

*Szabó Balázs*

## **Bevezetés a szamurájok oktatásába: Yamaga Sokō *Bukyō shōgakuja***

Jelen írás a japán hadtudomány (*heigaku* 兵学) Yamaga iskolája alapítójának, Yamaga Sokōnak 山鹿素行 (1622–1685) az egyik korai munkáját, a *Bukyō shōgaku* 武教小学 (*Kis tanítás a katonai oktatásról*) című művet kívánja bemutatni. Ez a mű rövidsége ellenére jól összefoglalja Yamaga szamurájok oktatására vonatkozó elképzeléseit, így különösen alkalmas e később nagy jelentőségre jutó iskola tanításainak a megértésére. Az írás teljes szövegének fordításban történő közreadásával lehetőség nyílna arra, hogy Yamaga elképzeléseit ne kiragadott részletek alapján – ami a Yamaga-kutatás jellemző problémája volt mindig –, hanem eredeti formájában, szöveggörnyezetében ítélhessük meg.

### **Yamaga Sokō jelentősége, megítélésének változásai**

Yamaga megítélésének változásai olyan mértékűek voltak, amelyek, nyugodtan állíthatjuk, egyedülállóak a kora újkori Japán gondolkodóinak történetében. A kor japán filozófusainak értékelésében az eltelt háromszáz évben voltak ugyan hangsúlyváltások, de Yamagához hasonló kilengések az elutasítás, magasztalás és a majdnem teljes feledés között senki másnál nem tapasztalhatók. Yamaga tanításait minden kor a saját értékrendje szerint ítélte meg, a saját szempontjait igyekezett meglátni abban, amit leírt – talán nincs még egy japán gondolkodó, akit ennyire kihasználtak volna, s akinek valódi gondolatai ennyire eltűntek volna az utókor értékelésének túlzásai mögött.

Ebből életében még nem sok minden látszott: bár pályafutása kezdetén viszonylagos ismertségre tett szert mint hadtudós, karrierjét derékba törte 1665-ös száműzetése, amit egy írásában megfogalmazott állításai miatt

mért rá a sóguni kormányzat. Bár tíz évvel később amnesztiát kapott és visszatérhetett Edóba, megbélyegzett embernek számított, többé nem reménykedhetett kormányzati hivatalban vagy befolyásos emberek támogatásában. Az Edo-kor során hatása csak tanítványaiban élt tovább, akik közül a leghíresebb Daidōji Yūzan 大導寺友山 lett 1727-ben írt, a harcos újtjáról szóló könyvével (*Budō shoshinshū* 武道初心集).<sup>1</sup> A Yamaga iskola Edóban nem tudott az alapító halála után tovább működni, távoli, a sógunátus befolyásán kívül eső *tozama* 外様 birtokokon talált otthonra.

Yamaga közeli utókor általi értékelése a mélypontjára zuhant, amikor mintegy harminc évvel a halála után összefüggésbe hozták őt az országot megrázó és a korszak végéig vitákat kiváltó Akō-incidenssel, s ezzel kapcsolatban hagyatékát kemény támadások érték az akkor virágzó, Ogyū Sorai 荻生徂徠 alapította Ken'en 護園 iskola részéről. Bár Sorai személyes bírálata inkább Yamaga írásainak tartalmára vonatkozott, más konfuciánusok már nem voltak ilyen válogatóságok: Satō Naokata 佐藤直方 és Sorai tanítványa, Dazai Shundai 太宰春台 Yamagát az uruk halálát megbosszulva a sógunátus törvényeit megszegő samurájok tanáráként, szellemi vezetőjeként állították be, s gyakorlatilag az Edo-kor végéig vállalhatatlan figurává tették őt.<sup>2</sup>

A Yamaga személyét és tanításait körülvevő csend azonban egy csapásra megváltozott a korszak végén, amikor a sóguni kormány ellen felvonuló erők egyik központja a Chōshū 長州 uradalom lett, a Meiji restaurációban nagy szerepet játszó fiatal, helyi samurájok jó része pedig Yoshida Shōin 吉田松陰 iskolájába járt. Yoshida családja a Yamaga stílusú hadtudomány tanításából élt, ők is tényként fogadták el, hogy Yamaga „vezette” az akōi bosszúállókat, ám a sóguni kormány elleni lázadás arrafelé hőstettnek számított. A negyvenhét samuráj a restaurációs erők szemében példakép lett, 1868-ban pedig Meiji császár maga írt méltatást a tettükről, amit a sírjaik előtt fel is olvastak. Mindez egy csapásra rehabilitálta Yamaga Sokōt is,

<sup>1</sup> A mű a II. világháború előtt szinte minden, *bushidō*-val foglalkozó szöveggyűjteménybe bekerült, önálló kiadásért lásd Nakashiba 1943, Yano 1963, kitűnő elemzést ad róla Nakajima 2010.

<sup>2</sup> Satō bírálata 1705-ös *Shijūrokunin no hikki* 四十六人の筆記 című írásában, Dazaié pedig 1732-es *Akō shijūrokushi no ron* 赤穂四十六士の論 jelent meg (Tucker 1995: 28–29).

művei divatba jöttek, s nem sokáig kellett várni, hogy *Chūchō jijitsu* 中朝事實 (*Tények a középső birodalomról*, 1669) című, szintén a száműzésté alatt írt munkájának abban a gondolatában, hogy Japánt az teszi különbé Kínához képest, hogy itt a császári család megszakítás nélkül uralkodik ősi idők óta, szemben a gyakori kínai dinasztiaváltásokkal, a császárkultusz korai előfutárát fedezzék fel, ami azonnal az Edo-kor legfontosabb gondolkodójává tette őt a Meiji-kori ideológia számára.

Yamaga tisztelete akkor változott össznemzeti csodálattá, amikor a Meiji-kor második felében a japán imperializmus térnyerésével felerősödtek azok a hangok, amelyek a samurájok által vallott erkölcsi megfontolásokat (ezeket a korban *bushidō* néven ismerték) a teljes lakosságra értelmezve kívánták a fokozódó militarizmus szolgálatába állítani. Ezeknek az eszméknek egyik korai megfogalmazójaként adódott Yamaga, akinek ráadásul a Kínával szemben Japán felsőbbségét hangsúlyozó, a császárt középpontba állító elképzelései tökéletesen megfeleltek a Japánt Kína rovására Ázsia vezető hatalmaként felemelni kívánó császári állam vezetőinek. Az akōi samurájokra nem hivatkozott már senki *rōninként* 牢人 (gazdátlan samuráj), csak mint *gishi* 義士 (az igazságért küzdő harcos), az pedig, hogy szellemi vezetőjük Yamaga Sokō volt, megkérdőjelezhetetlen tényé változott.

Yamaga elismertségének Meiji-kori, hihetetlen mértékű növekedéséhez nagyban hozzájárult az is, hogy a restauráció vezetői, az új Japán irányítói közül a satsumai származásúak (Ōkubo Toshimichi 大久保利通 és Saigō Takamori 西郷隆盛) hamar eltűntek a színről, az ország vezetését lényegében átvevő Itō Hirobumi 伊藤博文 és Yamagata Aritomo 山縣有朋 pedig *chōshūiak* voltak, mi több, mindketten Yoshida Shōin iskolájába jártak. Ugyanilyen háttérrel rendelkezett a 20. század első évtizedében katonai vezetőként, majd a trónörökös, a későbbi Hirohito császár nevelőjeként is nagy befolyással bíró Nogi Maresuke 乃木希典 tábornok, akit még rokoni szálak is fűztek Shōinhoz.<sup>3</sup> A figyelem ekkor már a *bushidō* mellett Yamaga nacionalizmusa felé fordult, hadtudományi írásai mellett egyre népszerűbb lett *Chūchō jijitsu* című munkája, amelyben azt hangoztatta, hogy a hagyományosan „középső

<sup>3</sup> Nakayama 1988: 205.

birodalomnak” tekintett Kína helyett sokkal inkább Japán érdemli meg ezt a kitüntető jelzőt.<sup>4</sup> Ezt a művet Nogi tábornok 1907-ben saját költségén ki nyomatta, és egy példányt a gondjaira bízott trónörökösnek ajándékozott belőle.<sup>5</sup> Ugyanebben az évben az udvar Yamaga Sokót a felső 4. udvari rangra emelte, majd 1908-ban megalakult a Sokō-kai társaság, amely minden évben a halála évfordulóján megemlékezéseket tartott a sírjánál, illetve előadásokat szervezett a tanításai népszerűsítésére. A társaság tagjai között ott volt Nogi tábornok mellett a kor nagy hatású filozófusa, Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 és Tōgō Heihachirō 東郷平八郎 admirális, az orosz-japán háború hőse is.<sup>6</sup>

Nitobe Inazō 新渡戸稲造 1899-ben angol nyelven kiadott könyve, a *Bushidō: the Soul of Japan* sokat tett ugyan a hagyományos szamurájerkölciség nyugati megismertetéséért, de szerzőjét hazájában támadások keresztüztüzebe állította: bírálták azért, mert nem mutatott rá kellő határozottsággal a császár tiszteletére könnyen átvihető gyermeki tisztelet (*kō* 孝) fontosságára, a párhuzam miatt, amit a nyugat-európai lovageszmény és a *bushidō* között vont, a legkeményebb kritikát pedig a kor nagy hatású filozófusától, Inoue Tetsujirōtól azért kapta, mert könyvében említést sem tett Yamaga Sokóról.<sup>7</sup> Aki pedig, ahogy Inoue 1912-es *Kokumin dōtokuron* 国民道徳論 (*Értekezés a nemzeti erkölcsről*) című művében leszögezte, az Edo-kor, de talán az egész japán eszmetörténet legnagyobb gondolkodója volt.<sup>8</sup>

A húszas, harmincas évek egyre fokozódó háborús hangulatában tömegével jelentek meg a nemzeti egységre, a hadsereg nélkülözések árán is teljes

<sup>4</sup> A korszakban hajlamosak voltak ennek a szövegnek bizonyos részeit kontextusából kiragadva olvasni: Yamaga fő mondanivalója az, hogy a *japánok* számára saját országuk kell, hogy a középpont legyen, ne érezzék azt alsóbbrendűnek Kínával szemben. Kétségtelen, hogy a nemzeti büszkeség felkeltése érdekében az ország isteni teremtetését és a császári család folyamatos uralkodását citálja, de írása egészében messze nem az ázsiai japán hegemonia hirdetése, ahogy azt a 20. század első évtizedeiben beállították. A *Chūchō jūjūtsu* szövegéért lásd Ōno – Akiyama 1995: 107–228.

<sup>5</sup> Akiyama 1995: 66–67.

<sup>6</sup> Tucker 1996: 74.

<sup>7</sup> Nitobe valóban nem volt éppen a legmegfelelőbb ember arra, hogy a *bushidō* lényegét átlássa: annyira járatlan volt a téma irodalmában, hogy meg volt róla győződve, a „*bushidō*” kifejezést ő találta ki, kifejezetten meglepődött, amikor felhívták rá a figyelmét, hogy ez nem így van (Hurst 1990: 511–513).

<sup>8</sup> Tucker 2002: 44.

támogatására felszólító könyvek, kiadványok, amelyekben Yamaga Sokō állandó szereplő lett, méltatva volt, mint a *bushidō*, a *kokutai* 国体 (nemzeti egység) hirdetője, Japán felsőbbrendűségének hangoztatója egyaránt.<sup>9</sup> Yamaga kultusza ekkor olyan mértékű volt, hogy bármilyen kérdésben, amit műveiben érintett, korszakos géniusznak tekintették – magától értetődő ténynek számított, hogy ő volt a kora újkori japán konfuciánus gondolkodás kogaku-iskolájának alapítója,<sup>10</sup> a hadtudomány legkiválóbb értője,<sup>11</sup> a *bushidō* eszméinek rendszerezője, a *kokutai*-fogalom megalkotója, sőt, a „japanizmus” (*nihonshugi* 日本主義) első hirdetője is.<sup>12</sup> A háborús vereség és az imperialista Japán összeomlása azonban a rendszer „ideológusaként” Yamaga Sokōt is elutasítottá tette, a feledés felé lökte. A háború lezárását követő évtizedben az addig roppant népszerű gondolkodóval összesen tízegynéhány kisebb írás foglalkozott (a háború előtt havonta jelent meg ennyi), azok is filozófiai nézeteit elemezték, *bushidō*ról vagy *kokutai*ról többé szó sem esett.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Ekkor már nem Japán más nemzetekkel szembeni egyenrangúságáról volt szó, hanem egyediségének hangsúlyozásáról, amit a harmincas évek második felében egyre jobban áthatott a *kokutai* (nemzeti esszencia, nemzeti egység) tisztaságának megőrzését hirdető propaganda, ami igyekezett alátámasztani a lassan minden országgal szemben ellenséges japán külpolitikát. „A japán *kokutai* különleges volta olyan mértékű”, írta Muraoka Tsunetsugu jeles *kokugaku*-kutató, „hogymely más kultúra csak árthat neki, legyen egyébként bármilyen nagyszerű dologról is szó” (Muraoka 1939: 10–11).

<sup>10</sup> Inoue 1902: 5, Kawano 1934: 58.

<sup>11</sup> „Hadtudomány” alatt ekkoriban kifejezetten nem a hadakozás technikai, taktikai vonatkozásait, hanem a „háború alapelveit”, elvont filozófiai tartalmakat értettek. Ahogy egy 1943-ban kiadott könyv szerzője írta műve előszavában: „Japán a háborút meg fogja nyerni, mert a háborúban az győz, aki jobban ismeri a háború elveit (*sensō no rihō* 戦争の理法), ez pedig kétséget kizárólag Japán” (Nakasone 1943: 3–4).

<sup>12</sup> A japanizmus nem keverendő össze a 19. század nyugati művészeti áramlatával, a japonizmussal – nacionalizmusról, Japán egyediségének, jelentőségének a hangsúlyozásáról van szó.

<sup>13</sup> Nakayama 1988: 261.

## Yamaga Sokō pályája, gondolkodásának fejlődése

Yamaga Sokō az utókor általi nagy tisztelet ellenére nem túl sikeres, várakozásaiban csalódott emberként halt meg, aki sokkal többet várt az élet-től, ahogy az száműzetése során (1665–1675) írt önéletrajzából<sup>14</sup> világosan kiolvasható. Pedig pályája biztatóan indult: konfucianus tanulmányait nem kisebb tanárnál, mint a Song-kori konfucianizmus japánbeli meghonosítójánál, Hayashi Razannál 林羅山 végezte, akinek edői iskolájában a legkiválóbb tanulók közé számított. Hadtudományt a terület két korabeli nagysága, Obata Kagenori 小幡景憲 és Hōjō Ujinaga 北条氏長 alatt tanult, 1641-ben Ujinagától bizonyítványt (*kyōka* 許可) kapott, a következő évben pedig Kagenoritól kapta meg a legmagasabb fokozatú (*iju-hitori* 唯受一人) oklevelet, amelyek a hadtudomány diplomás oktatójává tették őt. Önálló hadtudományi gondolkodóként 1642-ben debütált, amikor is első írását publikálta.<sup>15</sup>

Az 1640-es évek igazi sikertörténet voltak számára, edői iskolája virágzott, olyan nagyságok kérték időről időre magukhoz, hogy „hadtudományi kérdésekben kérjék ki a véleményét”, mint Matsudaira Sadatsuna 松平定綱 vagy Tokugawa Yorinobu 徳川頼宣.<sup>16</sup> Ebben az időben saját bevallása szerint sorra kapta a jobbnál jobb ajánlatokat a különböző nagyuraktól, ám mindet visszautasította, mert komoly esélyt látott rá, hogy maga a sógun fogadja szolgálatába.<sup>17</sup> Reményei azonban a sógun, Tokugawa Iemitsu 徳川家光 halálával szertefoszlottak, ezt követően elfogadta a vele már korábban is jó kapcsolatban levő Asano Naganaónak 浅野長直,<sup>18</sup> az Akō 赤穂 birtok urának ajánlatát, akinek a szolgálatában kilenc évet töltött el. Miután

<sup>14</sup> *Haisho zanpitsu* 配所殘筆 (Utolsó írás a száműzetésből). Megtalálható a *Nihon shisō taikai* 32., Yamagának szentelt kötetében (Tawara – Morimoto 1970: 318–338), angol fordításért lásd Uenaka 1977.

<sup>15</sup> *Heihō shinbu yūbishū* 兵法神武雄備集, 1641.

<sup>16</sup> *Haisho zanpitsu*: 304. Matsudaira Sadatsuna (1592–1652) 110 000 *kokus daimyō*, Tokugawa Ieyasu unokaöccse, Tokugawa Yorinobu (1602–1671) pedig Ieyasu 10. fiaként a sóguni öröklés szempontjából is figyelembe vett Kii-Tokugawa alapítója volt.

<sup>17</sup> *Haisho zanpitsu*: 305–306.

<sup>18</sup> 1610–1672, Naganao a nagyapja volt Asano Naganorinak 浅野長矩 (1667–1701), aki a 47 samuráj uraként híresült el.

„bizonyos okból”<sup>19</sup> kilépett a szolgálatából, visszatért Edóba, ahol újra tanítványokat gyűjtve maga köré oktatni kezdett, gyakran vendégeskedve nagyurak rezidenciáján is.<sup>20</sup> Az ebben az időszakban tartott előadásainak jegyzeteiből állították össze tanítványai a *Yamaga gorui* 山鹿語類 (*Yamaga beszédei*) című munkát, amely tanításainak részletes magyarázatát tartalmazza.<sup>21</sup>

A hatvanas évek elejétől érdeklődése a tiszta hadtudomány felől (ami azért számára addig is a samurájoktatáson keresztül számos, a konfucianus filozófiából származó elemet tartalmazott) filozófiai kérdések felé fordult, s az igény, hogy kifejtse véleményét a korban népszerű Song konfucianizmus tanairól, egy tisztán filozófiai mű, a *Seikyō yōroku* 聖教要録 (*A bölcssek oktatásának alapvetése*) megírásához vezette. A kis könyv 1665-ben jelent meg, egy évvel később pedig felfigyelt rá a sōguni kormányzat is, de nem úgy, ahogy azt Yamaga elképzelte: mentora, a hadtudós Hōjō Ujinaga magához kérette őt, és közölte vele a felsőbb parancsot a száműzetéséről. Önéletrajzában Yamaga élénk színekkel festi le ezt a jelenetet, hangsúlyozva, hogy ő a halálos ítéletre is el volt készülve, de csak nevetett, amikor Ujinaga elé járult. A döntést meghallgatva megkérdezte, könyvének vajon melyik része volt az, ami ekkora haragot váltott ki, ám Ujinaga csak annyit válaszolt, hogy a döntést a *rōjū* 老中 (a sōguni kormányzat legfelső döntéshozó testülete) már meghozta, ezért kár annak az okait firtatni.<sup>22</sup> Száműzetése helyeül

<sup>19</sup> *Haisho zanpitsu*: 307. Az önéletrajzát végigkísérő önmentegető, dicsekvő hangvételre jellemzően hangsúlyozza, távozása ura akarátának ellenére történt, és nem a pénzről szólt, Asano úr ugyanis, hogy ott tartsa, azonnal jelentősen fel kívánta emelni addigi ezer kokus jövedelmét, ám ő ezt visszautasította. Megkockáztatható, figyelembe véve, hogy korábban mennyire fontos lett volna a számára a sōgun szolgálatába kerülni, hogy miután éppen ekkor lépett a regnáló sōgun, Tokugawa Ietsuna 徳川家綱 a felnőttkorba, Yamaga abban reménykedett, hogy a szolgálatába kerülhet, ehhez viszont Edóban, „szem előtt” kívánt lenni.

<sup>20</sup> Nakayama 1988: 318.

<sup>21</sup> Ishida 1973: 179.

<sup>22</sup> A Yamaga-kutatásban széles egyetértés van abban, hogy száműzetése a *rōjū* egyik tagjának, Hoshina Masayukinak 保科正之 (1611–1673) volt köszönhető (Tucker 1995: 25, 1998: 12–13, Noguchi 1991: 67–68, Backus 1979: 71), akit döntésében bizonyosan konfucianus tanára, Yamazaki Ansai 山崎闇齋 (1619–1682) befolyásolt. Ansai bigott tisztelője volt Zhu Xi filozófiájának, sokakat megtámadott, ha tőle eltérő gondolatokat fogalmaztak meg (Tucker 1998: 21). Az is Hoshina kezdeményező részvételére utal az ügyben, hogy 1672-es halála után a sōguni kormányzat éppen három évet, a konfucianus gyász időszakát kivárva rögvest felmentette Yamagát.

az Akō birtokot, a vele jó kapcsolatban álló Asano család uradalmát jelölték ki, így Yamaga megkezdte második akōi tartózkodását, amely szintén kilenc évig tartott.

1675-ig tartó száműzetése alatt az Asano család igen jól bánt vele, szűk körben oktathatott is, a *daimyō* is gyakran magához kérette, s kikérte a véleményét különböző ügyekben. Ebben az időszakban születik meg két fontos munkája, a *Chūchō jijitsu* és önéletrajza, a *Haisho zanpitsu* is. 1675-ben kegyelemben részesítették, s visszatérhetett Edóba – reményei azonban romokban heverték, bár ellenőrzött körülmények között még az oktatást is engedélyezték számára, büntetése miatt megbélyegzett embernek számított; mindenki előtt, aki központi hivatali karrierben gondolkodott, világos volt, hogy el kell kerülnie őt. Yamaga várakozásaira és az azokban való csalódására talán némi fényt vet a tény, hogy száműzetésből való visszatérése után évekig mellőzte iskolájában a megbüntetését kiváltó *Seikyō yōrocut*, mint tananyagot, ám élete utolsó éveiben a mű újra felbukkan előadásainak anyagában.<sup>23</sup> Utolsó tíz évében érdeklődése a *Változások* könyve és a számmisztika felé fordult, *Gengen hakki* 原源發機 (Az eredet keletkezéséről) című, 1684-es munkájában éppen olyan metafizikai fejtegetésekben merül el, amelyekért korábban a Song filozófiát kárhoztatta.<sup>24</sup> 1685-ben, hatvannégy évesen halt meg.

## A *Bukyō shōgaku*, mint Yamaga korai gondolkodásának összefoglalása

Az 1656-os hadtudományi sorozatában (hét munkája jelent meg ebben az évben)<sup>25</sup> született *Bukyō shōgaku* előszava szerint nem Yamaga írása, hanem tanítványai állították össze az előadásai alapján – ennek a kijelentésnek köszönhetően ez a munka sokszor háttérbe szorult a Yamaga-kutatásban,

<sup>23</sup> Nakayama 1988: 325–327.

<sup>24</sup> Tsunoda et al. 2005: 189.

<sup>25</sup> Részletes áttekintést ad Tada Akira (2006: 32).



helyette inkább a *Yamaga gorui* lett kiemelve, ám utóbbi a Kanbun 3. és 5. éve (1663–1665) között tartott előadásainak jegyzete, vagyis már Yamagának a Kanbun elején bekövetkezett „intellektuális fordulata”<sup>26</sup> utáni munka, a *Shōgaku* viszont hét évvel korábban készült. Ennek ellenére, ebben a műben már ott vannak azok a fontosabb gondolatok, amelyek Yamaga későbbi filozófiájának a sarokköveivé válnak – főként a samuráj hivatásáról és a „japán út” kínaitól különböző voltáról szóló elképzelései ilyenek. A szöveg szerzőségéről szólva, az előszó kijelentéseit félretéve tény, hogy a *Shōgaku* szövege egyes kiadásokban a vele együtt megjelenő *Bukyō yōroku* 武教要録 utolsó, majd a valamivel később publikált *Bukyō zensho* 武教全書 első szakaszában is felbukkan, szinte változtatás nélkül<sup>27</sup> – ezek a munkák pedig Yamaga saját műveiként jelentek meg, így joggal tekinthetjük a *Shōgakut* is saját írásának.

Mint már szó esett róla, Yamaga neve a köztudatba a Meiji-restaurációt megelőző időszakban Yoshida Shōin révén került be, aki bár maga nem érte meg a restaurációt, de otthona, a Chōshū birtok annak egyik központja lett, s tanítványai közül többen befolyásos pozícióba jutottak. Yoshida úgy méltatta Yamaga Sokōt, mint a *bushidō* és a *kokutai*-eszme atyját, az akōi samurájok tanítóját, a császárkultusz előfutárát. Yoshida *Bukyō zensho kōroku* 武教全書講録 című írását a cím szerint ugyan a *Bukyō zensho* elemzésének szánta, valójában végig a *Shōgaku* szövegét magyarázza. Yamaga munkásságának egyik háború előtti kutatója, Kawano Shōzō úgy vélte, a *Shōgakuban* bevezetett, felvetett kérdések a *Yamaga gorui*ban kerültek teljes kifejtésre, ez a két mű a terjedelmes Yamaga-munkásságon belül kulcsszerepet játszik, belőlük Yamaga *shidō* 士道 eszméje teljes mértékben megérthető.<sup>28</sup> Hozzá kell tennünk, a *Shōgaku* és a *Gorui* voltak azok a munkák, amelyek nem közvetlenül kapcsolódtak Yamagához, hanem formailag a tanítványai által szerkesztett írások voltak.

<sup>26</sup> Tawara Tsuguo kifejezését kölcsönözve (Tawara 1970: 453).

<sup>27</sup> Tada 2006: 35–36, Nakayama 1988: 59–60.

<sup>28</sup> Kawano 1934: 63.

A *Shōgaku* mintájául Zhu Xi 朱熹 *Xiaoxue* 小学 című, japánul *Shōgaku*-nak olvasott írása szolgált, amelyet szerzője a tudományba bevezető tankönyvként, gyerekek okulására írt – ennek megfelelő a Yamaga-féle *Shōgaku* alaphangulata is, egyes szakaszai a mindennapi élet különböző területein adnak egészen konkrét tanácsokat. Ezekben a tanácsokban sok meglepő nincsen, a mű klasszikus konfuciánus álláspontonról tárgyalja a hétköznapi teendőit; ami itt érdekes (bár messze nem meglepő), az, ahogy a konfuciánus *shi* 士, a hivatalnok és a Japánban ekként értelmezett katona-hivatalnok, a samuráj feladatai összerosódnak, a hivatali szolgálat mellett a fegyverek karbantartása, a katonai ismeretek tanulmányozása visszatérő témaként szolgál.<sup>29</sup> A Yamaga-kutatás szempontjából érdekes dolog inkább az, ahogyan a mindennapi kötelességek taglalása mögött felvillannak azok a témák, amelyek nyolc-tíz évvel később Yamaga gondolkodását meghatározzák majd. Ebben a tekintetben igen erős a szöveg előadásjegyzet jellege, szinte egy mai egyetemi előadáson érezzük magunkat, ahol a professzor folyton elkalandozik az előadás témájától mélyebben fekvő összefüggések felé.

A *Shōgakuban* érintett témák külön-külön visszaköszönnek már ugyanabban az évben írt más munkáiban is: a samuráj feladatáról szóló gondolatmenet a *Bukyō yōroku*, a Japán jelentette különleges környezet pedig a *Chikyō yōroku* című művek témájává lesz, de a *Shōgaku* az első írás, ahol ezek megjelennek, joggal tekinthetjük hát annak a műnek, ahol Yamaga először talált rá saját hangjára. Nakayama Hiroshi ezt gondolkodásának „utilitáriánus tendenciájaként” (*jitsugakuteki shi'i keikō* 実学の思惟傾向) jellemzi,<sup>30</sup> ami, úgy gondolom, Yamaga nem sokkal későbbi, az 1660-as évek elején bekövetkező „filozófiai fordulatának” fényében olyan szélsőséges gondolati hullámmást feltételezne róla, ami egyáltalán nem volt jellemző rá. Sokkal inkább arról lehet szó, hogy Yamaga, aki mind a hadtudomány, mind

<sup>29</sup> A klasszikus értelemben vett konfuciánus hivatalnok hiánya Japánban másoknak is feltűnt: egy 1719-ben Japánban járt koreai hivatalnok, Shin Yoo-han jelentésében lesajnáló hangvétellel jegyezte meg, hogy Japánban nincsenek „tudós hivatalnokok” (*shi* 士), csak katonák (*hei* 兵) (Watanabe 1985: 61).

<sup>30</sup> Nakayama 1988: 60–61.

a konfucianus filozófia területén alapos képzést kapott, a samuráj katonai szerepétől nem tudott (nem volt hajlandó) eltekinteni, amikor pedig ez a szerep nehezen fért bele a Song konfucianizmus adta keretek közé, megoldásként annak japán viszonyokra való ártelmezése merült fel benne. Így magyarázatot adhatunk a *Shōgaku* mindkét nagy témájára, a samurájhivatás katonai jellegének hangsúlyozására és a kibontakozó japanizmusra is.

## Újszerű gondolatok a *Shōgakuban*

A következőkben meg szeretném vizsgálni a műben felbukkanó olyan gondolatokat, amelyek bár itt szinte csak odavetve, különösebb kifejtés nélkül szerepelnek, Yamaga gondolkodása középső (száműzetése végéig terjedő) korszakának jellemző témái lesznek, nagyban meghatározva munkásságának későbbi értelmezését is. A mű, bár tizenegy szakaszra van felosztva (*Bevezetés* és tíz téma), az előadás jellegből fakadóan a magyarázat kissé csapongó, az igazán érdekes – legalábbis az eszmetörténeti szempontból közelítő olvasót érdeklő – részek rendszertelenül, különböző tanítások közé keverve bukkannak fel. A felvetett gondolatok vázlagszerűek, nincsenek kifejtve, ám a tény, hogy ez az a szöveg, ahol először jelennek meg, mintegy címszavakként a Yamaga-filozófia későbbi nagy témái, rendkívül érdekessé és fontossá teszi a *Shōgakut*.

## Hivatásfilozófia (*shokubunshugi* 職分主義)

Yamaga „középső”, tisztán hadtudományi munkái utáni, de még a spekulatív filozófia felé történő elhajlását megelőző időszakának egyik központi témája a szamuráj hivatásának kérdése, az aggodalom, hogy vajon meg lehet-e indokolni a szamurájok kiváltságos helyzetét a japán társadalmon belül?<sup>31</sup> Természetesen számára, aki élete nagy részét *rōninként*, munkaadó nélküli szamurájként töltötte, a szamuráj státusz jelentette büszkeség nagyon fontos volt, így a probléma nem annyira „meg lehet-e indokolni?”, mint inkább a „hogyan lehet megindokolni?” formában merült fel. A háború után sokat idézett szöveghely lett a mű *Bevezetésének* első sora:

*„A földművesek, a kézművesek és a kereskedők mind az ország kincsei. A szamurájok nem rendelkeznek a földművesek, kézművesek és kereskedők tudásával; annak az oka, hogy ők [mégis] felette állnak ennek a három csoportnak, nem más, mint hogy az ő feladatuk, hogy edzzék a testüket, csiszolják tudatukat, ezáltal vezessék az országot és hozzanak békét a világra.”*

A probléma, hogy egy békés, termelő társadalomban mi a létjogosultsága egy nem termelő, mégis rangban a többi réteg fölé helyezett társadalmi csoportnak, talán meglepő, de Yamaga előtt explicit módon nem igazán vetődött fel – Amenomori Hōshū 雨森芳洲, akinél ez központi probléma lesz, Yamaga után egy nemzedékkel alkotott.<sup>32</sup> Yamaga magyarázataiban komoly

<sup>31</sup> A szamurájok, mint a japán társadalmon belüli, elkülönült csoport pusztá definíciója sem egyszerű: az Edo-korban az egyes csoportok megkülönböztetésére használt *mibun* 身分 (státusz) kifejezésnek az adott kor értelmezési hálóján kívül nincs megragadható jelentése – későbbi kutatók sokat küzdöttek azért, hogy valamilyen ma is érvényes jelentéssel ruházzák fel. A háború után a marxista történetírás befolyásának erősödésével jellemző lett a *kaikyū* 階級 (osztály) értelmezés (Norman 1940), mások az egyes csoportok feladataira koncentrálnak inkább a *yaku* 役 (feladat) és a *shokubun* 職分 (munka, hivatás) alapján történő megkülönböztetést részesítették előnyben (Howland 2001: 356–357, Tachibana 1986: 49, Nakayama 1988: 60–61).

<sup>32</sup> Maruyama 1974: 9. Amenomori (1668–1755) gondolkodásáról kimerítő áttekintést ad Inoue Tetsujirō a *shushigaku*-iskoláról írt nagy művében (Inoue 1926: 114–148).

erőfeszítéseket tesz arra, hogy tudatosítsa a szamurájokban új szerepüket a megváltozott társadalomban, szövegeiben következetesen *shiként* 士 utal rájuk, ami a hagyományos konfuciánus szereposztás szerint az uralkodót a kormányzásban segítő tudós hivatalnokok megjelölése volt. A *Shōgaku* egyik fő gondolata természetesen, hogy a szamuráj-hivatalnok minden pillanatban a feladatai ellátására, munkájának kifogástalan elvégzésére kell, hogy összpontosítson, de az már nem ennyire nyilvánvaló, hogy mindezt a szamuráj, mint jelenség létokának tekinti. A „Pihenés” című szakaszban világossá teszi, hogy a szamuráj mint *státusz* nem kapcsolódik teljesen össze a szamuráj mint *munka* fogalmával – nem csoda, hogy az addigi felnőtt élete jelentős részét *rōninként* töltő Yamaga igyekezett megtalálni a szamuráj alapfeladatán túli, őt megbízatás nélkül is státuszában tartó meghatározását. Yamaga gondolkodásának „hivatásfilozófiaként” való jellemzésével tehát vigyázni kell, a szövegből a szamuráj és feladatának kapcsolatára vonatkozóan egy árnyaltabb, megengedőbb értelmezés olvasható ki. Nakayama Hiroshi álláspontjával szemben, amely Yamaga szamurájhivatást hangsúlyozó hozzáállását gyakorlatiasságnak tartja,<sup>33</sup> inkább azt tekinteném annak, ahogy a szamuráj önmeghatározását kiterjeszti a feladaton, tényleges munkán túlra. Nem szabad megfelekednünk arról sem, hogy a mű keletkezésének idején (az 1650-es évek közepén) a japán társadalom még a néhány évvel korábbi *rōnin*-láadások sokkja alatt állt,<sup>34</sup> a hatalom számára (amelynek kiszolgálása Yamaga számára azért mindig magától értetődő volt) fontos volt, hogy a *rōnin*, az úr nélküli szamuráj státuszát erősítse, törvényen kívülre kerülését megakadályozza.

<sup>33</sup> Nakayama 1988: 60–61.

<sup>34</sup> A *rōninok* jelentette probléma a század közepéig folyamatosan nőtt a birtokelkobzások, áthelyezések miatt. A század elején, a szekigaharai csatát követően mintegy ötven *daimyō* lett megfosztva birtokaitól, akiknek emberei mind *rōninná* lettek (Sekigahara-*rōninként* emlegették őket), ehhez az első három Tokugawa-sōgun alatt folytatódó birtokelkobzások folyamatosan újabb tömegeket adtak hozzá (Ōishi 1991: 22). 1650-ig további 61 *daimyō*-ház lett megszüntetve, 150 000 szamurájcsalád lett *rōninná*, ami az akkori szamuráj-népesség mintegy 20%-a volt (Roberts 2012: 76).

## A szamuráj útja (*shidō* 士道)

Ahogy az előbbiekben szó volt róla, Yamaga számára a szamuráj (*bushi* 武士) szamuráj-hivatalnokként (*shi* 士) való átértelmezése az oktatásban megnyilvánuló gyakorlatias gondolkodásának a kiindulópontja volt. A 17. század ötvenes éveire világhosszá vált, hogy a Tokugawa-hatalom erős és szilárd, az 1615-ös ószakai hadjárat után (amit a kormányzat kezdeményezett utolsó ellenfelének a megsemmisítésére) mindössze az 1637-es shimabara-i lázadás és az 1651-es *rōnin*-láزدás jelentett némi kihívást, ám ezeket a sóguni kormányzat meggyőző könnyedséggel fel tudta számolni. A *Shōgaku* keletkezésének évtizede azonban, azt mondhatjuk, egészen különleges pillanat volt az Edo-kori hadtudomány történelmében: a rendszer addigra megnyugodott, konszolidálódott, a béke megváltoztathatatlanul látszott.<sup>35</sup> Ez a korabeli hadtudósok számára két lehetőséget hagyott nyitva tudományuk újraértelmezésére. Az egyik a háborús múlt feldolgozása, a Sengoku-kor nagy ütközeteinek, hadvezéreinek méltatása volt (ezen az úton haladt a Takeda család történetét és hadtudományát megíró *Kōyōgunkan* 甲陽軍鑑 című könyv és a belőle kinőtt hadtudományi iskola, a Kōshū-ryū 甲州流), a másik pedig a szamuráj új szerepének megfogalmazása, helyének megtalálása a jelen világában – Yamaga Sokō ezt az utat választotta. A biztonságérzet azonban nem tartott sokáig, mert Kínában a Ming-dinasztia bukása alaposan megrázta a távol-keleti térséget, a hódító mandzsuk elől menekülő Ming-hivatalnokok egy része Japánban talált menedéket,<sup>36</sup> beszámolóik a mandzsuk rémtetteiről pedig intenzíven foglalkoztatták az írástudó közvéleményt.<sup>37</sup> Mikorra azonban ez az újonnan feltámadó veszélyérzet eluralkodott volna,

<sup>35</sup> Szimbolikus, hogy a sóguni kormányzat éppen ekkor, alapításának ötvenedik évfordulójához kötve szüntette meg azt a rendszert, hogy minden *daimyō* a családját túszként folyamatosan Edóban kell, hogy tartsa (Mikami 1977: 34), valamint – részben a *rōnin*-láزدások hatására – jelentősen enyhítettek az addig számos családot megszűnésre ítélő örökbefogadási szabályokon is (Jiang 2009: 45).

<sup>36</sup> Lamberti 1972: 104.

<sup>37</sup> A Ming-ház bukásáról és az azt követő harcokról összefoglalót ad Salát 2009: 72–73. Kumazawa Banzan például teljesen biztos volt benne, hogy küszöbön áll egy Japán elleni Qing-invázió (Noguchi 1991: 18).

Yamaga már túllépett hadtudományi korszakán, figyelme más irányba fordult, így a *Shōgaku* és a kapcsolódó munkák ennek a békés időszaknak a termékei voltak.

Yamaga *shidō*-gondolatának állandó eleme marad az, amit először itt, a *Shōgakuban* fogalmaz meg úgy, hogy „az Út a halállal teljesedik be” (守死於全道). Ezt szokás a később a *Hagakurēban* híressé vált „a harcosnak keresnie kell a halált” gondolat előképének tekinteni, ám szó sincs ilyesmiről: Yamaga figyelmeztetése pusztán arra vonatkozik, hogy a samurájnak a szolgálat az élete végéig tart, önfegyelme nem lankadhat soha. Az Edo-kor japán gondolkodásának fontos eleme volt éppen a test és a tudat szétválasztása<sup>38</sup> – ezen alapult a társadalmi rend is, hiszen Menciuszal hirdették, hogy akik a fizikai erejüket használják a munkájukhoz, szükségképpen azok irányítása alatt fognak állni, akik az elméjüket hasznosítják.<sup>39</sup> Ebbe az eszmei áramlatba jól igazodott az, hogy a samuráj elméje erejével uralkodik a testén, még annak talán legerősebb vonatkozásán, az életösztonön is – így a halál megvetése, az öngyilkosság kultusza éppen a tudat test fölötti teljes diadalát jelenti. Yamaga esetében azonban nem erről van szó, hanem arról, hogy a samuráj a testét annak elmúlásáig (halál) a szolgálatra kell, hogy használja. Jellegzetes, ahogyan a fenti gondolat a *Shōgakuban* olyan kontextusban bukkan fel először, ahol arról van szó, hogy a betegesebb testű samurájnak jogos odafigyelnie az étkezésére – hiszen annak elhanyagolásával teste tönkremenne, az pedig megakadályozná a szolgálat megfelelő szintű teljesítésében.

---

<sup>38</sup> Yōrō–Kōno 1993: 32–33.

<sup>39</sup> Maruyama 1974: 9. Ahogyan azonban már Douglas R. Howland is rámutatott, a menciuszi szöveghely samurájokra való alkalmazása erőltetett, az a kínai típusú hivatalnokokra vonatkozott, akik több tekintetben különböztek a japán samurájoktól, mint amennyiben hasonlítottak hozzájuk (Howland 2001: 356).

## Japanizmus (*nihonshugi* 日本主義)

A *shidō* mellett<sup>40</sup> ez volt az a terület, ahol Yamaga a Meiji-kor elejétől kezdve nagy méltatásban részesült, nézeteit japanizmusnak, nemzeti egység-eszmének (*kokutairon* 国体論) egyaránt nevezték. Forrásként jellemzően a *Chūchō jijitsut* hozták fel, hiszen ott vonja kétségbe Yamaga, hogy – a japán konfucianusok alapállásától eltérően – Kína magasabb rendű kultúrát képviselne, mint Japán; hosszasan sorolva a saját országának kiválóságát bizonyító tényeket, arra jut, hogy igazából középső országnak Japánt kellene nevezni. Ahogyan viszont már volt róla szó, Yoshida Shōin, akinek Yamaga-értelmezése meghatározó volt a második világháború előtti Japánban, éppen a *Bukyō shōgakut* jelölte meg, mint azt a művet, amelyből a *kokutai*-eszme tökéletesen megismerhető. A szöveget áttekintve nyilván erre a két szakaszra célozhatott:

*„Ma már a japán samurájok is idegenben írt könyveket olvasnak, idegen szokásokat tanulnak, idegen szertartásokat követnek – ez mind abból fakad, hogy nem fogják fel helyesen a dolgokat irányító elveket.”*  
(Bevezetés)

*„Azonban abba a hibába esni, hogy könyv nélkül betanulunk dolgokat, recitáljuk a szövegeket, versekkel és mondatokkal játszódunk, mind az elfelejtése annak, hogy japánok vagyunk, akiknek nem kellene csak a kínai mintákat másolni! (Az esküvő, a felnőtté avatás szertartása, a temetés, az ősök tiszteletére végzett szertartások, a ruházat, a nyelv – mind a kínai szokásokat utánozza. Hát nem szégyenletes dolog ez?)”*  
(Az utódok nevelése)

A kínai szokások átvételének ostromozásával persze sajátos kontrasztot alkot a tény, hogy a szöveg elejétől a végéig kínai klasszikusokat, hadtudományi munkákat idéz, a kínai történelemből hoz példákat. Ez rámutat Yama-

<sup>40</sup> Pontosabban azt kiegészítve, hiszen például Yoshida Shōin számára *shidō* és *kokutai* ugyanaz volt: előbbi a helyes kormányzást, utóbbi az ország egységének előbbi általi megteremtését jelentette (*Bukyō zensho kōroku*: 98).



ga munkásságának arra a sajátos kettősségére, amely, úgy gondolom, hogy alapvető jelentőségű a megértése szempontjából: tudományos (konfuciánus, kínai) műveltsége volt az, ami kiemelte őt a hadtudománnyal foglalkozók sorából,<sup>41</sup> ugyanakkor hadtudományi jártassága, a samuráj katonai szerepe iránti elkötelezettsége volt az, ami megkülönböztette őt az „átlagos” konfuciánus tudóstól. Számára ez a kettő együtt volt fontos, valamennyi hadtudományi írásán súlyosan érződik a konfuciánus filozófia hatása, de konfucianizmust magyarázó munkáiban sem felejt el azt, hogy a *shi* (samuráj) valójában katona. Pályáját végignévezve talán az 1660-as évek elején volt egy olyan időszak, amikor hadtudósi sikerei csúcán úgy érezhette, hogy itt az ideje konfuciánus tudósként is nagyot, eredetit alkotnia, ekkor írja meg a *Seikyō yōrokut*, amivel viszont darázsfaszékbe nyúl, karrierje derékba török.

Yamaga „japanizmus” a *Shōgakuban* még csak szlogenszerű hangoztatása annak, hogy egy japánnak nem szabad szégyellnie, hogy japán, nem érezheti úgy, hogy kevesebb, mint a kínaiak; „érvként” csak annyit kapunk, hogy a kínai módszer a magoláson, a mondatok önmagukért való szeretetén alapul, ami nem elfogadható a japánoknak – kifejtve ugyan nincsen, de nyilván a japán módszer a megértve, a dolgok lényegét megragadva tanulás lehet. Hozzá kell tennünk, hogy Yamaga későbbi híre, mint a japán imperalizmus mögött álló *kokutai* gondolat korai képviselője is eltúlzott és igazságtalan – még a *Chūchō jijitsuból* is figyelmesen olvasva az csendül ki, hogy egy *japán* számára nem kell, hogy Kína legyen a „középső birodalom”, hiszen annyi minden van, amivel Japánnal kapcsolatban is büszke lehet. Az a fajta agresszív japanizmus, ami majd a *kokugaku* 国学 gondolkodóit jellemezni fogja, csak a 18. század második felében nyert teret Japánban.

---

<sup>41</sup> Nem véletlen, hogy műveit a kor értelmiségi közlésformájának számító *kanbun* stílusban, a megértést könnyítő japán *kana* írásjegyeket nem használva írta – ez így van a *Shōgaku* esetében is, ami annak fényében, hogy ez eredetileg gyerekeknek szánt mű, furcsa. Ez még a konfuciánus munkák között is szokatlan volt: a korai művek mind japánosan lettek írva, Yamazaki Ansai mellett Yamaga volt az első, aki *kanbunban* kezdett publikálni, azután követte a példájukat Itō Jinsai 伊藤仁斎 is. A japánosan írt filozófiai művek azonban nem tűntek el, rengeteg ilyen kiadtak a korszak végéig, tehát *kanbunban* írni nem divat, hanem tudatosan vállalt intellektuális álláspont volt (Kurozumi 2003: 111).

## Filozófiai tartalom a *Shōgakuban*

A *Bukyō shōgaku* nem filozófiai mélységeket boncolgatni kívánó mű ugyan, de Yamaga filozófiai beállítottságának megfelelően folyamatosan kitekint a klasszikusokra – a Song-kori konfucianizmus szokásos toposzai azonban kritika nélkül hangzanak el, nyoma sincs még a majd a *Seikyō yōrokura* jellemző élesen bíráló hangnemnek. A konfuciánus alapértékek felsorolásszerűen előjönnek, értelmezést azonban nem fűz hozzájuk – igaz, erre szükség sem volt nagyon, hiszen olvasói éppen eléggé tisztában voltak azok jelentésével, helyükkel a Song-kori filozófia rendszerében.

Két olyan pont mégis felmutatható, ahol Yamaga, ha nem tér is el forradalmian a megszokott értelmezéstől, az adott fogalmat saját mondanivalójához hajlítva használja: ezek a *chichi-kakubutsu* és a *gi* fogalmaihoz kapcsolódnak.

### *Chichi-kakubutsu* (致知格物)

Az „megismerést a dolgok tanulmányozásával előmozdítani” értelmű *chichi-kakubutsu* gondolat a Nagy tanítás Song-kori konfuciánusok által nagyra becsült soraként a dolgok megismerésén, a tudás bővítésén keresztül a saját jellem fejlesztését célzó módszertani álláspont volt. Ez a 17. századi japán konfucianizmusban vitán felül a tudomány művelését, vagyis a szövegek tanulmányozásán át azok értelmének a megragadását jelentette. Egy Hayashi Razan vagy egy Yamazaki Ansai számára sohasem merült fel, hogy a tudósnak magukat a dolgokat kellene a közvetlen valójukban szemügyre vennie. Idáig azért Yamaga sem megy el, de a *Bevezetésben* ez a gondolat annak alátámasztására szolgál, hogy a japánoknak nem kell szolgáian másolniuk a kínai mintákat:

„Ma már a japán samurájok is idegenben írt könyveket olvasnak, idegen szokásokat tanulnak, idegen szertartásokat követnek – ez mind abból fakad, hogy nem fogják fel helyesen a dolgokat irányító elveket.

*A tudomány feladata azonban az, hogy a világ megismerésén keresztül előremozdítsa a tudást (chichi-kakubutsu), nem pedig az, hogy idegen országok szokásait utánozza! Elképzelhető volna, hogy a samuráj útja csak annyi legyen, hogy viselkedésének a nagy részét idegen szokásokról másolja?”*

A *kakubutsu*, vagyis a dolgok vizsgálatának értelmezése világosan elszakad a szövegek tanulmányozásától. Felmerülhetne, hogy Yamaga a kínai szövegek helyett japán szövegek tanulmányozását javasolná, de erről szó sincs, a *Shōgaku*ban japán szövegekre tett utalások (*Ise Monogatari* 伊勢物語 és *Genji Monogatari* 源氏物語) elmarasztalóak – helyette ugyan nem ad semmi támpontot, de valamiképpen a dolgok valódi természetének a megismerésére irányuló erőfeszítést sugall. Későbbi munkáiban ez a pont világosabb kifejtésre kerül, s a yamagai filozófia egyik markáns vonásává lesz. Ahogyan Watanabe Hiroshi találóan fogalmazta meg, az ember a saját magában rejlő elv (*ri* 理) tudatosítását a mindennapi dolgokon (*jiji-butsubutsu* 事事物物) keresztül gyakorolhatja, a dolgok vizsgálata (*kakubutsu*) pedig az azokban rejlő értelem (*ri*) megtalálásához vezet – éppen ez a világ (*seken* 世間) és tudomány (*gakumon* 学問) egyesítése, Yamaga gondolkodásának egyik sarokköve.<sup>42</sup> Ennek az eszmének a csírája, úgy gondolom, világosan felbukkan már a *Shōgaku* szövegében is.

## *Gi* (義)

A *gi* (kínaiul *yì*) kifejezés fordítása hagyományosan „igazságosság”, bár gyakori a szertartásokhoz kapcsolódó értelmezése is – japán konfucianus szövegekben sűrűn előfordul *reigi* (礼儀) formában, szertartás, vagy kissé

<sup>42</sup> Watanabe 1985: 199.

elvonatkoztatva „a szertartásokban megnyilvánuló tanítás, elv” értelemben.<sup>43</sup> A japán konfuciánusok egyfajta racionalizáló, a túlzott fogalmi spekulációtól ódzkodó hozzáállására jellemző, hogy a *gi* önálló szubsztanciaként nehezen tudták értelmezni, inkább „helyes, jó” értelemben vett melléknév jellegű interpretációja terjedt el.

A *gi* a *Shōgaku* alig néhány helyén bukkan fel, ám már a mű modern kori újrafelfedezője, Yoshida Shōin központi jelentőséget tulajdonított neki:

*„Mesterünk az emberek tanítását a hűség (chū 忠), gyermeki tiszteltet (kō 孝) és katonai jártasság (bu 武) három erényére építette, (...) ez az, amit helyes útnak (seigi 正義), a helyes és helytelen közti különbségtétel gyakorlásának (gi-fugi no gyō 義不義之行) mondott. Nevezhető ez igazságosságnak (gi 義) is, az, amit mesterünk egy szamurájától megkövetelt, az igazságosság egyetlen írásjeggyel (gi no ichiji 義ノ一字) kifejezhető.”<sup>44</sup>*

Yoshida természetesen az Edo-kor legvégének császárpárti, sógunátus-ellenes ideológusaként gyorsan kiterjeszti a yamagai gondolat tartalmát aktuálpolitikai kérdésekre. A *Shōgaku* „Beszélgetés” című szakaszának „amiről a szamurájoknak mindig beszélgetniük kell, az az, hogy mi igazságos és mi igazságtalan” mondatát kommentálva így ír:

<sup>43</sup> A két értelmezés keveredésére példa, hogy a japán konfucianizmus kiváló értője, John A. Tucker Itō Jinsai egyik művéről szóló könyvében következetesen igazságosságként (righteousness) fordította a kifejezést (Tucker 1998), hogy azután néhány évvel később, Ogyū Sorairól írt munkájában (Tucker 2006) a „szertartások elvei” (ritual principles) értelmezésre váltson, amiért kemény kritikát is kapott a könyvét bíráló Willem Boottól (2006: 559–560).

<sup>44</sup> *Bukyō zensho kōroku*: 102. Ugyanakkor fontos felhívni a figyelmet arra, hogy Yoshida *Shōgaku*-értelmezése, sőt általában vett Yamaga-értelmezése aktuálpolitikával átitott, önkényesen emel ki fogalmakat, amelyek saját korában jelentőségre tettek szert, magyarázataiban pedig olyan dolgokat mond ki Yamagával, amelyeket az bizonyosan nem lett volna hajlandó. A Yamaga-kutatás egyik jellegzetessége éppen az, hogy az egyes korok hangulata rányomta a bélyegét a 17. századi szövegek értelmezésére is – még az egyébként kitűnő érzékkel korokon és értelmezéseken átvélő Yamaga-képet rajzoló Nakayama Hiroshi is magától értetődőnek veszi Yoshida nyomán, hogy a *Shōgaku* központi fogalma a *gi* (Nakayama 1988: 61).

„Arról beszélgetni, hogy mi igazságos és mi igazságtalan, régen, amikor a kormányzás helyes volt, s az alattvalók mind engedelmeskedtek a császári parancsoknak, fel sem merülhetett. (...) Később, amikor Go-Toba és Go-Daigō császárok a Hōjō ellen harcoltak, különösen Go-Daigō [uralmának] utolsó időszakában, (...) az emberek megtévesztve azon kezdtek vitázni, hogy mi az igazságos s mi az igazságtalan, és bár világos kellene, hogy legyen, hogy a császár hadseregében szolgálni igazságos, ellene harcolni pedig igazságtalan, ezt a kérdést inkább a várható győzelem és haszon szerint ítélték meg.”<sup>45</sup>

Jól látható, hogy a *gi* egyértelműen „helyes” értelemben áll, önálló jelentéstartománya alig van. Úgy gondolom, a fogalom megragadhatatlanságával Yamaga is tisztában volt, hiszen kilenc év múlva, filozófiai főművében, a *Seikyō yōroku*-ban, bár lexikografikus műről lévén szó minden fontosabb fogalom külön szakaszban kerül megvilágításra, a *gi* nem kap önálló bejegyzést, az egész műben mindössze öt helyen kerül szóba, a következő kontextusokban:

– az önzés, érdek (*ri* 利) ellentétéként, „helyes hozzáállás” értelemben (*Chichi* 知至, „A tudás előremozdításáról” szakasz);<sup>46</sup>

– egy vers „jelentése” értelemben (*Shibun* 詩文, „Versekről” szakasz);<sup>47</sup>

– „emberiesség és igazságosság” (*jingi* 仁義) értelemben, mint az emberiességtől (*jin* 仁) elválaszthatatlan fogalom (*Jin* 仁, „Az emberiességről” szakasz), ugyanilyen értelemben a *Sei* 誠, „Az őszinteségről” című szakaszban, illetve az *Ijō* 意情, „Gondolatokról és érzelmekről” című szakaszban.<sup>48</sup>

Kijelenthetjük, hogy a *gi* önálló szubsztanciaként való filozófiai megragadása nem jelenik meg Yamaga gondolkodásában, ezt a fogalmat ő csak függésben, más fogalmakhoz kapcsolódva tudta értelmezni.<sup>49</sup> Ebben egyébként

<sup>45</sup> *Bukyō zensho kōroku*: 108.

<sup>46</sup> *Seikyō yōroku*: 174.

<sup>47</sup> *Seikyō yōroku*: 178.

<sup>48</sup> *Seikyō yōroku*: 183, 184, illetve 191.

<sup>49</sup> Az utókor megítélésének egyik jellegzetessége Yamagával kapcsolatban, hogy ki-ki azt látott bele gondolataiba, amit csak akart: Yoshida Shōinon kívül erre jó példa a háború előtti-alatti japán *bushidō*-kultusz is, amelynek megalapozójaként tekintettek rá. Konoe Fumimaro 近衛文麿 például, aki miniszterelnökként is vezette a háborús Japánt, úgy tartotta, hogy Yamaga egész filozófiája a *gi* fogalmára épül (Konoe 1941: 26).

kifejezetten Ogyū Sorai meglátását előlegezi meg: ő lesz majd az, aki tisztázni kívánva a *gi* ontológiai helyzetét, szintén önállóságának tagadásában látja a megoldást, az Út (*dō* 道) részének tekinti, rendszerező elvnek, amit a régi királyok (*sen'ō* 先王) azért alkottak, hogy eszközként szolgáljon a szertartások (*rei* 禮) rendszerezéséhez.<sup>50</sup> Bár Yamaga, miután a *Seikyō yōroku* publikálása a karrierjébe került, nem lépett tovább a fogalmi tisztázás útján, nagyon világosan, a későbbi japán konfuciánus filozófia egyszerűsítő vonalához illeszkedően gondolkodott ebben a kérdésben.

## Konklúzió

A *Bukyō shōgaku* Yamaga Sokō hadtudományi korszakának összefoglaló műve, amelyben már (bár nem kifejtve, éppen csak említésszerűen) ott vannak mindazok a témák, amelyek híressé tették őt halála után, valóságos kultuszt teremtve neki a Meiji-, Taishō- és korai Shōwa-kor Japánjában.

Yamaga utókor általi megítélése igen bonyolult, alapvetően négy ok miatt tartották őt nagyon fontos gondolkodónak: 1) száműzetésének a ténye miatt (amely a Song filozófia állami ideológia voltának az igazolására szolgál), 2) mert mint az említett filozófiai iskola korai kritikusa, az eredeti konfucianizmushoz való visszatérés első hirdetője volt, 3) a *shidō* kidolgozásáért, ami miatt a *bushidō*, az imperialista japán állam egyik vezéreszméjének megalkotójaként tekinthettek rá, 4) japanizmusáért, a japán nacionalizmus első szószólójaként játszott szerepéért. Sajátos – bár teljesen érthető – módon, a háború előtt az utóbbi két minőségében, utána pedig az első két szempontból „szokás” Yamaga munkásságát megközelíteni, ami viszont felveti azt a problémát, hogy vajon az említett négy szempont közül melyik az, amely valóban jogosan tulajdonítható neki?

<sup>50</sup> Boot 2006: 560–561. Yamaga felfogása már saját korában is éles váltás volt a kor konfuciánus filozófiájának „fővonalát” meghatározó Yamazaki Ansaihoz képest, aki úgy tartotta, a Song-filozófia lényege kifejezhető a *kei* 敬 (önfegyelem) és a *gi* fogalmaival (Abe 1971: 410).

Száműzetése elszigetelt eset volt, megbüntetését sokkal inkább köszönhetette könyve (a *Seikyō yōroku*) agresszív hangvételének, mintsem tartalmának, ráadásul egy befolyásos politikus (Hoshina Masayuki) ellenszenve volt a döntő tényező – bizonyítja ezt, hogy Hoshina halála után kegyelmet kapott, illetve az is, hogy utána majd száz évig nem került sor egyetlen ilyen büntetésre sem, pedig voltak sokan, akik a „hivatalos” filozófiával szembeszálltak. A „régikola” (*kogaku* 古学) tagjának tekinteni őt megint csak erős túlzás, bár (mint a *Shōgakuban* is látható) voltak újszerű meglátásai egyes fogalmakkal kapcsolatban, ezek kidolgozásával, működő rendszerbe illesztésével adós maradt, eszmei hatása a ténylegesen ehhez az iskolához tartozó gondolkodókra nem mutatható ki.

Ami kétségkívül jelen van munkáiban, az tehát az utolsó két terület, a szamuráj feladatairól és Japán szerepének felértékeléséről szóló nézetei, vagyis éppen azok, amelyek szalonképtelenné tették őt a háború utáni japán eszmetörténeti kutatás számára. Annál azonban jelentősebb gondolkodó volt, mintsem hogy félre lehessen dobni, mint az imperialista Japán egy korai ideológusát: jelentőségét, úgy gondolom, az adja, hogy ő volt az, aki hadtudományi háttere miatt a kortárs japán konfucianusoknál sokkal inkább kötődött a katonai múlthoz, a szamuráj eredeti meghatározásához, viszont intellektuális felkészültsége és konfucianus tanulmányai kiemelték őt a „hadtudósok” mindössze a régi dicsőség fölött lamentáló sorából. Gyakorló tanár volt, aki olyan utat keresett a szamurájok oktatásában, amely működőképes a megváltozott világban is, törekvése, hogy a „szamurájság” lényegét annak közvetlen munkáján túl keresse, minden bizonnyal összefüggött személyes élethelyzetével, *rōnin* voltaival is. Érdeklődése, tehetsége szerteágazó volt, ami részben megakadályozta, hogy egy adott területen igazán maradandót alkosson, de problémafelvetései, bátor hozzáállása a japán eszmetörténet fontos alakjává teszik őt, függetlenül a kései értelmezésektől, rajongástól vagy éppen feledéstől.

## Bukyō shōgaku 武教小学<sup>51</sup>

### Bevezetés

A földművesek, a kézművesek és a kereskedők mind az ország kincsei. A samurájok nem rendelkeznek a földművesek, kézművesek és kereskedők tudásával, annak az oka, hogy ők [mégis] felette állnak ennek a három csoportnak, nem más, mint hogy az ő feladatuk, hogy edzzék a testüket, csiszolják tudatukat, ezáltal vezessék az országot és hozzanak békét a világra. Azonban a világból eltűntek a kiváló emberek, a falvakban nincsenek már meg a jó szokások, s az igaz tanítás<sup>52</sup> is igen ritka már. Ezért a samurájok is olyanná lettek, hogy rövid ruhát viselnek, a hajuk rendezetlen, feltűrik a ruhaujjukat, dühösen tartják magukat, és bármiért azonnal a kardjukhoz kapnak. Mások [a konfuciánus tudósok] pedig hosszú ruhát viselnek, hosszú szövegeket és verseket tanulnak be, s ezt tartják tudománynak... Nem szármalmas a tudatlanságuk?

A Song-korban élt Zhu mesternek van egy írása, a *Kis tanítás* (小学), amelyben annak az erkölcsiségére okítja a nyolc és tizennégy év közötti gyerekeket, hogy miként tartsanak rendet maguk körül, hogyan viszonyuljanak másokhoz, hogyan viselkedjenek visszafogottan, szeressék szüleiket, tiszteljék az idősebbeket, legyenek kedvesek barátaikhoz, az utolsó részben pedig régi emberek bölcs mondásait, nagyszerű tetteit meséli el nekik.

A szokások azonban az idő előrehaladtával változnak. Ma már a japán samurájok is idegenben írt könyveket olvasnak, idegen szokásokat tanulnak, idegen szertartásokat követnek – ez mind abból fakad, hogy nem fogják fel helyesen a dolgokat irányító elveket. A tudomány feladata azonban az,

<sup>51</sup> A fordítás alapjául az Ishioka Hisao 石岡久夫 és Arima Seiho 有馬成甫 által szerkesztett *Yamaga-ryū heihō* 山鹿流兵法 [*Nihon heihō zenshū* 日本兵法全集 5] című kötetben szereplő szöveg szolgált. Zárójelben az eredeti szövegben megjegyzésként, a főszöveg-nél kisebb írásjegyekkel írt szöveg szerepel, a szögletes zárójelekben levő szavak saját, az értelmezést könnyítendő betoldott kifejezéseim.

<sup>52</sup> *Seikyō* 誠教.



hogy a világ megismerésén keresztül előremozdítsa a tudást,<sup>53</sup> nem pedig az, hogy idegen országok szokásait utánozza! Elképzelhető volna, hogy a samuráj útja csak annyi legyen, hogy viselkedésének a nagy részét idegen szokásokról másolja? Az őseinkhez úgy tudunk felnőni, ha kicsiny korunktól ezt a tudást óhajtjuk, bölcsességgé fejlesztjük magunkban, majd saját lényegünké tesszük azt.

A samuráj-oktatás tanításai és előírásai, amelyeket Yamaga mester ránk hagyott, csodálatosan világosak és érthetőek. Mindazok számára, akik mesterünk iskolájában tanulnak, elengedhetetlen, hogy a tanításokat a mindennapi életre vonatkozó szabályokká tegyék, s ne hagyják, hogy a figyelmük elkalandozzék. Azoknak a kiváló samurájoknak, akik bölcsen születtek, kiemelkedő képességekkel, mi szükségük volna külső oktatásra? Ám a többieknek, akik átlagosak, a tudásuk nem kielégítő, magukra hagyva könnyen megbotlanak és eretnek gondolatok rabjaivá lesznek – az ilyen embereknek a tudata folyamatos veszélyben van. A samuráj az urától kapott fizetésből él, és mégis fölötte áll a többi embernek – ha nem lenne kiváló a megjelenése, a cselekedetei, a bölcsessége, hát nem ő volna a világ szégyene? Ez volna a legmegvetendőbb dolog!

Ez a szöveg mesterünk tanításainak a feljegyzésével készült, de nem az ő munkája, a tanítványai gyűjtötték össze, és adták a „Samurájok oktatásáról szóló kis összefoglalás” címet neki. Magunk ugyan méltatlanok vagyunk erre, de hálával gondolva mesterünk tanítására, úgy véljük, hogy mindez hozzájárulhat ahhoz, hogy céltudatos samurájokat, erényes embereket neveljünk. Az itt leírtakat komolyan kell venni, léhaságnak nincsen helye!

Előszó a tanítványok által, Meireki 2 (1656), 8. havában.

---

<sup>53</sup> *Chichi-kakubutsu* 致知格物, a Song-konfucianizmus *Nagy tanítás*ból kölcsönzött egyik fontos gondolata.

## Reggel korán kelni, a nappal nyugovóra térni (*Shukki yabi* 夙起夜寐)

A szamurájra vonatkozó szabályok azt követelik meg, hogy reggel keljen fel korán, tisztálkodjék, tisztítsa meg a száját, rendezze el a haját, öltözködjék fel megfelelően, vegye magához használati tárgyait. (Tisztálkodni az kézmosást jelent, a száját megtisztítani vízzel öblítést jelent, a haj elrendezése fésülködést jelent. A használati tárgyak a kardokat, a legyezőt és a tűzszerzamos zacskót jelentik.) Gyűjtsön kedvet magában az előtte álló naphoz, legyen bár az csak egy hétköznapi (ez a *Menciusz*-ban áll), gondolja végig, mekkora hűséggel tartozik ura kegyeiért és atyja szeretetért, s így vegye végig az előtte álló feladatokat. Mindig gondoljon arra, hogy „Mivel ezt a testet atyámtól és anyámtól kaptam, így a gyermeki tisztelet ott kezdődik, hogy vigyázok rá, és nem engedem, hogy baja essék. Az pedig, hogy felnőjek, az utamat járva felemljem a családnak nevét, s úgy hagyjam hátra az utókorra, ahogyan azt apám és anyám kívánja tőlem, a gyermeki tisztelet betetőzése.”

Ezután foglalkozni kell a ház dolgaival, méltóképpen fogadni a vendégeket, ha urunk szolgálata úgy kívánja, bármilyen messzire is kell utaznunk. Amikor apánk és anyánk elé járulunk, mindig győződjünk meg arról, hogy jól vannak-e? Ha szolgálatra kell indulnunk, soha ne vitassuk annak fontosságát. A feletteseinkkel szemben viselkedjünk szerényen, apánkat és bátyáinkat tiszteljük, mindig legyünk visszafogottak, soha ne veszekedjünk! (Az előbbieket azt magyarázták el, hogyan kell viselkednünk urunkat vagy szüleinket szolgálva és az idősebbek előtt. Ez mind a tiszta erény (*meirin* 明倫) megnyilvánulása).

Az írásokat olvasva beszéljük meg azokat a barátainkkal, segítsük egymást a jóindulat (*jin* 仁) megértésében. (Ezt Zengzi mondta. Zhuzi azt tette hozzá, ha a tudomány megbeszélésére a barátainkkal találkozunk, az Út fokozatosan tisztává válik). Ha értékes emberekkel barátkozunk, kérdezhetünk tőlük dolgokat. (Konfuciusz azt mondta: „Háromféle értékes barát van és háromféle ártalmas barát. Értékes barátkozni az egyenessel, az őszintével

és a tájékozottal, ártalmas barátkozni a hízelgővel, a puhánnyal és az ékeszszólóval”<sup>54</sup>). Őszintének kell lenni és nem csalni soha, s mindig, megingás nélkül a szamuráj igaz valóját tartani szem előtt. Ez annak az útja, hogy az emberi kapcsolatainkat a legmagasabb szintre emeljük. (Az előbbieket a baráti kapcsolatok lényegét fejtették ki. A *Quliben*<sup>55</sup> az áll: „a kiváló ember nem mulat másokkal, nem fogadja el azok hódolatát, így emeli magasabb szintre emberi kapcsolatait”<sup>56</sup>).

A szamuráj-hivatalnok akkor viselkedik helyesen, ha reggel ő érkezik elsőként [a hivatalába], este pedig ő az utolsó távozó. Hazaérkezése után elsőként a szüleit keresi fel, [a velük való beszélgetéskor] ügyel arra, hogy lélegzete nyugalmas, hangja szelíd legyen. (A *Neizeben*<sup>57</sup> az áll, „Légzése nyugodt, hangja szelíd, megkérdezi őket, nincs-e melegük vagy nem fázna-e, betegek-e vagy fáj-e valamijük, éget vagy viszket a bőrük valahol, s ha igen, tisztelettel simogatja vagy megvakarja azt a részt”<sup>58</sup>). [Saját lakrészébe távozva] elhelyezkedik ülőhelyén, s a távolléte alatti dolgokról kérdezősködik (a család, a ház dolgairól érdeklődik), eldönti, mi sürgős, mi nem, és megteszi a szükséges dolgokat. Ha van egy kis ráérő ideje, végiggondolja mindazt, ami aznap történt, szabadidejében pedig kézbe vesz egy könyvet, és a szamuráj Útján elmélkedik, hogy tisztában legyen vele, mi méltó és mi méltatlan. Amikor a nap lenyugodott, elvégzi az esti teendőket (ezek a teendők azt jelentik, hogy eloltja a tüzeket, úgy rendez el mindent, hogy ne legyen ok aggodalomra, mindezt a legkisebb hanyagság nélkül), majd hálószobájába tér, testét és lelkét nyugalomba helyezi, miután nyugovóra térni parancsolta háza népét is (a házban szolgálóknak uruk előtt kell felkelniük és uruk után aludni térniük, ezért amint lehet, pihenniük kell – ezért kell aludni küldeni őket).

<sup>54</sup> *Lunyu* 16:4, Kanaya 2010: 331.

<sup>55</sup> A *Quli* 曲禮 a *Szertartások* könyve (*Liji* 禮記, jp. *Raiki*) egyik fejezete.

<sup>56</sup> *Liji* 1:61.

<sup>57</sup> A *Neize* 內則 a *Szertartások* könyve (*Liji*, jp. *Raiki*) egyik fejezete.

<sup>58</sup> *Liji* 12:4.

## Pihenés (*Enkyo* 燕居)

A hagyomány úgy tartja, hogy a hivatalnok az útján negyvenévesen jut oda, hogy a legjobban szolgál. (A *Neizeben* az áll, hogy „Harmincévesen megházasodott, negyvenévesen először vállalt hivatalt, aminek megfelelően terveket szőtt, és elmondta gondolatait. Ha ezek megfelelőek voltak, követte őket, ha nem, akkor elhagyta azokat.”<sup>59</sup> A kommentár mondja: „a negyvenéves kort legjobbnak mondjuk”.) Azonban [Japán szokás szerint] az utódaink tehetségét figyelembe véve akár egészen fiatalon is felnőtte avatjuk őket ([a kínai szokás az volt, hogy] húszévesen lett valaki felnőtt és kezdte először a szertartásokat tanulni), s már szolgálatba is állhatnak.<sup>60</sup> (Ez a gondolat nem követi az ősi szövegek tanításait. Ha pusztán a tehetséget vesszük alapul, lesz, aki előbb, lesz, aki később [áll szolgálatba].)

Bár a szamuráj az urát szolgálja, sok a szabadideje (a szolgálaton kívüli szabadidőről van szó). Továbbá van olyan, hogy valakit az a balszerencse ér, hogy nem szolgálhat urat, van, akinek a szülei korán meghaltak, vagy nagyon messze élnek. Ha vannak olyan napok, amikor az illetőnek reggeltől estig semmi hivatalos munkája nincsen, ha engedi az akaratát elgyöngülni az ilyen dologtalan szabadnapokon, s még a ház dolgaival sem foglalkozik, nem válik-e az állatokká hasonlatossá? (Menciusz mondta: „Az embernek Útja van. Ha van mit ennie, meleg öltözéke, kényelmes hajléka, de nem tanul, nem állna-e egészen közel az állatokhoz?”<sup>61</sup>) A *Nagy tanításban* az áll: „Nincs olyan helytelen, gonosz dolog, amit a közönséges ember otthonában lustálkodva ne tenne meg!”<sup>62</sup> Ezért aztán az otthonában pihenő szamuráj semmiképpen sem hagyhatja figyelmen kívül a tanulást és a szabályokat.

<sup>59</sup> *Liji* 12:80.

<sup>60</sup> Ezen a ponton a *kanbun* szöveg rendkívüli tömörsége nehezíti a megértést, illetve jelentkezik az, hogy a *Shōgaku* alapvetően egy jegyzet, Yamaga előadásainak kivonata. Ugyanakkor világos, hogy szembeállításról van szó, a késői felnőtté válás – késői szolgálatba állás és a korai ellentétéről, ami ha a *Shōgaku* visszatérő, Japánt és Kínát összehasonlítva azok különbözőségét kiemelő kontextusába helyezzük, úgy gondolom, indokolja az általam alkalmazott értelmezést.

<sup>61</sup> *Mengzi* 孟子 5:4.

<sup>62</sup> *Daxue* 大學 3.

Először [ilyenkor is] reggel korán kell kelnie, tisztálkodjék, tisztítsa meg a száját, rendezze el a haját (saját maga rendbetételéről az előző fejezetben volt szó). Amikor elhagyja házát, hogy más szamurájokkal találkozzon vagy vendégeket üdvözljön, hozassa lovát a kert elé, és ott szálljon fel rá. (A lovaglás a hat művészet egyike, a ló olyan, mintha a szamuráj lába lenne. Aki nem tud lovagolni, annak a háborúban semmi haszna nincsen, ezért a régiek nagy becsben tartották ezt a tudományt. Mesterünk egyszer azt mondta, ha valaki nem művészként tekinti a lovaglást, hanem csak az emberek előtt akar feltűnni, akkor mit sem tud a szamuráj feladatáról. [A lovaglás tudományát] nagyon komolyan kell venni.) Hamar egyen valamit (a reggeli ideje legyen a sárkány idejének első órája<sup>63</sup>), kézmosás és a száj kiöblítése után pedig foglalkozzék kardvívással, íjászattal, puskalövészettel vagy lándzsavívással. Ezek a művészetek helyre teszik az ízületeket, javítják a testmozgást. Maga is ellátogathat a tanárhoz, vagy őt is meghívhatja magához, de ezeket elhanyagolni nem szabad, mert ha jó ideig nem edzi magát, akkor a kezek és lábak mozgása kötött lesz, az ízületek nem működnek, a test elveszti keménységét, ha pedig valaki nem edzett, akkor szamurájként való tudása hanyatlani fog. Amikor ráérő ideje van, ezen kívül elővehet egy könyvet, tanulhat a harc művészetéről vagy a hadtudományról, ellenőrizheti az eszközeit. (A szamuráj eszközei alatt a különböző fegyvereket értjük, amelyek használatát ismernie kell. Ezeket, ha szépen elrendezve tároljuk is, ha elhanyagoljuk az ellenőrzésüket, akkor bár talán használhatónak látszanak, tönkremennek. Az is előfordulhat, hogy kívülről még jónak néz ki, de belül már nem az, ilyenkor pedig már nem használható. Ezért van az, hogy a régi idők szamurájai, amikor vendéget fogadtak, a fegyvereiket állították a szobába díszként, s a fegyverek nézegetésével mulatták az időt, nem pedig haszontalan tárgyakkal szórakoztak. Arról beszélgettek, melyik a jobb, melyik az, amelyiket érdemes megtartani, melyiket kell inkább kidobni, így kiderült mindegyikről az igazság.)

---

<sup>63</sup> Reggel 7 és 8 óra között.

Ha a szamuráj eltökélten ezt a szellemet teszi az első helyre, másra nincs is szüksége, [figyelme] nem fog elkalandozni, nem téved rossz útra. Ezért mondta azt Menciusz, hogy „ha az embernek nincs mivel foglalkoznia, elveszíti mindennapi tudatát”. (A foglalkozás valamivel, az munkát jelent. A négy népnek mind megvan a saját munkája, amit ha nem végez el, elveszíti a mindennapi tudatát, az ilyen tudat pedig könnyen eltéved gonosz utakra.)

## Beszélgetés (*Gengo ōtai* 言語応対)

A beszélgetés során kimondott dolgok az illető szándékait mutatják meg, még a tréfásan mondott dolgok mögött is gondolatok vannak. Ha egy szamuráj beszéde helytelen, akkor tettei is zavarosak lesznek. A túlságosan puha beszéd, az alantas dolgokról való beszélgetés is mind elkerülendőek. (Az emberek mind szülőföldjük nyelvjárását beszélnek. Azonban ha valaki szándékosan túl puha kifejezéseket használ, akkor a cselekedetei is ahhoz fognak idomulni. Ugyanígy, ha valakinek a beszéde durva és alantas, nem válhat belőle kiváló szamuráj. Ez az ára annak, ha valaki nem tanulja meg a másokkal való helyes érintkezést.)

A hadakozásnak, a hadjáratoknak, a fegyvereknek, lószerszámoknak mind vannak sajátos szavai, akárcsak a vendéglátásnak, a temetésnek, ünnepeknek, a diplomoknak és szentélyeknek, az udvarnak. Ha valaki nem figyel arra, amit mond, nincs visszafogottság a beszélgetéseiben, az a saját tekintélyét rombolja le. Az ilyen beszélgetés csak bajt hozhat ránk. (A *Kis tanítás*ban az áll, hogy a hasztalan beszéd és a fölösleges ünneplés mind elvetendőek.)

Amiről a szamurájoknak mindig beszélgetniük kell, az az, hogy mi igazságos és mi igazságtalan, régi csaták, régi hősök történetei, az egyes korok hadviselésének ereje és gyengesége – ezek megvitatása a jelen hibáinak az elkerülésében segít. Mások hibáin nevetni, a jelen politikáját bírálni, mulatozásról, nőkről beszélgetni felületessé teszik a tudatot, ami cselekedeteinket is lealacsonyítja. Az ember olyan, hogy nagyon szereti az ilyesmit, ezért is fontos, hogy figyeljünk rá, hogy ne beszéljünk tiszteletlen dolgokról.

Menni, állni, ülni, feküdni (*Gyōjū-zaga* 行住座臥)

Amikor megyünk, ne tévedjünk mellékutakra (Ziyou mondta: „Dantai Mieming sohasem tér mellékútra, amikor sétál”.<sup>64</sup> Zhu mester ezt fűzte hozzá: „A mellékút egy kicsiny utca, amin keresztül rövidebb út vezet. Ha megyünk valahová, mindig a helyes utat válasszuk, azért, hogy hamarabb odaérjünk, ne keressük a rövidebb utakat. Zhu mester kommentárjában olvasható: „Az utókor nem azokat követi, akik rövidítenek. Be kell járni a teljes utat. Még ha nem is Konfuciusz tanítványa valaki, megértve ezt így kell tennie”.)

A többi járókelővel ne foglalkozunk, ne legyünk tiszteletlenek, ne beszéljünk fölöslegesen – amint kiléptünk a házunk kapuján, gondoljuk azt, hogy ellenséges területen vagyunk. (Az út olyan hely, ahol kiváló és hitvány emberek egyaránt járnak. Ha udvariasan elengedünk másokat, nem lesz belőle veszekedés. Ha egy alacsonyabb rendű ember tévedésből hozzáér egy másikhoz, vagy lovon ülve megzavarunk valakit, gyorsan el kell ismerni a hibát, alázatos és tisztelettudó szavakkal, mi értelme lenne ilyenkor a további vitának? A nyegleség a tisztelet elfelejtése, ezért mondtam, hogy a kapun kilépve gondoljuk azt, hogy ellenséges területen járunk. Konfuciusz mondta: „Amikor kilépsz a kapun, viselkedj úgy mindenkivel, mint egy fontos vendéggel”<sup>65</sup>, ez is arra vonatkozik, hogy a tisztelettudás a legfontosabb. Wuzi mondta: „Az előkészület azt jelenti, hogy már a házunk kapuján kilépve ellenségre számítunk.”<sup>66</sup> Ez a lényege annak, hogy soha ne legyünk felkészületlenek. Ha kiléptünk [a házunkból], a benti dolgokat felejtjük el. (Az eddigiek a „járásra” vonatkoztak.) Az állásról korábban volt szó. (Az előző fejezetben.)

Ülés közben mindig legyen méltóságos a megjelenésünk, ne hagyjuk szerteszét az éppen használt dolgainkat, soha ne feledkezzünk meg az óvatosság szabályairól. (Ezek az ülésre vonatkoztak.) Ne feküdjünk úgy,

<sup>64</sup> *Lunyu* 6:14. Ziyou Konfuciusz egyik tanítványa volt. A teljes szakasz így hangzik: „Mivel Ziyou éppen Wucheng kormányzója volt, a Mester megkérdezte tőle, »Vannak ott jó emberek?«, amire ő így válaszolt: »Ott van Dantai Mieming, aki amikor sétál, sohasem tér mellékútra, ha nincs hivatalos dolga, sohasem jön a hivatalomba«”.

<sup>65</sup> *Lunyu* 12:2.

<sup>66</sup> *Wuzi* 吳子 4 (*Lunjiang* 論將).

mint egy halott. (A *Lunyub*en áll, hogy „nem fekszik halottként”. Zhu mester erről azt mondta, halottként feküdni azt jelenti, hogy valaki álmában egy holt-testre hasonlít.<sup>67</sup>) Fontos dolgainkat tartsuk ilyenkor is magunk mellett, és sose feledkezzünk meg az esti teendőkről. (Ezekről korábban volt szó.) Mindezekben az emberek előtt kell járnunk. (Az eddigiek az alvásról szóltak.)

Aki a szamuráj útját járja, járás, állás, ülés vagy fekvés közben, ha a legkisebb figyelmetlenséget is megengedi magának, elveszíti a mindennapi tudatát, egy ilyen dolog pedig egy egész élet munkáját tönkretelheti. Nem tudhatjuk, mikor jön egy veszélyes helyzet, szabad-e tehát bármikor is figyelmetlennek lenni? A *Szertartások könyvé*ben az áll (a *Guanyi*<sup>68</sup> című részben): „Mert emberek vagyunk, azért vannak szertartásaink. A szertartásosság kezdete, hogy a megjelenésünk megfelelő, a külsőnk rendezett, a beszédünk helyénvaló. Ha a megjelenésünk megfelelő, a külsőnk rendezett és a beszédünk helyénvaló, ez az előkészület a szertartásokhoz”<sup>69</sup>.

## Ruházat, étkezés, szállás (*I-shoku-kyo* 衣食居)

Rossz a gondolkodása annak a szamurájnak, aki szégyenkezik, ha szegényes a ruházata vagy ha egyszerű ételeket eszik, aki kényelmes hajlékot követel magának. (A *Lunyub*en áll: „A hivatalnok, aki az Utat követve szégyenkezik a rossz ruházat vagy a rossz étel miatt, nem érdemes arra, hogy értekezzünk vele.”<sup>70</sup> Továbbá: „A kiváló ember étkezésében nem keresi a jóllakottságot, szállásában nem keresi a kényelmet”<sup>71</sup>.) A ruházat, az étkezés és a szállás különböző szintűek lehetnek. Ha ez a három dolog jelentősen meghaladja a megfelelő szintet,<sup>72</sup> az sok költséggel jár, és a jövedelmünk elfogy, nem fog

<sup>67</sup> *Lunyu* 10:16 és Zhu Xi ehhez a részhez írt kommentárja.

<sup>68</sup> *Liji* 43, a férfivá avatás szertartásai.

<sup>69</sup> *Liji* 43:1.

<sup>70</sup> *Lunyu* 4:9.

<sup>71</sup> *Lunyu* 1:14.

<sup>72</sup> Vagyis azt a színvonalat, amit az illető szamuráj a státusza és jövedelme alapján megengedhet magának.



jutni a katonai készségre<sup>73</sup> sem. Ha ez a három dolog nem éri el a megfelelő szintet, az fősvény szellemre vall, ami megint csak nem jó – a samuráj gyakorlati tudománya abban áll, hogy mindig tartson megfelelő mértéket. A ruházatnak ezért [a státuszához] illőnek kell lennie, hiszen igazán hasznát csak a katonai felszerelésének veszi, ezért vonatkoznak szabályok [a ruha] hosszára, díszítettségére is. Étélünkhöz használjunk tisztítatlan rizst, ne akarjunk mást enni, mint amit katonáink és házunk népe kap. (A *Három stratégiá-*ban ez áll: „Régen, amikor egy kiváló hadvezér a csapatait vezette, kapott valakitől egy hordó rizsbort. Elküldött valakit a folyóra, hogy hozzon onnan vizet, majd embereivel együtt a vízzel kevert bort itta. A vízzel kevert bornak nem volt jó íze, de a katonái annyira meghatódtak ettől, hogy utána akár meg is haltak volna érte”.<sup>74</sup>)

Azonban lehetnek olyan samurájok, akiknek egyéni adottságuk<sup>75</sup> olyan, hogy betegesek, az emésztésük sem jó, ők azt gondolhatják, hogy a testük [megfelelő] táplálásával az életért tesznek meg mindent – mindig szem előtt kell tartani azonban azt, hogy az Út a halállal teljeseedik be. (Szokták azt mondani, hogy amikor valaki már hetvenéves is elmúlt, akkor húst kell ennie, mert az idős ember testét már más étel nem táplálja megfelelően. Az emberek születésükkor adott mennyiségű energiát kapnak, ki többet, ki kevesebbet. Lehet, hogy bár valaki fiatal, de az emésztése egy hetvenéveséhez hasonló, ilyenkor számára nem lesz elegendő, ha csak tisztítatlan rizst eszik.)

A szobáink és a házunk legyenek egyszerűek (ne használjunk költséges díszítést). Ha az foglalkoztat minket, hogy a házunk kényelmes, a szobáink szépek legyenek, akkor a figyelmünk a lakásunkra fog irányulni, ez pedig bizony nem az eltökélt samuráj jellemzője. A házunk méreteit a katonai megfontolások kell, hogy meghatározzák. A hagyomány úgy tartja, amikor Yao császár meghódította a birodalmat, nem viselt selyemből készült vagy

---

<sup>73</sup> Fegyverre, páncélra.

<sup>74</sup> *San lüe* 三略 1:11.

<sup>75</sup> *Kishitsu* 氣質.

mintákkal díszített ruhát, házát nem vetette körül fallal, a falait nem festette ki, a háznak nem volt gerendákkal erősített, cserepekkal borított teteje vagy oszlopai sem. A kertjében növekvő fűvet és vadvirágokat nem vágatta le, a téli hideget őzbőrből készült kabátban vészelte át, amúgy egyszerű szövetruhát viselt. Étele tisztítatlan rizsből készült, egyszerű növényekből főzetett magának levest. Tiszteletben tartotta az emberek munkáját, nem háborgatta őket, amikor a földjüket művelték vagy ruháikat szótták. Minden dologban inkább a nem-cselekvés vezette őt, szívét lehűtötte, a vágyait visszafogta.<sup>76</sup>

### Fizetés és vagyon (*Zaihō kibutsu* 財宝器物)

A fizetés eredetileg olyan dolog volt, amit a szegényeknek adtak, hogy segítsenek rajtuk, ha úgy ítélték meg, [hogy nincs rá szüksége], nem adtak. Ezen túl nagy tisztelettel bölcs emberek meghívására, katonák gyűjtésére is használták. A vagyon arra való, hogy a mindennapi szükségleteket fedezze. A szamuráj útja az, hogy önmagát urának szentelje, s haláláig az Út beteljesítésén dolgozzon, ahogy azt már a régiek is megmondták. Ha valaki a pénzgyűjtögetésének szenteli magát, és élvezzi a vagyonát, elveszíti azt, ami a szamuráj lényege. Mikor nehéz helyzettel nézünk szembe, soha nem szabad elfeledkeznünk a családjunkról! A családjunkra gondolva tudnunk kell, hogy ha valaki eldobva a kötelességét menekülni próbál a haláltól, az emberek megvetését vonja magára, s még az őseire is szégyent hoz. Vajon mi öröndetes van abban, ha valakinek emberi a külseje ugyan, de a lelke az állatokéhoz hasonlatos? Azok a szamurájok, akiknek aranyuk, ezüstjük, vagyonuk sok volt, s mindent megtettek a testük kényelméért, vagyonuk gyarapításáért, végül elveszejtették a tartományt, romlásba döntötték a családjukat, régen is, most is sokan voltak, ám lehet erre jó szívvel gondolni?

Mesterünk egyszer azt mondta, a birodalom gazdagsága a birodalomé, nem egy emberé. Ha jól forgatják, hasznot hoz és rengeteg dologra felhasználható, ezért mondjuk kincsnek. A vagyonos emberek mind azt mondják,

<sup>76</sup> *Liu tao* 六韜 1:2.2.

[vagyonuk] a szükségleteik fedezésére kell nekik, de azt sem tudják, mi az a szükség.<sup>77</sup> Az aranypénzek a kincstáraikban gyűlnek, a vagyontárgyak a raktáraikban halmozódnak fel, azt sem tudják, hogyan használják fel mindent, s a birodalom gazdagsága már nem a birodalom érdekeit szolgálja, pedig nem ezt jelentené a szükségletek fedezése? Az emberek kedvelik a pénzt és általában büszkék a vagyonukra. Ezért van az, hogy a bölcsek, ha aranyhoz is jutottak, nem halmozták fel vagyonná, s nem is tisztelték azt, legyen bármilyen nehezen szerzett is. Ezer aragnál nem ér-e többet, ha inkább édesnyeket, függőképeket, bronzból vagy vasból készült eszközöket gyűjtünk, és ezekből halmozunk fel vagyont? Mekkora tudatlanság is ez!

### Evés-ivás és az élvezetek (*Inshoku shikiyoku* 飲食色欲)

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. Az emberekre a természet rendje érvényes, a samurájok pedig a másik három osztály vezetői, akik nagyon komolyan kell, hogy vegyék a házuk ügyeit és a feladataikat is, lehetnek hát bármiben is anyagok?

A túlzásba vitt evés és ivás betegséghez vezet (a szake mértéktelen fogyasztása pedig a tisztesség elvesztését, veszekedés kirobbanását is okozhatja). De még ha ez nem történik is, az ember álmos lesz, a teste elnehezül és nem fog törődni semmivel. Ha nem törődik a dolgaival, akkor a háza ügyei elhanyagolódnak, a szolgálati helyén mindennel elmarad, mindez pedig sokba fog neki kerülni.

Amikor valaki a nemiség terén elfelejti, mi a helyes viselkedés, sok olyasmit fog csinálni, amit titokban kell tartania, viselkedése önző lesz. Életergiája elfogy, képtelen lesz gondosan tervezni, nagyon sok veszélye van

<sup>77</sup> Szójáték a *tsui'e* 費 kifejezéssel, ami jelenthet kiadást, költséget, ebben az értelemben az 厭費 (*enpi*) kifejezés a „költségek fedezését” jelenti, de utalhat szükségre, nélkülözésre is, a gúnyos megjegyzés erre vonatkozik.

ennek! Messze kerül attól, hogy komolyan tudja venni a feladatait, ezért nagyon jól meg kell fontolni ezt a figyelmeztetést. (Zengzi mondta: „A hivatalnok nem lehet meg széles látókör és kitartás nélkül, hiszen a felelőssége nagy, s az útja hosszú. A jóindulat az ő saját felelőssége, ez ne volna nehéz? Az útja csak a halállal ér véget, hát ez ne volna hosszú?”<sup>78</sup>)

### Solymászat és vadászat (*Hōin shuryō* 放鷹狩獵)

A solymászatnak és vadászatnak ősi idők óta vannak szabályai. A földekben és kertekben kárt tevő madarakat és más állatokat természetesen irtani kell, de ezen túl a szamuráj útjához tartozik az is, hogy [solymászat és vadászat közben] megismerje a [terület] nehezen járható, szűk részeit, felmérje a távolságokat, a hegyek és folyók elhelyezkedését, a helyi szokásokat, dalokat, legendákat. (A dalok és legendák azokat a dalokat, történeteket jelentik, amiket az útjába eső helyeken lakóktól hall – ezekből egészen jól meg lehet ismerni az adott időszak körülményeit.)

Eljutni személyesen a folyókhoz, a partokra, a hegyek, erdők közé, íjat, puskát, kardot, lándzsát használni, megmozgatni tagjainkat, edzeni a testünket, kiismerni alárendeltjeink képességeit, mind olyan dolgok, amelyek egy katonának nagy hasznára lehetnek, ezért foglalkoznia kell velük. Azonban van ennek megfelelő ideje (ismerni kell a földművesek munkájának időszakait és az éghajlatot is), amihez alkalmazkodni kell. Ha ezt nem tartjuk be, s megfelelkezünk a megfelelő időről, feldúljuk a földek és kertek életét, kárt okozunk az embereknek, nem vagyunk-e így még a madaraknál és állatoknál is kártékonyabbak? Mindennek, amit egy szamuráj csinál, még ha szórakozásról van is szó, értelme van – ha ezzel nem vagyunk tisztában, csak bajt okozunk.

---

<sup>78</sup> *Lunyu* 8:7.

## Adni és kapni (*Yoju* 与受)

A dolgok adományozásának és átvételének szigorúan betartandó szabályai vannak a samuráj számára, összefüggésben az alapelvekkel, amelyek úr és vazallus viszonyát határozzák meg és az udvariassággal, amelynek a baráti kapcsolatokban kell érvényesülnie.

A hadtudományban van egy mondás: „Ha nincs pénz, a katonák nem jönnek. Ha nincs jutalom, a katonák nem harcolnak.”<sup>79</sup> Azt is mondják: „Az erős szagú csalira kapnak a halak, nagy jutalomra nem félik a halált a katonák.”<sup>80</sup> Más helyen ez áll: „A hal rákap a csalira és a horogra felakad, az ember rákap a fizetésre és urát szolgálja. Fizetéssel embereket fogni, ősi idők óta így megy ez.”<sup>81</sup> Ha nincs mit adni, a katonák nem jönnek az úrhoz csatlakozni, s akkor egyedül marad. Ha túl sokat ad, kiapadnak a pénzügyi forrásai, s akkor már nem jut fizetésre sem, katonai felszerelésre sem. Ezért mindig gondosan mérlegelni kell a kiadásokat és a bevételeket, s azok mértékét végiggondolva megfelelően költeni, ez is a samuráj tudományához tartozik. (Mindig ki kell számolnunk a bevételeinket, korlátok között tartanunk a kiadásokat, pontosan tudni, mikor és mennyit kell költenünk, sohasem esve a túlzás hibájába! A *Lunyu*-ben ez áll: „Adni szűkmarkúan kell, ez a hivatalnok dolga”<sup>82</sup>. A kiadások és bevételek mértékét nem lehet pontosan tudni, ezért nem szabad sem túl fösvénynek, sem túl költekezőnek lenni.)

Ha az adományozás nem az Út elvein alapul, igazi samurájok nem fognak csatlakozni. A hagyomány úgy tartja, „igazi katonákat nem lehet megvásárolni”<sup>83</sup>. Ha úgy lökjük oda az ételt, még a koldus sem fogja elfogadni, hát nem kell-e erre nagyon is odafigyelni? A dolgok átvételének is van módja, vannak szabályai, mindent úgy kell átvennünk, hogy nem vesszük figyelembe annak értékét. (A birodalom nagyon értékes dolog. Amikor azt

<sup>79</sup> *San lüe* 1:20.

<sup>80</sup> *San lüe* 1:21.

<sup>81</sup> *Liu tao* 1:1.2.

<sup>82</sup> *Lunyu* 20:2.

<sup>83</sup> *San lüe* 2:6.

Yao Shunnak adta, majd pedig Shun Yunek engedte át, az vajon úgy történt, hogy csak úgy odalökte neki, mint valami apróságot? Az emberek ritkán kapnak ilyen [értékes] dolgot. Menciusz mondta: „Ha egy ember ki tudja teljesíteni az ellenérzését azzal szemben, ha úgy szólítják, hogy te, minden dologban igazságosan fog eljárni”. Zhu mester ehhez azt tette hozzá: „A te megszólítás az illetőt megalázó kifejezés”.<sup>84</sup>) Amennyiben az nem felel meg az igazságosság és az Út elveinek, legyen bár ezerszeres fizetésről vagy az egész birodalomról szól, nem szabad elfogadnunk!

Az urukat szolgáló szamurájok közül azok, akik a járandóságukon felül még pénzt remélnék, megvetésre méltók, miért járna nekik több, mint ami a saját helyzetüknek megfelelő összeg, s mire kell nekik, talán szórakozásra? Shi mester mondta: „Ha egy kis ember egyszer csak száz aranyhoz jut, az nem teszi gazdaggá, de mindenképpen szerencsétlenséget hoz rá. Mi ennek az oka? A pénz, amit kapott, annyira kevés, hogy igazából csak szórakozásra jó, nagyon szűkös az, amire fel lehetne használni. Így ha valaki száz aranyhoz jut, az dőzsölésbe viszi őt, a fontos dolgokat el fogja veszíteni, s bár úgy látszik, hogy nyert valamit, igazából veszíteni fog vele.”<sup>85</sup> A szórakozásra használt pénz, mivel szórakozásra megy el, nem gazdagítja a családot.) De ha valaki zsugorin gyűjtögeti a pénzét, amíg rengeteg nem lesz neki, annak mi az értelme, a házát akarja díszíteni vele? Mindkettő az ésszerűség elvesztése, ezért kell a szamurájnak nagyon odafigyelnie, ha ad vagy kap dolgokat. Azt is mondják, hogy a pénz kapzsi gyűjtögetésénél még az is jobb, ha a szamuráj inkább odaadja azt valakinek.

<sup>84</sup> *Mengzi* 14:31 és Zhu Xi ehhez a szakaszhoz írt kommentárja.

<sup>85</sup> Su Shi 蘇軾 (1037–1101) Song-kori költő és politikus. Az idézet *Shi xie lun* 士變論 című művéből való.

## Az utódok nevelése (*Shison kyōkai* 子孫教戒)

A gyermekeink és unokáink iránti kegyesség és szeretet a természet, vagyis az Ég Útja rendelése, ami a vérségi kapcsolat és a fennmaradás miatt van. Az emberi erkölcs ebben mindennél jobban megmutatkozik. Ám ha mi már nem vagyunk, de az utódunk felelőtlen, az saját pusztulásához és a család kihalásához vezet – bármennyire is szeretjük őt hát, a szigorú oktatás nem hanyagolható el! Amikor a samuráj méltó önmagához, akkor hősiesség jellemzi. De ha nem képes ezt a szerető bölcsességgel ötvözve valódi hősiességgé tenni, s megfelelően nevelni, akkor nem nevezhetjük eltökélt samurájnak, jóindulatú embernek. (Menciusz mondta: „Gazdagság és hatalom nem vonzza magához, szegénység és alacsony sor nem keseríti el, tekintély és erőszak nem hajlítja meg – ezt nevezzük úgy, hogy méltó önmagához!”<sup>86</sup>)

Amikor az ember még kisgyermek, akkor tulajdonságai éppen olyanok, ahogy azokat a természettől kapta,<sup>87</sup> nem ismeri még saját tudatát, és nem is ura annak. Ahogy telnek a tanulással töltött napok és hónapok, úgy lesz csak képes különbséget tenni jó és rossz között, ezt mindig szem előtt kell tartanunk. Zhang Hengqu<sup>88</sup> mondta: „A mai apák és anyák azzal érik el, hogy a gyerekeik engedelmeskedjenek nekik, hogy elkényeztetik őket, hagyják, hogy lusták legyenek és eltörjenek dolgokat. Aki azonban így nő fel, abból gazember lesz.” Azt a gyereket, akit szeretnek, de nem tanítják, elrontott gyermeknek mondják. A samuráj fegyelmezve oktatja gyermekeit és unokáit, hogy a tudásuk helyes, természetük hősiessé, hozzáállásuk a dolgokhoz megbízható legyen. (A *Quliben* olvasni: „Egy kisfiú sohasem láthat csalást. Egy fiúgyermek nem viselhet szőrme kabátot vagy szoknyát.”<sup>89</sup>)

Ennek érdekében, amikor tanítjuk, rávezetjük, hogyan tegyen különbséget jó és rossz között, a rosszat büntetjük, a jót támogatjuk, a bátorságát fejlesztjük, de ezt nem félelemmel vagy fenyegetéssel érjük el. Kicsiny dolgokról

<sup>86</sup> *Mengzi* 6:7.

<sup>87</sup> Utalás a Song-kori konfucianizmus „személyes *ki*-minőség”, *kishitsu* 氣質 elvére, amely a természettől (*tenzen* 天然) kapott egyedisége minden embernek.

<sup>88</sup> Zhang Zai 張載 (1020–1077) konfucianus filozófus az Északi Song-korból.

<sup>89</sup> *Liji* 1:21.

van szó, nem engedjük csalni, játszani íjat és nyilat, bambuszból készült lovat adunk neki, és megtanítjuk azok etikettjére is, úgy tanítjuk beszélni, hogy az szamurájhoz méltó, udvarias legyen. Bátorítjuk a helyes szellemiséget, visszaszorítjuk a heveséget és az önzést, mindezt megfelelő olvasnivalókkal is tanítjuk. (A *Lunyuben* ez áll: „Szeretni a jóindulatot, de nem szeretni a tanulást, ostobasághoz vezet. Szeretni a tudást, de nem szeretni a tanulást, szétszórtságához vezet. Szeretni az őszinteséget, de nem szeretni a tanulást, gyűlölködéshez vezet. Szeretni az egyenességet, de nem szeretni a tanulást, gorombasághoz vezet. Szeretni a bátorságot, de nem szeretni a tanulást, engedetlenséghez vezet. Szeretni a határozottságot, de nem szeretni a tanulást, bolond viselkedéshez vezet”.<sup>90</sup> A gyerekeket fel kell készítenünk arra, hogy kiteljesítsék a szellemüket – ehhez először is tanulniuk kell, meg kell jegyezniük a régi bölcsék különböző mondásait. Ez az ősi módszer.)

Azonban abba a hibába esni, hogy könyv nélkül betanulunk dolgokat, recitáljuk a szövegeket, versekkel és mondatokkal játszódunk, mind az elfelejtése annak, hogy japánok vagyunk, akiknek nem kellene csak a kínai mintákat másolni! (Az esküvő, a felnőtté avatás szertartása, a temetés, az ősök tiszteletére végzett szertartások, a ruházat, a nyelv – mind a kínai szokásokat utánozza. Hát nem szégyenletes dolog ez?) Ming Dao<sup>91</sup> mondta: „Ha valaki százfélével foglalkozik, elveszíti a céltudatosságát. Ha valaki minden könyvet kedvel, elhal benne a céltudatosság”.

Az emberek születéskor kapott természete különbözik, ennek minden szempontját mérlegelve kell őket tanítani is. Amikor már jól érti a beszédet, tanárt kell választani neki, a barátait megválogatni, mindent úgy, hogy a természete ne romolhasson el. (Kangjie Shao mester<sup>92</sup> *Jiezi xun* című írásában azt mondta: „A kiváló emberek tanulás nélkül is jók lesznek. A középszerű embereknek előbb tanulniuk kell, utána jók lesznek. A legalacsonyabb szintű emberek, ha tanulnak is, nem lesznek jók. De miért ne akarna valaki,

<sup>90</sup> *Lunyu* 17:8. A szakasz a „hat szó és hat veszély” (*rokugen-rokuhei* 六言六蔽) tanításáról szól.

<sup>91</sup> Cheng Hao 程顥 (1032–1085).

<sup>92</sup> Shao Yong 邵雍 (1011–1077) Song-kori filozófus, csillagász.



aki tanulás nélkül is jó, bölcs lenni? Miért ne akarna valaki, aki tanulóssal jó lesz, nagytudású lenni? Miért ne akarna valaki, aki ha tanul is, nem lesz jó, nem lenni ostoba?”)

Amikor egy tanítvány a tanárával beszél, a legnagyobb tisztelettel kell ezt tennie. Nem szabad a könyveit, amelyek a harcról, a hadi tudományról szólnak, olyan helyen hagynia, ahol azok bekoszolódhatnak, s minden alkalommal, mielőtt kinyitja őket, meg kell mosnia a kezét, és ki kell öblítenie a száját. Tanárát úgy kell tisztelnie, mintha apja vagy bátyja lenne. (Apa és báty a természet rendje szerint vannak [fölöttünk]. A tanár vezet minket, hogy eljussunk az Út értelméhez, világosan megismerjük az őt erényt, irántunk való jóindulata és szeretete igen mély, el lehet erről feledkezni? A szamuráj, aki a harc dolgait és a harcról szóló könyveket nem becsüli meg, nem igazi szamuráj!)

A lánygyermek nevelésére is nagyon oda kell figyelni. Ennek számos módszere van, ám a gyengeség a legnagyobb hiba! Ők szamurájok feleségei lesznek, az uruk pedig, ha eltávozik a szolgálatát teljesíteni, nem tudhatja, mi folyik a házában, ezért ilyenkor férje helyett neki kell a ház ügyeit irányítania. Lehet ezt úgy, ha gyöngének nevelték? A férfi nem szól bele a ház ügyeibe, a nő nem szól bele a házön kívüli ügyekbe, ahogy amikor a házukat kialakítják, szintén különbséget tesznek belső és külső [részek] között (a *Neizeben* ez áll: „A szertartások helyes szemlélete a férj és feleség dolgaival kezdődik. Amikor házukat és szobáikat elkészítik, különbséget tesznek belső és külső között”<sup>93</sup>).

A férfi és női ruhákat nem szárítja ugyanazon szárító (*ika* 橪) tetején, a maga ruháit sohasem akasztja a férje ruhája mellé, mindig engedelmeskedik az anyósának. (Ez mind a belső dolgokról szól. A hajlítottat inek 櫛 mondjuk, az egyeneset kának 櫛 mondjuk, ruhaszárítóról van szó.) A Han- és a Tang-korokban is voltak olyan nők, akik az igazság védelmében haltak meg. (A *Kiváló nők krónikájában*<sup>94</sup> és a *Kis tanítás* „Erényes cselekedetek”

<sup>93</sup> *Liji* 12:57.

<sup>94</sup> *Lienüzhuan* 列女傳, Liu Xiang 劉向 által a Han-korban összeállított, 125 kiemelkedő asszony történetét tartalmazó munka.

fejezetében<sup>95</sup> is vannak ilyenek, ezek a Han- és Tang-, illetve az előtte levő korok szokásait mutatják.) A mi országunk kiváló samurájainak a feleségei nem ingadoznak, akár jó, akár rossz dolgok történnek, nem változik a szellemük, legyen szó életről vagy halálról. Volt, amelyik megölte az ellenséget, volt, amelyik az ellenség kezétől halt meg – ilyen jellem, ilyen erény lehetséges volna, ha gyengének nevelik őket? Azonban a nőkben a *yin* természet az erősebb, a testük gyenge, a szellemük engedelmes, ezek természettől kapott tulajdonságaik, ezért van az, hogy gyengeként és engedelmesként kell hasznosnak lenniük. (Gyenge azt jelenti, hogy szelíd, gyöngéd. Engedelmes azt jelenti, hogy igazodik másokhoz, nem harcol, nem irigykedik, nem dühödik fel és nem mohó. Erre utal az, hogy a gyengének és engedelmesnek is van haszna. Konfuciusz azt mondta, hogy a nők alávetik magukat a férfiaknak, ezért van az, hogy ritkán irányítanak.<sup>96</sup>) Néha azonban határozottan irányítani is kell tudniuk. (Ez azt jelenti, hogy határozottan kell tudniuk döntéseket hozni – ha valaki gyenge, szégyellős, az erre nem képes.) Szórákozásukban és beszédükben semmiképpen nem lehetnek kacérak! Oktatásuknak arra kell irányulnia, hogy megismerjék a helyes utat, értsék, mit jelent samurájnak lenni, világosan lássák, mi a házastársi kapcsolat és az erkölcs. (Wang Ji ezt jelentette a császárnak: „Az asszonyok az emberi erkölcs legerősebbjei”. Zhu mester pedig azt mondta, hogy mivel van házastársi kapcsolat, azért lesz később apa-gyermek kapcsolat.)

Mesterünk 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 szórákozást szolgálgják, legfőbb erény bennük a csábítás, arról szólnak, hogy idegen férfiak járnak a nőkhöz. Tele vannak érzelmmel, érzelmős a megfogalmazásuk, ezért adják őket a lányoknak. Csoda hát, hogy ilyen könyveket olvasva ma annyi a szabályokat megszegő asszony? Akik javígtatták ezeket a szövegeket, azok is mind nők voltak. Nem szabadna ezeket megkedveltetni [a lányokkal].

<sup>95</sup> *Shanxing* 善行, a Zhu Xi által írt mű 6. fejezete.

<sup>96</sup> Az idézet valójában Zhu Xitől származik (*Kis tanítás, Ming lun* 明倫 67).

## Irodalom

- Abe Yoshio 阿部吉雄 1971/1965. *Nihon shushigaku to Chōsen* 日本朱子学と朝鮮 [A japán Zhu-filozófia és Korea]. Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- Akiyama Kazumi 秋山一実 1995. „Shiryōhen – kaidai 史料篇・解題 [Magyarázat a szövegkiadásokhoz].” In: Ōno Takeo 大野健雄 – Akiyama Kazumi 秋山一実 (eds.) *Yamaga Sokō* 山鹿素行 [Shoku Shintō taikai ronsetsu-hen 続神道体系 論説編]. Tokyo: Shintō-taikai hensankai, 63–69.
- Backus, Robert L. 1979. „The Kansei Prohibition of Heterodoxy and its Effects on Education.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39.1: 55–106.
- Boot, W. J. 2006. „New additions to the Sorai library. Review of ‘Ogyu Sorai’s philosophical masterworks: the Bendo and Benmei’ by John A. Tucker.” *Monumenta Nipponica* 61.4: 559–566.
- Bukyō shōgaku* 武教小学 [Kis tanítás a samurájoktatásról], 1656. In: Ishioka Hisao 石岡久夫 – Arima Seiho 有馬成甫 (eds.) 1967. *Yamaga-ryū heihō* 山鹿流兵法 [Nihon heihō zenshū 日本兵法全集 5]. Tokyo: Jinbutsu ōraisha, 255–273.
- Bukyō zensho* 武教全書 [Teljes gyűjtemény a samurájoktatásról], 1656. In: Ishioka Hisao 石岡久夫 – Arima Seiho 有馬成甫 (eds.) 1967. *Yamaga-ryū heihō* 山鹿流兵法 [Nihon heihō zenshū 日本兵法全集 5]. Tokyo: Jinbutsu ōraisha, 53–254.
- Bukyō zensho kōroku* 武教全書講録. In: Yamaguchi-ken Kyōikukai 山口県教育会 (ed.) 1936. *Yoshida Shōin zenshū* 吉田松陰全集 [Yoshida Shōin összes művei] 3. Tokyo: Iwanami, 97–134.
- Chūchō jijitsu* 中朝事実 [Tények a középső birodalomról], 1669. In: Ōno Takeo 大野健雄 – Akiyama Kazumi 秋山一実 (eds.) 1995. *Yamaga Sokō* 山鹿素行 [Shoku Shintō taikai ronsetsu-hen 続神道体系 論説編]. Tokyo: Shintō-taikai hensankai, 107–228.

- Hurst, G. Cameron 1990. „Death, Honor, and Loyalty: the Bushidō Ideal.” *Philosophy East and West* 40.4: 511–527.
- Howland, Douglas R. 2001. „Samurai Status, Class, and Bureaucracy: a Historiographical Essay.” *The Journal of Asian Studies* 60.2: 353–380.
- Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 1902. *Nihon kogakuha no tetsugaku* 日本古學派之哲學 [A japán kogaku-iskola filozófiája]. Tokyo: Fuzanbō.
- Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 1926 (1905). *Nihon shushigakuha no tetsugaku* 日本朱子學派之哲學 [A japán shushigaku-iskola filozófiája]. Tokyo: Fuzanbō.
- Ishida Ichirō 石田一良 (ed.) 1973. *Nihon shisōshi gairon* 日本思想史概論 [A japán eszmetörténet áttekintése]. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan.
- Ishioka Hisao 石岡久夫 1981. *Heihōsha no seikatsu* 兵法者の生活 [Hadudósok élete]. Tokyo: Yūzankaku.
- Jiang Yin-gan 姜鶯燕 2009. „Tokugawa bakufu no jisankin yōshi ni kansuru ichikōsatsu 徳川幕府の持参金養子に関する一考察 [Gondolatok a Tokugawa-kormányzat pénzért történő örökbefogadással kapcsolatos politikájáról].” *Nihon Kenkyū* 日本研究 40: 43–84.
- Kawahara Hiroshi 河原宏 1992. “Edo” no seishinshi 「江戸」の精神史 [“Edo” szellemtörténete]. Tokyo: Perikansha
- Kawano Shōzō 河野省三 1934. *Nihon seishin no kenkyū* 日本精神の研究 [A japán szellem kutatása]. Tokyo: Ōokayama shobō.
- Konoe Fumimaro 近衛文麿 1941. “Kokutai to bushidō 国体と武士道 [A nemzet lényege és a bushidō].” In: Handa Shin 半田信 (ed.) *Bushidō no shinzui* 武士道の神髄 [A bushidō lényege]. Tokyo: Teikoku shoseki kyōkai, 20–27.
- Kurozumi Makoto 黒住真 2003. *Kinsei Nihon shakai to jukyō* 近世日本社会と儒教 [A kora-újkori japán társadalom és a konfucianizmus]. Tokyo: Perikansha.

- Lamberti, Matthew V. 1972. „Tokugawa Nariaki and the Japanese Imperial Institution: 1853–1858.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 32: 97–123.
- Liji* 禮記 (Jp. Raiki). In: Shimomi Takao 下見隆雄 (ed.) 1973. *Raiki* 禮記. [Chūgoku koten shinsho]. Tokyo: Meitoku.
- Liu tao* 六韜 (Jp. Rikutō). In: Okada Osamu 岡田脩 (ed.) 1981 (1979). *Rikutō — Sanryaku* 六韜・三略 [Chūgoku koten shinsho 89]. Tokyo: Meitoku, 17–227.
- Lunyu* 論語 (Jp. Rongo). In: Uno Tetsuto 宇野哲人 (ed.) 1978 (1967). *Rongo* 論語 [Chūgoku koten shinsho 1-2]. Tokyo: Meitoku.
- Maruyama Masao 1974. *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- Maruyama Masao 丸山眞男 1998 (1952). *Nihon seiji shisōshi kenkyū* 日本政治思想史研究 [A japán politikai gondolkodás története]. Tokyo: Tōkyō Daigaku shuppankai.
- Mengzi* 孟子 (Jp. Mōshi). In: Watanabe Takao 渡辺卓 (ed.) 1971. *Mōshi* 孟子 [Chūgoku koten shinsho 45]. Tokyo: Meitoku.
- Mikami Sanji 三上参次 1977. *Edo jidai shi* 江戸時代史 [Az Edo-kor története] 1–3. Tokyo: Kōdansha.
- Muraoka Tsunetsugu 村岡典嗣 1939. *Shoku Nihon shisōshi kenkyū* 続日本思想史研究 [A japán eszmetörténet kutatása – folytatás]. Tokyo: Iwanami.
- Nakajima Eisuke 中嶋英介 2010. „Daidōji Yūzan ‘Budō shoshinshū’ kō 大道寺友山『武道初心集』考 [Gondolatok Daidōji Yūzan ‘Budō shoshinshū’ című művéről].” *Shomotsu, shuppan to shakai henyō* 書物・出版と社会変容 9: 137–153.
- Nakashiba Suezumi 中柴末純 (ed.) 1943. *Daidōji Yūzan: Budō shoshinshū* 大道寺友山: 武道初心集. Tokyo: Taiyōdō.

- Nakasone Genwa 中曾根源和 1943. *Budō monogatari* 武道物語 [Elbeszélés a harci művészetekről]. Tokyo: Manrikaku.
- Nakayama Hiroshi 中山広司 1988. *Yamaga Sokō no kenkyū* 山鹿素行の研究 [Yamaga Sokō kutatása]. Kyoto: Shintōshi-gakkai.
- Noguchi Takehiko 野口武彦 1991. *Edo no heigaku shisō* 江戸の兵学思想 [Az Edo-kori hadtudomány elmélete]. Tokyo: Chūōkōronsha.
- Ōishi Shinzaburō 1991. „The bakuhan system.” In: Nakane Chie – Ōishi Shinzaburō (eds.) *Tokugawa Japan. The Social and Economic Antecedents of Modern Japan*. Tokyo: University of Tokyo Press, 11–36.
- Ōno Takeo 大野健雄 — Akiyama Kazumi 秋山一実 (eds.) 1995. *Yamaga Sokō* 山鹿素行 [Shoku Shintō taikai ronsetsu-hen 続神道体系論説編]. Tokyo: Shintō-taikai hensankai.
- Roberts, Luke S. 2012. *Performing the Great Peace. Political Space and Open Secrets in Tokugawa Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Salát Gergely 2009. *A régi Kína története*. Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet.
- San lüe* 三略 (Jp. Sanryaku). In: Okada Osamu 岡田脩 (ed.) 1981 (1979). *Rikutō – Sanryaku* 六韜・三略 [Chūgoku koten shinsho 89]. Tokyo: Meitoku, 228–269.
- Seikyō yōroku* 聖教要録 [A bölcsek oktatásának alapvetése], 1665. In: Ōno Takeo 大野健雄 – Akiyama Kazumi 秋山一実 (eds.) 1995. *Yamaga Sokō* 山鹿素行 [Shoku Shintō taikai ronsetsu-hen 続神道体系論説編]. Tokyo: Shintō-taikai hensankai, 89–106.
- Sunzi* 孫子 (Jp. Sonshi). In: Tadokoro Yoshiyuki 田所義行 (ed.) 1975 (1967). *Sonshi* 孫子 [Chūgoku koten shinsho 4]. Tokyo: Meitoku.
- Tachibana Hitoshi 立花均 1986. „Yamaga Sokō no shokubunshugi to shushigaku hihan 山鹿素行の職分主義と朱子学批判 [Yamaga Sokō hivatás-filozófiája és neokonfucianizmus-kritikája].” *Nihon Shisōshigaku* 日本思想史学 18: 48–57.

- Tada Akira 多田顕 2006. *Bushidō no rinri – Yamaga Sokō no baai* 武士道の倫理 — 山鹿素行の場合 [A bushidō etikája – Yamaga Sokō esete]. Kashiwa: Reitaku Daigaku shuppankai.
- Tawara Tsuguo 田原嗣郎 1970. „Yamaga Sokō ni okeru shisō no kihonteki kōsei 山鹿素行に於ける思想の基本的構成 [Yamaga Sokō gondolkodásának alapvető felépítése].” In: Tawara Tsuguo – Morimoto Junichirō (eds.) *Yamaga Sokō* 山鹿素行 [Nihon Shisō Taikei 32]. Tokyo: Iwanami, 453–499.
- Tawara Tsuguo 田原嗣郎 — Morimoto Junichirō 守本順一郎 (eds.) 1970. *Yamaga Sokō* 山鹿素行 [Nihon Shisō Taikei 32]. Tokyo: Iwanami.
- Tsunoda Ryūsaku et al. (eds.) 2005. *Sources of Japanese Tradition*. New York: Columbia University Press.
- Tucker, John Allen 1995. „Yamaga Sokō’s *Seikyō yōroku*: an English translation and analysis 1.” *Sino-Japanese Studies* 8.1: 22–39.
- Tucker, John Allen 1996. „Yamaga Sokō’s *Seikyō yōroku*: an English translation and analysis 2.” *Sino-Japanese Studies* 8.2: 62–85.
- Tucker, John Allen 1998. *Itō Jinsai’s Gomō jigi & the Philosophical Definition of Early Modern Japan*. Leiden: Brill.
- Tucker, John Allen 2002. „Tokugawa Intellectual History and Prewar Ideology: The Case of Inoue Tetsujirō, Yamaga Sokō, and the Forty-Seven Rōnin.” *Sino-Japanese Studies* 14: 35–70.
- Tucker, John Allen 2006. *Ogyū Sorai’s Philosophical Masterworks: the Bendō and Benmei*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Uenaka Shuzo 1977. „Last testament in exile. Yamaga Sokō’s Haisho zanpitsu.” *Monumenta Nipponica* 32.2: 125–152.
- Watanabe Hiroshi 渡辺浩 1985. *Kinsei shakai to sōgaku* 近世社会と宋学 [A kora-újkori társadalom és a Song-tudomány]. Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai.

- Wuzi 呉子 (Jp. Goshi). In: Matsui Takeo 松井武男 (ed.) 1971. *Goshi 呉子* [Chūgoku koten shinsho]. Tokyo: Meitoku.
- Yano Ichirō 矢野一郎 (ed.) 1963. *Daidōji Yūzan: Budō shoshinshū* 大導寺友山: 武道初心集. Tokyo: Jitsugyō no Nihonsha.
- Yōrō Takeshi 養老孟司 – Kōno Yoshiharu 甲野善紀 1993. *Kobujutsu no hakken. Nihonjin ni totteshintai to wa nanika?* 古武術の発見. 日本人にとって身体とは何か? [A régi harcművészetek felfedezése. Mit jelent a japánok számára a test?]. Tokyo: Kōbunsha.