

Takó Ferenc

Választott rokonság

Fukuzawa Yukichi civilizációértelmezéséről

Bevezetés

A nyugati filozófiatörténetírás egyik jelentős tézise Karl Löwith azon állítása, amely szerint a történelem filozófiai értelmezése az üdvtörténet szekularizációja volt.¹ Ez a viszony magában hordozza a történelemfilozófia feloldhatatlan ellentmondását is,² amennyiben annak képviselői egy olyan kérdésre – a történelem értelmére – próbálnak észszerű választ adni, amelyre éppenséggel észszerűen lehetetlen válaszolni. Löwith írásának problematikája persze velejéig európai, mondhatni, Európa önértelmezésének története.

Löwith, mielőtt a nagy mű megírásához fogott, Japánban tartózkodott, ahol sokat foglalkozott a japán kultúra sajátos vonásaival. Erről egy 1943-as, „A japán szellem, avagy a japán észjárás bemutatása, amit meg kell értenünk, ha győztesek akarunk lenni” című munkájában a következőket írta (mondandója jelentősége miatt hosszabban idézem):

Könnyen megmagyarázható, miért különbözik a japánok nyugati és kínai örökséghez való hozzáállása. A kínai kultúra elsajátítása már a VI. században elkezdődött, míg a Nyugat kultúrája csak hetven évvel ezelőtt érte el őket. Kínából a buddhizmust és a konfucianizmust, a művészetet, irodalmat,

DOI: 10.61901/Kellek.2024.72.06

A szerző az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán működő Japán Tanszék oktatója.
Email: tako.ferenc@btk.elte.hu

A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

- 1 Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei.* Ford. Boros Gábor, Miklós Tamás. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1996, 39–40.
- 2 Lásd Miklós Tamás: *Angelus Perditus.* In Löwith: i. m., 7–33, 14. skk.

műveltséget és az írásjeleket vették át, Nyugatról viszont nem annyira vallási, morális és pedagógiai elveket, hanem elsősorban ipart, kapitalizmust, hadseregszervezést, valamint az ezekhez szükséges tudományos módszereket. A kínai kultúra egy részét valóban integrálták; a nyugati civilizációt csak alkalmazták és adaptálták.

A naiv és hektikus utánzás időszaka után a japánok ismét magukra találtak. A hirtelen átmenet a feudális³ berendezkedésből az iparosított nemzetbe eleinte olyan elképesztő volt, hogy a japánok maguk is azt hitték, modern nemzetté váltak. Úgy vélték, életvitelük és gondolkodásmódjuk olyan, mint a miénk, vagyis gyökeresen különbözik elődeiktől. Aztán ez az illúzió szertefoszlott. [...]

Filozófiai képzésükben ugyanezek az ellentmondások jelentkeznek. Eleinte meglehetősen naiv tisztelettel viseltettek a nyugati észjárás iránt, majd éveken át kitartóan és türelmesen tanulmányozták minden anyagi ambíció nélkül; mindez azonban nem befolyásolta szemléletmódjukat. [...] És mit nyertek mindebből a nyugati tudásból? Talán semmi mást, mint szemromlást; vagy talán többet, mint az összes nyugati hallgató, aki angolul olvassa a *Kodzsikit* [a legkorábbi fennmaradt japán krónikát – T. F.] vagy Konfuciuszt. Nem hiszem ugyanakkor, hogy érzés- vagy gondolatvilágukat lényegesen befolyásolta volna.⁴

Tanulmányom fókuszában a japán, azaz egy Európán kívüli, és Európától még a kínainál is hosszabb ideig és nagyobb mértékben elszigetelt kultúra egyik meghatározó gondolkodója, Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (1835–1901) áll. Fukuzawa Japán történetének egy olyan szakaszában élt és volt e kor számottevő formálója, amelyben az ország megnyílt a „Nyugat” előtt – ez volt a Meiji-kor (1868–1912), amelyre Löwith fenti sorai („hetven évvel ezelőtt...”) vonatkoznak. Fukuzawa gondolatai számos ponton árnyalják, sőt, cáfolják is Löwith állításait, még hozzá éppen azért, mert tükrözik a japán történeti gondolkodás sajátos paradoxonát, amelybe Japán azáltal került, hogy nyugati mintákat követő – nagyon is valódi – átalakulása *következtében* kényszerült válaszut elé saját múltjához fűződő viszonyával kapcsolatban. Tanulmányom célja, hogy Fukuzawa civilizációértelmezésén keresztül érzékeltessem e korszak dilemmáit. Ehhez

3 A Tokugawa-kori Japán mint „feudális” társadalom kapcsán lásd Marc Bloch: *Egy kis összehasonlító történelem*. Ford. Pataki Pál. In *Uő: A történelem védelmében. Válogatott művek*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1974, 227–229.

4 Karl Löwith: *A japán szellem, avagy a japán észjárás bemutatása, amit meg kell értenünk, ha győztesek akarunk lenni*. Ford. Fülöp József. In *Uő: Kelet és Nyugat. Írások Japánról*. Gondolat Kiadó–Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest, 2020, 35–64, 37–39.

először röviden áttekintem a 19. század európai Kelet-értelmezéseit, illetve Japán korabeli önképének átalakulását, majd bemutatom Fukuzawa egy meghatározó szövegének gondolatmenetét. Ennek során egy-egy ponton kísérletet teszek rá, hogy Fukuzawa kora Japánjáról adott jellemzése és a 18–19. század nyugati történelemfilozófiai gondolkodóinak Kelet-képe között – *nem* hasonlóságokat, hanem – a további vizsgálat szempontjából figyelemre érdemes összehasonlítási pontokat határozzak meg.

1. Átalakuló Kelet-képek a 18–19. századi Európában és Japánban

A kelet-ázsiai gondolkodás recepciótörténete az európai filozófiában olyan szerzők Kína iránti érdeklődésével kezdődött, akik a kínai birodalom régiségében stabilitást, a konfucianus hivatalnokok kormányzati szerepvállalásában pedig „filozófusuralkodók” államát látták. Ezek a gondolkodók, így Leibniz, Wolff, Voltaire illetve Qesnay és a fiziokraták – ki-ki a maga társadalom- és történelemértelmezése keretei között – odáig mentek, hogy a kínai mintát Európa számára követendőként tüntették föl.⁵ Ebben az értelmezési hagyományban a 18. században szigorú értelemben már Montesquieu interpretációja törést jelent, a végét pedig egyértelműen a francia forradalommal és azt követően teret nyerő fejlődélméletek jelentik, így Condorcet, Herder, különösképpen pedig Hegel történelemszemlélete, amelyekben Kína mint az egy adott irányba haladó történeti fejlődés (egyik) legkorábbi foka, a „gyermekkorban”⁶ megrekedt birodalom tűnt fel, melynek régisége immár nem szilárdságot, hanem megkövültséget jelentett. Ennek okát ugyanezek a szerzők elsősorban a despotikus kínai hatalomszerkezetben jelölték meg.⁷ Számukra nem volt

5 Átfogóan lásd Várnai András: Az európai Kína-kép alakulása és hatása a felvilágosodás korában. In Klaniczay Gábor–Pajkossy Gábor–Ring Éva (szerk.): *Dolgozatok a feudális kori művelődéstörténet köréből*. ELTE Bölcsészettudományi Kara, Budapest, 1974, 125–154.

6 Marie Jean Antoine Condorcet: *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története*. Ford. Pődör László. Gondolat Kiadó, Budapest, 1986, 97; Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 194.

7 Lásd például Johann Gottfried Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*. In Uő: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Ford. Imre Katalin, Rozsnyai Ervin. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978, 45–454, 177.

kérdés, hogy Kína elmaradottsága, múltban rekedtsége olyan állapot, amely a történelem folyásának egészét tekintve szinte magától értetődő, átalakításának kérdése pedig irreleváns. A 19. századi társadalom- és történelemfilozófiai gondolkodás kiemelkedő alakjai, mint Tocqueville, Mill vagy Marx ugyanakkor abban különböztek elődeiktől, hogy, noha Kínát továbbra is „stagnáló” birodalomnak tekintették, határozottan feltették az e helyzet megváltoztathatóságára vonatkozó kérdést, és úgy látták, Kína, illetve általában véve a keleti társadalmak „megnyitására” igenis mód nyílhat, de alapvetően nem belső indíttatásból, hanem külső, azaz nyugati erők hatására.⁸

Annak oka, hogy az említett szerzők kapcsán nem beszélhetünk közvetlenül a japán gondolkodásról vagy társadalomszerkezetről szóló reflexióról, az, hogy a 18. század második feléig Japán alig kerülhetett az európai gondolkodás látóterébe – leszámítva a hittérítéssel kapcsolatos egyházi tevékenységet, illetve egy-egy útleírást.⁹ Ennek hátterében Japánnak a 17. század első felében kezdődő, meglehetősen szigorú (noha a sommás értékelésekkel szemben nem „totális”) elzárkózása állt, amelynek eredményeként csak nagyon kevesen (elsősorban holland kereskedők), és csak igen szoros ellenőrzés mellett és meghatározott céllal léphettek a szigetekre.¹⁰ Az országot már a 13. század vége óta csak névleg irányította az uralkodó, a *tennō*, mivel valójában a harcos réteg, a *bushik* vagy szamurájok kezében volt a kormányzás. A 16. század második felének hosszan tartó háborús időszakából szintén a harcos réteg, nevezetesen a Tokugawa-család került ki győztesen, amely stabilizálni tudta a japán társadalmat, fenntartotta a rendet, és decentralizált, helyi vezetőkre épülő hatalmi struktúrát alakított ki, amely 1603-tól egészen 1867-ig állt fenn. Ez a hatalomszerkezet nagyban támaszkodott a családot, illetve az apa családban betöltött szerepét mintának tekintő tradícióra, amely erősen összefonódott a klasszikus kínai bölcseséggel, elsősorban a konfucianus tradícióval, melynek pedig a Tokugawa-kori Japánban is igen fontos szerepe volt.¹¹ A korabeli nyugati gondolkodás, társadalomszerkezet, illetve politikai-gazdasági vívmányok szinte teljességgel ismeretlenek maradtak

8 Takó Ferenc: Beyond Sinophilia and Sinophobia: Tocqueville and Mill in the European Reception of China. *Philosophy East and West*, 2024 (74):2, 257–280, <https://doi.org/10.1353/pew.2024.a925192>.

9 Lásd Tóth Gergely: *Japán–magyar kapcsolattörténet 1869–1913*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2018, 55.

10 Lásd Conrad Totman: *Japán története*. Ford. Antóni Csaba. Osiris Kiadó, Budapest, 2006, 299–308.

11 A japán konfucianizmusról lásd Kiri Paramore: *Japanese Confucianism. A Cultural History*. Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

Japánban, mivel a kormányzat kizárólag technikai jellegű tudást (például orvosi és hadtudományi ismereteket) engedett át a szűrőjén.¹²

Ennek a zártágnak a nyugati hatalmak, pontosabban az amerikai Perry admirális érkezése vetett véget a 19. század közepén, akkor, amikor a Tokugawa-kormányzat évtizedek óta tartó gyengülése is mélypontra ért. Ezek a folyamatok okozták, hogy Japánban 1868-tól új korszak, a Meiji-kor (1868–1912) vette kezdetét, amelyet az ország „megnyitása”, a nyugati eszmék óriási ütemű japánra fordítása, egyben a megelőző korszakkal való radikális szembefordulás jellemez. A *tennō* hatalmát egyfelől visszaállították, kialakítva egy, a belső keletkezésű japán hitvilágra, a *sintóra* is nagyban támaszkodó uralkodói mítoszt, hogy a Tokugawa-kor széttagoltsága után szavatolja a központi hatalom egységét.¹³ Másfelől viszont a társadalmat, a gazdaságot, a hatalmi struktúrákat elkezdtek nyugati modellek szerint megreformálni, végrehajtva ezáltal az ország központilag irányított modernizációját.¹⁴

Csakhogya, miközben a japán értelmiség kétségbeesetten igyekezett behozni a lemaradást, amelyre ráébredve az 1870-es évek elején szinte sokkhatás alá került, a múlttal való szakítás, pontosabban a múlt „nemkívánatos” elemeinek szelekciója egyáltalán nem volt könnyű, mivel a nyugati gondolkodás számos, a japánok számára szó szerint *teljesen ismeretlen* alapfogalmát – gondoljunk olyan koncepciókra, mint a szabadság, a természettörvény, a demokrácia vagy éppen az Isten – nem lehetett másképp átültetni japánra, mint létező és ismert japán szavak, pontosabban *írásjegyek* használatával. Ezek azonban, mivel a japán írásrendszer kínai eredetű volt, a kínai kultúra legmélyében gyökereztek. Éppen ezért a Meiji-kor első évtizedében keletkezett művek, amelyekben az egyes nyugati fogalmaknak láthatólag még nem volt általánosan elfogadott fordítása, mintegy pillanatfelvételek azon folyamat egy-egy állomásáról, melynek során a Tokugawa-kor zárószakaszában, jelentős részben a konfuciánus klasszikusokon iskolázódó gondolkodók maguk

- 12 Lásd Doma Petra: *Az idegen vonzásában. Sadayakko, Matsui Sumako és Hanako: színésznők az interkulturális színház kontextusában*. Kronosz Kiadó, Pécs, 2022, 62–65. A gyógyászat kapcsán lásd Zentai Judit Éva: *A tradicionális kínai és az európai koncepciók egyidejű alkalmazása a japán orvostudományban és anatómiában. Kaleidoscope: Művelődés-, Tudomány-, és Orvostörténeti Folyóirat*, 2015:11, 12–22, <https://doi.org/10.17107/KH.2015.11.12-22>.
- 13 Lásd Farkas Ildikó: *Modernizáció tradícióval – a japán példa*. In Salát Gergely – Szilágyi Zsolt (szerk.): *Kulturális hagyomány a modern Kelet-ázsiai államban*. MTA BTK Néprajztudományi Intézet – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2016, 213–229, 219. skk.
- 14 Shmuel E. Eisenstadt: *Japanese Civilization. A Comparative View*. The University of Chicago Press, Chicago–London, 1996, 30. skk.

is megértették, majd megpróbálták a széles olvasóközönség számára befogadhatóvá tenni az ismeretlen nyugati elképzeléseket. Fukuzawa Yukichi mind ennek a megértési folyamatnak, mind tágabb értelemben az egész Meiji-megújulásnak vitán felül az egyik – ha nem a – legmeghatározóbb gondolkodója volt.

2. Fukuzawa Yukichi civilizációértelmezése

Fukuzawa Yukichi karaktere a japánok önképének része. Az 1870-es években született munkáinak némelyik sora a korszak ma is ismert jelmondata lett, alapított iskolát (Keiō gijyuku 慶應義塾, a mai Keiō Egyetem), folyóiratot (*Jiji shinpō* 時事新報), személye pedig megkerülhetetlen volt a korszak értelmisége számára még akkor is, ha sokukkal több kérdésben szembehelyezkedett.¹⁵ Mindemellett elterjedt, meglehetősen idealizált ábrázolása, mint az egyenlőség szószólójáé, a liberális reformeré, igen egyoldalú annak tükrében, hogy a század végére Japán imperialista törekvéseinek elkötelezett támogatója lett. Magam arra törekszem, hogy gondolkodásának különböző szegmenseit, amelyek meglátásom szerint jelen voltak – ha nem is azonos arányban, de – már a 70-es években is, együttesen kezeljem, értékelés nélkül.¹⁶ A következőkben egyik legjelentősebb írása, a *Bunmeiron no gairyaku* 文明論之概略 (*Civilizációelméletek kivonata*, 1875) fejezeteire fókuszálva tekintem át „civilizáció”-felfogását, elsősorban a történelemre vonatkozó reflexió vonatkozásában.

Mivel a japán nyelv nem jelöli a többesszámot, Fukuzawa művének címe fordítható úgy is, mint „Egy civilizációelmélet kivonata” – értsd, Fukuzawa civilizációelméletéé¹⁷ –, és úgy is, mint „Civilizációelméletek

15 Lásd Szabó Balázs: Tanárok vagy kormánytisztviselők? Egyetemi autonómia, kutatói szabadság a Meiji Japánban. *Távol-keleti Tanulmányok*, 2021 (13):2, 1–27, 7, <https://doi.org/10.38144/TKT.2021.2.1>; Takó Ferenc: Education and ‘Civilization’. Westernisation through Centralisation and the Concept of Women’s Education in Late 19th Century Japan. *Journal of East Asian Cultures*, 2021 (13):1, 255–268, 259. skk., <https://doi.org/10.38144/TKT.2021.1.16>.

16 Lásd Uemura Kunihiko: Fukuzawa Yukichi and Eurocentrism in modern Japan. *Kansai University Review of Economics*, 2016 (14), 1–16, 10. skk., <http://hdl.handle.net/10112/00017193>.

17 Ezt erősíti Fukuzawa munkája utolsó fejezetének egy mondata, amelyben úgy utal saját gondolatmenetére, mint „ez a civilizációelmélet”. Fukuzawa Yukichi: *Bunmeiron no gairyaku* 文明論の概略. In *Fukuzawa Yukichi zenshū* 福沢諭吉全集 [Fukuzawa Yukichi összes műve] (*Shin Nihon bungaku denshitaikai* 新日本文学電子体系

kivonata”. Bár magam – Craig nyomán¹⁸ – hajlok a többszámú fordításra, tartalmi szempontból mindkét jelentés jelen van a szövegben, amennyiben Fukuzawa a „civilizáció” eszméjét nyugati szerzők alapján egyfelől *meghatározza-magyarázza*, másfelől ennek nyomán kijelöli a „japán civilizáció” előremozdításának következő fő lépését, a *nemzeti függetlenség* elérését. A mű három nagyobb egységből áll: I. bevezetés (1), a nyugati civilizáció mint cél (2), a civilizáció meghatározása (3); II. az emberek „tudására és erényére” vonatkozó fejtegetések a civilizáció vonatkozásában (4–7); III. a nyugati (8) és a japán (9) civilizáció eredete, végül a nemzeti függetlenség mint fő cél kijelölése (10). A következőkben a teljesség igénye nélkül, de nagyvonalakban ebben a sorrendben tekintem át gondolatmenetét.

2.1. Fukuzawa civilizációértelmezése: a Nyugat mint cél

Fukuzawa előszava nem a „civilizáció” (*bunmei* 文明), hanem a „civilizációelmélet” (*bunmeiron* 文明論) meghatározásával kezdődik, ebből azonban kiviláglik, mit ért „civilizáción”. A civilizációelmélet tárgyaként ugyanis az „emberi szellem” (*hito no seishin* 人の精神), méghozzá nem az egyes ember, hanem „az égalatti minden lakójának [*tenka shūjin* 天下衆人] szellemi fejlődését” határozza meg (1292). Mint látható, civilizációfelfogása elsődlegesen „szellemi” tényezőkre fókuszál. Ahogyan a nyugati civilizáció mint „cél” meghatározásáról szóló fejezetben olvassuk, egy civilizáció átvételének nem olyan külsőségekben kell meg nyilvánulnia, mint a ruházat vagy éppen a törvények.

De mi akkor a civilizáció szelleme [*seishin*]? Az emberek lelkülete [*kifū* 氣風]. Ezt a lelkületet nem lehet eladni, és nem lehet emberi erővel csak úgy elkészíteni. Az ország népének egészét áthatja, és bár így lenyomata az ország egészében megjelenik, mivel alakja szemmel nem látható, nagyon nehéz megtalálni, hol van valójában. [...] Miközben ezt az ország népe lelkületének nevezzük, az idő vonatkozásában úgy hívhatjuk, „a kor irányultsága” [*jisei* 時勢], emberek esetében úgy, „az emberek érzülete” [*jinshin* 人心], szó szerint: 'az emberek

[A japán irodalom új digitális gyűjteménye]), Fuyō Bunko, 2022, 1291–1547, 1512. A továbbiakban minden szövegtörzsi oldalszám erre a kiadásra vonatkozik. Megjegyzendő, hogy a mű angol fordításának készítői szintén az egyes szám mellett törnek lándzsát: Fukuzawa Yukichi: *An Outline of a Theory of Civilization*. Ford. David A. Dilworth, G. Cameron Hurst III. Columbia University Press, New York, 2008.

18 „An Outline of Theories of Civilization.” Albert M. Craig: *Civilization and Enlightenment. The Early Thought of Fukuzawa Yukichi*. Harvard University Press, Cambridge–London, 2009, 3.

szíve-elméje’ – T. F.), az ország [vagy: nemzet¹⁹] esetében pedig „az ország szokásai” [kokuzoku 国俗] vagy „az ország közvéleménye” [kokuron 国論] (1311–1312).²⁰

Ez a megközelítés emlékeztet a német történelemfilozófia „népszellem”-fogalmára, amely már Herdernél megtalálható,²¹ és fontos szerepet játszik a történelem hegeli magyarázati modelljében,²² amelyekre azonban Fukuzawa nem hivatkozik, és több értelmezője is hangsúlyozza, hogy a két megközelítés között semmilyen kapcsolat nincs.²³ Ez bizonyára így is van, egyfelől azért, mert a hegeli filozófia kevéssel a *Bunmeiron no gairyaku* megjelenése után, 1878-tól kezdett ismertté válni Japánban,²⁴ főként pedig, mert Fukuzawa elsősorban az angolszász hagyományban volt jártas, a *Bunmeiron* esetében például kifejezetten erős Mill hatása, főként az *On Liberty*é.²⁵ Ebben a műben azonban szintén markánsan jelen van egy kapcsolódó gondolat, a „korszellemé”, még ha nem is olyan explicit formában, mint Mill más munkáiban, amelyeket Fukuzawa valószínűleg nem ismert (gondoljunk

- 19 Meiji-kori szövegek esetén gyakori, hogy az „ország” jelentésű *kuni/koku* 国 írásjegyet „nemzetként” (nation, Nation stb.) fordítják, és ez a kor gondolkodóinak ismereteire való tekintettel legitim is. Hangsúlyozva azonban, hogy az írásjegy ugyanaz, amelyet a nyugati nemzeteszmével való megismerkedés előtt az „ország” és annak kisebb egységei, „tartományai” esetében is használtak, következetesen az „ország” fordítást alkalmazom.
- 20 A szakaszhoz lásd Maruyama Masao 丸山眞男: *Bunmeiron no gairyaku wo yomu* 「文明論之概略」を読む [A *Bunmeiron no gairyaku* olvasata]. I. rész. *Maruyama Masao shū* 丸山眞男集 [Maruyama Masao művei], 13. kötet. Iwanami Shoten, Tokió, 1996, 118–121; valamint Koyasu Nobukuni 子安宣邦: *Fukuzawa Yukichi Bunmeiron no gairyaku seidoku* 福澤論吉『文明論之概略』精読 [Fukuzawa Yukichi *Bunmeiron no gairyaku*jának szoros olvasata]. Iwanami Shoten, Tokió, 2006, 133. skk. – Maruyama és Koyasu kommentárjaira, amelyek gyakorlatilag Fukuzawa teljes szövegét végigelemzik, a későbbiekben csak egy-egy alkalommal hivatkozom.
- 21 Lásd Kelemen János: A népszellem és a nyelv génusza. Herder korai nyelvfilozófiája. *Világosság*, 1977 (18):12, 1–35.
- 22 Lásd Hegel: i. m., 91; vö. Kelemen János: *Az ész képe és tette. A történelmi megismerés idealista elméletei*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2000, 142–147.
- 23 Wolfgang Seifert: A perspective for Japan: Fukuzawa Yukichi’s ‘Theory of Civilization’, 1875. *Historická Sociologie*, 2021:2, 47–66, 53, 6. jegyzet, <https://doi.org/10.14712/23363525.2021.17>.
- 24 Seiichi Yamaguchi: Fenollosas Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie – Hegel. In Yoichi Kubo – Seiichi Yamaguchi – Lothar Knatz (szerk.): *Hegel in Japan. Studien zur Philosophie Hegels*. Lit, Berlin, 2015, 209–222.
- 25 Uemura: i. m., 5; Mikiso Hane: The Sources of English Liberal Concepts in Early Meiji Japan. *Monumenta Nipponica*, 1969 (24):3, 259–272, 262, 265, <https://doi.org/10.2307/2383634>.

például a *The Spirit of the Age* című cikksorozatra).²⁶ Feltételezhető tehát, hogy a fent idézett gondolat mögött is nyugati olvasmányélmények állnak, ha nem is konkrét referencia. Az pedig Fukuzawa forrásaitól függetlenül vitathatatlan, hogy a társadalomban ható szellemi, avagy látható formával nem rendelkező tényezőknek tulajdonított elsődleges – de nem kizárólagos – szerepet a civilizáció formálásában, miközben az anyagi jólét szerepét is elismerte: „a civilizáció jelenti az ember testi nyugalmát [*anraku* 安楽] és szíve-elméje kicsiszolását [*kōshō* 高尚], az életkörülmények gazdagítását, és a személy [*jinpin* 人品] nagyra értékelését” (1337).

Mivel a jelen tanulmány a mai nyugati tudományos szövegalkotás normarendszeréhez igazodik, előre szaladtam a szövegben, hogy a „civilizáció” meghatározását vázoljam. A szöveg saját logikája ugyanakkor határozottan nem ilyen. Ennek részben oka lehet, hogy a Meiji-korban a kifejezést igen széles körben használták, és éppen Fukuzawa volt az, aki a *bunmeit* mint a *civilization* megfelelőjét bevezette.²⁷ Ha azonban úgy érezné, nem szükséges meghatároznia a *bunmeit*, később sem foglalkozna vele. Sokkal fontosabb, hogy a mű első szakaszai nem a tudományos vizsgálódás nyugati sémáját követik, nem definíciókat tartalmaznak, hanem a vizsgálódás tétjére fókuszálnak: a japán civilizáció, mint írja, a Meiji-kor kezdete óta rendkívül fejletlennek tűnik a japánok számára, így „amiben most reménykedünk, hogy saját civilizációnkat hasonlóvá tehetjük a nyugatihoz, és ahhoz felzárkóztathatjuk, vagy meg sem állunk addig, hogy azt leahagyjuk” (1293). Fukuzawa ugyanis saját kora Japánját „félcivilizáltként” (*hankai* 半開) írja le – a régió több más országával egyetemben –, amely a civilizált Nyugat, és az olyan, általa civilizálatlanként jellemzett régiók között helyezkedik el, amilyenek Afrikában és Ausztráliában találhatóak (1307. sk.).²⁸ Mint Craig rámutat, Fukuzawa fejlődésközpontú szemlélete egyértelműen a kor Japánjában széles körben olvasott nyugati szerzőkre vezethető vissza, így Samuel Augustus Mitchell és John Hill Burton munkáira.²⁹ Elemzése, mondja Craig, nem lehetett

- 26 Lásd például Mill cáfolatát a korok tévedhetetlenségéről (John Stuart Mill: *A szabadságról*. Ford. Pap Mária. Századvég Kiadó – Readers International, Budapest, 1994, 27).
- 27 Seifert: i. m., 50; vö. Douglas R. Howland: *Translating the West. Language and Political Reason in Nineteenth-Century Japan*. University of Hawai'i Press, Honolulu, 2002, 33. skk.
- 28 E tekintetben Japánnal szembeni kritikája csak erősödött, amennyiben hat évvel korábban még kihagyta Japánt a „félcivilizált” országok felsorolásából Mitchell *New School Geography*jának fordításakor. Uemura: i. m., 4. Mint Maruyama (i. m., 101.) hangsúlyozza, a *hankai* kategóriája kifejezetten a Tokugawa-kor végi, Meiji-kor eleji Japán leírásának eszköze Fukuzawánál. Vö. Koyasu: i. m., 36.
- 29 Craig: i. m., 103.

szisztematikus, hiszen európai sémákat alkalmazott a saját kultúrájára.³⁰ Fukuzawa számára azonban csak az számított, hogy a hármas felosztású fejlődési séma (barbár–félcivilizált–civilizált), ahogyan ő látta, általános érvényű volt – az viszont, hogy melyik nép mikor hol tart ebben a fejlődési sorban, teljességgel esetleges: értelmezésében a civilizáció folyamatos alakulásban van, és nincsenek változhatatlan különbségek az egyes régiók, népek, országok között.³¹ Hogyha tehát valamelyik változtatni akar az állapotán, ennek elvi akadálya nincs. A vázolt elméletből pedig adódik is a követendő gyakorlat a civilizáció átalakítására:

először az emberek szívét-elméjét [*kokoro* 心] kell megreformálni, aztán a törvényeket, végül a külső anyagi dolgokat (1313).

Szemben tehát a ruházat, a szokások és egyéb látványos, ám felszínes elemek átalakításával, a nehezebb, de egyetlen hatásos sorrendet kell választani, és a szellemi területével kezdeni.

A vészharang mellett azonban rögtön felzendül egy másik szólam, amely Japán hátránya mellett az ország egyediségét hirdeti: miközben a Nyugat csak a tőle idegen országokkal mérheti össze magát annak érdekében, hogy képet kapjon önmagáról, Japán saját tapasztalata révén vizsgálhatja a múltját, hiszen a jelen tudósai a saját szemükkel látták az előző korszakot. Ez a kijelentés izgalmas módon egybecseng Herder meglátásával, mely szerint

[e]gy-egy birodalmat önmagában vagy másokhoz viszonyítva értékelhetünk; Európának mindkét mércére szüksége van; az ázsiai birodalmaknak csak az egyikre.³²

Csakhogy míg Herder szerint „[e]zek az országok sohasem kerestek fel és nem használtak saját nagyságuk talapzatául más világrészeket [...]”,³³ Fukuzawa Japánja éppen arra készült, hogy a világ „Nyugatnak” nevezett részét növekedése alapjává tegye.

Az előrehaladás záloga ugyanis a nyugati – elsősorban az európai – civilizáció mint *cél* kitűzése. Japán pedig, mondja, sokkal jobb helyzetben van, ha egy külső minta átvételéről van szó, mint Kína, amennyiben Kínában az isteni kapcsolaton alapuló hatalomgyakorlás (*shinsei* 神政) és a

30 I. m. 110.

31 Seifert: i. m., 51–52.

32 Herder: i. m., 210.

33 Uo.

katonai erő történetileg elválaszthatlanok, míg Japánban a szamuráj uralom következtében

a nép számára a legfelső [vallásos] tiszteletre méltó [uralkodó]ról és a leg-erősebb [katonai vezető]ről való gondolkodás magától értetődően elvált egymástól (1318).³⁴

Ez egy harmadik mozzanatot is magával hozott, amely a kínai tradícióban nem található meg, mondja, ez pedig ennek a rendnek a „magától értetődősége” vagy „észszerűsége” (*dōri* 道理). Abból, hogy e három tényező közül egyik sem kerekedik felül, „magától meg kell születnie a szabadság lelkületének [*jiyū no kifū* 自由の氣風]” (1318).³⁵ Japán tehát, mondhatni, élen jár a lemaradók között: éppen akkora szüksége van a nyugati civilizáció (elsősorban szellemi!) vívmányaira, mint a régió többi országának – ám azoknál sokkal inkább készen áll arra, hogy ezeket befogadja, mivel e vívmányok alapja, a „szabadság lelkülete” *benne* már megtalálható.

2.2. Tudás és erény

Az európai civilizáció vívmányainak elsajátítása tehát egyaránt jelenti a fizikai körülmények jobbá tételét és – főképp – a szellemi előrelépést. Innen jut el Fukuzawa a mű négy középső fejezetét alkotó kérdéshez, „a tudás és az erény” (*chitoku* 智德) problematikájához. Ezekben a fejezetekben elsősorban Buckle *History of Civilization in England*-jére támaszkodik.³⁶

- 34 A jelen tanulmány keretei között nem térhetek ki a *kokutai* 国体 (szó szerint 'országtest', a 20. jegyzetben mondottak értelmében 'nemzettest') fogalmának elemzésére, amely Fukuzawa számos művében, így a *Bunmeiron*-ban is megjelenik. Annyit fontos megjegyezni azonban, hogy a korban uralkodó nézettel szemben Fukuzawa nem azonosította a *kokutait* az uralkodói (az istenségektől eredeztetett) érvonallal. A *kokutairól* e szöveg kapcsán lásd Maruyama: i. m., 151–196, és Koyasu: i. m., 61–79. Fukuzawa vonatkozó gondolatairól lásd Takó Ferenc: Tükör által. A nyugati filozófiai tradíció szerepe a Meiji-megújulás önértelmezésében. *Távol-keleti Tanulmányok*, 2018 (10):2, 159–198, főként 165–174, és az ott hivatkozott műveket, <https://doi.org/10.38144/TKT.2018.2.7>.
- 35 Vö. Koyasu: i. m., 54–58. – A *jiyū* a klasszikus kínai nyelvben is megtalálható ösztetétel, eredetileg azt jelenti, valami önmagából ered, kiindulópontja benne magában van. A Meiji-korban a *liberty* és egyben (!) a *freedom* ekvivalensévé válik. Yanabu Akira: *Hon'yakugo seiritsu jijo* 翻訳語成立事情, Iwanami Shinsho, Tokió, 1982/2009, 9. fejezet.
- 36 Vö. Maruyama: i. m., 249. skk.

„Mivel az ember kényelmének és büszkeségének elérését a tudás és az erény teszük lehetővé” – mondja –, „a civilizációt végső soron úgy határozhatjuk meg, mint az emberi tudás és erény fejlődését” (1337).

Az itt szereplő írásjegyeknek, akárcsak a fent említett *jiyū* elemeinek több évezredre visszanyúló története van. A *chi* (kín. *zhi*) ’tudni’, ’tudás’, ’bölcesség’ jelentésben³⁷ megtalálható a konfuciánus „erények” (*toku* 徳, kín. *de* 德) között. Ezek az erények a konfuciánus hagyományban az ember születéstől meglévő pozitív tulajdonságait jelentik, amelyeket kitartó önmagára való odafigyeléssel képes finomítani. Fukuzawa azonban már nem csak ebben a hagyományban használja ezeket a kifejezéseket: jónéhány fejezettel az után, hogy a fenti meghatározást adja, a *tokut* szó szerint megfelelteti az angol *moral* kifejezésnek (*moraru* モラル), hogy aztán úgy definiálja, mint „az egyén helyes viselkedése szívében-elméjében. Azt jelenti, hogy szívében-elméjében jó, és akkor sem tesz szégyellnivalót, ha nem látja senki” (1389). Csakhogy az utóbbi fordulat – immár tehát mint a *moral* értelmében vett *toku* meghatározása – ismét csak az egyik legjelentősebb kínai klasszikusra, a konfuciánus hagyomány állandó hivatkozási pontjára, a *Dalok könyve* egyik versére utal.³⁸ Nagyon érzékletes példája ez annak, ahogyan Fukuzawa, és hozzá hasonlóan a Meiji-kor számos konfuciánus neveltetésű gondolkodója egyszerre fordul szembe a konfuciánus hagyománnyal, és gondolkodik benne tovább mintegy hallgatólagosan.³⁹

Amikor a *chitoku* kifejezést civilizációmeghatározása középpontjába állítja, Fukuzawa hangsúlyosan nem az egyén, hanem a közösség tudásáról és erényéről (intellektusáról és moráljáról) beszél.

A civilizáció olyasmi, amiről nem beszélhetünk az egyes ember vonatkozásában, az egész ország állapota szempontjából kell rá tekintenünk. [...] [A]mikor azt kérdezzük, civilizált-e egy ország, először az országot átható

37 Bernhard Karlgren: *Grammata Serica Recensa*. SMC Publishing INC., [Stockholm–Göteborg] Taipei, [1959] 1996, 863b.

38 *Shijing* 詩經, Daya 大雅, Yi 抑, 7. Lásd Maruyama: i. m., 370. – A következőkben e definíció nyomán az „erény” említésekor mindig feltüntetem a „morál”-t is, a „tudás” esetében ugyanígy az „intellektus”-t.

39 Lásd Kurozumi Makoto: *Kinsei Nihonshakai to jukyō* 近世日本社会と儒教 [A modernkori japán társadalom és a konfucianizmus]. Perikansha, Tokió, 2003, 218. skk. Fukuzawához lásd Ou Jianying: „Dokuritsujison” to „tashakankaku” no denshō. Fukuzawa Yukichi to Maruyama Masao no „shisōkyōdō” no yobikōsatsu 「独立自尊」と「他者感覚」の伝承. 福澤諭吉と丸山眞男の「思想共働」の予備考察 [A „függetlenség és önbecsülés” és „a másik elismerése” áthagyományozása. Megfontolások Fukuzawa Yukichi és Maruyama Masao „gondolkodásának párhuzamai” elé]. *Niigata Kokusai-jōhō Daigaku Kokusai-gakubu Kiyō*, 2016 (1), 63–74, 65, 70.

lelkületet kell megvizsgálunk. Ez a lelkület ugyanis az ország népe tudásának és erényének [intellektusának és moráljának] kifejeződése, amely vagy előre halad, vagy visszafelé, vagy emelkedik vagy zuhan, és ez az előre-hátra mozgás, emelkedés-zuhanás egy pillanatra sem marad abba, mintegy az ország működésének alapja [...] (1350).

Felmerül a kérdés, hogy amennyiben így gondolkozunk, van-e bármilyen mód előre látni, mi fog történni egy nép ilyen értelemben vett „közös” szellemével. Fukuzawa azonban Buckle statisztikáról szóló fejtegetéseit összefoglalva (1356. skk.) nyugtatja meg olvasóit, hogy az események alakulása nagyvonalakban igenis jósolható.⁴⁰ Buckle kapcsán ugyanakkor fontos felhívni a figyelmet arra is, amiről Fukuzawa nem beszél: a gyakori hivatkozási pontját jelentő műben ugyanis legalább akkora jelentősége van a szabad akarat problematikájának, mint a statisztika ifjú tudományának, olyannyira, hogy Buckle első, módszertani fejezete végén oldalakon keresztül idézi Kant vonatkozó fejtegetéseit.⁴¹ Fukuzawa azonban nem a szabad akarat filozófiai problémája felől közelíti a civilizáció kérdését, hanem a gyakorlat, méghozzá a nép egészének működése értelmében vett gyakorlat irányából. Számára nem kérdés, hogy egyének adott közösségének *mint közösségnek* módja van irányítani azt, ami vele történik, feltéve, hogy birtokában van az ehhez szükséges képességnek. A *Bunmeiron*, ha a címet többes számban értjük, elméleti mű – ha azonban egyes számban, szinte kiáltvány.

Ahogy a statisztikában, úgy szorul háttérbe az egyéni cselekvés Fukuzawa értelmezésében akkor is, amikor valamely ország történetének egy-egy meghatározó alakjáról ír, hangsúlyozva, hogy ami jelentős, soha nem egy-egy személy döntésén múlik, hanem azon, hogy az illető „megfelelő időben” teszi-e, amit tesz [*toki ni au* 時に遇ふ].

A régi idők óta, ha nagy hősök [*eiügöketsu* 英雄豪傑] elértek valamit a világban, az nem azért volt, mert megvolt a képességük, hogy előremozdítsák az emberek tudását és erényét [intellektusát és morálját], hanem pusztán azért, mert illeszkedtek a tudás és az erény [intellektus és morál] haladásához, és nem akasztották meg (1360–1361).

Ebből következik, hogy egyének, gondolkodók vagy kormányzatok nem tudnak változtatni a civilizáció állapotán, csakis az, ha az emberek együttesen indulnak el a fejlődés irányába – de a felsoroltaknak mind ki kell venniük a részüket a közös előrehaladásból (1369. skk.).

40 Lásd Henry Thomas Buckle: *History of Civilization in England*. I. kötet. D. Appleton and Company, New York, 1858, 13. skk.; hatásáról Japánban Hane: i. m., 26.

41 Buckle: i. m., 26. skk.

Az, hogy a nyugati civilizáció átvétele Fukuzawa korában lehetségessé vált, szintén nem egyének döntésein, és nem is Japánon múlt, hanem az országon kívülről érkező hatáson:

Az elnyomás ereje, amelyet a kormányzat alkalmaz, és az emberek tudásbeli [intellektuális] ereje [*chiryoku* 智力] éppen fordított arányban állnak, ha az kiteljesedik, ez súlyát veszti, ha annak kedvező az ideje, ez hanyatlóba kerül – egyensúlyuk olyan, mint egy mérleg két tányérjé. A Tokugawa család hatalma kezdettől virágzott, a mérleg pedig folyamatosan felé billent [...]. Senki nem elég okos, hogy megmondja, mikor fordult volna meg ez a viszony, a tudásbeli [intellektuális] erő oldalára billentve a mérleget, ha a kikötők nem nyílnak meg. A Kaei-korszakban szerencsére megérkezett Perry admirális. Ez jelentette a forradalom szerencsés esélyét (*kōkikai* 好機會) (1376–1377).

Hiába lett a nyugati hajók érkezését követően a „tiszteld az uralkodót, űzd ki a barbárt [idegent]” (*son'nō-jōi* 尊王攘夷) szlogenné, ez

csak a közvetlen ok volt. A közakarat [*ippan no chiryoku* 一般の智力] kezdettől fogva más irányba mutatott: célja nem a régi hatalom visszaállítása volt, sem a barbárok kiűzése, az ezekre épülő magyarázat csak felütése volt annak, hogy megdöntsék a régről hagyományozott előjogok egyeduralmát. Ezt következképp nem az uralkodó ház indította el, ellensége pedig nem a *bakufu* [a szamuráj kormányzat] volt, a háború a közakarat és az egyeduralom között folyt [...]. Ez volt a közvetett ok [azaz: a valódi ok – T. F.] (1379).

Annak a belső konfliktusnak tehát, amely az évszázadok óta gyülemplő feszültségből következett, a külföldi erők érkezése adta meg a lökést, amelyre az átalakuláshoz szükség volt.

Mint Uemura rámutat, Fukuzawa gondolkodása kifejezetten „eurocentrikus” abban a tekintetben, hogy gyakorlatilag elfogadta a 19. századi történeti gondolkodók „kínai stagnáció” elméletét.⁴² Abban a tekintetben ugyanakkor, tehetjük hozzá, hogy Japán megnyitásának lehetőségét a külföldi erők érkezésében látta, Fukuzawa értelmezése az európai Kínarecepciónak a 19. század második felét jellemző megközelítésével mutat rokonságot. Olyan gondolkodókéval, mint Tocqueville, Mill, illetve Marx, akik – mint az előző fejezetben említettem – a „stagnáló” keleti társadalmak átalakulását immár nem gondolták lehetetlennek, miként például Hegel, ám annak egyetlen lehetőségét a külső, vagyis az európai hatásban

42 Uemura: i. m., 9.

látták. Az e témáról való gondolkodást a legteljesebb mértékben Marx emelte történelemfilozófiai kérdéssé.

[H]a az emberi érzésnek viszolygnia is kell attól a látványtól, hogy e szorgos, patriarchális és ártalmatlan társadalmi szervezetek miriádjai széthullanak [...], nem szabad megfélemezünk arról, hogy ezek az idillikus faluközösségek [...] mindenkor szilárd alapzata voltak a keleti despotizmusnak [...]. [...] A kérdés az, hogy az emberiség teljesítheti-e rendeltetését anélkül, hogy alapvető forradalom következne be az ázsiai társadalmi állapotban? Ha nem, akkor Anglia [...] e forradalom felidézésével a történelem öntudatlan eszközéül szolgált.⁴³

Marx a keleti társadalmak „megnyitása” kapcsán érzékletesen mutatott rá arra a belső ellentmondásra is, hogy

az elaggott világ e képviselője [– Kína –] erkölcsi indítékokból látszik cselekedni, míg a fölényben lévő modern társadalom képviselője [– Európa –] azért a kiváltságért harcol, hogy a legolcsóbb piacokon vásároljon és a legdrágábbakon adjon el – ez csakugyan olyan tragikus strófa, hogy nincs az a költő, aki valaha is furcsábbat mert volna elképzelni.⁴⁴

Ha mármost Fukuzawa írásának Japán kívülről történő megnyitására vonatkozó sorait összevetjük Marx idézett gondolataival, azzal a sajátos helyzettel találjuk szemben magunkat, hogy Fukuzawa, az európaiak által gyarmatosítani vágyott Kelet gondolkodója éppúgy szükségesnek tartja saját országának megnyitását a külső hatást, ahogyan a Kelet vonatkozásában Marx, aki a gyarmatosító hatalmak „irányából” szemlélte az eseményeket, és éppúgy világos volt számára az európaiak valódi szándéka, akik, ha igazat mondtak is, „csakis számításból, nem szívbeli őszinteségből tették” (1448). E részleges hasonlóságok ellenére azonban gyökeresen eltérő következtetésre jut majd, mint Marx és európai kortársai.

Azok az idegen erők, amelyek Japán átalakulását lehetővé tették, mint arról már szó volt, egyben azok is voltak, amelyekről Japánnak tanulnia kell, hogyha fejlettségében meg akarja közelíteni őket – Fukuzawa ugyanakkor kiemeli, hogy ez a tanulás kifejezetten nem az erény (a morál), hanem a

43 Karl Marx: A brit uralom Indiában. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. 9. kötet. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1964, 120–125, 124–125.

44 Karl Marx: Az ópiumkereskedelem története. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. 12. kötet. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967, 510–517, 513. Ez a gondolat már Adam Smithnél megjelenik (Adam Smith: *A nemzetek gazdagsága*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1992, 46–47), akire Fukuzawa más helyen a *Bunmeironban* hivatkozik is (1390), de lehetséges, hogy *A nemzetek gazdagságát* másodlagos forrásokból ismerte (Hane: i. m., 263).

tudás (intellektus) területén kell megtörténjen. E megközelítés révén, mondja Maruyama Masao, Fukuzawa markánsan szembefordul azzal a hagyományos megközelítéssel, amely szerint az égalattiban zajló események azt tükrözik, hogy a kormányzat, elsősorban tehát az uralkodó, erényes volt-e.⁴⁵ Az előrelépés vagy hanyatlás Fukuzawa értelmezésében mástól függ.

Nincs az az ember, még ha nem éppen okos is, aki a japán népről általában véve azt mondaná, a morálnak [*tokugi* 徳義] híján van, tudásban [*chie* 智慧] viszont bővelkedik (1417).

Sőt, amennyiben „nem állunk meg a vallások elméleténél, hanem a gyakorlat [!] felől közelítünk, köztünk, tanulatlan japánok közt még többen lesznek, akik elől járnak [mint nyugaton]” (1418).

Ezen a ponton Fukuzawa civilizációelmélete emlékeztethet az európai Kelet-recepció azon képviselőire, akik – természetesen a kínai gondolkodás kapcsán – azt hangsúlyozták, mit kellene Európának *tanulnia* a Kelettől. Szerintük, miközben Európa egyértelmű fölényben van mindenben, ami a tudomány, a kormányzati működés és a technikai vívmányok területéhez tartozik, a „gyakorlati bölcsélet”, a *practica philosophia* területén lemarad Kína mögött. Csakhogy miközben Leibniz, Voltaire és követőik teljesen cizellálatlan képpel rendelkeztek e tanításról, amelyet bálványoztak (és amelyet teljes mértékben a jezsuiták átértelmezése révén ismertek), Fukuzawa behatóan ismerte a kínai hagyományt, és noha elismerte, hogy a civilizáció azon fokát, amelyet a keleti társadalmak egyáltalán elértek, nagymértékben ennek (és a buddhizmusnak) köszönhették (1482), összességében határozottan szembefordult ezzel a tradícióval. Erről a következő alfejezetben még szó lesz. Itt azt kell kiemelni, hogy amire Fukuzawa szerint Japánnak égető szüksége volt, az nem a morál, hanem a tudás (intellektus) területéhez tartozik, mivel ez a terület az, amely a morállal ellentétben folyamatosan fejlődik, és amelynek „igazolására léteznek ellenőrző módszerek” (1425).

Ha például a nyugati országok mai törvényeit megpróbálnánk Yao és Shun [Kína mitikus uralkodói] korában alkalmazni, aligha volna, aki érti és betartja őket. Nem azért nem tartanak be őket, mert az akkori emberek nem egyenesek, hanem mert nem rendelkeznek azzal a tudással [intellektussal], ami ahhoz kell, hogy megértsék őket (1433).

Fukuzawa tehát összekapcsolja a történeti távolságot a tudásbeli különbséggel, amely Japán korabeli helyzetét – a japán értelmiség szemében – meghatározta. Japán „jelene” ugyanis, szemben Yao és Shun Kínájával,

45 Maruyama: i. m., 247–249.

ugyanaz a kor volt, mint a korabeli Nyugaté, ez azonban csak a morál területén mutatkozott meg. Japán az intellektus területén a múltban rekedt.

2.4. Az első lépés – Japán függetlensége mint cél

Az okokra, amelyek Japán lemaradása mögött állnak, legátfogóbban a mű utolsó előtti, kilencedik fejezetében derül fény,⁴⁶ amely „A japán civilizáció alapjai” címet viseli, és sokkal részletesebb, mint az ezt megelőző, a nyugati civilizáció alapjairól szóló, amely pedig Guizot civilizációtörténete alapján ad madártávlati áttekintést az európai történelemről.⁴⁷ Fukuzawa Japánról adott kritikájának egyik legmarkánsabb eleme a tudomány teljes kisajátítása a kormányzat által, ami együtt járt a konfuciánus tanításból eredeztethető despotizmussal.

Kik voltak hát, akik a kormányzatot despotizmusra [*sensei* 專制] tanították? Még ha a kormányzat eredendően tartalmazza is a despotizmus elemét [*genso* 元素], nem a konfuciánusok tudománya [*kanjusharyū no gakumon* 漢儒者流の學問] volt-e, ami segítette, felékesítette ennek az elemnek a kifejlődését? Japán minden konfuciánus tudósa közül azok, akiket úgy tiszteltek, mint a legragyogóbb elméjüket és legalkalmasabbakat, ők voltak az egyeduralom legnagyobb szakértői, és őket használta fel legnagyobb mértékben a kormányzat. [...] [A] mai Japánban mindenki az ő utódjuk (1484).⁴⁸

Egy másik központi tézis a szamurájok önállóságának és szabadságának (*jishujiyū* 自主自由) teljes hiánya, amennyiben minden tettüket valami külső határozta meg: „őseik, házuk neve, az uruk, az apjuk vagy a státuszuk” (1487). Végül, és ez a legfontosabb, Japán azért rekedt a stagnáció állapotában, mert a legkorábbi időktől fogva áthatja az egyenlőtlenség a vezetők és a nép között.⁴⁹ Kormányzatra persze mindenütt szükség van, ám miközben Nyugaton a kormányzat intézkedései pusztán a nép akaratának megnyilvánulásai,

46 Lásd Maruyama Masao: *Bunmeiron no gairyaku wo yomu* 「文明論之概略」を読む [A *Bunmeiron no gairyaku* olvasata], II. rész. *Maruyama Masao shū* 丸山眞男集 [Maruyama Masao művei], 14. kötet. Iwanami Shoten, Tokió, 1996, 125–126.

47 Guizot az Európán kívüli világról rendkívül sommásan főként annyit jelentett ki, hogy despotizmus jellemzi. Craig: i. m., 123–124.

48 Lásd ehhez Maruyama: *Bunmeiron...* II. rész. Id. kiad., 188. skk.; Koyasu: i. m., 240–241.

49 Seifert: i. m., 54. skk.; Ou: i. m., 66.

Japánban épp ellenkezőleg, a kormányzat és a nép viszonya a kezdetektől fogva nemcsak hogy nem olyan, mint házigazdáé és vendégé, hanem egyenesen ellenségekéhez lehet hasonlítani (1494).

Ugyanez a szakadék tátong a gazdaság terén az urak és a földművelők, kézművesek és kereskedők között: azok között, akik termelnek (*seizaisha* 生財者), és azok között, akik nem, ami ugyanúgy oka a gazdasági stagnációnak, ahogyan a kormányzat és a nép közötti szakadék a társadalom fejlődésének (1501–1502).

Miközben ez az értelmezés, mint mondtam, egybecseng a „keleti stagnáció” és a „keleti despotizmus” számos nyugati történeti gondolkodónál megtalálható toposzaival, Fukuzawa konklúziója gyökeresen eltér az övékétől: a Nyugat és Japán közti különbségből, amelyet a szöveg plasztikusan szemléltetett, azt vezeti le, hogy Japán, mivel a civilizáció alacsonyabb fokán áll, mindaddig a Nyugatnak kiszolgáltatót marad, amíg azzal egyenlővé nem válik – amire azonban *van* mód, de csakis akkor, ha Japán ezt azonnal minden más elé helyezi.⁵⁰

Felszínes gondolkodású emberek, amidőn azt látják, hogy a közelmúltban a társadalmi viszonyok rohamos változásnak indultak, ezt már civilizációnak nevezik, és úgy gondolják, mivel a civilizáció a nemzetközi kapcsolatok [*gaikokukōsai* 外国交際] eredménye, ha a nemzetközi kapcsolatok virágoznak, a társadalom civilizáltsága is ezzel halad majd, aminek mind örvendenek. Amit azonban civilizációnak neveznek, nem több a külső formánál. Én nem ezt kívánom. Bármilyen óriási mértékben váljon is kifinomulttá ez a civilizáció, ha az ország népe körében szikrája sincs meg a független intenciónak [*dokuritsushin* 独立心], akkor a civilizáció mit sem használ az országnak, és aligha lehet japán civilizációnak nevezni (1535).

Az ország ugyanis, folytatja, csakis a néppel együtt az, ami:

Ha egy ország függetlensége és civilizáltsága nem a néphez, csak a földhöz kötődne, akkor a mai Amerika civilizációját látva gratulálnunk kellene az indiánoknak” (uo.).

Ebből következően a Japánt fenyegető veszélyre az egyetlen megoldás az – szemben minden egyéb megközelítéssel, így az uralkodói hagyományra támaszkodó magyarázattal, a kereszténység átvételével vagy a konfuciusus tanítás alkalmazásával, melyeket sorban elvet⁵¹ –, ha a függetlenséget a

50 Vö. Howland: i. m., 149.

51 Vö. Seifert: i. m., 58.

civilizáció első lépésének tekintjük, pontosabban fogalmazva: mindaddig, amíg a függetlenség nem garantált, azt úgy értelmezzük, mint *magát a civilizációt*. A feladat,

hogy meghatározzuk a célunkat, és ezáltal a civilizáció felé haladjunk. Mi ez a cél? Hogy világossá tegyük a különbséget külső és belső között, és megvédjük a függetlenségünket. Csakhogy a függetlenség védelmének módját nem kereshetjük másutt, mint a civilizációban. Annak oka, hogy népünknek ma civilizálódnia kell, az, hogy az ország függetlenségét megőrizzük. Így az ország függetlensége a cél, a nép civilizálódása pedig e cél elérésének eszköze (1540).

Ez, mondja Fukuzawa, a szó szoros értelmében létkérdés: „Az első, hogy Japán és a japán nép létezzen, azután lesz lehetséges még a civilizációról is beszélni. Nem lehet japán civilizációnak hívni egy nemlétező országot és egy nemlétező népet” (1541).

A gondolatmenet vége tehát, egyfelől, zavarba ejti az olvasót, amennyiben a szöveg logikája látszólag ellentmondásos: Japán félcivilizált jellege azáltal a *szerecsés* helyzet által vált világossá, hogy a nyugati hatalmak megérkeztek a partokhoz; a civilizáció hiányának oka nem a morál, hanem az intellektus területén keresendő, amelyet *a nyugati hatalmaktól* kell elsajátítani; az első lépés, hogy ez a civilizációs folyamat elinduljon, Japán függetlenségének megőrzése *ugyanezektől a nyugati hatalmaktól*. Az önellentmondás azonban látszólagos: ami ugyanis zavarba ejtő és ellentmondásos, az nem Fukuzawa logikája, hanem a helyzet, amelybe a Meiji-kor értelmisége került, amennyiben valóban arra ébredtek rá, hogy a Nyugattól kell elsajátítaniuk azokat az eszméket, amelyek révén a Nyugattal szemben *egyenlő* félként léphetnek fel, a Nyugat azonban kiváltképpen nem ezeket az eszméket megtanítandó keresi Japánnal a kapcsolatot. Ez a helyzet valóban paradox volt, és olyan feszültségeket hordozott, amelyeket természetükből fakadóan nem lehetett feloldani, mivel annak érdekében, hogy Japán túlhaladjon rajtuk, át kellett élnie őket.

Konklúzió

A fentiekben Fukuzawa Yukichi, a Meiji-kor meghatározó gondolkodójának civilizációelméleti munkáján keresztül bemutattam, milyen paradox helyzetbe került a 19. század végi Japán annak hatására, hogy egyszerre

kezdte a Nyugat szemével nézni saját magát, miközben a Nyugatban saját létének fenyegetettségét is látta.

Ahogy egy-egy esetben a nyugati történeti gondolkodók Kelet-képével való összehasonlítások révén rámutattam, Fukuzawa olyan éles kritikával tudott írni hazájáról, amelyet a Keletre vonatkozóan csak a 18. század végi, 19. század eleji fejlődéstudományok képviselőinél – Condorcetnél, Herdernel, Hegelnél – találunk a lemaradó, „gyermekkorban” rekedt Kína vonatkozásában. Eközben azonban az így leírt állapotok változtathatósága kapcsán éppenséggel nem úgy gondolkodott, mint a felsorolt nyugati gondolkodók: számára ez az állapot olyan adottság volt, amelyen a megfelelő eszközök segítségével lehetséges változtatni, a változtatás esélyét pedig – hasonlóan Tocqueville, Mill vagy Marx megközelítéséhez – a Nyugat hatásában látta. Az ugyanakkor természetesen távol állt tőle, hogy elfogadja a nyugati hatalmak által hazájára gyakorolt erőszakot. Ellenkezőleg: Fukuzawa álma egy önálló, független, magát mind fizikai, mind szellemi értelemben megvédeni képes Japán volt, amihez a morális alapot teljes mértékben adottnak vélte hazájában. Amit hiányolt, az a nyugati hatalmak elsősorban a „tudáson” („intellektuson”) nyugvó szellemi fölénye volt, ennek eléréséhez pedig a – szintén csak nyugati mintákból megtanulható, de hangsúlyosan: *tanulható* – egyenlőségeszményt látta a szükséges kezdeti lépésnek. Ez az egyenlőség szükséges volt az országon belül, illetve Japán és a többi ország között. Innen csak egy lépés volt az a gondolat, hogy Japán, amennyiben a civilizáltság megfelelő fokára jut, felül is kerekedhet ázsiai szomszédain. Ez a gondolat a század utolsó évtizedére egyre erősebben határozta meg Fukuzawa gondolkodását.⁵²

A jelen tanulmány írása során Goethe *Wahlverwandtschaften*jének címadó terminusa járt a fejemben, amelyet Max Weber előszeretettel alkalmazott a társadalomtörténet különböző jelenségeinek leírására. A regényben a fogalom így kerül elő:

Például, amit mészkönek nevezünk, az többé-kevésbé tiszta mész, bensőséges kapcsolatban egy enyhe savval, amelyet már légnemű formájában ismertünk; ha egy ilyen kődarabot hígított kénsavba teszünk, megragadja a meszet, és vele egyesülve mint gipsz jelenik meg; az enyhe légnemű sav viszont elillan. Itt egy válás és egy új összetétel keletkezett, és ebben az esetben már úgy érezzük, jogunk van rá, hogy a választott rokonság kifejezést használjuk, mert a folyamat igazán úgy hat, mintha résztvevői az

52 Uemura: i. m., 10–11.

egyik viszonylatot a másikkal szemben előnyben részesítenék, az egyiket a másikkal szemben választanák.⁵³

Hasonlónak tűnhet ez ahhoz, ahogyan Japán választotta a nyugati gondolkodást az 1870-es derekán – szemben a kínai hagyománnyal.

Bocsásson meg – mondta Charlotte –, mint ahogy én is megbocsátok a természetkutatónak; de én ebben sohasem látnék választást, inkább természeti kényszerűséget, és még azt is alig, mert végül is az egész talán csak alkalom dolga. Az alkalom szüli a viszonylatokat, mint ahogy a tolvajt is; és amennyiben a maga természeti testeiről van szó, az az érzésem, hogy a választás csupán a kémikus kezében van, aki összehozza ezeket a lényeket, de ha egyszer együtt vannak, akkor Isten irgalmazzon nekik!⁵⁴

Az olvasóra bízom, hogy eldöntse, a nyugati civilizációt „választó” Japán gyermekének, az „alkalom szülte” gondolkodónak vagy a „kémikusnak” tekinti-e Fukuzawa Yukichit. Abban azonban talán mindenki egyetért, hogy Fukuzawa gondolkodását a nyugati tradícióval való megismerkedés érdemben és döntően befolyásolta, ahhoz pedig szemernyi kétség sem fér, hogy Fukuzawa gondolkodása komolyan és hosszú távon befolyásolta a japánok saját országukhoz, történelmükhöz és a „kívülről” érkezőkhöz való hozzáállását.

Ami Fukuzawa hagyatékát, a hétköznapi japán gondolkodásban való „jelenlétét” illeti, elemzésem szempontjából talán ironikus egy friss fejlemény. A legnagyobb értékű japán bankjegyen, a 10 000 yenesen, annak 1958-as bevezetésekor a japán történelem egyik legnagyobb tiszteletnek örvendő alakja, az első japán alkotmány szerzőjeként is számontartott Shōtoku herceg szerepelt. 1984-től az ő helyére került – és az új szérián 2004-től továbbra is ott maradt – Fukuzawa Yukichi „mint Japán civilizálásának és modernizációjának nemzeti vezére”.⁵⁵ Fukuzawa portréját 2024-ben cserélték le. Utódja a 10 000 yenesen Shibusawa Eiichi 渋沢栄一 (1840–1931) iparmágnás lett, akit „a japán kapitalizmus atyjaként” szokás emlegetni.⁵⁶

53 Johann Wolfgang von Goethe: *Vonzások és választások*. Ford. Vas István. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1974, 34.

54 I. m. 34–35.

55 Uemura: i. m., 1.

56 Shibusawáról lásd Patrick Fridenson – Kikkawa Takeo: *Ethical Capitalism. Shibusawa Eiichi and Business Leadership in Global Perspective*. University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London, 2017.

