

KOUDELA PÁL

Észrevételek a kelet-ázsiai régió történeti-kulturális megközelítéséhez

Bevezető

Amikor történeti régióról beszélünk, általában eltérő szempontokat keresünk, mint a földrajz,¹ hiszen a történeti és kulturális hatásterületet vizsgáló történettudomány, szociológia és kulturális antropológia nem tartja elsődleges szempontnak a regionális földrajzi tulajdonságokat, hanem a kulturális, politikai vagy gazdasági erőterekből vezeti le területi koncepcióját.² Történeti megközelítésben olyan összetevőkkel társítjuk a terület fogalmát, mint a közigazgatás, az államhatárok, vallási, művészeti hatásmechanizmusok, az eszmerendszerek és nyelv regionális elterjedtsége. Kelet-Ázsia fogalmát így eleve létező kulturális/ideológiai entitásként vesszük alapul, s ebből következtetünk földrajzi határaitra.³ Ennek legismertebb fogalma a *sinokulturális* régió: a han Kína előbb volt politikai-kulturális mint gazdaságföldrajzi értelemben *sinocentrikus*.⁴

A történelmi szempontok ma is jól láthatóan hozzájárulnak a térség államainak kapcsolatához. Hogy mit értünk történeti régióon, azonban igen nehéz meghatározni. Ha gazdaságról vagy geopolitikáról van szó, döntőek a történeti sérelmek, akár egymástól szenvedték el (pl. Korea 1910 és 1945 közötti japán megszállása), akár a régióon kívülről jött befolyás következtében (pl. Kína az ópiumháborúk, vagy Japán Matthew Perry után). Ezek segítették létrehozni a nemzetállami gondolkodás kereteit, s mára magukba zárják a térség országait, s nehezítik a regionális együttműködést. Másfelől a történeti örökség részei a nagy népsűrűség, az intenzív munka-kultúra és a jól felhasznált, visszaforgatott erőforrások is.

¹ Hans GEBHARDT – Paul REUBER – Günter WOLKERSDORFER: Kulturgeographie – Leitlinien und Perspektiven. In: H. G. – P. R. – G. W. (szerk.): *Kulturgeographie – Aktuelle Ansätze und Entwicklungen*. Heidelberg, Spektrum Akademischer Verlag, 2003, 1–27.

² Eckart EHLERS: „Kulturkreise – Kulturerdteile – Clash of civilizations. Plädoyer für eine gegenwartsbezogene Kulturgeographie”. *Geographische Rundschau*, XLVIII, 1996/6, 338–344; Samuel P. HUNTINGTON. *A civilizációk összecsapása és a világtrend átalakulása*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1998.

³ Földrajzi és kulturális regionális összefüggéseiről részletesen lásd: Gilbert ROMAN: „East Asian Regionalism and Sinocentrism”. *Japanese Journal of Political Science*, XIII, 2012/1, 143–153.

⁴ Ying-shih Yü: Han foreign relations. In: Denis Twitchett – John K. Fairbank (eds.): *The Cambridge History of China. Volume 1. The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 379.

Fontos tehát eldöntenünk, hogy történeti hatásokról beszélünk-e, melyek Kína, Korea, Japán és Vietnam⁵ mai jellemzőinek formálódásakor érvényesültek, s ekként megállapítanunk, milyen mértékben határolódik el Kelet-Ázsia más területektől. A technológia vívmányainak elterjedése megváltoztatja a gazdálkodás feltételeit, az államigazgatást, de kimondható-e, hogy a papír vagy porcelán használata csupán ezen a szűk területen érvényesült egy adott, meghatározó korszakban, s nem jutott-e el mindjárt egészen Európáig? Habár nem volt olyan szakasza a történelemnek, melyben az egész földrajzi terület egységes megszállás vagy közös igazgatás alatt állt volna, elsőként azokat az elemeket vesszük sorra, melyek az ezirányú törekvésekkel vagy szemlélettel kapcsolatosak.

A térszerkezet történelmi szerepe és szereplői

Kína, keleti irányba ugyan sikertelenül, de hagyományosan egyfajta imperialista felfogással gondolt földrajzi környezetére, amit mind az ideológiában, mind a kialakított kvázi-feudális függőségi viszonyrendszerben érvényesített is.⁶ Az előbbit gyakran *sinocentrikus* világképnek nevezik,⁷ és bár e kifejezést többféleképpen értelmezik, eredete egy több ezer éves, jóval az imperialista Kína előtti világképre nyúlik vissza. Az i. e. harmadik évezred végén, az első Hszia uralkodó, Jü 大禹 idejében, pontosabban i. e. 2205 és 2198 között,⁸ a legendás dinasztia-alapító apja sikertelen kísérlete után nem gátakkal, hanem öntözőrendszer kiépítésével szabályozta a Sárga-folyót.⁹ Igen kis kiterjedésű terület volt ez, valahol a löszfennsíkon, s bár az ott élő embereket ma is a Han nép őseinek tekintik, a hivatalos történetírás bizonytalan a történeti kor részleteit illetően. Ebben a törzsi társadalomban jött létre az a kozmológiai kép, mely öt területre osztja a világot, s melynek közepén áll a Tien-fu 天福 62 és fél ezer négyzetkilométeres területe,¹⁰ ahol Tien-cu 天子,

⁵ Mivel a kérdésfelvetés döntően elméleti jellegű, nem tárgyalom sem Mongólia helyét, sem a mai és a történeti kisállamok szerepét.

⁶ David C. KANG: *East Asia Before the West: Five Centuries of Trade and Tribute*. New York, Columbia University Press, 2010, 137.

⁷ Gideon SHELACH: *Leadership Strategies, Economic Activity, and Interregional Interaction: Social Complexity in Northeast China*. New York, Kluwer Academic Publishers, 2002, 24; Lothar von FALKENHAUSEN: *The Regionalist Paradigm in Chinese Archaeology*. In: Philip L. Kohl – Clare Fawcett (eds.): *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 198–217; Kwan-chih CHANG: *China on the Eve of the Historical Period*. In: Michael Loewe – Edward L. Shaughnessy (eds.): *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 58.

⁸ Habár pontos évszámokat említeni egy mitikus kultúrhérosszal kapcsolatban nem szerencsés, hiszen sem az ő, sem a dinasztiája léte nem bizonyított, még legendaként is számolnunk kell identitásépítő erejével.

⁹ Morris ROSSABI: *A History of China*. Chichester, Wiley Blackwell, 2014, 13–14.

¹⁰ Az itt szereplő számszerű adatok természetesen fiktívek egy fiktív világról, azonban jól tükrözik az adott korszak birodalmi felfogását, s máig éreztetik hatásukat. Nem is a tényleges földrajzi méretek

a Mennyek fia gyakorolja a hatalmat.¹¹ Ennek a centrális világképnek a következménye Kína neve is, a Csungkuo 中國, vagyis középső birodalom. Ezt a központi részt további négy terület öleli körül, egyik a másik után: az Urak 250 km széles övezete, melyet a Békés vagy sinizált, ugyancsak 250 km széles gyűrű öleli körül. Eme világkép szerint az előbbi gyakorlatilag még kínai magterület, ahol elfogadták a központ uralkodóját, míg a távolabbi a kínai rendszert követő, ám adminisztratíván független törzsek területe volt. Ezt követi egy ugyanekkora övezet, mely már nem áll a központ kulturális hatása, hanem csak ellenőrzése alatt. Végül egy ún. megműveletlen terület következik. E világ külső határát keleten a tenger, nyugaton pedig a sivatag alkotja.

Ez természetesen egy formálódó, alapvetően békés törzsi társadalom archaikus elképzelése volt, ám a későbbiekben meghatározó világképet formált Kína és a térség államainak kvázi-feudális függősége tekintetében. Ugyanakkor mivel ezek az autoritások éppen nemzet vagy nemzetállami kiindulópontból fogják fel saját történelmüket, identitásukat; így egy egységes Kelet-Ázsia mint történeti vagy identitás-formáció éppen az előbbi okozta történeti fejlődési feszültség miatt nem jöhetett létre. Japán és Korea a fent vázolt *sinocentrikus* elképzelés hatására legtöbbször Kína ellenében értelmezte ugyanis saját helyzetét. Az i. e. harmadik század végén egy olyan birodalom kezdte kiépíteni területi és szellemi hatalmát, mely sokrétűen „leigázta” környezete egyes övezeteit. A Csin 秦 birodalomépítés i. e. 221-ben vette kezdetét, s nem csupán birodalmat hozott létre – előbb hat, majd további hét másik állam leigázásával, azokon egységes területi adminisztrációt megvalósítva –, hanem ehhez egy olyan komplex rendszert is megvalósított, ami akár még a 18. századi Európa számára is minta lehetett volna. A hivatalnokréteg állami versenyvizsgákkal való felkészítése és kiválasztása személyi alapú területi dezintegrációt s egyben egy konfucianus alapon működő hivatali rendszert fejlesztett ki. Az adminisztratív rendszer kiépülésével mindenesetre hatalmas munkaerőhöz és a hadsereg utánpótlásához juttatta a kormányzatot.¹² A birodalomépítés feltételei, pénz és ember tették lehetővé a monumentális építkezéseket is, így az első nagy fal és az agyaghadsereg megalkotását.¹³ De egységes birodalomhoz s a működtető hivatalnokok egységes rendszeréhez közös írás, valuta, mértékegységek is kellettek, s ez is ennek a véres uralmi rendszernek az érdeme. Nem véletlen az sem, hogy Kína nyugaton használt neve is ennek a dinasztiaának a nevéből ered.

Habár a birodalom hódítások sorozatával jött létre, valójában nem terjedt túl a Tien-fut körülvevő második gyűrűn, és a területi integráció adminisztratív-ideológiai alapjai nem különböztek a már évezredek óta meglévő világképtől, ugyanakkor az alapját jelentették a rákövetkező Han dinasztia politikájának is. És éppen ez

.....
 megadása a célunk felsorolásával, hanem ennek a világnézetnek a bemutatása.

¹¹ Tan CHUNG: „On Sinocentrism.” *China Report*, IX, 1973/5, 43–44.

¹² Charles O. HUCKER: *China's Imperial Past. An Introduction to Chinese History and Culture*. Stanford, Stanford University Press, 1975, 42.

¹³ ROSSABI: i. m., 64.

a Han állam vagy királyság¹⁴ – hiszen a meghódított első hat állam uralkodói jobb szerették királynak hívni magukat – volt az első, melyet a Csin birodalmi építkezés legyőzött, s amely tizenöt évvel később átvette tőle az uralmat. Nézzük tehát tovább, hogy a birodalomépítés vagy annak háttérében álló szemlélet hogyan hatott a térségre.

A centralizáció a Csin dinasztia röpke tizenöt éve alatt indult meg, a Han dinasztia – amely mára gyakorlatilag a kínai etnikum megnevezésének és identitásának is forrása, s még az írásjelek neve is ebből ered¹⁵ – pedig teljes provinciális és hűbéri-adófizetői rendszert hozott létre. Papír, kormányozható hajólapát, domborzati térképek és negatív számok a matematikában – csak néhány jelentős eredmény a gyorsan fejlődő technológia és tudomány területéről. Egy területi integritás mindig a kisebb államok leigázásával jár, s nyilvánvaló, hogy ez a bonyolult, sajátos hűbéri rendszer pedig előzményekkel rendelkezik. A kis államok a Sárga-folyó és a Jangce mezőgazdasági területein korábban is egymással rivalizáltak, s azelőtt is egymás alattvalóivá váltak, hol az egyik, hol a másik dominanciája mellett. I. e. 206-tól azonban olyan gazdasági és nemzetközi kapcsolatrendszer fejlődött itt ki, amely szinte minden konfliktust a kölcsönös gazdasági előnyök mentén oldott meg.¹⁶ A hűbéri jellegű rendszer államai az ún. *Pax Sinica* hatálya alá kerültek, ami jellegéből adódóan egyenlőtlen viszonyrendszert hozott ugyan létre, ám résztvevői megőrizték önrendelkezésüket és függetlenségüket.¹⁷ Maga az intézmény valószínűleg csupán a 14. századra fejlődött átfogó makroregionális nemzetközi rendszerre – s állt fenn egészen 1911-ig –, fejlődése tehát hosszú időt vett igénybe,¹⁸ de kezdeti mindenképpen a Han-dinasztiában keresendők.

Mindez olyan nemzetközi kapcsolatrendszerre vált, ami nagyban befolyásolta a térség országainak, államalakulatainak és egyéb formációinak kultúráját, nyelvét, írását, vallását stb. Ezek közül csak azok lesznek most érdekesek számunkra, amelyek a regionalitás történeti komponenseit adhatják, hiszen ezen kulturális dimenziókat mint *sinokulturális* világot külön is áttekintjük. Az egyik ilyen lehet maga a struktúra, melynek legalább két összetevője van: az adófizetői-függőségi rendszer és a közigazgatás sajátos konfuciusi modellje. Mindennek az alapja tehát egy ősi világképben kereshető, s a Tien-fu magasabbrendűségébe vetett hiten alapszik, vagyis azon, hogy mindaz, ami a külső világban, vagy azon túl található, barbár.¹⁹

¹⁴ Teljesen más Hanról van szó, az írásjegyük is más, csak véletlenül esik egybe a mai kiejtésük.

¹⁵ Richard T. SCHAEFER: *Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Society*. Thousand Oaks, Sage Publications, 2008, 279.

¹⁶ Derek MITCHELL – Carola MCGIFFERT: Expanding the “Strategic Periphery”: A History of China’s Interaction with the Developing World. In: Joshua Eiseman – Eric Heginbotham – Derek Mitchell (szerk.): *China and the Developing World: Beijing’s Strategy for the Twenty-First Century*. New York, M. E. Sharpe, 2007, 9.

¹⁷ Yongjin ZHANG – Barry BUZAN: „The Tributary System as International Society in Theory and Practice”. *The Chinese Journal of International Politics*, V, 2012/1, 15.

¹⁸ Kenneth PLETCHER: *The History of China*. New York, Britannica, 2011, 247.

¹⁹ ROSSABI: i. m., 75.

A külső világok

A külső világok ilyenén megkülönböztetése eredetileg részben politikai, részben kulturális volt, s a *simo-barbár* distinkció a gyakorlatban leginkább csak szokásokra, rituálékra vonatkozott, tehát leginkább a hétköznapi civilizáltság fokmérője volt, s ritkán kapott etnikai színezetet, jóllehet időnként erre is volt példa.²⁰ Ehhez a külső világhoz tartozott minden Belső-Kínán kívül eső terület, nyugaton Tibet és Hszincsiang, északon Mongólia és Mandzsúria, keleten Korea és Japán, délen Aszszám, az akkori Vietnam és Laosz. A legnagyobb gondot a nyugati és északi nomád törzsek jelentették, a velük való kapcsolattartás a Han birodalom részéről leginkább ajándékok és menyasszonyok, később hadsereg küldését jelentette, de végül ott is sikerült egy jól működő adószedő-adófizető hűbéri rendszert kialakítani.²¹

Az utolsó uralkodó dinasztia, a Csing – mely valójában éppen egy ilyen, a nagy falon kívüli, barbár törzshöz, a mandzsuhoz tartozott – másodikként, de végleg kiterjesztette az államiság határait a mai területekre és az ott élő sok, korábban külső, idegennek tekintett népre. A kiterjedt adminisztráció tizenöt, majd később tizennyolc provinciára osztva irányította az országot, azokat prefektúrákra, majd alprefektúrákra végül megyékre bontva, egy igen bonyolult területi-irányítási rendszert alkotva. A 18. század közepén meghódított területek, mint Tibet, Mongólia és Hszincsiang azonban közvetlenül az udvar irányítása alá tartoztak. Kiküldött biztosok és helyőrségek ellenőrizték a szóban forgó területek ügyeit, s egy Lifanjúan 理藩院 nevű, a határterületekért felelős bizottságot vagy hivatalt is létrehozta a kormányban.²²

Korea, Vietnam, Thaiföld, Mianmar és Nepál, valamint a kis állam, a Rjúkjú-szigetek mind vazallusai voltak a kvázi-feudális Kínának.²³ Koreában olyan mértékben érvényesült az alávetettség, hogy az udvar a kínai naptárat használta, rendszeresen küldött követeket a hűbérrel, s azért is, hogy azok Korea külügyeit illetően konzultáljanak a császárral, de a kínai uralkodó hagyta jóvá a koreai király kinevezését és az örökös személyét is, s még nemesi rangokat is adományozott a félszigeten. A kvázi-feudális szerepnek megfelelően Koreának időnként haszna is volt ebből az alávetettségéből, így a 16. században, amikor a Ming Kína megvédte őt a japán invázióval szemben.²⁴ Japán helyzete azonban egészen más volt. A Heian korszakban már visszautasította a vazallusi szerepet, s a Tokugava sógunátus egyenesen a Csing Kínát tartotta barbárnak; úgy vélte, hogy a mandzsuk uralma Kína felett érvény-

²⁰ Ross TERRILL: *The New Chinese Empire*. Sydney: UNSW Press, 2003, 40–42.

²¹ Conrad SCHIROKAUER – Miranda BROWN – David LURIE – Suzanne Gay: *A Brief History of Chinese and Japanese Civilizations*. Boston, Wadsworth, 2012, 56.

²² Peter C. PERDUE: *China Marches West. The Qing Conquest of Central Eurasia*. Cambridge, Harvard University Press, 2005, 116.

²³ Ranbir VOHRA: *China's Path to Modernization: A Historical Review from 1800 to the Present*. New York, Prentice Hall, 2000, 23.

²⁴ Giovanni ANDORNINO: „The Nature and Linkages of China's Tributary System under the Ming and Qing Dynasties”. *Working Papers of the Global Economic History Network (GEHN)*, XXI, 2006/6, 7.

telenítette a birodalom kulturális felsőbbrendűségere való aspirációját. 1715 után pedig már ők állítottak ki kereskedelmi engedélyeket a kínaiak számára, akik Nagaszakiba érkeztek.²⁵ Kínának azonban szüksége volt a japán rézre a pénzveréshez, tehát a kereskedelem tovább folyt közöttük – győzött a racionalitás a fölényharc fölött. Fontos ez a történeti viszonyrendszer a mai helyzet megértéséhez: Japán viszonylag korán kikerült Kínának alávetett helyzetéből, s ez máig érezteti hatását a mentalitásban, s a két ország kapcsolatának megítélésében Japánban, különösen ha mindezt Korea és Kína viszonyához hasonlítjuk. Egységes *sinocentrikus* birodalom nem jött létre, de a centrális geopolitikai felfogás mint kínai örökség határozta meg Japán világképét is.

Mindennek a nemzetközi helyzetnek egyik egyértelmű következménye a kulturális kapocs vagy közvetítés rendszerének kialakulása, s ez részben átrendezte a geopolitikai teret. Kína központi helyzetéből nézve a Csing dinasztia idejére egyes vazallus államok, mint Korea, Vietnam, a Rjúkjú-szigetek és Japán az első „Sino” zónába kerültek, kulturálisan nagyon hasonló helyzetük okán, míg a belső-ázsiai hűbéres, nomád, törzsi területek – fejlődésképtelenségük miatt – a kulturális perifériára szorultak. Ezek az országok kívül voltak a barbárok, zömmel olyan népek, akikkel Kína alig vagy egyáltalán nem tartott fenn kapcsolatot.²⁶ Kínai szemmel nézve tehát létezett Kelet-Ázsia mint egységes régió, vagy legalábbis annak recepciója.

A kínai hatásmechanizmusnak volt egy igen fontos eleme, maga a kvázi-feudális rendszer. Ez különösen fontos lehet számunkra, hiszen egy potenciális regionális szerveződés valós, nem csupán elképzelt alapjának tekinthetjük. Vietnam ugyanis a 19. században szintén átvette a hűbéri rendszert Kínától, s maga is vazallusává tette Kambodzsát és Laoszt.²⁷ Vietnam átvette ugyan a *sinocentrikus* világképet és vazallusi viszonyrendszert, illetve más kínai hatások is érték, de nem feltétlenül vált a kelet-ázsiai világ integráns részévé, mint ahogy Kína sem lett a mongol kultúra része, csak mert a mongolok leigázták. Vietnam sem vált a térség domináló hatalmává, – valójában egy kínai provinciánál nagyobb területet sosem tudott ellenőrzése alá vonni –, nem lett mintaadó, s az uralkodói nem lettek a mennyek fiai, ahogyan a kínai császár. Császároknak nevezték ugyan magukat más délkelet-ázsiai országokkal folytatott kapcsolataikban, ám továbbra is a kínai császárral érintkező királyok maradtak.²⁸ Korántsem biztos, hogy a kínai hatások olyan alapvető érték- vagy

²⁵ PLETCHER: i. m., 222–223.

²⁶ John King FAIRBANK – Ta-tuan CH'EN: *The Chinese world order: traditional China's foreign relations*. Cambridge, Harvard University Press, 1968, 2.

²⁷ Alexander WOODSIDE: *Vietnam and the Chinese model: a comparative study of Vietnamese and Chinese government in the first half of the nineteenth century*. Cambridge, Harvard University Asia Center, 1971, 234–235.

²⁸ David C. KANG: „Hierarchy, balancing, and empirical puzzles in Asian international relations”. *International Security*, XXVIII, 2004/3, 175; David Marr: „Sino–Vietnamese Relations”. *The Australian Journal of Chinese Affairs*, III, 1981/6, 49.

szemléleti változást is hoztak, melyek miatt máris konvergensenek kellene tekinteni a nevezett területeket.

Habár Japán az első századtól hűbérese volt Kínának, a Heian korszakban kilépett eme vazallusi rendszerből, még ha a kereskedelmi kapcsolatok megszakítása nélkül is, s bár egy időre, 1401-től újra belépett Kína hűbéreseinek sorába, fizetni többé már nem volt hajlandó. A felkelő nap országa teljesen átítatódott a *sinocentrikus* világképpel, és éppen ez volt az egyik oka annak, hogy megszakította kapcsolatait Kínával. Japán úgy hozta létre saját független államiságáról alkotott képét, hogy azt negatív módon, a *sinocentrikus* világképben tükröződve definiálta. Így alakult ki a saját maga körüli, hasonló világrendszer, melyben az *jemisi* 蝦夷, azaz barbár népek éltek északon, így az ajnuk, és délen a mai okinavaiak. Ez a mini- vagy *pseudo-sinocentrizmus* az ország egyik alternatív világképévé vált az Edo-korszakra, s két alapvető kategóriára osztotta az idegeneket. Egyfelől a kínai írásjeleket értő, másfelől az azokat nem értő, azaz a latin írást használó idegenekre. Az előbbibe tartoztak az ajnuk és koreaiak, míg az utóbbiba a hollandok, indiaiak, spanyolok és más népek.²⁹

Japán ráadásul történelme nagyobb része alatt nem tartotta magát Kína vazallusának, még akkor sem, amikor éppen fizetett adót, s annak ellenére sem, hogy Kína erről másképp vélekedett.³⁰ Hasonló a megközelítése a koreai történetírásnak is, pedig Korea még kevésbé volt mentes a kínai befolyástól. Mégis, ma történeti vazallusi helyzetét csupán ceremonálisnak ítéli, s éppen a kis állam teljes függetlenségének megőrzése adja történeti öndefinícióját.³¹ Japánban a *sinocentrizmus* egyfajta nacionalizmussá, asszimilációs eszközzé vált már az Edo-korban. Általában a Meidzsi-restauráció reformjainak szokták tulajdonítani a modern nacionalizmus megjelenését, ám ez az idegenek kirekesztésének sajátos értelmezésével bizonyos mértékig már korábban megjelent, hiszen a Japánban élő koreai és ajnu etnikumúak ugyancsak az idegenek közé tartoztak a Kínából származó felfogás értelmében.³²

Így vált a hagyományos világfelfogás sajátosan faji alapú nacionalitássá Japánban és Koreában. Kína helyzete eltérő, számára sem teljes, sem részleges szintű elzárkózás nem volt szükséges az öndefinícióhoz. Kína természetesen ki volt téve idegenek támadásainak, s érdekes módon – hatalmas erőfeszítései, a nagy falak, óriási hadseregek ellenére – megvédeni ritkán tudta magát. Az utolsó dinasztia maga is idegen volt, s két és fél évszázados uralkodása alatt alakult ki Nagy-Kína koncepciója. 1911-ben, amikor a Kínai Köztársaság átvette a szuverenitást a korábbi birodalom teljes területe fölött, az egyik alapeszméje az „öt faj egységben” lett, zászlóján az öt csík is ezt tükrözte: a han a piros, a mandzsú a sárga, a mongol a kék, a hui a

²⁹ Masazumi MARUYAMA: The Ainu: A Discourse on Being Japanese. In: Eric Mark Kramer (ed.): *The Emerging Monoculture: Assimilation and the „model Minority”*. Westport, Praeger, 2003, 85–110, 92.

³⁰ Norihito MIZUNO: „China in Tokugawa Foreign Relations: The Tokugawa Bakufu’s Perception of and Attitudes toward Ming-Qing China”. *SinoJapanese Studies*, XV, 2003/1, 108–145, 109.

³¹ Michael J. SETH: *A History of Korea. From Antiquity to the Present*. Lanham, Rowman, 2011, 4–5.

³² MARUYAMA: i. m., 93.

fehér és a tibeti a fekete csík.³³ 1949 után Kína elismerte a nemzetiségek létezését, s alkotmányosan is egyenrangúnak deklarálta azokat. Mao még nyíltan elítélte a han sovinizmust, de hogy ma hogy áll Kína a nemzetiségi kérdést illetően, az már egy másik kérdés.

A nyelv és írás mint regionális szempontrendszer

Egy kultúrrégiót körülhatárolni nem csupán azon mérhető tulajdonságok alapján lehet, melyek egy adott területet elkülöníthetnek, legalábbis nem ez a jelen tanulmány célja. Pontosabban az a célunk, hogy a mérhetőről vagy akár az összevethetőről alkotott elképzelést feszegezzük. Vegyük elsőként a nyelvet. Kelet-Ázsia nyelvei alapvetően eltérőek, nem állnak rokonságban egymással: még a japán és koreai sem, hiszen mára alapvetően meghaladott az altáji nyelvcsalád elmélete, mely szerint a rokonság a türktől a japán nyelvig terjed,³⁴ sőt a koreai és a japán közötti kapcsolat is nagyrészt a nyelvészek történeti és generikus megközelítései közötti vita tárgyát képezi. Miközben megfigyelhetünk egy tipológiai hasonlóságot a két nyelvben, minél mélyebbre hatolunk azok eredetét illetően, úgy számtalan különbözőség derül ki: például az ergatívusok megléte, vagy az alapnyelvből eredeztethető, morfémaértékű tőhangváltás, az ún. ablaut, mely a koreaiiban még aktív, de az már vitatható, hogy a japánban volt-e valaha; vagy a passzívum, mely éppen a japánban ősi, míg a koreaiiban új keletű.³⁵ A kínai és az előbbi két nyelv közötti távolság pedig külön magyarázat nélkül is világos, hiszen amikor a kínai írás Japánba került az 5. században, s elterjedt a 7–8. század folyamán, az eredeti formájában alkalmazhatatlan volt a japán szavak lejegyzésére. Csak a 8. századtól jelent meg egy radikálisan eltérő megoldás, a *kandzsikat* helyettesítő *kana* 仮名, ami már megfeleltethető volt a szótagírásnak. Ettől kezdve azonban két fejlődési út nyílt meg, hiszen a japán udvarban élő nők számára nem volt értékes az eredeti kínait megőrizni, így a *kanát* lassan irodalmi szintre fejlesztették, míg a férfii hivatalnokok számára alapvető maradt az előbbi, s továbbra is hibrid változatot használtak, tele kínai szavakkal, mondattani elemekkel.³⁶

³³ Brian KENNEDY – Elizabeth GUO: *Jingwu: The School that Saved Kung Fu*. Berkeley, Blue Snakes Books, 2010, 45.

³⁴ Lyle CAMPBELL – Mauricio J. MIXCO: *A Glossary of Historical Linguistics*. Salt Lake City, University of Utah Press, 2007, 7; Johanna NICHOLS: *Linguistic Diversity in Space and Time*. Chicago, University of Chicago Press, 1992, 4; J. Marshall UNGER: „The Very Idea: The Notion of Ideogram in China and Japan”. *Monumenta Nipponica*, XLV, 1990/4, 392–411; Robert M. W. DIXON: *The Rise and Fall of Languages*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 32; Martine Irma ROBBEETS: *Is Japanese Related to Korean, Tungusic, Mongolic and Turkic?* Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag, 2005, 18.

³⁵ Alexander VOVIN: *Korea-Japonica: A Re-Evaluation of a Common Genetic Origin*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2010, 6–7.

³⁶ Conrad TOTMAN: *Japán története*. Budapest, Osiris Kiadó, 2006, 166–167.

Ha csupán nyelvi vagy írásbeli rokonságot, hasonlóságokat keresnénk, akkor megmaradnánk annál a dichotómiánál, hogy van egy eredetében nagyfokú különbségeken alapuló régió, melynek az egyes részeit a kínai hatás fokozatosan közelebb hozta egymáshoz: mind Korea, mind Japán átvette az írásképet, nyelvi elemeket stb., kialakult egy ún. *sinoszféra*. Ami azonban ennél fontosabb kérdés, és a dichotomizált fejlődési modellben elsikkadt, hogy az írásbeliség hatása együtt jár-e a nyelvi gondolkodásmód átalakításával. A nyelv struktúrája eltérő, tehát a különbség innen nézve máris fontosabbnak mutatkozik, mint a hasonlóság, s a hatásmechanizmus más értelmet nyer. A nyelvet emberek közvetítették, akik Kínából Koreába, majd Japánba utaztak, írásokat vittek, amivel természetesen nem csupán a nyelvet, hanem más kulturális és ideológiai elemeket is átadtak, így a buddhizmust, a konfucianus gondolkodásmódot, építészeti technikákat és millió egyéb dolgot, ami pedig hatással volt az államigazgatástól az üzleti kultúrán át a hétköznapi életre. Maga a nyelv, ha struktúrájában nem is változott, bővülése lehetővé tette, hogy megértsék az új technológiai vívmányokat, használni tudják őket, amivel hatást gyakoroltak a gazdaságra, a művészetre vagy az építészetre. Az egyes elemek felsorolása helyett tehát azok egymásra gyakorolt kölcsönhatását tarjuk fontosnak, azt hogy lássuk, mekkora a kulturális integritás a térségben, s hogy egy régió formálódását ezen kölcsönhatások mentén értelmezhesük.

A nyelv kultúrregiók integráló szerepe időnként a Kínával, annak dominanciájával való szembehelyezkedés, illetve egyfajta nemzeti vagy a kulturális önállósodást segítő eszközként szolgálhatott. A hangult Nagy Szedzsong 세종대왕 hirdette ki 1443-ban; egy teljesen mesterségesen kreált írásképet, mely ma mindkét Koreában hivatalos. A magyarázatot maga a király adta, miszerint a kínai nyelv olyannyira eltér a koreaitól, hogy kínai írásjelekkel leírni nagyon nehézkes; s valóban, ez csupán egy-két írástudó arisztokrata kiváltsága volt. A koreaiak többsége a hangul előtt egyszerűen írástudatlan volt.³⁷ Az új írás persze elszakította, legalábbis ebben a tekintetben, Koreát a *sinokulturális* világtól is. Rövidesen sok olyan szöveg született ezzel az írással, ami a kínai kultúrán nevelkedett elitet és az aktuális vezetést, így a 16. század elején Jonszangun 연산군, a Csoszon dinasztia 조선 tizedik királyának uralkodását bírálta, tehát nem sokkal létrehozása után, 1504-ben a hangul használatát és oktatását is betiltotta a paranoid király.³⁸ (Majd csak a 19. század nacionalizmusának köszönhetően, 1894-ben, a japánok által támogatott *Gabo-reformokkal* válhatott újra hivatalos írássá.³⁹) Ám, akárcsak a buddhizmus esetében, a tiltás nem volt hatásos. A következő évszázad során újra népszerűvé vált a hangul, a nemes családok női tagjai kezdtek verseket írni segítségével, a 17. század végére pedig már három hangullal írt regény is született.⁴⁰

³⁷ Gari Keith LEDYARD: *The Korean language reform of 1446*. Seoul, Singu Munhwasa, 1998, 128, 134.

³⁸ Keith PRATT: *Korea: A Historical and Cultural Dictionary*. London, Routledge, 1999, 158–162.

³⁹ SETH: i. m., 247.

⁴⁰ Peter H. LEE: Late Chosön kasa. In: Peter H. Lee (szerk.): *A History of Korean Literature*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 246.

A vallás bonyolult kölcsönhatásai

Olyan esetekben, mint Vietnam, amelynek északi részét több mint egy évezreden (i. e. II–i. sz. 938) át majdnem mindvégig megszállva tartotta Kína, a „kulturális hatás” talán enyhe kifejezés; nem kérdéses, hogy a kínai írásbeliség megmaradt egészen a felszabadulás utáni időszakban is. Ugyanakkor az írásbeliség a történelem túlnyomó időszakában csupán egy szűk elit számára volt elérhető szellemi tőke, így a kínai nyelv és írásjelek hatása széles szakadékot eredményezett a társadalomban. Ugyanez történt a francia befolyás esetén is, már jóval a megszállást megelőzően.⁴¹ A nyugati, jelen esetben francia hatás szintén igen hosszú ideig tartott, hiszen már a 17. században megjelentek a francia jezsuita misszionáriusok. Alexandre de Rhodes, aki 1651-ben kiadta az első vietnami–portugál–latin szótárt Rómában,⁴² igen nagy hatást gyakorolt Vietnam vallási életére, a kereszténység terjedésére.⁴³ És figyeljük meg, mi történt a kínai uralom utáni felszabaduláskor. A szellemi arisztokráciát a buddhista szerzetesek képviselték. Annak a buddhizmusnak a papjai, amely szintén, legalábbis részben, Kínából érkezett Vietnamba az 1–2. században.⁴⁴ Az első fennmaradt szövegeket ők írták, ők segítették hatalomra az első két kisebb, majd a rákövetkező huzamosabban fennálló vietnami dinasztiát 1009-ben.⁴⁵ Majd hamarosan, újabb kínai hatásra, a konfuciusi államigazgatás és ideológia kiszorította a buddhizmust a hatalomból, s egészen a 20. századig tartotta magát a kínai írással egyetemben.

A 20. század eseményei viharosak voltak Vietnamban, s a háborút is figyelembe véve úgy tűnik, jelentős átalakulást is hozott magával, míg végül 1975-ben egyesült az ország. A hivatalos adatok szerint 2014-ben lakosságának 73 százaléka egyáltalán nem volt vallásos. Igaz, még így is egyértelmű, hogy a legnépesebb tábor a maradék 24 millió főből a 11 millió buddhista hívő volt, s őket követték a katolikusok 6,2 millió fővel.⁴⁶ A Pew Research Center mindenesetre másképpen vélekedett 2010-ben; adatai szerint a népesség mindössze 29,6 százaléka volt vallástalan, s a buddhisták száma több mint 14 millió volt. A lakosság 45,3 százaléka ugyanis a népi vallásokat követte, amit a népszámlálásban egyszerűen elfelejtettek megemlíteni.⁴⁷ Máris két-

⁴¹ John DEFRANCIS: *Colonialism and language policy in Viet Nam*. Hague, Mouton, 1977, 250.

⁴² Dinh-Hoa NGUYEN: „Alexandre de Rhodes’ dictionary (1651)”. *Paper in Linguistics*, XIX, 1986/1, 1–18.

⁴³ Oscar CHAPUIS: *A History of Vietnam: From Hong Bang to Tu Duc*. Westport, Praeger, 1995, 170.

⁴⁴ Thai Thu NGUYEN: *The History of Buddhism in Vietnam*. Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2008, 9–10.

⁴⁵ Uo. 76–77, 89.

⁴⁶ United Nations Human Rights Office of the High Commissioner: *Press Statement on the visit to the Socialist Republic of Viet Nam by the Special Rapporteur on freedom of religion or belief*. Hanoi, Viet Nam 31 July 2014, ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=14914&LangID=E (Utolsó letöltés: 2016. május 30.)

⁴⁷ Pew Research Center: *The Global Religious Landscape. A Report on the Size and Distribution of the World’s Major Religious Groups as of 2010*. Washington, Pew Research Center, 2012, 25, 32, 35.

ségek merülhetnek fel, miként függ össze a vallás a történelmi kulturális hatással, illetve mit és hogyan mérhetünk.

Japánban, ahová mind a buddhizmus, mind a konfucianus hatás elért, ma szinte alig van olyan, aki ne kötődne valamilyen vallási tradícióhoz, sőt egyszerre kettő-höz is. Azt a jelenséget, hogy az elemzések nagymértékű vallástalanságot mutatnak ki, az okozza, hogy a válaszadók általában a vallásosságot valamilyen formális egyházhoz tartozáshoz kötik.⁴⁸ A valóság azonban úgy fest, hogy a sintó sohasem rendelkezett olyan intézményrendszerrel, mint a kereszténység vagy a buddhizmus, így az ahhoz való formális vagy intézményi kötődés sem vált soha gyakorlattá. A Meidzsi restauráció alatt pedig éppen a nemzeti öntudatra ébredés okán keresett olyan vallást az új állam, mely nem volt „idegen” számára – a buddhizmust másfél évezred után is annak titulálva. Éppen nacionalista jellege miatt igyekezett Douglas MacArthur betiltani a sintót a második világháború után. A vallás tehát egyformán nacionalista és tradicionális, az emberek többsége ráadásul szinkretista módon egyszerre követi a sintó és a buddhista szokásokat is.⁴⁹

Japánban tehát a vallás egyfelől éppen a külső, így a kínai hatásokkal szemben (s persze minden mással szemben is, mint például az Egyesült Államok és Oroszország 1854 és 1855-ben történt betolakodásaival szemben) segítette a nemzeti identitás kialakításában.⁵⁰ A valláshoz való viszony ugyanakkor meglehetősen pragmatikus: azt a rituálét alkalmazzák, amelyik szerencsét hoz, azokat a szokásokat követik, amelyek a legnagyobb örömet, hasznot hozzák. Egy buddhista esküvő lehet buddhista templomban, sintó szerencsecédulával és fehér, abroncsos menyasszonyi ruhában is. Így egyszerre beszélhetünk kínai hatásról, ha a buddhizmusra gondolunk, és a kínai kultúrkörből való kirekedésről vagy éppen kiszakadásról, ha a sintóról.

Ugyancsak összetett a helyzet Koreában. Szoszurim 소수림왕 király 372-ben egyszerre vette fel a buddhizmust és alapított nemzeti akadémiát a konfucianus tanok tanítására. Csakhogy ennek egyik előzménye, hogy a terjeszkedő kínai tizenhat királyság meghódította Mandzsúriát, majd betört Kogurjoba 고구려,⁵¹ feldúlta annak fővárosát, felégette a királyi palotát, és 50 ezer túszt is magával vitt az anyakirálynő mellé. A sok szenvedés után nem csupán adminisztratív okok vezettek a vallási és ideológiai adoptációhoz, egyben katonai reformra s számtalan más kínai innováció átvételére is sor került.⁵²

⁴⁸ Mark R. MULLINS: Religion in contemporary Japanese life. In: Victoria Bestor – Theodore C. Bestor – Akiko Yamagata (eds.): *Routledge Handbook of Japanese Culture and Society*. New York, Routledge, 2011, 66.

⁴⁹ Edwin O. REISCHAUER – Marius B. JANSEN: *The Japanese today: change and continuity*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1988, 215; Yoshiro TAMURA: *The Birth of the Japanese nation. Japanese Buddhism – A Cultural History*. Tokyo, Kosei Publishing Company, 2000, 232.

⁵⁰ Michael PYE: „Shinto, primal religion and international identity”. *Marburg Journal of Religion*, I, 1996/1, 1–14. uni-marburg.de/fbo3/ivk/mjr/pdfs/1996/articles/shinto1996.pdf (Utolsó letöltés: 2016. június 2.)

⁵¹ Korea ekkor három kisebb királyságból állt, ennek legnagyobb, északi állama Kogurjo volt.

⁵² Jiwung KIM: *A History of Korea. From “Land of the Morning Calm” to States in Conflict*. Bloomington, In-

A fejlettebb technológia vagy akár az országot integrálni képes ideológia átvétele tehát szükségszerű volt, mint máskor is, a védelem és szuverenitás megőrzésének céljából. Egy ilyen lépés azonban nem feltétlenül jelentette azt, hogy mindazt eltörölte volna az új tan, ami korábban jellemezte az ország kultúráját. Másrészt viszont már a Nyugati Dzsín bukásakor (317) rengeteg kínai menekült Kogurjoba, s vitte magával tudását, tárgyait, értékeit. A koreai vezetők bíztak abban, hogy a kínai öltözéküket, beszédüket megőrző szerzetesek jó benyomást tesznek majd a mandzsúriai vezetésre, pedig az addigra hanyatlani, gyengülni kezdett.⁵³ De a buddhizmusnak ugyanakkor meg kellett küzdenie a Kogurjóban hagyományos samanizmussal is, mely akkor már mélyen integrálódott a félsziget államainak társadalmába, a sámánok királyok tanácsadói voltak, fontos döntéseik előtt kikérték tanácsaikat, és a szellemek segítségét kérték. Ugyancsak ebben a korszakban már a taoista hatások is tisztán kimutathatók.⁵⁴

A kulturális hatás tehát összetett, majd csak a Csoszon királyság (1392–1897) idején lesz olyan mértékben hivatalos a neokonfucianizmus, hogy kiszorítsa a buddhizmust és a samanizmust, de akkor is csak hivatalos szinten. Olyannyira, hogy a szerzeteseket és papokat a 19. századig egyenesen kitiltották a városokból. A parasztság körében azonban nehezen ment a tiltás, pedig 1659-ben még rendeletben is megtiltották a novíciusok felvételét, 1660-ban a kisebb buddhista akadémiákat pedig felégették.⁵⁵

És legalább ennyire összetett ma is a helyzet. Az ország kettészakadása után, az 1960-as években a hivatalos népszámlálások a lakosság alig tíz százalékát találták valamilyen vallás követőjének. Mind a kereszténység, főként a protestantizmus, mind a buddhizmus hihetetlen növekedésen ment keresztül a következő évtizedekben. Ezen egyházak templomainak száma 1962 és 1993 között 10 366-ról 58 896-ra nőtt.⁵⁶ Habár a kereszténység csak a 18. század legvégén jelent meg Koreában, s még 1901-ben is a népességnek csupán egy százaléka tartozott valamely felekezetéhez, 2010-ben az a legnagyobb, 31,6%-os arányt képviseli a Dél-Koreában élők között. Ezzel felülmúlja a buddhizmust (24,2%), s ekkorra a népességnek már csak 43,3 százaléka vallja magát egyházon kívülinek.⁵⁷ De nem minden felekezeten kívüli egyben ateista is. A samanizmus többségi vallás volt már a hatvanas években, és ma szintén sokan gyakorolják, még azok is, akik egyébként valamilyen felekezethez is tartoznak. Üzletemberek kérik sámánok segítségét, esküvőket tartanak

.....
diana University Press, 2012, 5.

⁵³ Pál KOUDELA – Jinil YOO: „The Role of Korea in Cultural Transmission between China and Japan during the Three Kingdoms Period”. *Prague Papers on History of International Relations*, X, 2014/2, 7–22.

⁵⁴ Jae-Seo JUNG: Daoism in Korea. In: Livia Kohn (szerk.): *Daoism Handbook*. Leiden, Brill, 2000, 793; Yijie TANG: *Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture*. Springer, Heidelberg, 2015, 169.

⁵⁵ James H. GRAYSON: *Korea – A Religious History*. New York, RoutledgeCurzon, 2013, 137.

⁵⁶ Donald L. BAKER: *Korean Spirituality*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2008, 3.

⁵⁷ CIA World Factbook: Korea, South. cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ks.html (Utolsó letöltés: 2016. június 3.)

sámán szentélyekben, mindezt leginkább Szöulban, a világ egyik technológiai központjában.⁵⁸

Vajon miért növekedett a protestantizmus radikálisan az elmúlt fél évszázadban? Ennek egyik oka az, hogy a japán megszállás alatt a japán asszimilációs törekvésekkel szemben a kereszténység koreai nemzeti karakterre nőtte ki magát. Kereszténynek lenni egyfajta nacionalizmusnak számított, az ellenállók is jó részt protestánsok voltak,⁵⁹ s a háború után a dél-koreai kormány erősen támogatta is a keresztény egyházakat. Ennek egy másik fontos oka is volt: az északi kommunizmussal való szembehelyezkedés. Ugyanakkor a gyors urbanizáció, és a hagyományos kötelékek elvesztése következtében megnőtt az igény az emberekben valamilyen támaszra, s ez általában segítette az egyházi kötődések erősödésében.⁶⁰

Úgy tűnik tehát, hogy Koreában a kereszténység s a régióban a samanizmus legalább annyira meghatározó vallása a kultúrkörnek, mint a buddhizmus. Ez azonban korántsem kínai hatás, hiszen Szibériából származik. Ha a népi vallásokat önálló kultúrkörnek tekintjük, akkor figyelembe kell vennünk, hogy Japánban a lakosság 79,2 százaléka követi a sintót, míg a buddhizmust csupán 66,8 százalék vallja vallásának.⁶¹ Kína persze kommunista ország, hivatalosan ateista 1949 óta, ám a tiltás csak olaj a tűzre, ami jelentősen hatott a kereszténység terjedésére.⁶² A hagyományos népi vallást pedig általában tolerálták a kínai rezsimek, még a dogmatikusan ateista kommunista kormányok is megtűrik. Nem csoda, ha Belső-Kína területein általánosan elterjedt, formálódásában, kialakulásában meghatározó volt a samanizmus is,⁶³ Mandzsúriában pedig egyenesen ez utóbbi a legelterjedtebb vallás.⁶⁴

Ha létezik olyan szempont, mely a buddhizmust tenné központi elemévé a *sinokulturális* régióknak, akkor a buddhizmus mélyebb elemzésére kényszerülnénk, hiszen az – még ha ott ma nem is elterjedt – Indiából származik, s Kelet-Ázsia fogalmát is kiterjesztené Tibettől és Mongóliától (sőt Kalmükföldtől) Délkelet-Ázsiáig. Még szűkebben értelmezve, a mahajána buddhizmus elterjedése is benyúlna Szibériába északon, és Vietnam legdélebbi területéig tartana délen.⁶⁵ De legalább

⁵⁸ Pál KOUDELA – Jinil YOO: „Sesummu. Distinction, debate and features of hereditary mudang in contemporary South Korean society”. *Acta Ethnographica Hungarica*, LIX, 2014/2, 429–440.

⁵⁹ SETH (2011): 267.

⁶⁰ Pyong Gap MIN: „Development of Protestantism in South Korea: Positive and Negative Elements”. *Asian American Theological Forum*, October 31, 2014. aatfweb.org/2014/10/31/development-of-protestantism-in-south-korea-positive-and-negative-elements/ (Utolsó letöltés: 2017. március 6.)

⁶¹ CIA World Factbook: Japan. cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ja.html (Utolsó letöltés: 2016. június 3.)

⁶² Eleanor ALBERT: „Christianity in China”. *Council on Foreign Relations*, May 7, 2015. cfr.org/china/christianity-china/p36503 (Utolsó letöltés: 2016. június 5.)

⁶³ Eileen BARKER: Religion in China: Some Introductory Notes for the Interpid Western Scholar. In: Fenggang Yang – Graeme Lang (szerk.): *Social Scientific Studies of Religion in China: Methodology, Theories, and Findings*. Leiden, Brill, 2011, 112.

⁶⁴ Huiying MENG: Characteristics of Shamanism of the Tungusic Speaking People. In: Xisha Ma – Huiying Meng (eds.): *Popular Religion and Shamanism*. Leiden, Brill, 2011, 381.

⁶⁵ Brigitte DUMORTIER: *Atlas des religions, Autrement, collection*. Paris, Atlas Monde, 2002, 32.

ennyire lehetne a samanizmus mint domináns vallás a meghatározó vallási tradíció egy kelet-ázsiai régió lehetséges körvonalazásánál. Ebben az esetben *sziberokulturális* régióknak nevezhetnénk, s hatásterülete Magyarorszáig tartana. A népi vallások sokszor azért maradtak meghatározóak, mert nem foglalkoztak velük, mint Kína esetében, másutt pedig azért propagálták őket államilag is, mert kifejezetten a nemzeti hagyományokat szimbolizálták, mint Japánban. Sok esetben pedig egyszerűen rosszul mérik elterjedtségét, s a rossz mérés eredményeit elemzik, és úgy tűnik, mintha az ország népessége döntően vallástalan lenne. Az tovább bonyolítja a helyzetet, hogy a buddhizmus és a sintó erősen szinkretikus hiedelemrendszerek ma Japánban, s ez egészen más megvilágításba helyezi a régió koherenciájáról alkotott képünket is. Nem elég tehát külön-külön az egyes vallások elterjedtségének százalékos megoszlása szerint lefedni Kelet-Ázsia térképét, hanem magának a vallásnak a sajátosan helyi jellegét is figyelembe kell venni, ha szempontként akarjuk alkalmazni a régió leírásánál.

Viselkedéskultúra és gazdaság

Egy másik komplex megközelítéshez induljunk ki a konfuciánus kultúrkörből. A nevével fémjelzett állam- és társadalomfilozófiát Konfucius (i. e. 551–479) alapította, s a Han-dinasztia alatt vált meghatározó állami ideológiává. A tanítás a társadalmi élet viselkedési szabályainak meghatározása mellett az uralkodáshoz szükséges alapvető szabályokat is meghatározza, melynek alapját egy szigorú patriarchális hierarchia adja. Csü Hszi 朱熹 (1130–1200) a Szung-dinasztia idején reformálta meg az állameszmét, gyakorlatilag integrálva taoista és buddhista elemeket.⁶⁶ A kelet-ázsiai országokban átvett ideológia fontos eleme volt a nyelvi precizitás, hiszen az egyszerre volt alapvetően szükséges viselkedési összetevő és a patriarchális hierarchia egyik alapköve.⁶⁷ Mindez a társadalmi stabilitást szolgálta, s igen szűk elit kezében összpontosult. Hogy milyen társadalmi megosztottsághoz vezetett, arra már utaltunk korábban. A konfuciánus gondolkör egyik alaptétele, hogy az emberek csupán másokhoz fűződő kapcsolataik révén léteznek, ekként definiálhatók, s Konfucius szerint ezek a kapcsolatok hierarchikusak és strukturáltak. Csupán az garantálja a társadalmi rendet, ha a konfuciusi szabályokat mindenki elfogadja. Nagyjából így foglalhatjuk össze a tanítás lényegét.⁶⁸

Ma a neokonfuciánus udvariassági, érintkezési forma számtalan sztereotip összetevőjét őrzi a közgondolkodás. Nem teljesen újak ezek a leegyszerűsítések:

⁶⁶ Weiming Tu: *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini- Dragons*. Cambridge, Harvard University Press, 1996, 97; Siu-chi HUANG: *Essentials of Neo-Confucianism: Eight Major Philosophers of the Song and Ming Periods*. Westport, Greenwood Press, 1999, 145–167.

⁶⁷ Dániel Z. KÁDÁR – Sara MILLS: Introduction. In: Dániel Z. Kádár – Sara Mills (eds.): *Politeness in East Asia*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011, 1–17. 9.

⁶⁸ Hans KÜNG – Julia CHING: *Párbeszéd a kínai vallásokról*. Budapest, Palatinus, 2000, 115.

a mások feldicsérése és magunk háttérben hagyása, vagy az udvariaskodó címzések, évszázadokkal ezelőtt is jelen voltak, s ma is rengeteg kelet-ázsiai viselkedési szabályt találhatunk akár útikönyvekben vagy az általános etiketről szóló írásokban (ne fújjuk ki az orrunkat nyilvánosan, már a genkanban 玄関 vegyük le a cipőnket stb.). Sőt olyan utasításokat is kaphatunk, hogy egy beszélgetés vagy tárgyalás során lassan kell a témára térni, sokáig csupán általános dolgokról beszélni, vagy hogy a tárgyalópartnerek nem mondanak szemtől-szembe ellent egymásnak, kerüljük a konfliktust. A kelet-ázsiai etikett lényege: udvariasság, barátságosság, mérsékeltség, alázatosság, interperszonális harmónia, kedvesség vagy indirekt kommunikáció.⁶⁹ A kommunikáció pedig alapvetően bezárkózó, tartózkodó, implicit és közvetett.⁷⁰ Úgy tűnik, mindez átfogó társadalmi szabályrendszert mutat, hierarchiát, előre definiált kapcsolati formákat, szerepeket és simulékony, harmonikus funkcionálást, vagyis a korábban a konfuciusi világrendre jellemző szabályokat, s az is világosnak tűnik, hogy mindez a térség mai országaiban általánosan elterjedt értékrendszer.

Ennek a hierarchikus gondolkodásnak és érintkezési formának könnyebb a mai példáit megtalálni, elég, ha csupán a japán *keirecukra* 系列 gondolunk, ami már egy megreformált, modernebb gazdasági szerveződés a Meidzsi-restauráció során felszámolt feudalizmus strukturális túlélőjéhez, a *zaibacubo* 財閥 képest. Két alapvető típusa van, a horizontális, mely több szektorban működik (például a pénzügyben és a kereskedelemben), valamint a vertikális, ami a termelés és értékesítés területeit kapcsolja össze (például az autógyártást és -kereskedelmet). A vállalatokon belül az érintkezés természetesen szintén hierarchikus, melynek alapja a rang és kor, amit a nyelvi kommunikáció kifinomult eszköztára (speciális szavak, igeidők stb.) segít.

A hagyományos szervezeti kultúra Japánban „bottom up”, vagyis a felső vezetés a dolgozóktól gyűjtött információ alapján hoz döntéseket, melyeket a középvezetők hajtanak végre – ez még a főként gyárakban működő *kaizen* 改善 rendszerére is igaz. Utóbbi valójában egy egész gondolkodásmód, amiben a személyes felelősség helyett a problémamegoldáson van a hangsúly, s bár elkötelezettségen alapul, inkább ötletládákat, csoportmunkát, *Quality Compliance Coachinget* és egyéb technikákat alkalmaz. Lényegében egy teljes körű minőségirányításnak felel meg, ám hagyományos familiáris szerkezetben, és annak ellenére mutat egy tradicionális társadalomszerkezetre jellemző szervezeti formát, hogy a *kaizen* csupán az 1950-es évek vállalati kultúrájának az innovációja.⁷¹ Paternalizmus, hűség, lojalitás és *szenioritás* jellemzi, mely nem csupán gerontokratikus előmenetelt, az idősek tiszteletét jelenti, hanem egy családnak megfelelő gondoskodást is a fiatalokról.⁷² Persze mára

⁶⁹ Stefanie STADLER: Intercultural communication and East Asian politeness. In: Dániel Z. Kádár – Sara Mills (eds.): *Politeness in East Asia*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011, 102.

⁷⁰ Yoshitaka MIIKE: „Non-Western Theory in Western Research? An Asiatic Agenda for Asian Communication Studies”. *The Review of Communication*, VI, 2006/1–2, 4–31.

⁷¹ Colin ASHMORE: „Kaizen and the Art of Motorcycle Manufacture”. *Manufacturing Engineer*, LXXXI, 2001/5, 220.

⁷² Rosalie L. TUNG: „Strategic management of human resources in the multinational enterprise”. *Human*

az informális konszenzus és a „bottom up” sem működik tökéletesen. A női foglalkoztatás növelését célzó politika következtében, s egyfajta veszternizációként is, a női dolgozók egyre nagyobb szerepet kapnak a vállaltok irányításában, és egyre inkább az egyéni kiválóság az, ami érvényesül. A kilencvenes évek válságos időszaka óta szükség van „top-down” felsővezetői döntésekre is. A családi jelleg azonban továbbra is változatlan: a nyitott közös tér, a csapatépítés személyes jellege (éneklés, együtt ivás stb.).

A vállalat természetesen az államba is be van ágyazva, hiszen úgy is jött létre. A nagybirtok helyébe lépett a *zaibacu*, de ma az ún. forgóajtó-politika egyik formája, az *amakudari* 天下り, melyet még a 2009-től életbe lépett törvény sem oldott meg teljesen.⁷³ Idősebb állami vezetők kerülnek nyugdíjazásuk után vezető vállalati pozíciókba, ezzel pedig kapcsolataikat a vállalat hasznára fordítják. De van egy másik oldala is az éremnek: a rosszul teljesítő vezetőket nem bocsátják el, hanem áthelyezik, helyükre jönnek az előbb említett vezetők. A hagyományos értékrend szerint ugyanis nincs lehetőség egy vállalatvezető megalázására azzal, hogy elbocsátják.

Érvényesek azonban a tradicionális elemek a vállalati kommunikációban is. Tiszteletadás, pontos érkezés, tagadás kerülése, látszólagos egyetértés, kitérő válaszok, örökös bocsánatkérés, illetve a mutogatás, a szemkontaktus és az érintés kerülése, vagy az, hogy a meggyőzés alapja a szerénység és önfegyelem, és hogy az alkalomhoz és partnerhez illő szó- és nyelvhasználat szükséges. Mindez gyakran kapcsolódik a konfuciánus és taoista hagyományokhoz a szakirodalomban.⁷⁴ De gondoljunk bele, hogy ezek a nagyvállalatok mennyire patriarchálisak, sőt az egész állam emlékeztet egy tradicionális családi hierarchiára. A japán szervezeti kultúra alapja nem vagy nem csak a konfuciánus tisztelet, hanem a tradicionális házközösség, az *ie* 家, illetve az abból fakadó társadalmi és viselkedési szabályok.

Persze sok elemzés magában a hagyományos japán házközösségben is meghatározónak tartja a kínai hatást, éppen a családtagok hierarchikus szerepei, a lojalitás és jóakarát megléte okán.⁷⁵ Az egyént megvédte a család, s az egyén megtett mindent a családért, amire képes volt, ez határozta meg az egyén értékét és helyét a közösségben. A család fennmaradása értékesebb volt, mint az egyéné, s ugyanezt látjuk a mai vállalatoknál is: a vállalat fontosabb az alkalmazottnál. A vezető éppen ugyanúgy várja el a lojalitást, mint szülő a gyermekétől, pontosabban egy házközösség feje annak tagjaitól.⁷⁶ Maga az *ojabun* 親分, felettes, főnök szó is szó szerint szülői szerepet jelent, míg a beosztott *kobun* 子分 gyermeki, illetve alárendelt helyzetet.⁷⁷ Ilyen elven alapult a sógunátus is, és ezt tükrözik a nyelvhasználat-

Resource Management, XXIII, 1984/2, 129–143.

⁷³ Colin P. A. JONES: „Amakudari and Japanese Law”. *Michigan State International Law Review*, XXII, 2013/3, 879–959.

⁷⁴ Philippe DEBROUX: Culture and Management in Japan. In: Warner Malcolm (ed.): *Culture and Management in Asia*. London, Routledge, 2014, 99–115.

⁷⁵ Joy HENDRY: *Understanding Japanese Society*. New York, Routledge. 1996, 25.

⁷⁶ Uo. 39.

⁷⁷ Iwao ISHINO: „The Ojabun-Kobun: A Japanese Ritual Kinship Institution”. *American Anthropologist*,

ban meglévő különbségek is. Az *ie*-n belül a kapcsolatrendszer mellérendelt, alá- és fölérendelt viszonyokból állt, melyek meghatározták a társadalmi élet rendjét, és a mai vállalatoknál ugyanez a helyzet. De csak a vállalat vagy család határain belül.

A japán nyelv ugyanis különbséget tesz a csoporton belül- vagy kívül-lét szerint. A beszélő a világot elsősorban a maga és a kívülállók csoportjára bontja. A saját csoporton belül közvetlen stílust használ, a csoporton kívüliekkel pedig udvariast. Önmagáról és a csoporton belüliekről a csoporton kívülieknek szerény stílusban szól. Csak ezután következik a vertikális viszony figyelembevétele, a kor, nem vagy foglalkozási különbségek, a társadalmi rang, a családi kapcsolatok és az érdekviszony. Felfelé udvariasan, önmagát szerényen említve, lefelé pedig közvetlen stílusban beszél. Ha tehát egy csoporton belül beszélünk a felettesünkről, például a testvérünknek az apánkról vagy a kollegánknak a főnökünkről, akkor tisztelve említjük őket, mint ahogy udvarias formában is beszélünk velük. De ha egy idegennel beszélünk róluk, akkor már nem említhetjük őket tisztelve, hiszen a csoporton kívülről érkezettel beszélünk. Ugyanakkor, még ha alacsonyabb is a rangja a vállalaton kívülről jött illetőnek, a saját rangunk vállalati, vagyis belső ügy, s mivel a csoporton kívülivel udvarias hangot kell használnunk, hát így beszélünk vele.⁷⁸

Kétségtelen tény, hogy a neokonfucianus filozófia a japán állam hivatalos ideológiája lett az Edo-korszakban, s ez az eszmerendszer igazolta a négy nagy társadalmi rend, a samuráj, paraszt, kézműves és kereskedő társadalmi rendszerét, valamint azt, hogy mindenkinek meghatározott, pontos helye legyen a társadalomban.⁷⁹ A kapcsolatok eme rendszerét és a hozzá kötődő udvariassági formákat vissza lehet vezetni a konfuciusi alapokra. A japán családrendszer társadalmi intézménye azonban alapvetően különbözik a kínaitól. Kínában az uralkodó legitimitását a karizma adta, a mennyek fiaként szerezte hatalmát, ami felülírhatta egy másik rivális igényét. Japánban nincs így: egyetlen császári család ül a trónon az idők kezdete óta. Ez az ellentét nem új gondolat, hiszen a japán császárság intézményének egyedülállósága a Kínával való szembehelyezkedés egyik fontos eleme volt a 13–14. században.

A japán történelem jelentős részében a császár hatalma csupán szimbolikus volt, de a samurájnak az urához vagy a földbirtokosnak a daimjóhoz 大名 való feltétlen hűsége is ugyanezt a logikát követte, s a 17. századra ennek abszolutizálása is a Kínával való szembehelyezkedést illusztrálta. A két ország családtípusai közötti különbség talán még hétköznapibb. A kínai rokonsági rendszer klánokon, vérségi köteléken alapult, s ezek az állami kereteken belül konfliktusba kerülhettek egymással. Japánban a családi háztartáson belül egy olyan közösségi lánc vagy kötelék működött, melyben az egyén egyszerre tartozott az *ie*-hez és az államhoz mint kvázi-házközösséghez is, ami a szembenállás lehetőségét eleve kizárta.⁸⁰ Az *ie* ugyan-

.....
LV, 1953/5, 696.

⁷⁸ JAMADZSI Maszanori: *Nihongo*. Budapest: ELTE, 1988, 182.

⁷⁹ MIKISO HANE: *Premodern Japan: A Historical Survey*. Boulder, Westview Press, 1991, 142.

⁸⁰ GERGELY Attila: Japán külpolitika: az azonosság megújuló esélyei. Változás és folytonosság a japán külpolitika azonosság-napirendjén. In: Nagyné Rózsa Erzsébet (szerk.): *Nemzeti identitás és külpolitika*

is nem igazi rokonsági-családi kötelék, hanem egy fiktív család, melyben nem rokonok is tagok lehetnek. Pontosán ezért lehetett alkalmazni más keretek között is olyan könnyen (akárcsak egy kvázi-feudális *oikosz* vagy egy modern vállalat); még a legnagyobb létszámú szamuráj hadsereget tartó sógunátusok is úgy épültek fel, mint egy házközösség.

Mindez egy modern nemzeti összetartozást segített létrehozni, és annak a vállalati szintű diszkriminációban megmutatkozó jelenségét. A hetvenes években az Egyesült Államok által bevezetett vámtarifa-korlátozások következtében a japán nagyvállalatok agresszíven kezdték a termelést áttenni a tengerentúlra, az ellátási lánc és emberi erőforrás-menedzsment sajátosan japán technikáival együtt. Habár eredetileg a kifejezetten japán vezetői központok létrehozásának céljai az ellenőrző, irányító és innovatív funkciók voltak, a nyelvi nehézségekkel terhelve egyre inkább érvényesült az a tendencia, hogy a döntéshozó központokban japán felsővezetőket alkalmaznak, míg az alsóbb szinteken a befogadó ország alkalmazottait, harmadik országból pedig szinte soha senkit. Ennek a jelenségnek már a kilencvenes években neve volt: az üvegplafon parafrázisaként a rizspapír plafon.⁸¹ Mára a kilencvenes évek óta tartó stagnálás egyik következményeként, átalakul a hagyományos japán menedzsment, s kezd egyre inkább nemzetközivé válni, ez azonban csak a technikák átvételére vonatkozik. A hazai nagyvállalatok egyáltalán nem alkalmaznak idegen vezetőket, ha mégis, akkor is csak alsó pozíciókban. Az *etnocentrizmus* korlátok közé szorítja a vezetői szokásokat az országon kívül és belül, ami a szellemi tőke beáramlásának is gátja.⁸² E nacionalizmus, mely éppen a vállalat, a nemzet *ie*-ként, házközösségként való felfogásán alapszik, nagyon fontos eleme a japán bevándorlást korlátok közé szorító politikának is, és jól példázza, hogy egy sajátos történeti képződmény hogyan marad fenn évszázados kínai hatás ellenére, sőt még modern körülmények között is.

Zárógondolatok

Számtalan kisebb vagy fontosabb elemet lehetne elemezni, hogy egy kelet-ázsiai kultúrkört körvonalazzunk, s megrajzoljuk területi koherenciáját, határait. Itt van például az evőpálca, mely feltehetően szintén Kínából származik. Az első lelet, egy elefántcsontból készült pár, a Sang-dinasztia korából került elő, de az evőpálcika feltehetően már i. e. 1100 előtt ismert volt. Ekkor még úri társaságok kiváltsága volt, sőt körükben is ritka lehetett, majd csupán a Han-korszak után kezdett népszerűvé

.....
a Közel-Keleten és Kelet-Ázsiában. Budapest, Teleki László Alapítvány, 2005, 290–292.

⁸¹ Rochelle KOPP. *The Rice-paper Ceiling: Breaking through Japanese Corporate Culture.* Berkeley, Stone Bridge Press, 1994.

⁸² Tomoki SEKIGUCHI – Fabian Jintae FROESE – Chie IGUCHI: „International human resource management of Japanese multinational corporations: Challenges and future directions”. *Asian Business & Management*, XV, 2016/2, 84.

válni, s a Ming-korszakban terjedt el általános használata.⁸³ Hogy Japánig mikor jutott el, a harmadik, a hatodik vagy hetedik században, annak számtalan elmélete van, s hogy a használat jellege, vagyis, hogy hol és mire használták, s hogy létrehozott-e egy sajátos „evőpálca-kultúrszférát”,⁸⁴ az nyilván szintén vita tárgya lehetne. Délkelet-Ázsiában csak a kínai ételeket és a tésztát eszik pálcával.⁸⁵ Az étkezési szokások számtalan egyéb jelenséghez kapcsolódnak, a higiénia hatással van a fertőző betegségek terjedésének visszaszorítására, az a népesedésre és így tovább. Norbert Elias klasszikus munkája⁸⁶ nyomán nem csupán a hétköznapi szokások erejét, hanem terjedésüket is átértékelhetjük, s a társadalomszerkezet máris történelmi dinamikát adhat egy-egy összetevő értelmezésekor.

Még egy ennyire egyszerű eszköz, mint az evőpálca és használata is igen komplex társadalmi mechanizmust sejtet; az olyan sokszorosán összetett jelenségek, mint az identitás, mely leginkább igényt tarthatna arra, hogy regionális jellegét kimutassuk, vagy hogy a régió körülhatárolásának eszköze lehessen, érthetően rengeteg, egymással is összefüggő elemből áll és változik. Ezen rétegek egyik szintjén van a nemzeti identitás, etnikai identitás és a hozzá hasonló csoportidentitások, melyek az egyén és a közösség szintjén is visszakapcsolódnak a történelmi és kulturális koncepciókhoz, mind belpolitikai, mind külpolitikai kérdésekben, legyen szó bevándorlásról vagy területi vitákról.

Nem volt célunk sem egy önálló történeti vagy kulturális, sem egy komplex mutatókból álló régió lehetséges körvonalainak felvázolása, csupán kérdéseket vetettünk fel ezekkel kapcsolatban. Nagyon sok meggyökeresedett képzet él a tudományos és a közgondolkodásban is Kelet-Ázsia országaiban érvényesülő közös történeti hatásokkal kapcsolatban, melyeket nem árt olyan módon is újragondolni, hogy azokat nem egymástól független tényezőkként elemezzük, hanem úgy, hogy egy rendszer egymásra ható mechanizmusait látjuk bennük.

Rezümé

Nehéz megtalálni az egyensúlyt, amikor különböző történeti, kulturális, vallási, gazdasági, politikai vagy éppen földrajzi összetevőkből állítunk össze egy mutatót, melynek segítségével egy nagyobb régió fizikai határait igyekszünk megrajzolni. Sokféle elképzelés létezik Kelet-Ázsiával kapcsolatban, melyek földrajzi tájként vagy régióként mutatják be, talán a legismertebb mind közül a sinoszféra történeti koncepciója. Ez a mentális képződmény nagyrészt történetileg kialakult kulturális

⁸³ Joseph NEEDHAM: *Science and Civilization in China: Volume 6. Biology and Biological Technology. Part V: Fermentations and Food Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 104–105.

⁸⁴ Edward Q. WANG: *Chopsticks. A Cultural and Culinary History*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 72.

⁸⁵ Penny VAN ESTERIK: *Food Culture in Southeast Asia*. Westport, Greenwood Press, 2008, 5.

⁸⁶ Norbert ELIAS: *A civilizáció folyamata*. Budapest, Gondolat, 1987.

elemekre épül, valamint Kína dominanciájára. További jellemzője az a feltételezés, hogy csupán egyirányú kapcsolat létezik a történeti államok mint résztvevők között. Ebben a tanulmányban nem igyekszünk pontosan definiálni a makrorégiót, csak megjegyzéseket fűzünk a fontos történeti és kulturális összetevőkhöz, melyekből a koncepció felépül. A kognitív felépítmény ugyanis darabjaira hullik, amint tüzetesebben megvizsgáljuk ezeket. Leginkább a politikailag szervezett kölcsönös függőség és kiszolgáltatottság történeti koncepciójára koncentrálnak, különös tekintettel a Kínából származó ideológiai gyökerekre. A mezőgazdasági jellemzők s a közös rizstermesztés fejlődése – a jelentős földrajzi különbségek ellenére – szintén szóba kerülnek. A nyelv, a vallási különbségek (például a konfucianizmus és a sintó szerepe), valamint a gazdasági hálózatok, ezek történeti és pillanatnyi jelentősége (így a Bambusz-hálózat vagy a japán zaibacu) és más társadalmi tényezők ugyan csak vizsgálatunk tárgyát képezik.

Kulcsszavak

Kelet-Ázsia, makro régió, sinoszféra, Kína, Japán, Korea

Abstract

Remarks on the Historical-Cultural Approach of the East Asian Region

It is a difficult task to find the balance in compiling different historical, cultural, religious, economic, political and even geographical components of a possible indicator to find the boundaries of a greater region. Many ideas exist about East Asia as a landscape or a region, and perhaps the most well-known is the historical concept of the Sinosphere. This mental formation is broadly built on historically developed cultural elements and the dominance of China. An additional characteristic is the presumed existence of, and the one-way functioning of, the interrelatedness between historical states as individual players. In this essay we do not try to define a precise macro region, but make remarks on some important details of these cultural and historical elements, the concepts on which the region is built. The cognitive superstructure begins to fall apart if these details are examined closely. We focus on the historical concept of a politically organised interdependency and vulnerability, and emphasise its ideological origins in China. Agro-economic features and the development of common rice cultivation – despite huge geographical disparities – are also discussed. Language, religious differences (e.g. the role of Confucianism and Shinto) as well as economic networks, their historical and current relevance (e.g. the Bamboo network or the Japanese Zaibatsu) and other social factors are also the subjects of our analysis.

Keywords

East Asia, macro region, Sinosphere, China, Japan, Korea