikájára épülő hagyományban igen sajátossá teszi. Fontos azonban ezen a ponton megvilágítani a különbséget a „szeretet” különböző értelmezési lehetőségei között buddhista kontextusban.

A buddhizmusban a szó általános értelmében vett szeretet – *ai* 愛 – elsődlegesen a tágan értett vágyhoz kötődik, vannak azonban más összefüggései is. Ilyen „önmagunk szeretetének” (*jiai* 自愛) az a formája, amely a „magával törődő”, „magába bolonduló” önszeretettel szemben az önmagunk jobbra tételére vonatkozó kíváncsiságban mutatkozik meg (lásd Tamichi 1999. 6–7), továbbá a „barátság” értelmében vett szeretet (*yūai* 友愛) abban a mindenkire felé irányuló értelmében, amely a Buddha középútról szóló tanítása alapján világítható meg: a körülöttünk lévőkhöz való viszonyban a barátság jelenti a közepet a túláradó kötődés és minden ellenséges érzület között (vesd össze *Buddha beszédei* 1999. 101–102). A szeretet e formáin keresztül végül elérkezünk a „szeretetteljes jószág” és a „résztételhez” (szanszkrit *maitrī* és *karunā*, japán *jihī* 慈悲), melyeknek szintén van egy általános, mondhatni, a buddhista gyakorló „mindennapja-it” átható vonatkozása (lásd Tamichi 1999. 8. skk.). Ettől az érzülettől jutunk el ugyanakkor ahhoz a legmagasabb, a kezdeti buddhizmusban még meg nem lévő attitűdhez is, amelynek nyomán egy tanító arra vállalkozhat, hogy saját megszabadulása mint a gyakorlat elsődleges célja helyett minden más élő is elvezessen a Buddhához, de csak azután, hogy ő maga már megszabadult a kötöttségektől, melyek között azok szenvednek.

Az alább vizsgálandó konfucianus gondolkodással szembeállítva az elmondottakat úgy fogalmazhatjuk meg, a buddhizmus nem az egyéneknek a társadalmi viszonyrendszerhez igazodó közösségvállalását hirdeti, hanem mindenféle tár-

sadalmi viszonyrendszer semmisségét. Ennek nyomán a tanítások közötti ellentét rövid idő alatt felszínre került, különösképp a klasszikus kínai bölcelet szülőtisztelete (*xiao* 孝) és általában vett családképe, illetve a család buddhista elhagyása közötti ellentét kapcsán (lásd Hamar 2004. 60 skk.). Ez hozzájárult ahhoz, hogy a buddhizmus terjedése során nagymértékben vesztett szigorából, olyannyira, hogy a *chan* (japán *zen*) 禪 buddhizmus egyes képviselői már magát a vallási gyakorlatot is elengedhetőnek tekintették.<sup>7</sup> Nem a szigorú korai tanítás, hanem ez az új szemléletmód lesz az, amely a 12–16. század közötti elterjedése nyomán egy sajátosan Japánra jellemző létszemlélet meghatározó alkotóelemévé válik, amelyben a *shintō*t átható harmónia (*wa* 和) összekapcsolódik a zen ürességével (szanszkrit *śūnya*, japán *kū* 空), a *bushi* rétegben pedig a halálnak a harcós élete középpontjában álló gondolatával. (A zen szerepéhez a samuráj gondolkodásban lásd Szabó 2016. 46–47.) E ponton térhetünk rá az e réteg életét is nagymértékben meghatározó konfuciónus hagyományra.

### III. AZ ÉRZELMEK (HÜLT?) HELYE A KONFUCIUSZI TANÍTÁSBAN

A sino-centrikus kultúrkör meghatározó társadalomalakító irányzata, a konfuciónus tanítás klasszikus formájában a szó szigorú értelmében „szabályozástechnika” volt. Nem törekedett jelenségek magyarázatára sem az emberen kívül, sem az emberben, csakis arra, hogy a társadalom (mint oszthatatlan *egész*) tagjainak (mint ezen egész részeinek) mindennapi gyakorlatához *mintát* nyújtson – elsősorban a számos kontextusban központi jelentőségű szertartások, a *li* (japán *rei*) 禮 révén. E minta alapján a társadalmi együttélés, az emberi tevékenységeknek az idő és az embert körülvevő dolgok adott és változtathatatlan rendjével összhangban való működése-működtetése akadálytalanul folyhat. A fent már említett *ai* írásjegy a Konfuciusz központi tanítását tartalmazó *Lunyub*en 論語 elsősorban az „emberek iránti törődés”-ként (*airen* 愛人) jelenik meg (lásd Lunyu 2005. I. 5, XII. 22), alapvetően fölülről (a feljebbvaló felől) lefelé (az alárendeltek felé) ható relációban. *Ha* ezt a viszonyt „szeretet”-ként lehet értelmezni, csakis annyiban, amennyiben az uralkodó a népet a megfelelő módon és időben *használja*, ám nem használja *ki*.<sup>8</sup> Amikor a konfuciónus tanítás az első évezred derekán Japánba kerül, hangsúlyo-

<sup>7</sup> Hamar 2004. 143 skk. – Amikor a buddhizmus a 6. században Japánba kerül, kezdetben állami célokat szolgál és rendkívül szűk körben folyik (lásd Kasahara 2007. 47 skk.), évszázadokkal később kezd valóban széles körben elterjedni. A *shintō*val való egyre szorosabb szinkretizmusban egyre többet veszít rigorozitásából. Fontos, hogy bár terjedése révén a nők számára is elérhetővé vált, a nők buddhizmus általi marginalizálása egészen az Edo-korig tartott, s csak a Kínával szembeforduló „hazai tudomány”, a *kokugaku* 国学 iskola tanításával kezdett megszűnni, amely a szigorúan férfiközpontú társadalmat a Song-kori Kína kreálmányaként ítélte el, „relativizálva” a nők alárendeltségét (Kondō 1994. 82, 88–89).

<sup>8</sup> Vesd össze: „Teng [fejedelem] területe kicsiny ugyan, de azért vannak nemes emberei és parasztjai. Ha nem lennének nemes emberei, senki sem kormányozná a parasztokat:

san a hatalomtechnikai aspektus áll a középpontban, s azok a fő erények, melyek kizárólag a társadalmi hierarchiában, az alá-fölérendeltségi viszonyok hálójában értelmezhetők. A taoizmus és a buddhizmus hatásait is magán viselő Song-kori konfuciánus bölcselet csak később, a Tokugawa sógunátus (1600–1868) idején lesz meghatározó jelentőségű Japánban.

Ami az érzelmek általánosabb értelemben vett szerepét illeti, ezeknek az évszázadok során egyre nagyobb súly jut a kínai konfuciánus gondolkodásban, elsősorban annak nyomán, hogy Mengzi 孟子 a tanítás fókuszába emeli az ember születésétől meglévő alaptulajdonságait magába foglaló *xinget* 性 („emberi hajlamok/adottságok”; lásd Várnai 2013. 468–472). Ha az ember, így Mengzi,

veszni hagyja nemes szívét-elméjét (*liangxin* 良心), akkor ugyanúgy tesz, mint balta és fejsze a fával. Ha naponta csapásokat mér rá, hogyan őrizhetné meg szépségét? Ám nappal és éjszaka új erőre kap, s a reggelek leheletében hajlandósága és idegenkedése (bizonyos dolgoktól) ismét közel kerül más emberekéhez. De ha ez ritkán történik, akkor nappali tevékenysége béklyóba veri és elpusztítja [...]. S ha ez a béklyóba verés újra meg újra bekövetkezik, akkor az éjszaka lehelete már nem elegendő, hogy fenntartsa [...]. S ha [...] fenntartásához az éjszaka lehelete már nem elegendő, akkor az ember már nem áll messze az állatoktól. Mások pedig, látván állat voltát, azt hiszik, hogy soha nem is voltak jó képességei. De vajon az ember eredeti érzelmei (*qing* 情) ilyenek? (Mengzi 2005. 355–356 [VI. A. 8]. Tőkei fordítását részben módosítottam.)

Az idézett szakasz utolsó mondatában álló *qing* (japán *jō*, illetve *kokoro*) 情 jelentése itt közel áll a *xinghez*, ám főként az ember alapvető beállítódásának *érzelmi* oldalához kapcsolódik, e jelentése pedig a későbbiekben erősödni fog. Megjegyzendő, hogy mindkét írásjegyben a szív-elme (*xin* 心, jap. *kokoro*) úgynevezett gyöke (丩) található meg, ami a jelentések egymáshoz való közelségét implikálja. Igaz, az írásjegyek „etimológiájából” csak igen óvatosan következtethetünk a későbbi korokban felvett jelentésárnyalatokra, a hasonló viszonyok pontosabb megragadása miatt is ügyelnünk kell arra, hogy a központi terminusok – esetünkben a *xin* 心 – fordításakor ne használjunk európeér kategóriákat. A szív-elme gyökéből így csak akkor szabad arra következtetnünk, hogy a 情 írásjegy olyasmit jelöl, ami úgyszólván „a *xin*ben van” vagy ahhoz kapcsolódik, ha a *xint* nem pusztán a nyugati hagyomány értelmében vett „szív”-ként, hanem „szív-elmeként” fogjuk fel, s így értjük a *qing* által jelölt „érzelmeket” is. Éppen ezért volna helytelen Mengzi tanítását éles ellentétbe állítanunk a szigorúan gyakorlatorientált, vagyis kiemelten a *külső* viszonyokra koncentráló Konfuciuszéval – igaz, Mengzi valóban a „belsőre” helyezte a hangsúlyt elődjével szemben. Szerinte, írja Kósa,

s ha nem lennének parasztjai, senki sem tartaná el a nemes embereket” (Mengzi 2005. 343 [IIIA3].)

választanunk kell az emberben rejtőző különböző vágyak között (pl. a hosszú élet és a túl gyakori szexuális együttlét között), ugyanakkor nem ellentétként látja őket, hanem fontossági sorrendet határoz meg köztük és úgy véli, hogy alapvetően mindenki képes arra, hogy érzei vágyait szívének rendelje alá (Kósa 2013. 74).

Ez a „belső” szféra egyre nagyobb jelentőséget nyer az időszámításunk szerinti első ezredfordulót követő úgynevezett Song-kori konfucianizmusban. Ebben az elsősorban Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) nevéhez kötődő tanításban, noha a klasszikus művek tanító attitűdjét nem váltja fel az objektív vizsgálódás igénye, határozottan megjelenik a törekvés, hogy a gyakorlati életre vonatkozó tanítás olyan, a keletkezést magyarázó modellel egészüljön ki, amelyben az ember és az emberi magatartás helyes formái részeivé válnak „a tízezer dolog” (minden dolog) létrejötte és fennállása kontinuumának. E kitáguló szféra elemei, pontosabban az ezek milyenségét meghatározó mintázat, a *li* 理<sup>9</sup> tanulmányozása révén képes az ember maga is harmonikusan működni az összességben, megfelelően az égi elrendelésnek (*tian ming* 天命)<sup>10</sup> – e megfigyelésre utal „a dolgok tanulmányozása” (*gewu* 格物) terminus. A *tian ming*nek való megfelelés egyik fontos aspektusa az alaptulajdonságok (*xing*) és -érzelmek (*qing*) szabályozása a szív-elmé (*xin*) által. Ha az ember tisztában van szívével-elméjével, összhangba kerül az égi elrendeléssel, s ezáltal képes egyensúlyba kerülni a körülötte lévő dolgokkal is. A *xing* és a *qing* tehát, noha teljesen másképp jelennek meg, mint a buddhizmusban, itt sem olyan elemek, melyek önmagukban megszüntetendők, hanem olyanok, melyeket uralni kell, hogy tévútra ne vezessenek (lásd Berthrong 2010. 162–166 és Shon 2010. 183 skk.).

Az ezredforduló utáni Japánt gyökeres társadalmi átalakulások jellemezték, amennyiben a császári udvar mellett kiépült és egyre nagyobb hatalomra tett szert a Kamakura, majd a Muromachi sóguni kormányzat. Ebben az időszakban a kontinenssel való kapcsolatot elsősorban a zen buddhista szerzetesek jelentették. A Song-kori konfucianus tanítás a harcos réteg uralmának megerősödése során került Japánba, méghozzá a hétköznapi vágyaktól mint béklyóktól való megszabadulást ígérő buddhizmus közvetítése által,<sup>11</sup> ami nem hagyott komoly teret annak, hogy a japán konfucianizmus a Song-kori kínai bölcsülethez hasonló mértékben kilépjen a szigorúan család- és közösségcentrikus erénytan keretei közül. Ez azonban nem jelenti, hogy a tanítás térnyerése – párhuzamosan a buddhizmus háttérbe szorulásával – bizonyos irányzatokban ne járt volna együtt

<sup>9</sup> A *li* kettős értelemben jelenik meg a Song konfucianizmusban: az összes dolog elrendeződését meghatározó *li* nem azonos a mindenben és mindenkiben meglévő, saját belső „rendjének” mintázatát tartalmazó *li*vel.

<sup>10</sup> A Song-kori konfucianizmusban a *tian* [„ég/menny”] a *dao*val 道 azonosul.

<sup>11</sup> A Song-kori konfucianus műveket a kolostorokban az „alsóbb szinten álló” buddhista irányzatok írásaihoz hasonlóan, mintegy másodlagos szöveggként tanulmányozták az adott irányzatban meghatározó munkák mellett.

az egyes ember egyre körültekintőbb, vagyis az emberben egyre mélyebbre tekintő vizsgálatával.

A korszak, amelyet Boros Gábor az európai filozófiatörténetben „a szerelem-filozófiák századának” nevez (lásd Boros 2014. 83 skk.), vagyis a 17. század Japánban a Tokugawa sógunátus kiépülésével, az ideológia terén a szamuráj erkölcs, a *bushi* erénytan mint uralkodó társadalmi normarendszer kiteljesedésével fémjelezhető. E tanítás elsősorban férfiakra, a szamuráj harcosra vonatkozott, ugyanakkor magában hordozta az egész éra világszemléletének essenciáját is. Yamaga Sokō 山鹿素行 (1622–1685), a 17. század egyik legnagyobb hatású gondolkodójának korai műve, a *Bukyō shōgaku* 武教小学 (*Kis tanítás a harcosok oktatására*)<sup>12</sup> jól tükrözi, hogyan kezelte a szamuráj erkölcs az érzelmeket és az azokra való reflexiót. Ami a harcos napi teendőit illeti, az érzelmesség a szellem lealacsonyítójaként kerülendő volt:

Az evés-ivás és a nemiség az ember legnagyobb szenvedélyei. Az evés és ivás célja a test táplálása tiszteletteljes mértékletességgel, a nemiség pedig az utódok nemzését szolgálja, a szenvedélyesség mellőzésével. (Yamaga 2015. 61.)

Azok az irodalmi szövegek, melyek a szexualitás kapcsán megfigyelhető, fent említett korai nyitottságot, gátlásmentességet tükrözték, ebben az időszakban a szó sajátos értelmében „bűnös” élvezeteket propagáló műveket jelentettek.

Mesterünk [Yamaga] egyszer azt mondta, a mai korban a lányok tanítása olyan népszerű könyvekkel történik, mint a *Genji* vagy az *Ise monogatari*, ez nagyon szomorú! Ezek a könyvek tele vannak kacérsággal, s csak a szórakozást szolgálják, legfőbb erény bennük a csábítás, arról szólnak, hogy idegen férfiak járnak a nőkhöz. Tele vannak érzellemmel, érzélgős a megfogalmazásuk, ezért adják őket a lányoknak. Csoda hát, hogy ilyen könyveket olvasva ma annyi a szabályokat megszegő asszony? (Yamaga 2015. 68.)

Ebben a szabályorientált ideológiában az érzelmenek nincs helye, amennyiben szerepe a rend fenntartásában irreleváns, vagy éppen destruktív. Ahogy Noguchi az Edo-kori konfucianizmus kapcsán fogalmaz,

[a]z emberi lények természetes és ösztönös vágyait a konfucianizmusban „érzelmeknek” (*jō* 情) nevezték; amikor az érzelme a férfi és a nő között túlzott mértékűvé válnak, meggondolatlan szenvedélyként (*irokoi no sata* 色恋の沙汰) kritizálják őket, amelyek rombolóan hatnak a társadalmi rendre (Noguchi 1979. 164).

<sup>12</sup> A mű clemzéséhez és Yamaga jelentőségéhez lásd Szabó 2015. 27–49.



Ha azonban így tekintettek az érzelmekre, milyen értelemben kapnak azok mégis a korábbinál nagyobb szerepet a Tokugawa konfucianizmusában? Hogy e kérdésre választ kapjunk, ismét vissza kell tekintenünk Kínába.

A Song konfuciánus gondolkodás legnagyobb hatású kritikusa-átalakítója Wang Yangming 王陽明 (1472–1528) volt. Wang a szív-etlmét (*xin*) állította tanítása középpontjába, s bár mint a legtöbb konfuciánus gondolkodó, ő is a klasszikus tanítás újraélesztésének igényével lépett fel, gondolkodása számos gyökeresen új elemet tartalmazott. Miután sikertelenül igyekezett Zhu Xi-nek a „dolgok tanulmányozásáról” szóló tanítását követni, arra jutott, hogy a dolgok *külső* megfigyelése helyett az embernek saját szívében-etlméjében kell megtalálnia a *lít*, ami önmagában elegendő ahhoz, hogy az elrendelésnek (*ming*) megfelelően éljen (Cua 2003. 764 skk.). Hogy Wang a szív-etlméről szóló tanítás (*xinxue*, japán *shingaku* 心學) nagyhatású újraértelmezőjeként még nagyobb mértékben – avagy ismét – a „belsőre” helyezte a hangsúlyt, új utakat nyitott a konfuciánus gondolkodásban, jelentős hatást fejtve ki Japánban is. Fontos ugyanakkor, hogy Wang, értelmezése minden újítása mellett, továbbra sem tért el a tanítás magjában nyugvó szabályozás-technikai attitűdtől. Ahogy Santangelo fogalmaz,

Wang Yangming, akihez a *qing* [az érzelmek] kultuszának gyökereit számos kutató visszavezeti, mert azt állította, hogy a morális tudásnak szubjektív bázisa van, nem kevésbé volt szigorú a vágyak elleni küzdelmében, melyeket banditákhoz és gonosztevőkhöz hasonlított, akiket könnyörtelenül el kell pusztítani. Definiálni kell továbbá gondolkodásában a „szubjektív” jelentését, amennyiben Morális Szív-Elmén [*Moral Mind*] azt az egyéni tudatot érti, amely már elsajátította a konfuciánus morál[bölcséleti] tanítást. (Santangelo 2003. 167.)

Wang Yangming japán recepciójában kiemelkedő szerepe van Nakae Tōju 中江藤樹 (1608–1648) tanításának. Nakae Zhu Xi gondolkodásának tanulmányozásával kezdi pályáját, ezzel azonban ő is elégedetlenné válik, így fordul a *shingaku* felé. Gondolkodása középpontjában a klasszikus konfuciánus erény, a gyermek szülei iránt tanúsított tiszteletteljes magatartása, a *xiao* (japán *kō*) 孝 áll, amely azonban nála – e tekintetben van nagy jelentősége Wang hatásának – a *hála* bensőséges érzésével, vagyis egy személyes érzülettel párosul, amelyet Morimoto „belső étosznak” (*naiteki etosu* 内的エトス) nevez (Morimoto 2009. 288). „Megvan bennünk emberekben”, írja Nakae,

a végső erényhez szükséges út [*shitokuyōdō* 至徳要道], amely páratlan kincs az égalatiban. Az a legfontosabb, hogy ezt a kincset szívünkben-etlménkben védelmezzük, testünkben működtessük. Ha e kincs révén működtetjük az öt kapcsolatot [*gorin* 五輪],<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Az öt kapcsolat (*gorin* 五輪) a konfuciánus társadalomkép egyik központi eleme, az uralkodó és alattvalója, a szülő és a gyermek, a férj és a feleség, az idősebb és a fiatalabb (elsősor-

mind harmóniában lesznek és rossz nem ér minket. [...] Kiterjesztve égen és földön túlra ér, belül tartva a szív-elme zugaiba rejtőzik. Ez a legvégső nyugalom kínese. [...] Eredetileg nem volt neve, de hogy minden élővel megismertessék, a régi idők bölcsői [*seijin* 聖人] formát adtak ragyogásának, elnevezvén *kōnak* 孝 [szülőtiszteletnek]. (Nakae 1914a. 3–5.)

Nakae soraiban jól megfigyelhető a hangsúlyeltolódás, amely a klasszikus konfucianus gondolkodás mintakövetése és az itt központivá váló „belső” erény között fennáll. Megfigyelhető ugyanakkor a japán gondolkodás egy másik sajátos vonása is, jelesen, hogy ez a belső jelleg ismét közvetlenül összekapcsolódik a közösséggel, végső soron magával Japánnal.

Ha nevet akarunk adni a szülőtisztelet erénye [meg]érzésének, a „törődés” és a „tisztelet” [*aikai* 愛敬] két írásjegye elegendő. A törődés azt a lelkületet [*kokoro* 意]<sup>14</sup> jelenti, mellyel [valakit] bensőségesen közel érzünk magunkhoz [*shitashimu* 親しむ],<sup>15</sup> a tisztelet pedig azt, hogy a felül lévőt tiszteletben tartjuk, az alul lévőt nem kezeljük és nézzük le. A szülőtisztelet a ragyogó tisztaságú tükrökhöz hasonló. Annak formájától és színétől függően, ami szemben áll vele, sok-sokféle alak váltakozik benne, de e tiszta tükrő maga ugyanaz marad. Hasonlóképp, az apa–fiú–úr–alattvaló emberi viszonyok összekapcsolódásából ezer és ezer fajta jön létre, de nincs olyan, melyet át ne hatna a törődés és a tisztelet végső erénye. (Nakae 1914a. 6.)

Jól érzékelhető Nakae soraiban, milyen módon jelenik meg a korban a törődés értelmében vett *ai* mint olyan „érzelem”, amelyet az erényről szóló tanításnak megfelelően kell irányítani, úgyszólván felhasználni a gyakorlati cél elérése érdekében.

Az, hogy a szülő gondosan törődik [*jiai* 慈愛] gyermekével, elsősorban azt jelenti, hogy az út helyes gyakorlására vezeti, így a gyermek képességei és erényei kibontakoznak. Azt, ha a [gyermek] közvetlen panaszaival törődik, s a gyermek kívánságait követve neveli, pillanatnyi törődésnek [*kosoku no ai* 姑息の愛] nevezzük. A pillanatnyi törődés vak törődés [*shitoku no ai* 舐贖の愛], olyan, mint ahogyan az ökör neveli borját. A pillanatnyi törődés, még ha [külsőleg] hasonlít is a gondos törődésre, mivel a gyermek önzővé válik miatta, képesség és erény nélkülivé, hasonlóvá a vadállatokhoz, végső soron olyan, mintha a szülő gyűlölné, és rossz útra vezetné a gyermeket, aki, mivel a szülőből kiválva válunk saját magunkká, tulajdonképpen maga a szülő. (Nakae 1914a. 22–23.)

ban testvér), valamint a barátok közti kapcsolatokra vonatkozik, az ötből négy tehát feltétlenül hierarchikus viszonyt jelöl.

<sup>14</sup> A szív írásjegyet ismét csak tartalmazó *kanji* másik jelentése *i* olvasattal „akarat”.

<sup>15</sup> A szó tövét alkotó írásjegy (*shin/oya* 親 önmagában „szülő”-t jelent).

Nakae tanítása azonban, noha szorosan kapcsolódik az érzelmek vizsgálatához, két okból sem nevezhető „érzelemelméletnek”. Egyfelől, ha kortárs összevetési mintát keresve megkíséreljük Nakae tanítását például Descartes testről, lélekről és ezek kapcsolatáról szóló vizsgálódásaival összehasonlítani, szembetűnik, hogy Descartes elemzéseinek részletessége, biológiai, orvoslástani precizitása lényegesen nagyobb. Nem ez azonban a döntő különbség, ami világossá válik, ha összevetjük Nakae írásait például azzal a descartes-i gondolatmenettel, mely szerint „a szeretet fajtái között” aszerint lehet különbséget tenni, „hogy a szerető saját magával összehasonlítva mennyire becsüli azt, amit szeret. Mert amikor magánál kevésbé becsüli szeretete tárgyát, akkor egyszerűen csak vonzódik hozzá; amikor magával egyenlő mértékben becsüli, akkor azt barátságnak nevezzük; amikor pedig többre becsüli, akkor a szenvedélyt odaadásnak nevezhetjük.” (Descartes 2012. 107 [83. §].)

A descartes-i „szeretet” és a Nakae által használt *ai*, mint látható, nem egymás ekvivalensei, de a jelentéstartományuk metszete is igen szűk. Igaz, amikor Descartes tovább menve úgy fogalmaz, „[a]mi az odaadást illeti, elsődleges tárgya kétségkívül a legfőbb Istenség [...]; de szintén érezhetünk odaadást fejedelmünk, országunk, városunk, sőt még egy egyszerű embertársunk iránt is” (Descartes 2012. 107 [83. §]), felfedezhetünk bizonyos hasonlóságot a törődés értelmében vett *ai*jal – igaz, a descartes-i odaadás elsősorban saját magunk *alárendelését* jelenti, míg az *ai* a konfuciánus kontextusban elsősorban azokkal szemben gyakorolt „törődés”-t, akik valamilyen értelemben lejjebb állnak a társadalmi hierarchiában. A számunkra kulcsfontosságú mozzanat mégis a megközelítésmód, a tárgy jelentőségét adó kérdés különbsége. Descartes ugyanis, amikor a szeretet itt leírt kategóriáit megkülönbözteti, taxonómiát alkot, amelyben a szenvedélyek *szabályozásának* problémája pusztán mint olyan mozzanat merül fel, melyről „hasznos tudnunk”, amennyiben a tobozmirigy – a test és a lélek közötti kapcsolatot alkotó szerv – elmozdulásai szabályozhatók: „még a leggyengébb lelkűek is feltétlen hatalomra tehetnének szert összes szenvedélyük felett, ha elég szorgalmasan idomítanánk s vezetnénk őket” (Descartes 2012. 94, 95 [50. §]). Az is elmondható továbbá, hogy Descartes vizsgálódásai elvezetnek „az érényhez” – az érényhez azon *belső* „elégedettség” értelmében, hogy az ember „lelkiismerete nem vetheti a szemére, hogy valaha is elmulasztotta megtenni azokat a dolgokat, amelyeket a legjobbnak ítélt (amit itt úgy nevezek, hogy az érényt követte)”, ezáltal pedig „olyan megelégedettségben részesül, mely annyira hatékonyan boldoggá tudja tenni, hogy a szenvedélyek leghevesebb erőfeszítéseinek sem lesz soha elég hatóerejük ahhoz, hogy lelkének nyugalmit megzavarják” (Descartes 2012. 159 [148. §]). Megjegyzendő végül, hogy a fejedelem és népe viszonyának descartes-i értelmezéséből kiolvasható egy, a törődés értelmében vett *ai*hoz részben hasonló viszony, amennyiben a fejedelem Istentől kap jogot arra, hogy uralkodjék, ez pedig azt jelenti, hogy miközben elfogadja az alattvalók iránta való, a kisebb résznek a nagyobbbal való egységén

alapuló önfeláldozó szeretetét, neki magának az isteni jószágot kell *igazságosan* szétszótania közöttük. (Lásd Boros 2010. 361 sk., valamint Boros 2014. 113 sk. és 167).

Mindazonáltal, noha Nakae esetében is a „belső” hangsúlyáról beszéltem, ez a descartes-i belső egészen mást takar: egy *par excellence* érző, szenvedélyes létezőt, melynek hatalmában áll döntései révén visszafogni, kordában tartani érzéseit, ezáltal szerezve nyugalmat lelkiismeretének. Az az ember azonban, aki Nakae vizsgálódásaiban megjelenik, továbbra sem szűnt meg *elsődlegesen* a közösség alkotóeleme lenni, mivel úgyszólván megszűnne *létezni*, ha nem e közösség – legyen az a család vagy az ország – érdekeit tartaná szem előtt. Hogy milyen szorosan kapcsolódik össze a szenvedélyek szabályozása, a gyakorlatiaság és a klasszikus konfuciánus tanítás, s egyben a *shintō* is, plasztikusan szemlélteti Nakae egy másik, szintén a szülőtisztelethez kapcsolódó tanítása a nők helyes viselkedéséről férjük házában.

Az ember mindig meglévő érzései [*jō* 情], ha váratlan dolgokkal kerül szembe, csodálkozássá, ha bántóakkal, ijedtséggé válnak. Ha csodálkozik vagy ijedt, szívelemje felbolydulva háborog, s elveszíti alapvető nyugalmit, ezért elfelejti a mértéket és a fegyelmet, olyasmiket gondol, amit jobb nem kimondani, s olyasmiket tesz, amit jobb nem tenni. Ha egy idős asszony ételt visz az illemhelyre, e kettő összekapcsolása még a legnagyobb embert is megütközteti, legyen bármily tiszta leány, s szidalomra készíti. Mégis, a feleség számára páratlan dolog, ha higgadtan a bensőjében lévő szülőtisztelet érzésével [*kōshin* 孝心] cselekszik. Az anyóst becsülő szív-elve, ha megvalósul, nem szűnő alappá válik. A szülőtisztelet ezen érzése, ha megindítja ég és föld istenségeit [*tenchi shinmei* 天地神明], ezek megadják rá a választ, s egy nemzedék jóléte biztosítva lesz. (Nakae 1914b. 213–214.)

A némiképp bizarr példa ereje épp bizarrságában rejlik. Egy társadalom működését persze elsősorban nem az határozza meg, hogy a feleség megdorgálja-e anyósát, ha ételt visz magával az illemhelyre – azon ugyanakkor már nagyon is múlhat e társadalom zavartalan működése, hogy tagjai képesek-e szélsőséges helyzetben is féken tartani érzéseiket. Az iménti példa – a beszennyezetségi végleteként – a szélsőséges esetet szemlélteti. Nakae azonban ebből is eljut a legtágabb szférához, az ég, a föld, és az istenségek elégedettségéhez, mert ezek, s nem a lelkiismeret elégedettsége az, ami révén „egy nemzedék jóléte” biztosítva lesz (itt tükröződni látjuk a legtágabb szféra és az emberi belső Zhu Xi-nél központi jelentőségűvé váló egységét is). Míg tehát a skála, melyet Descartes alkalmaz, az *egyeshez* viszonyítható – az odaadás a szeretet mértékével egyenes arányban növekszik és a két rész egységének arányaiban fejeződik ki –, a konfuciánus társadalomkép a nagy egész részeinek *hierarchikus különbségén* alapul. A szeretet – és bármilyen egyéb érzelmek – ebben a viszonyrendszerben irreleváns, az „odaadás”, helyesebben: önmagunk másoknak való alárendelése

pedig tisztán attól függ, hogy a másik mennyivel magasabban helyezkedik el a társadalmi ranglétrán.

Hangsúlyozni kell ugyanakkor, itt egyáltalán nem arról van szó, hogy a descartes-i moralitás akár felette, akár alatta állna annak, amelyet Nakae írásai kirajzolnak, s arról sem, hogy az egyiket inkább vagy kevésbé lehetne „helyes”, „valódi”, „megfelelő” morálbölcseletnek tartani. Azt kell belátnunk, milyen erős diszkrepancia van a két megközelítésmód eszközei és célja, a szavait meghatározó mintázatok között *annak ellenére*, hogy végső soron mindkettő az emberek, egyazon érző és gondolkodó lények testi és nem testi működéssel, illetve e működés szabályozhatóságával viaskodik, az előttük álló probléma gyökere tehát nagyon is hasonló. (Descartes morálfilozófiájának alakulástörténetéhez lásd Boros 2010. 344–360.) E hasonlóság ugyanakkor messze nem elegendő ahhoz, hogy a nakaei *ait* szeretetnek nevezzük, látván, hogyan definiálja az utóbbit Descartes. Ugyanígy, a descartes-i nemeslelkűséget (*générosité*) is hiba volna például a konfuciózus szülőtisztelet fogalmával összefüggésbe hozni. Nakae gondolkodása konfuciózus gondolkodás volt, igaz, ezen belül sajátos megközelítésmódot képviselt, mely a japán eszmetörténetben csak közvetve fejt ki hosszabb távú hatást.

Miközben a *yōmeigaku* Nakae után fokozatosan háttérbe szorul, s a japán konfuciózus gondolkodás a 17–18. század fordulóján, így például Ogyū Sorai 荻生徂徠 (1666–1728) munkáiban ismét elsődlegesen gyakorlatorientálttá válik – Maruyamával szólva „átpolitizálódik” –,<sup>16</sup> az „emberi természet és az érzelmek” Nakaéhoz és követőihöz kapcsolódó „felfedezése” (*seijō no hakken* 性情の発見) (Morimoto 2009. 310 sk.) pedig a *kokugaku* 国学 tanításában csúcscsododik majd ki. Ez az irányzat a belső keletkezésű japán hagyomány mint kizárólagos érvényességű és önmagában elégséges tradíció vizsgálatára épül (Morimoto 2009. 310 sk.), s teljes mértékben elutasítja az „idegen”, vagyis főként a kínai mintákat, eszmetörténeti iskolákat és műveket, s a klasszikus japán hagyományban, közvetlenül tehát az ezt őrző művekben keresi azt az esszenciálisan japán lényegét, amely „az istenek országát” egyedivé teszi. Fontos, hogy az iskola képviselői saját szemléletmódjukat „a régi dolgok tudománya”-ként (*kogaku* 古学) aposztrofálták, az pedig – írja Szabó –, hogy a második világháború előtt az irányzat számos képviselőjének „nézeteit felhasználták a japán közgondolkodás militáns átalakítása, a japán felsőbbrendűségi gondolkodás kialakítása érdekében” (Szabó 2011. 151), nagyban megnehezíti a *kokugaku* objektív értelmezését. Itt csak azt kell hangsúlyoznom, a *kokugaku*, elsősorban legnagyobb hatású alakja, Motoori Norinaga 本居宣長 (1730–1801), olyan emelkedett esztétikai értékkel ruházták fel a korai évszázadok műveit, például a *Kojikít* és a *Genji monogatari*t, amely lehetőséget nyújtott egy bensőséges színezetű, sajátosan

<sup>16</sup> Maruyama tanulmányát lásd a *Japán politikai eszmetörténet* I. fejezeteként (Maruyama 1995).

japán esztétikum megteremtésére. Így, miközben a fent idézett Yamaga szabaddosságuk miatt bírálta az olyan regényeket, mint a *Genji*, Norinaga épp e műről szóló esszéjében helyezte középpontba a *mono no aware* 物の哀れ,<sup>17</sup> A *Kojiki* monumentális elemzésének előszavaként megjelenő *Naobi no mitama* 直毘霊 című írása pedig ismét visszavezet a *shintō* eredeti kontextusához: az emberi és az isteni szféra egységéhez.

Ha azt kérdezzük, mi az Út, az semmiképp sem a természetben önmagától létező Út.

Ezt jól át kell gondolni és nem szabad az utat összekeverni az olyan Kínában kitalált utakkal, mint amiről Laozi vagy Zhuangzi tanított.

Ezt az Utat nem ember alkotta, hanem Takamusubi<sup>18</sup> istenség csodás lelkéből származik.

Minden ebben a világban ennek az istenségnek a lelke által jött létre. [...]

Ezt az utat a Napistennő kapta örökül és védelmezte azt követően, majd adta tovább utódainak. Ezért nevezzük Isteni Útnak. [...]

[V]annak, akik a kínai szövegben szereplő mondatot, amely szerint „a bölcs az istenek útja szerint cselekszik” olvasva úgy gondolják, az vonatkozik a mi Utunkra is, ám ez a két dolog különbségének az észre nem vételéből fakad. A különbség először is abban áll, hogy az istenként említett dolog teljesen más a két országban: Kínában Ég és Föld, a yin és a yang misztériumát értik alatta, ami egy üres gondolat csupán, nincsen semmi tartalma. A mi országunk istenei viszont a jelenlegi császár ősei, nem csak valami elvont fogalom. (Motoori 2011. 162.)

<sup>17</sup> Precízen lefordíthatatlan terminus, a dolgokban rejlő patetikus szépségre utal. Lásd Parkes 2005/2011. 2. szakasz; magyarul Vihar 1994. 25. Bár a *mono no aware* elméletéről elsősorban regények és lírai művek kapcsán szokás beszélni, Norinaga a *Kojiki* istenekről szóló történeteiben is felfedezte a japán esztétikum e sajátos hangulatát. Lásd Isomae 2000. 22. A *mono no aware* megismerése, úgyszólván annak „átérezése”, amivel a szemlélő (olvasó) az egyes művekben találkozik, a jó/rossz megkülönböztetésére tesz képessé, vagyis az általában „esztétikai” értéként kezelt *mono no aware* Norinaga tanításában főként erénytani jelentőségű. Lásd Itō 2000. 230–235.

<sup>18</sup> Érdekes a jelen kontextusban a *musubi* szó jelentéshálója. A szó igei alakja (*musubu* 結ぶ) a mai japánban általánosan „kötni”, „összekötni” jelentést hordoz. Az ősi japán krónikák több *musubi* istenséget sorolnak fel, mint az első istenségeket, akik az ember által érzékelhető világot létrehozzák, Matsumae azonban kiemeli, hogy ezek közül vélhetően az itt említett Takami-musubi kapcsolódott elsődlegesen az uralkodói család isteni vérvonalához, még mielőtt Amaterasu napistennő vált volna a legfőbb óssé (Matsumae 1980. 17). Matsumae emellett – a már említett Oriuchi Shinobu vizsgálódásaiból kiindulva – egy ősi, *tamamusubi* nevű, szó szerint „lélekkötés”-t jelentő szertartásban is összekapcsolja ezen istenség(ek) nevét és az uralkodói családot. A *tamamusubi* keretében egy zsinórra csomókat kötöznek, ezzel „kötve meg” az emberi lelket (hogy erre miért van szükség, annak hagyománya régióként eltérhet), amit az eredeti tradíció szerint – érvel Matsumae – a *musubi* istenségek tehettek az uralkodó lelkével (ugyanott, 15–16). Mindez számunkra azért válik fontossá, mert a *musubi* mint emberi „kötelék” a japán szerelmi szimbolikában is fontos szerepet tölt be, e ponton tehát a *shintō* hagyomány lélekképe és a szeretet viszonyrendszere szorosan összekapcsolódik.

Norinaga műveiben olyasmit állított, illetve erősített meg, ami a következő évtizedekben a japán gondolkodás egyik központi elemét jelenti majd, állandó ellensúlyt képezve a Meiji-megújulás „nyugatiasító” reformmozgalmával szemben is. Azt a meggyőződést jelesül, hogy Japán – az uralkodón keresztül – nem pusztán jelképesen, „elvon” értelemben, hanem közvetlenül, *vér szerint* kötődik az istenségekhez, akiknek egyesüléséről a legősibb krónika is beszámol. Amit pedig ebben rögzítettek, Norinaga számára nem a konfuciusi értelemben vett „előírások” rendje volt, hanem az ember számára legtermészetesebb viszonyok leírása.

A világ élőlényei, még a madarak és a rovarok is, mivel mind részesülnek Musubi istenség<sup>19</sup> szent szelleméből, tudják és megteszik mindazt, ami a világban betöltött helyük szerint való. [...]

Érthetetlen [...], hogy mindent, ami nem felel meg [... a kínai] Útnak, az emberi vágyaknak tulajdonítanak és megvetéssel sújtják. [...] Ott van például a Kínában megalkotott tiltás a családon belüli házasságra, akár száz nemzedék után is – ez sem olyan szabály, ami az ősi időkben létezett volna, a Zhou korszakban találták ki. [...]

A régi Japánban csak az egy anyától származó testvérek házassága volt tabu, a féltestvéreké nem, a császári családtól kezdve ez volt a szokás. [...]

Később aztán átvették a kínai utat, ahol a féltestvérek is testvérnek számítanak és tiltva van a házasságuk. Így ma már hiba lenne nem engedelmeskedni ennek, de ugyanígy hiba volna vitatni a régi időket, amikor más szabályok voltak érvényben. (Motoori 2011. 164–165.)

A régiség e felmagasztalása, bár eltérő hangsúlyokkal, egészen a 20. század második feléig a japán gondolkodás középpontjában marad. Azzal párhuzamosan azonban, hogy Japán elfordul Kínától, megindul egy új tradíció, a nyugati hagyomány megismerése is.

#### IV. ÚJ SZERELEM?

Az az időszak, amelyhez a jelen vizsgálódás nagy léptekkel eljutott, vagyis a Tokugawa sógunátus 250 éves békéje, gyors átalakulással ért véget, amennyiben Japán nagy ütemben kezdett ismerkedni a legkülönbözőbb nyugati filozófiai és irodalmi irányzatokkal, melyeken keresztül megjelent az addig csaknem teljes elszigeteltségben élő társadalomban az érzelem nyugati felfogásmódja is. A „romantikus szerelem”, ahogyan például a nők keresztény szemléletű oktatásában, vagy épp az irodalom új utakat kereső képviselőinél megjelent (lásd Noguchi 1979. 168 skk.), gyökeresen eltért mindazon értelmezésektől, amelyet

<sup>19</sup> Vesd össze a *musubi* kapcsán az előző jegyzetben mondottakkal.

a fent áttekintett irányzatokban találunk. Nem csak annyiban tért el tőle, hogy magát a személyközi viszonyt írta le új terminusokkal, új értelmezéseket adva annak, hanem abban is, hogy magát az érző, szerető, gondolkodó egyént *mint egyént* jelenítette meg. A protestantizmus monogám szerelemfelfogása és Ralph Waldo Emerson transzcendentizmusa sajátos, új irodalmi formák létrejöttében játszottak szerepet, melyek révén a nyugati típusú „romantika” egyre közelebb került a sajátosan japán szerelemfelfogáshoz. Ez a folyamat persze a társadalom minden színterét érintő átalakulás része volt, melynek során a szó nyugati értelmében vett individualizmus, a közösségtől függetlenül létező egyén a japán gondolkodók látóterébe került. Mindez nem jelentette a hagyományos társadalomszerkezet teljes átalakulását, sőt nem jelentette a konfucianus erénytan elvetését sem, a 20. század első felének meghatározó gondolkodói azonban új eszméket vettek át nyugati kortársaiktól és azok elődeitől, s ezeket – szintén a japán hagyományra nagyon is jellemző módon – „japanizálva”, belső elemekkel vegyítve és módszeresen szelektálva építették be saját világszemléletükbe, azaz: a szemléletbe, amely 1868-tól kezdődően vált *világszemléletté*. E megközelítésmód szemléletes példája Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 (1889–1960) gondolkodása.

Watsuji egy a nyugati filozófia több évszázados hagyományát és a japán önszemlélet jellegzetes elemeit ötvöző koncepciót dolgozott ki híres klímátanában, a *Fűdőban* 風土, melynek egy szakaszán a férfi és nő közötti viszony sajátosan japán jellegzetességeire is kitér. A mű alapgondolatát az a Watsuji által explicit módon is Heideggertől eredeztetett elgondolás adja, hogy az ember nem az őt körülvevő világtól függetlenül létezik, s nem ilyenként lép azzal kapcsolatba, hanem e világgal, környezete mindennemű sajátosságával, adottságaival, előnyeivel és viszontagságaival együtt, azaz az őt körülvevő klímában, pontosabban abba *kilépve* válik azzá, ami. (Watsuji a heideggeri *ex-sistere* fogalmára építi fejtegetéseit, Watsuji 1977a. 7–14.) A japán embert meghatározó klíma a három típus, a monszuni (tipikusan a kelet-ázsiai), a [homokos] sivatagi (elsősorban afrikai) és a mező- (*Wiese/meadow*)<sup>20</sup> jellegű (nyugati/európai) közül az elsőbe tartozik, amely önmagában is a sivatagi kiszolgáltatottság és a mezős klímában megfigyelhető viszonylagos jólét között elhelyezkedő, kevert típust jelent. Japán azonban ezen belül is sajátosan ambivalens karakterében jelenik meg, melyet Watsuji a tájfun sajátosságaival állít párhuzamba. Anélkül, hogy jellemzését részletezném, hosszabban idézem a japán típusú szerelemről szóló leírását, amely általános Japán-képét is tükrözi. Watsuji a férfi-nő viszony általános jellemzése után teszi fel az e reláció sajátosan japán megjelenési formájára vonatkozó kérdést. Erre, mint írja,

<sup>20</sup> A nyugati terminusokat Watsuji használja.



a *Kojiki* és a *Nihonshoki* szerelmi tankáival [*renaitan* 恋愛譚] kezdődően<sup>21</sup> a különböző korok minden más tematikánál gazdagabb forrásai révén kaphatunk választ. Amit itt felfedezünk, „gyöngéd törődés [*shimeyaka na jōai* しめやかな情愛], amely szenvedélyt [„erőszakos érzelmet” *gekijō* 激情] rejt magában, szerelem [*renai* 恋愛], amely egyszerre harcias és szenttelenül lemondó”, egyértelműen a szerelem egy sajátosan japán típusát jelenti. Miközben a *Kojiki*-ben elbeszélte számtalan tragikus szerelem [*hiren* 悲恋] olyan *gyöngédséget* mutat, melyre sem az Ószövetségben, sem a görög mondákban nem találunk példát, olyan tájfun-szerű szenvedélyességet, harcias erőt is hordoznak, amelyet nem találunk meg Kínában vagy Indiában. Ami azonban legvilágosabban megtestesíti a szenttelen higgadt lemondást, a „szerelmi [kettős] halál” [*jōshi* 情死]. Ez az egyszerűség idővel elveszett ugyan, de mind a Heian-korban, mely a szerelemben a *mono no aware*<sup>22</sup> látta meg, mind a Kamakura-korban, mely a szerelmet a vallással kapcsolta össze,<sup>23</sup> sőt, még az Ashikaga [Muromachi]-korban is, mely a szerelemben rejlő eredendő erőt énekelte meg, egyértelműen megtalálhatjuk a szerelem fenti típusát. (Watsuji 1977a. 139.)

A Watsuji által felsorolt korszakok, melyeknek itt főként irodalmi alkotásaira kell gondolnunk, igen különböző sajátosságokkal jellemezhetők – épp ezért fontos számára, hogy a japán szerelem kettős jellege mindegyikben megtalálható, ezt pedig semmilyen gondolkodástörténeti alakzat nem változtatta meg.

A buddhizmus egyáltalán nem degradálta a szerelem rangját. A világi vágyról és a bódhiről [*bodai* 菩提] való gondolkodása révén inkább gátolta a lélek és a test egymástól való elválasztását. Ennek oka azonban épp úgy nem pusztán a szellemi „másvilágban” [*ano yo* あの世] való hit, ahogyan a Tokugawa-kori irodalom és művészet kedvelt témája, a szerelmi halál esetében sem, hanem az, hogy az élet *tagadása* révén a szerelem *igenlésére* mutat. A szerelem *örökkévalóságára* vágyakozó szív-elve a *pillanatnyi* elemelkedésben [*kōyō* 昂揚] kristályosodik ki. Igaz ugyan, hogy ez *eltér az ember útjától*, mivel az ember férfiként és nőként betöltendő szerepei háttérbe szorítják számos más kötelességét; ettől még nem kevésbé mutat rá a japán típusú szerelem sajátosságára. (Watsuji 1977a. 139–140.)

E meglátás számunkra egy másik összefüggésben is kulcsfontosságú, amennyiben implikálja a választ arra a kérdésre, miért nincs helye a férfi és nő közötti kapcsolatnak a konfucianus hagyományban – mármint ami a klasszikus, hierar-

<sup>21</sup> Ilyen költeményeket találunk szinte minden olyan szakaszban, melyek egy férfi vágyát vagy szomorúságát írják le, függetlenül attól, hogy a szeretett nő milyen kapcsolatban van a férfivel.

<sup>22</sup> Ennek szimbolikus megjelenési formája a *Genji monogatari*.

<sup>23</sup> A Kamakura-kor (1185–1333) a buddhizmus komoly előretörésének időszaka volt Japánban, ami a különböző irodalmi művekben is megjelenik.

chikus szerepeken kívüli, az érzelmi-fizikai vonzódás értelmében vett kapcsolatot illeti. Ennek a viszonynak ugyanakkor Watsuji szerint meghatározó ereje van a japán nép karakterének alakításában.

Mindezek nyomán a japán típusú szerelem különböző formáiban, először is, a szerelem az élethez kapcsolódó vágyaknál is magasabb rangot foglal el. Nem a szerelem a vágy eszköze [*shudan* 手段], hanem a vágy a szerelemé. Itt tehát egy az individuális vágyakozástól elválaszthatatlan kapcsolat, jelesen a férfi–nő viszony *teljességgel szétválaszthatatlan egységhez* jutunk. Az, amit *gyöngéd* törődésnek nevezhetünk, ez a teljes személyiséggel való egyesülés. A szerelem ugyanakkor, másodsor, mindig hús-vér jellegű [*nikutaiteki* 肉体的] is, nem pusztán szellemek [*tamashii* 魂] egyesülése. A szerelem eszközei közül nem hiányozhat a testi vágy [*nikuyoku* 肉欲]. Ezen a ponton a személyiséghez kapcsolódó gyöngéd törődés egyidejűleg szenvedélyessé válik. A teljességgel szétválaszthatatlan egyesüléshez a szétválasztott testeken keresztül kell útnak vezetnie. A szellem örökkévalóság-vágya a testen keresztül a pillanatban robban ki. A harmadik [jellegzetesség] a hús-vér életet nem becsülő szerelem bátorsága, a negyedik ennek ellentéte, a hirtelen lemondás, tudniillik a lemondás, amely abban rejlik, hogy a teljességgel szétválaszthatatlan egyesülés a testen keresztül nem jöhet létre. Ezen a ponton a hús-vér [testi] szerelem szenttelenül tagadja a hús-vér [teste]t. Anélkül, hogy a szerelmi halálban teljesedne ki, megmutatkozik ez már abban is, hogy a japánok, akik a szerelmet mindig hús-vér voltában ragadják meg, a leginkább szenttelenek a [hús-vér] testiségben. A szerelem japán mintája így, mivel a szerelmet egyfelől szellemi eseményként ragadja meg, miközben a másik oldalon makacsul kitart annak hús-vér jellege mellett, egyre nagyobb méltósággal bír. (Watsuji 1977a. 140.)

Hogy Watsujinak mindebben igaza van-e, aligha volna empirikusan eldönthető – ám nem is központi kérdése a jelen tanulmánynak. Annyit mindenesetre meg kell jegyezni, hogy az a nem kis elfogódottság, mellyel Watsuji az előző korok szerelméről beszél, jellegzetesen tükrözi a Meiji-megújulás utáni, a nyugati romantizmussal átítatott japán önképet. Épp ez az elfogódottság az, ami miatt ilyen hosszan idéztem szerelemről szóló leírását, de nem közvetlenül e leírás okán, hanem mert csak ennek ismeretében válhat világossá a viszony érzelmek és etika között – ez utóbbi ugyanis az, ahová Watsuji, akárcsak elődei, kifuttatja emóciókról szóló okfejtését. Az imént idézett szakasz a szerző másik nagy művével, az *Etikával* (*Rinrigaku* 倫理学) egybecsengő módon (lásd ennek kapcsán Koyasu 2010. 154–157), a következőképp folytatódik:

A „férfi és nő közötti kapcsolatot [*danjo no aida* 男女の間]” ugyanakkor így, pusztán a szerelmi viszonyon keresztül leírni, valójában absztrakció. Annak ugyanis egyidejűleg magában kell foglalnia a „férj és feleség viszonya [*me-oto no naka* め・おとの仲]” révén a házastársi kapcsolatot, ezáltal pedig a „szülő és gyermek közötti kapcsolatot” is. Csakhogy ez a szülő és gyermek közötti kapcsolat nem pusztán a férj és a feleség

viszonya az ő kapcsolatukból létrejött gyermekhez. A férj és a feleség a gyermekkel szemben apává és anyává válik, szüleikkel szemben pedig maguk is gyermekek. Az emberek így amellet, hogy *férfiak* és *nők*, *férjek* és *feleségek*, *szülők* és *gyermekek*. Egyáltalán nem létezik olyan férfi és nő, akinek ne kellene a gyermek szerepét betölteni. Következésképp azt kell mondanunk, a férfi és nő közötti kapcsolat végső soron a férj–feleség–szülő–gyermek kapcsolaton alapszik. Ez az emberek arra való képessége, hogy „családi” közösséget alkossanak. A család egész-jellege [*zentaisei* 全体性] tehát az, aminek révén az emberekhez a férj–feleség–szülő–gyermek–férfi–nő által betöltendő szerepek hozzákapcsolódnak, nem arról van tehát szó, hogy férfi–nő–férj–feleség–szülő–gyermek összekapcsolódásból család jön létre. (Watsuji 1977a. 140–141.)

E család egészét, pontosabban „egész-jellegét” takarja a kínai mellett a japán társadalmat is meghatározó *ie* 家 fogalma,<sup>24</sup> amely „a legvilágosabban fejezi ki azt, hogy a család egész-jellege egyes tagjainál is *előbbre való*” (Watsuji 1977a. 142), és amely a japán társadalmat, a japán ember létmódját, mint Watsuji rámutat, alapjaiban meghatározza. Ez a szemléletmód mármost, úgy tűnik, az 1930-as években is Konfuciusz tanításához kötődik a legszorosabban, ezáltal pedig még a nyugati szerelem-felfogással érezhetően áthatott 20. századi érzelmkép is visszavezet a társadalomhoz, a közösség egészéhez. „Férfi és nő kétszemélyes közösségének” (*danjo futari kyōdōtai* 男女二人共同体) mint Watsuji etikája egyik sarokkövének<sup>25</sup> azért van kiemelt jelentősége, mert e közösség a társadalom működésének alapja – „hogya férfi és nő egy szobában legyen: a legfőbb emberi kapcsolat” (「男女居室、人之大倫也」 – Mengzi 2003. V. A. 2 [194]; a szöveghelyet Watsuji idézi *Etikájában*: Watsuji 1977b. 371; vö. Koyasu 2010. 156.)

## V. KÖVETKEZTETÉSEK

Mint arról a *shintō* és a buddhizmus rövid áttekintésében szó volt, a belső keletkezésű hitvilág természetközelsége egyfelől az érzelmek vonatkozásában is a természetesség irányába hat, s nem szül szisztematikus, például erénytan formájában megjelenő reflexiót arra a valóságra, melyet ugyanakkor nagymértékben meghatároz istenképével vagy az ember és az őt körülvevő világ harmóniájáról szóló felfogásával. A buddhizmusnak másfelől a szó szigorú értelmében nincs „érzelemelmélete”, mivel a benne megjelenő bármely „elmélet” axióma-sze-

<sup>24</sup> Szó szerint „ház”, „otthon”, „háztartás”, „család” – a klasszikus japán nagycsaládi családmodell, az *ie*-rendszer nagycsaládi rendjére vonatkozó terminus, amely ismét kínai gyökekre vezethető vissza.

<sup>25</sup> Watsuji *Etikájának* elemzésére e tanulmány keretei között nem nyílik módomb. Az említettek vonatkozásában lásd főként Watsuji 1977b. 336–382.

rúen tartalmazza a látszatvilág, s azzal együtt az érzelmek nem-valóságát, célja pedig az e létszférától való eltávolodás – az érzelemtől való tökéletes mentesség.

A konfuciánus tanítás a *shintō*val szemben világos erénytani, szokáserkölcsei tanítást tartalmaz, melyben a buddhizmussal ellentétben az érzelmeknek nem csak hallgatólagosan, ugyanakkor a buddhista tanításhoz hasonlóan csakis korlátozott értelemben van helye: nem kilépni kell a sodrásukból, hanem helyes mederbe terelni őket. A konfuciánus tanítás értelmében vett *ai*, a „törődés”, önmagában nem „érzelem”, nem „szeretet” – a szeretet vagy annak hiánya azonban egyaránt akadályozhatja a törődés mint szülői, gyermeki, feljebbvalói vagy alárendelti kötelelem teljesülését, következésképp ezekre komoly figyelmet kell fordítani. Ebből persze azt az erős konklúziót is levonhatnánk, hogy a konfuciánus tanítás annyiban érzelemelmélet, amennyiben bármely más erényről szóló tanítás is az, hiszen az erénytan mindig megszorító kötelelemrendszert jelent, a megszorítandók sorában pedig az érzelem rendszerint első helyen áll. Ha azonban megengedőbbek vagyunk, a Nakae Tōjutól idézett passzusokhoz hasonló szöveghelyek mint az „érzelemre” vonatkozó reflexió elemzése révén fontos új megközelítésmódokat találhatunk a konfuciánus, ezen keresztül a kelet-ázsiai ember-kép értelmezéséhez. A nyugati érzelem- és szeretetfilozófiai koncepciókhoz viszonyított gyökeres különbségei ellenére ez a tanítás az, melynek érzelem-felfogásához *nem* mint érzelemelmülethez, de mint az erénytan részét képező magyarázati módhoz a legmagabiztosabban találhatunk utat, s e tanítással való ellentétében, de legalábbis ambivalens viszonyában vizsgálhatjuk a buddhizmus és a *shintō* érzelem-képét is.

## IRODALOM

### *Források*

- Buddha beszédei* 1999. Ford. Vekerdi József. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Descartes, René 2012. A lélek szenvedélyei. In uő: *A lélek szenvedélyei és más írások*. Dékány András fordításának felhasználásával ford. Boros Gábor és Gulyás Péter. Budapest, l'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék. 53–180.
- Ko-dzsi-ki. Régi dolgok feljegyzései (Japán őstörténet)* 1982. Ford. és jegyz. Kazár Lajos. Sydney, Magyar Történelmi Társulat.
- [Lunyu] 2005. Konfuciusz: Beszélgetések és mondások. In: Tőkei Ferenc (vál., ford.) *Kínai filozófia. Ókor*. Budapest, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány. I. köt. 57–177.
- [Mengzi] 2003. Mencius. Ford. D. C. Lau (kínai–angol kétnyelvű kiadás). Hong Kong, The Chinese University Press. Magyarul: in Tőkei Ferenc (vál., ford.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor*. Budapest, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány. I. köt. 329–385.
- Motoori Norinaga 2011. Naobi no mitama. Ford., bev. Szabó Balázs. *Vallástudományi Szemle*. 7/3. 154–168.
- Nakae Tōju 中江藤樹 1914a. Okinamondō 翁問答 [Beszélgetések az öregemberrel]. In Nakae Tōju *bunshū* 中江藤樹文集. Tokió, Yohodo. 1–190.

- Nakae Tōju 中江藤樹 1914b. Kagamigusa 鑑草 [Tükör (a nők neveléséhez)]. In Nakae *Tōju bunshū* 中江藤樹文集. Tokió, Yohodo. 191–368.
- Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 1977a. Fūdo 風土 [Klímatan]. Watsuji Tetsurō zenshū 和辻哲郎全集, 8. köt. Tokió, Iwanami. 1–256.
- Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 1977b. Rinrigaku 倫理学 [Etika]. 1. köt. Watsuji Tetsurō zenshū 和辻哲郎全集, 10. köt. Tokió, Iwanami.
- Yamaga Sokō 山鹿素行 2015. Bukyō shōgaku [Kis tanítás a harcok oktatására]. Ford. Szabó Balázs. *Távol-Keleti Tanulmányok*. 7/2. 50–68.

### Szakirodalom

- Berthrong, John 2010. The Architectonic of States/Conditions, Functions (Dynamics), Unification, and Moral Goal. In John Makeham (szerk.) *The Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*. Dordrecht – Heidelberg – London – New York, Springer. 152–175.
- Boros Gábor 2010. *Descartes és a korai felvilágosodás*. Budapest, Áron Kiadó – Brozsek Kiadó.
- Boros Gábor 2014. *A szeretet/szerelem filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó – Eötvös Loránd Tudományegyetem.
- Childs, Margaret H. 1999. The Value of Vulnerability. Sexual Coercion and the Nature of Love in Japanese Court Literature. *Journal of Asian Studies*. 58/4. 1059–1079.
- Cua, Antonio S. 2003. Wang Yangming. In uő (szerk.) *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. London, Routledge. 760–775.
- Hamar Imre 2004. *A kínai buddhizmus története*. Budapest, ELTE Kelet-ázsiai Tanszék – Balassi Kiadó.
- Isomae Jun'ichi, 磯前順一 2000. *Reappropriating the Japanese Myths. Motoori Norinaga and the Creation Myths of the Kojiki and Nihon shoki*. Ford. Sarah E. Thal. *Japanese Journal of Religious Studies*. 27/1–2. 15–39.
- Itō Susumu 伊藤益 2000. *Nihonjin no ai* 日本人の愛 [A japánok szerelme]. Tokió, Hokuju Shuppan.
- Kasahara Kazuo 2007. *A History of Japanese Religion*. Tokió, Kosei Publishing Co..
- Kondō Eiko 1994. Die Frauen in der Feudalgesellschaft. In Franziska Ehmcke – Masako Sōno-Sládek (szerk.) *Facetten der städtischen Bürgerkultur Japans vom 17.–19. Jahrhundert*. München, Iudicium. 81–99.
- Kósa Gábor 2013. A konfucianizmus. In Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány. 32–121.
- Koyasu Nobukuni 子安宣邦 2010. *Watsuji rinrigaku wo yomu* 和辻倫理学を読む [Watsuji etikájának olvasásához]. Tokió, Seidosha.
- Marks, Joel 1991. Emotion East and West. *Philosophy East and West*. 41/1. 1–30.
- Maruyama Masao 丸山眞男 1995. *Nihon seiji shisōshi kenkyū* 日本政治思想史研究 [Tanulmányok a japán politikai eszmetörténetről]. Maruyama Masao shū 丸山眞男集, 5. köt. Tokió, Iwanami Shoten.
- Matsumae, Takeshi 1980. The Heavenly Rock-Grotto Myth and the Chinkon Ceremony. *Asian Folklore Studies*. 39/2. 9–22.
- Morimoto Jun'ichirō 守本順一郎 2009. *Nihon shisōshi* 日本思想史 [Japán eszmetörténet]. Tokió, Miraisha.
- Nihon shisōshi jiten* 日本思想史辞典 [Japán eszmetörténeti szótár] 2009. Szerk. Ishige Tadashi 石毛忠 et. al. Tokió, Yamakawa Shuppansha.
- Noguchi Takehiko 1979. Love and Death in the Early Modern Novel. America and Japan. In Albert M. Craig (szerk.) *Japan. A Comparative View*. Princeton, Princeton University Press. 160–181.

- Papp, Melinda 2016. *Shichigosan. Change and Continuity of a Family Ritual in Contemporary Urban Japan*. New York, Palgrave Macmillan.
- Parkes, Graham 2005/2011. Japanese Aesthetics. In Edward N. Zalta (szerk.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/japanese-aesthetics/> [utolsó elérés: 2017.12.10.].
- Ruzsa Ferenc 2014. Értelem és érzelem az ind gondolkodásban. In Boros Gábor – Pólya Tibor (szerk.) *Szenvedély, szerelem, narrációk. Filozófiai és pszichológiai tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 88–100.
- Ryang, Sonia 2006. *Love in Modern Japan. Its Estrangement from Self, Sex and Society*. London – New York, Routledge.
- Santangelo, Paolo 2003. A Preliminary Survey. In uő (szerk.) *Sentimental Education in Chinese History. An Interdisciplinary Textual Research on Ming and Qing Sources*. Leiden–Boston, Brill. 104–246.
- Shon, Kwong-loi 2010. Zhu Xi’s Moral Psychology. In John Makeham (szerk.) *The Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*. Dordrecht – Heidelberg – London – New York, Springer. 177–195.
- Szabó Balázs 2011. [Bevezetés] Motoori Norinaga: *Naobi no mitamā*[jához]. *Vallástudományi Szemle*. 7/3. 149–153.
- Szabó Balázs 2015. [Bevezetés a] *Yamaga Sokō Bukyō shōgaku*[jához]. *Távols-Keleti Tanulmányok*. 7/2. 27–49.
- Szabó Balázs 2016. *Test és tudat. A japán harcművészeti filozófia hajnala*. Torii.
- Takó Ferenc 2012. „Pár-beszéd – Gondolatok az interkulturális filozófiáról”. *Első Század*. 11/2. 495–524.
- Tamichi Kei 田路慧 1999. Ai to jiji. Bukyō shisō ni okeru „ai” no shosō 愛と慈悲 – 仏教思想における「愛」の諸相 [Az ai és a jiji. Az „ai” megjelenési formái a buddhizmusban]. *Okayama Kenritsu Daigaku Tankidaigakubu Kenkyū Kiyō* 岡山県立大学短期大学部研究紀要, 6. 1–15.
- Várnai András 2013. Kitekintés. In Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány. 382–494.
- Vihar Judit 1994. *A japán irodalom rövid története*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Yanabu Akira 柳父章 2009. *Hon’yakugo seiritsu jijō* 翻訳語成立事情 [A fordítási terminusok létrejöttének körülményei]. Tokió, Iwanami Shoten.