

Juliusz Piwowarski

Droga do Modern Bushidō

Zeszyt Naukowy 4, 157-186

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Droga do Modern Bushidō

Współcześnie, w dobie coraz silniej odczuwanej globalizacji, związane z nią procesy multiplikują i upowszechniają zarówno zjawiska pozytywne, jak również te, które mogą zagrażać człowiekowi. Tym samym wzrasta popyt na oferty systemowe związane z budowaniem, ratowaniem (przywracaniem) i ulepszaniem stanu wieloaspektowo pojmowanego bezpieczeństwa. Bezpieczeństwo to szerokie holistyczne pojęcie, które – jak już powiedziano – ma wiele aspektów. Jego spektralny charakter implikuje nie tylko definiowanie go jako pożądaný stan, lecz także jako specyficzną, niezwykle pożądaną przez ludzi wartość. Nadaje się bezpieczeństwu zatem wymiar w pewnym sensie mierzalnego pojęcia – stanu z jednej, jak też wymiar aksjologiczny z drugiej strony. Ten pierwszy wymiar bezpieczeństwa, w obecnych czasach charakteryzujących się wszędobylską komercją, przyziemnym materializmem i bałwochwalczym, tudzież nierzadko obłudnym nie zaś pomocniczym, jak to powinno mieć miejsce, traktowaniem prawa, został obecnie bardzo mocno „spłaszczony”. Instrukcje, przepisy układające się w narzucane odgórnie procedury, tworzone są koniunkturalnie, nierzadko nazbyt pospiesznie, zbyt często modyfikowane przez podlegające częstym zmianom personalnym zespoły ludzi, niekoniecznie identyfikujące się z instytucjami, które chwilowo reprezentują. Postępująca multiplikacja zjawiska określanego w psychologii jako „efekt widza”¹ powodującego stanie na oboczu wydarzeń i zjawisk, poczucie egoizmu, odrębności, a nawet obojętność wobec organizmu społecznego – są to elementy, które jako mocno obecnie rozpowszechnione nie omijają środowisk funkcjonariuszy służby cywilnej oraz służb mundurowych. Służby te również podlegają zjawisku rozproszenia odpowiedzialności związanemu z efektem widza², a przecież to od nich zależy właściwy poziom porządku i bezpieczeństwa. Tymczasem służby mogą nie tylko nie zapewniać nam bezpieczeństwa lecz, w wersji jeszcze mniej optymistycznej, mają możliwość skutecznie to bezpieczeństwo obniżyć lub nawet odbierać (*vide* sprawa Olewnika). Stąd propozycja przyjrzenia się jednej z najstarszych, jeśli chodzi o ciągłość etosu wojskowego, kultur. Chodzi tu o tradycję japońską, gdzie ciągłość i zmiana nie traktowane są jako elementy przeciwstawne. Wspierają

¹ Aronson E., Wilson D. T., Akert R. M., *Psychologia społeczna – serce i umysł*, Zysk i S-ka, Poznań 1977, s. 480.

² *Ibidem*, s. 485.

się one, począwszy od obszaru spraw rodzinnych i społecznych, poprzez skuteczną administrację i zarządzanie państwem, aż po dbałość o prawo i porządek³.

Japończycy to naród, który zawsze przywiązywał wielką wagę do tradycji wojskowych bazujących na powiązanim bezpośrednio z nimi etosie rycerskim⁴. Duchowość i etyka Japończyków, będące w znacznej części wytworem klasy samurajów, skupione w ich kodeksie Bushidō są w Kraju Wschodzącego Słońca żywe do dziś. „Najwcześniejsze ślady Bushidō znajdujemy pośród wojowników [będących protoplastami samurajów] zwanych mononofu (ok. 600 r. p.n.e. do 6 r. n.e.)”⁵. Mocny wpływ na budowanie „mentalności Bushidō” miał książę Shōtoku (593–628) i popierany przezeń buddyzm z jego niedoścignioną psychologią, systemem filozoficznym i nauką społeczną. Shōtoku uważany jest także za autora pierwszej powstałej w okresie Yamato (250–710) japońskiej konstytucji Jushichijōkempō (Prawo Siedemnastu Artykułów – 604 r.), w której wyraźnie mówi się o tym, iż moralność powinna postępować przed prawem, jeżeli to ostatnie ma być aplikowane właściwie oraz skutecznie⁶. Należy dodać, że Prawo Siedemnastu Artykułów nie zostało do chwili obecnej anulowane, a zatem jego przesłanie obowiązuje nadal⁷. W epoce Kamakura (1185–1333), kiedy to administracja wojskowa zdominowała system polityczny Japonii (cesarz w tym czasie, co prawda, nadal panował, lecz realnie rządził odpowiedzialny za bezpieczeństwo cesarza i państwa przywódca wojskowy – shogun) powstał kodeks administracyjny Joei Shikimoku (1232 r.)⁸. Sformułował go w imieniu shoguna jego regent czyli shikken – wysoki rangą samuraj Hōjō Yasutoki. Kodeks ten przetrwał aż 635 lat, do momentu rozpoczęcia Reformy Meiji (1867/68 r.), która, mimo pewnych początkowych perturbacji dotyczących starej tradycji, także przyjęła ducha i literę samurajskiego etosu. Ponadto Bushidō, rycerski kodeks wojownika – a nie każdemu wojownikowi przysługuje miano rycerza – stał się dziedzictwem światowej kultury. Po zakończeniu II wojny światowej nastąpiło bowiem upowszechnienie się na całym świecie związanych z nim wartości. Jest to zasługa szerokiego spektrum odmian Budō – dalekowschodniej rycerskiej „Drogi” kultywowanej obecnie przez miliony adeptów różnych sztuk walki pochodzenia japońskiego.

³ Hołyst B., *Japonia. Przestępczość na marginesie cywilizacji.*, Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa 1994.

⁴ Piwowski J., *Kodeks młodego Samuraja* [w:] „Przegląd Religioznawczy” nr 3/225, Warszawa 2007. Niniejszy artykuł bazuje w części na artykule *Kodeks młodego samuraja*, nie ograniczając się jednak do treści dotyczących „Budō Shoshinshū” (Kodeksu młodego samuraja).

⁵ Tanaka F., *Sztuki Walki samurajów*, Diamond Books, Bydgoszcz 2005, s. 11.

⁶ Kanert M., *Buddyzm japoński*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2004; por.: Kanert M., *Staryzna Japonia: miejsca, ludzie, historia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

⁷ Tak m.in.: Kase Hideaki, Prezes Society for the Dissemination of Historical Fact.

⁸ Zob. Barry de T., Keene D., Tanabe G., Varley P., *Sources of Japanese Traditions*, Vol. 1, Columbia University Press, 2001.

Pojęcie Budō łączy się z „dyscyplinami duchowymi służącymi do samodoskonalenia poprzez trud systematycznego, rygorystycznego treningu w duchu filozofii [buddyzmu] zen”⁹, zaś idee zwyczajowego, niepisanego Kodeksu Bushidō, *de facto* stapiające w jednym tyglu buddyzm, taoizm i konfucjanizm wsparte rodzimym dla Japonii sintoizmem, znajdowały odzwierciedlenie w japońskich kodeksach rodowych *kakun*, takich jak na przykład „Dziewięćdziesiąt dziewięć praw rodu Takeda” (1558 r., autor Takeda Nobushige)¹⁰, „Kodeks Rodziny Imagawa”¹¹, czy „Siedem przykazań samuraja”¹² Yoshidy Shōin. Niewątpliwie istotnymi przyczynkami do oddania już w rozwiniętej, pisanej formie specyfiki ducha Bushidō, były traktaty autorstwa znamienitych, do dziś bardzo popularnych na całym świecie japońskich mistrzów miecza, dwóch ogromnych indywidualności żyjących na przełomie okresów Ashikaga (1560–1600) i Edo (1600–1868). Byli to Musashi oraz Yagyū. Pierwszy ze wspomnianych traktatów to „Heihō kadensho” autorstwa Yagyū Munenori żyjącego w latach 1571–1646. Yagyū był samurajem pochodzącym z rodu o wysokiej renomie, także jeśli chodzi o sztukę szermierczy. Zasłużył się on jako uczestnik przełomowej dla dziejów Japonii bitwy pod Sekigahara (1600 r.). Stworzył na bazie rodzinnej tradycji nową formę sztuki walki, skutkiem czego od 1603 roku nosiła ona nazwę „szkoły Yagyū”. W 1605 roku uzyskał posadę rządową, wraz z przynależącym do niej oficjalnym tytułem „shōgun-ke heihō shihan”, czyli: „nauczyciel sztuki wojennej przy rodzie shōguna”. Zarówno prywatnie, jak i służbowo Yagyū Munenori był bardzo aktywny społecznie i towarzysko w obu japońskich metropoliach – cesarskim Kyōto oraz Edo shogunatu Tokugawa, gromadzących ówczesne elity. „Heihō kadensho”, czyli „Księga przekazów rodzinnych o sztuce wojny”, została ukończona przez niego w 1632 roku. W tym też czasie Yagyū został mianowany szefem policji shōgunatu – ōmetsuke. Jego duchowym powiernikiem był buddyjski mnich Takuan Sōhō (1573–1645). Należący do buddyjskiej wspólnoty, sanghi zen rinzai Takuan był jednocześnie duchowym mentorem innego znanego samuraja Musashi Miyamoto (1584–1645), arcyministra sztuki wojennej, w szczególności zaś szermierki, będącego przy tym artystą i – w odróżnieniu od Yagyū – typem buddyjskiego samotnika. Musashi brał również udział w bitwie pod Sekigahara, ale po stronie sił, które uległy wówczas Wielkiemu Ieasu Tokugawie. Musashi stworzył oryginalną szkołę miecza, noszącą nazwę Niten Ichi-ryu, pozwalającą na sprawnie skoordynowane, jednoczesne użycie w starciu z przeciwnikiem dwóch mieczy. Brał udział w wielu pojedynkach, zawsze niepokonany, począwszy od jego pierwszej walki (1596 r.), będącej wynikiem podjęcia wyzwania wędrownego mistrza miecza szkoły shintō, który pozostawił pisemne wyzwanie miejscowym adeptom szermierki. W walce tej Musashi, wiele

⁹ Draeger D. F., *Tradycyjne Budō*, Diamond Books, Bydgoszcz 2006, tekst z okładki.

¹⁰ Patrz: Takeshi Takagi, *Rycerze i samuraje*, Diamond Books, Bydgoszcz 2004, s. 51–62.

¹¹ *Ibidem*, s. 63.

¹² *Ibidem*, s. 73.

ryzykując, jako trzynastolatek, na dodatek bez użycia miecza, pozbawił życia swego uzbrojonego w katanę przeciwnika. W 1641 roku, mając pięćdziesiąt osiem lat ukończył pisanie „Trzydziestu pięciu artykułów o sztuce wojennej”. Traktat ten dedykował daimyō Tadatashi Hosokawa. Dwa lata później Musashi osiadł samotnie w górskiej pustelni i po upływie kolejnych dwóch lat ukończył „Gorin-no sho”, czyli słynną do dziś i czytaną przez wszystkich zaintrygowanych postacią samuraja „Księgę pięciu kręgów” (1645 r.). Także w tym samym roku, na moment przed samą śmiercią, Musashi zakończył formułowanie przestania znanego jako „dwa-dzieścia jeden wskazań dla wojownika”, zatytułowanych „Dokugyōdō”, czyli „Samotna droga”. Słynny szermierz zmarł w niespełna tydzień po spisaniu „Dokugyōdō”. Mistrza pochowano, zgodnie z jego ostatnim życzeniem, w pełnej zbroi w pobliżu drogi, którą często przemierzał bardzo przez samuraja-samotnika szanowany daimyō Hosokawa (1563–1645). Podobno Hosokawa był jednym z niewielu, a być może jedynym człowiekiem w pełni rozumiejącym słynnego samuraja-samotnika. Zarówno „Gorin-no sho”, jak i „Heihō kadensho” są efektem oddziaływania na japońskich wojowników ducha Bushidō i związanego z nim codziennego, samurajskiego stylu bycia, nauki i ćwiczeń oraz rozważań i konsekwentnie podejmowanej codziennej medytacji.

Kojarzony z Bushidō duch samurajski pojawił się w formie pisanej także w związanym ściśle z Drogą Rycerzy traktacie „Budō shoshinshū”, czyli „Kodeksie młodego samuraja” (1686 r.) często nazywanym także „Kodeksem Samuraja”. Autor „Budō shoshinshū” pochodził ze znamienitego, samurajskiego rodu Taira. Klan ten w 1156 r. obalił władzę rodu Fujiwara i ustanowił na Wyspach Japońskich własną hegemonię, a miało to miejsce pod koniec okresu Heian (784–1185). Warto dodać, iż nazwa tego okresu została uwieczniona między innymi przez Gichina Funakoshi'ego, mistrza karate z Okinawy w systemie pięciu kata¹³ o nazwie Heian, nazywanych również Pinian kata. Kontynuując tę dygresję, można dodać, że należące do tego systemu układy ruchów w 1907 roku oficjalnie wprowadzono jako element systemu edukacji na Okinawie. Kata te są do dziś wykonywane przez adeptów większości styli Karate-dō na całym świecie. Powracając do klanu Taira, to uległ on w 1185 r. w bitwie pod Dannoura potężnemu Minamoto Yoritomo, bushi, który w związku z uzyskaniem bardzo silnej pozycji otrzymał tytuł shōguna, co zapoczątkowało w Japonii okres Kamakura (1185–1333).

„Budō shoshinshū”, czyli „Kodeks Samuraja” został napisany w XVII wieku, w pierwszej połowie trwania okresu Tokugawa (1686) przez Daidōji Yūzan Taira-no Shigesuke (1639–1730). Członkowie rodziny Shigesuke związani byli z klanem Tokugawa już w czasie otwierającej okres Edo – określanej też jako era Tokugawa – bitwy pod Sekigahara (1600 r.). Jak pisze Nowakowski w przedmo-

¹³ Kata – tu: formalny ściśle skodyfikowany układ perfekcyjnych ruchów karate lub innej odmiany Budō. Rodzaj ruchowego rytuału, medytacji w ruchu lub – jak określa prof. Tokarski – yogi ruchu.

wie do polskiego wydania „Budō Shoshinshū”, dość długo żyjący autor Kodeksu „obserwował rządy aż sześciu shōgunów z rodu Tokugawa, od Iemitsu do Yoshimune. Kiedy odszedł ze służby, jego protektorem stał się potężny i wpływowy Matsudaira Echizen-no kami, rządca głównych rodów bezpośrednio spokrewnionych z shōgunem. Poznał zatem surowe wojskowe obyczaje początków okresu Edo (...) Był świadkiem tragedii księcia Asano i zemsty czterdziestu siedmiu roninów, uważanej za heroiczny przykład rycerskiej wierności i męstwa. (Zarówno on, jak i przywódca spiskowców Ōishi byli uczniami wybitnego teoretyka Bushidō, Yamagi Sokō). (...) Z tych wszystkich doświadczeń w umyśle Yūzana ukształtował się obraz „idealnego samuraja”, wiernego rycerskim zasadom i żyjącego ciągle w cieniu śmierci. Przy okazji należy od razu dodać, że w odróżnieniu od [wielu] innych moralistów, sam Yūzan żył zgodnie ze swymi naukami i był stawiany wręcz jako przykład cnót rycerskich. W jego twórczości, zwłaszcza w „Budō shoshinshū” znajdujemy wiele odniesień do wcześniejszych „kodeksów rycerskich, zwłaszcza do słynnych i na pewno znanych większości współczesnych spadkobierców samurajskich tradycji Kyūjūkyū kakun, czyli „Dziewięćdziesięciu dziewięciu przykazań klanu Takeda”¹⁴. Dalekowschodnie kodyfikacje są w swojej istocie z reguły odmienne od pozytywistycznie sformułowanego prawa. Ich istotą jest bowiem to, że mają w swej wymowie przewagę ducha kodeksów honorowych. Poważną i realnie dotkliwą jest w nich sankcja moralna, czyli „utrata twarzy”, nie zaś formalna kara.

Podobnie jak w napisanym przez samuraja Yamamoto Tsunetomo z Kyūshū w latach 1710–1716 „Hagakure”¹⁵ będącym sekretem klanowym rodu Nabeshima, ujawnionym dopiero po 1868 roku i ciągle nadal obecnym w świadomości ludzi Budō¹⁶, tak i w „Kodeksie Samuraja” już na początku mówi się, iż „Ten, kto jest samurajem musi przede wszystkim, dniem i nocą – od noworocznego ranka (...) aż do ostatniego wieczoru starego roku, kiedy spłaca roczne rachunki – pamiętać o tym, że umrze. To jest najważniejsze. Jeżeli będzie pielęgnował w sobie tę myśl, to będzie zdolny żyć zgodnie z zasadami lojalności i synowskiego oddania, i uniknie niezliczonych zasadzek oraz przeciwności losu. Taka postawa zachowa go od chorób i katastrof, co więcej, pozwoli cieszyć się długim życiem. Taki samuraj będzie uczciwym człowiekiem, obdarzonym licznymi cnotami. Ludzkie życie jest nietrwałe jak poranna rosa i poranny szron” (...) Samuraj, „odbierając jakieś rozkazy, będzie je traktował niczym ostatnie [w jego życiu], a kiedy spojrzy w twarze swoich bliskich, będzie to robił z myślą, że [być może] już więcej nigdy

¹⁴ Daidōji Yūzan Taira-no Shigesuke, *Budō Shoshinshū. Kodeks młodego samuraja*, Diamond Books, Bydgoszcz 2004, s. 7. Pełny tekst *Kyūjūkyū kakun* [w:] Takeshi Takagi, *Rycerze i samuraje*, Diamond Books, Bydgoszcz 2004, s. 51–62.

¹⁵ Tsunetomo Yamamoto, *Hagakure: The Book of Samurai*, Kodansha International, Tōkyō 1992.

¹⁶ Budō, często utożsamiane z Bushidō jest jego manualną aplikacją upostaciowioną w licznych odmianach dalekowschodniej Sztuki Walki o rodowodzie japońskim.

ich nie zobaczy. W obu przypadkach niczym nie uchybi [ani Dharmie ani] służbie, a jego umysł będzie w zgodzie z duchem lojalności i synowskiego [bądź ojcowskiego w zależności od pełnionej w danym momencie roli] – obowiązku”¹⁷. Niewątpliwie, taka postawa utrzymywania w umyśle pamięci o nietrwałości stanowi jeden z filarów buddyjskiej medytacji, która ma służyć niezależnieniu od niewoli przyziemnych pragnień. „Bo ktoś, kto o tym zawsze pamięta, to ... będzie uważał – jak przystoi samurajowi – na każde słowo, które wypowiada i nigdy [na przykład] nie da się wciągnąć w bezcelową sprzeczkę. Nikt go też nie namówi na odwiedziny w nieodpowiednich miejscach ... W ten sposób unika wszelkiego zła i nieszczęść. Bo wszyscy, niezależnie od pozycji i rangi, zapomniawszy o śmierci, nie mają umiaru ..., aż do tego stopnia, że [skutkiem tego] nadspodziewanie wczesnie umierają. ... Z kolei ten, kto żyje długo na tym świecie, może roznieść w sobie pożądanie i jego chciwość stanie się tak silna, że zapragnie cudzej własności i nie będzie potrafił się rozstać z tym, co do niego należy. ... Tylko patrząc śmierci prosto w oczy [żyje się godnie] i nie myśli [ponad miarę] o rzeczach materialnych. Taki wojownik nie okazuje żadnej zachłanności i ... ma dobry charakter”¹⁸. Nietrwałość (pal. *anicca*), a inaczej mówiąc, to, iż „jedyną stałą rzeczą jest zmiana” jest jednym z podstawowych tematów rozmyślań mających stworzyć solidną podstawę medytacji uspokojenia umysłu oraz wglądu (pal. *vipassana*), co zostało obrazowo ujęte w buddyjskim aforyzmie:

*Ze wszystkich śladów
Największe są ślady słońca
Ze wszystkich medytacji uważności
Największa dotyczy śmierci*¹⁹

Zatem i samuraj jeżeli kiedykolwiek ma trochę wolnego czasu dla siebie i może spędzić go w spokoju, koniecznie winien wrócić do pytania na temat śmierci i przemyśleć to bardzo dokładnie. Refleksja i introspekcja oparta na tym motywie stanowi szczególnie wzbogacający element treningu psychiki, bardzo efektywnie podnoszącego jakość każdej chwili danego nam życia.

Podkreślmy, charakterystyczne właśnie dla dalekowschodniego podejścia – co stanowi dla ludzi Zachodu tylko pozorny paradoks – jest podniesienie jakości życia i jego wzniosłości poprzez nieustanne przygotowywanie się do godnego przejścia przez bramę śmierci prowadzącą nas w nowy etap egzystencji. Zgodnie z doktrynami nauk duchowych zarówno Wschodu, jak i Zachodu, wraz z ustaniem funkcji ciała życie nie kończy się – ono jedynie się zmienia.

¹⁷ Daidōji Yūzan Taira-no Shigesuke, *op. cit.*, s. 14.

¹⁸ *Ibidem*, s. 13.

¹⁹ *Mahāparinirvāna Sūtra*, cyt: za Sogjal Rinpoche, *Tybetańska księga życia i umierania*, EM: Związek Buddyjski Tradycji Karma Kamtżang, Warszawa 1995, s. 37.

W okresie Edo, Ieasu Tokugawa dość bezwzględny metodami doprowadził skutecznie do wygaśnięcia w Japonii zadawnionych domowych konfliktów. Nastąpił czas pokoju, w którym różne odmiany Budō mogły zostać pieczołowicie usystematyzowane, zaś na znaczeniu wiele zyskało dalsze podnoszenie edukacji rycerstwa. Autor „Budō shoshinshū” nie pomijał okazji do podkreślenia wagi tego, co było zasługą shogunatu Tokugawa, pisząc, że „teraz w cesarstwie panuje błogi spokój i chociaż chłopcy z samurajskich rodzin nie są pozbawieni treningu sztuk wojennych, to jednak nie ma mowy o tym, aby ktoś jak dawniej zmuszał ich do rozpoczęcia wojskowej kariery przed ukończeniem piętnastego lub szesnastego roku życia”²⁰. Zdaniem Daidōji Yūzana, „siedmio- albo ośmiolatek powinien dobrze zapoznać się z Czteroksięgiem, Pięcioksięgiem i Siedmioma Tekstami Wojskowymi i nauczyć się kaligrafii”²¹. W okresach Kamakura (1185–1333), czy późniejszym Ashikaga (1336–1573) młody samuraj rozpoczynał naukę szermierki najpóźniej w wieku 13 lat²². Żyjący w okresie Edo Yūzan uważał zaś, że samuraj, „gdy będzie miał piętnaście lub szesnaście lat, może rozpocząć zajęcia z szermierki, jazdy konnej i wszystkich sztuk wojskowych – bo tak samuraj winien wychowywać swoich synów w czasie pokoju”²³.

Cnotą szczególnie pielęgowaną wśród rycerstwa była lojalność. Jak czytamy w „Budō shoshinshū”: „Niezależnie od tego, czy [samuraj] od urodzenia będzie uzdolniony, mądry, elokwentny i przystojny, to jeżeli jest nielojalny, szybko zejdzie na złą drogę i stanie się bezużyteczny”²⁴. Bushidō bowiem – jak twierdzi Yūzan – wymaga od samuraja doskonałości, do czego podstawę dają umiejętności odróżnienia dobra od zła, synowska miłość, szacunek i lojalność. Jednym z odwiecznych mechanizmów ustanawiających tę umiejętność jest „synowska nabożność”. Ten, kto jest niezdolny do szanowania „autorów swego bytu”, może przyczynić kłopotów i zachowywać się w sposób powodujący obrzydzenie i pogardę. Starożytne japońskie powiedzenie głosi: „szukaj oddanych sług [czy osób] wśród dobrych synów”. Podkreślenie wagi lojalności ma co najmniej potrójne uwarunkowanie: poprzez nauki buddyjskie, niezwykle charakterystyczne dla konfucjanizmu oraz dzięki istniejącym na Wyspach rdzennym formom kultu religijnego. Także rodzime japońskie wierzenia zawarte w sintoizmie sankcjonowały hierarchiczne podporządkowanie. Wiadomo bowiem, że „Shintō może oznaczać kult rodzinny, czyli kamidano (kult przodków rodziny), kult [klanowy], wioskowy, czyli ujigami (kult bóstwa rodowego), albo wreszcie kult państwowy – oddawanie

²⁰ Daidōji Yūzan Taira-no Shigesuke, *op. cit.*, s. 16.

²¹ *Ibidem*.

²² Patrz: Ratti O., Westbrook A., *Secrets of the Samurai*, Charles E. Tuttle Co., Inc. of Rutland, Vermont, Tōkyō, Japan 1973 (polskie wydanie: *Sekrety samurajów*, *op. cit.*, s. 79).

²³ Daidōji Yūzan Taira-no Shigesuke, *op. cit.*, s. 17.

²⁴ *Ibidem*, s. 18.

czci poprzednikom cesarza i bogom wspólnym całemu państwu”²⁵. Tu shintō, jak widać, ma wiele wspólnego w tym względzie z ideami konfucjanizmu.

Kult shintō zwraca baczną uwagę na rozwijanie uczucia miłości, dobrych relacji międzyludzkich, a także współpracy. „Koncepcja synowskiego szacunku i czci dla duchów przodków zajmuje główne miejsce w shintoistycznej nauce o człowieku. Wedle shintō, celem życia ludzkiego jest spełnienie nadziei i ideałów przodków”²⁶.

Innym źródłem zasad podobnie rozumianej moralności były niewątpliwie wpływy konfucjańskie.

W XVII wieku w łonie shōgunatu Tokugawa zachodziły przemiany, których jądro stanowiła koncepcja konfucjańska, a mówiąc ściślej, dzięki włączeniu elementów buddyjskich i taoistycznych, był to neokonfucjanizm. „W Japonii były reprezentowane różne szkoły konfucjanizmu. Największy zasięg miała, ciesząca się oficjalnym poparciem państwa tak zwana szkoła Chu Shi [Zhuxi] 1130–1200. W Japonii jej założycielem był Fujiwara Seika (1561–1619), który dążył do pogodzenia konfucjanizmu z shintōizmem”²⁷. Dla uzyskania pełniejszego obrazu omawianych oddziaływań, przemyśleń i idei warto w tym miejscu zwrócić uwagę na bezsporny fakt, iż neokonfucjanista Zhuxi czerpał w dużej mierze inspirację z nauk taoistycznych i buddyjskich, a konfucjanizmem zajął się dopiero jako trzydziestolatek. Wykorzystywał w znacznym stopniu kosmologiczne idee braci Cheng (Cheng Hao: 1032–1085 oraz Cheng Yi: 1033–1107), harmonijnie łączące w sobie poglądy buddyjskie i taoistyczne traktujące ludzi, a także obiekty, które na ogół uznajemy za „nieożywione”, jako Organizm Kosmiczny, jedną żywą Całość.

W Japonii, alternatywą dla szkoły Zhuxi były w pewnym sensie nauki Wang Yangminga (1472–1529), w Kraju Kwitnącej Wiśni znanego jako Ōyōmei. Pod koniec okresu Meiji, na progu XX wieku pisał o nim profesor Uniwersytetu Cesarskiego w Sapporo Nitobe (1900), omawiając zasady Bushidō, które, zgodnie z pełnym brzmieniem tytułu swej pracy, uważał za „Duszę Japonii”: „Zdaje mi się, że duch japoński, tak jak go wyrażają proste nauki religii shintō, szczególnie skłonny był do przyjęcia przepisów Wang Yang Minga. Rozwinął on swą naukę o nieomyślności sumienia, aż do najskrajniejszego transcendentalizmu i przypisuje mu zdolność nie tylko rozróżniania złego od dobrego, lecz także pojmowanie faktów psychologicznych i fizykalnych zjawisk przyrody”²⁸.

²⁵ Tokarczyk A., *Religie współczesnego świata*, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1986, s. 72; Por.: Banek, *Historia religii. Religie niechrześcijańskie*, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2007, s. 251–271.

²⁶ Arutjunow S., Swietłow G., *Starzy i nowi bogowie Japonii*, PIW, Warszawa 1973, s. 13.

²⁷ *Ibidem*, s. 57; Por.: W. T. de Barry, Yoshiko Kurata Dykstra, C. Gluck, A. E. Tiedeman, *Sources of Japanese Tradition*, Vol. 2, Columbia University Press, New York 2001, s. 32, 76.

²⁸ Nitobe I., *Bushidō. Dusza Japonii*, Keiko Publisher, Warszawa 1993, s. 23; Por.: W. T. de Barry, Yoshiko Kurata Dykstra, Gluck, Tiedeman, *op. cit.*, s. 103 i n.: *The Ōyōmei School in Japan*.

Wang Yangming, czyli chiński generał Wang Shouren, pochodzący z arystokratycznego rodu, dobrze znający zarówno nauki buddyjskie, jak i taoistyczne był sprawnym cesarskim urzędnikiem. Jakiś czas przebywał na wygnaniu, gdzie wiele medytował i czytał. Ćwiczenia te doprowadziły go do wysokiego duchowego poziomu – satori, określanego również jako oświecenie czy też – wyzwolenie. Przekazaną przez siebie naukę nazwał shenxin zhixue – „nauką ciała i umysłu” łączącą w harmonijny sposób aspekty duchowy (umysł) i cielesny ludzkiego bytu w procesie samodoskonalenia. Wang Yangming głosił przesłanie, iż „wiedzieć i działać to jedno” oraz, że „Nigdy nie było ludzi, którzy by wiedzieli i nie postępowali według tej wiedzy. Ci, o których się zakłada, że wiedzą, lecz nie działają, po prostu nie wiedzą”²⁹. Zachęcał on do samodoskonalenia poprzez ćwiczenie umysłu, samodyscyplinę i właściwe moralne postępowanie. Budziło to pewien niepokój Tokugawa bakufu, gdyż przypominało o istnieniu możliwości awansu społecznego poprzez rozwój osobistych przymiotów i zasługi niewynikające wyłącznie z urodzenia, co było z kolei istotnym elementem współczesnej Tokugawom, oficjalnie lansowanej, neokonfucjańskiej doktryny w wersji Chu Shi i związanych z nią sztywnych podziałów społecznych.

W okresie Edo orędownikiem koncepcji nawiązującej do nauki Wang Yangminga był samuraj, a zarazem znamienity uczony Nakae Tōju (1608–1648).

Ustrojowymi podstawami były w okresie Edo wojskowy rząd bakufu – co oznacza „rządy spod namiotu” – oraz „Przepisy Żołnierskich Rodów” – „Buke Shohatto” (1615 r.)³⁰.

Pierwszy artykuł „Buke Shohatto” podkreślał, że samuraj winien systematycznie ćwiczyć sztukę wojenną i studiować na równi z systemami bojowymi literaturę, co było już wcześniej sygnalizowane w okresach Heian i Kamakura, później zaś przez Musashiego, wspominającego Drogę „keiko, ciężkiego treningu i poświęcenia ... Samuraj odnajduje swoją Drogę w umiłowaniu dwóch umiejętności – bunburyōdō, Drogi oręża i Drogi nauki. Nawet jeżeli do żadnej z nich nie ma zdolności, to musi usilnie pracować ... nad tym, by opanować żołnierskie rzemiosło ... Istotne dla zrealizowania tej Drogi są dwie rzeczy – trening i nauczanie ... Od Chin po Japonię, wszystkich, którzy przeszli tę Drogę nazywamy, zgodnie z tradycją heihō-no tassha – Mistrzami Prawa Żołnierskiego”³¹. W trakcie rządów Iemitsu (1623–1651), trzeciego shōguna z rodu Tokugawa, artykuł pierwszy „Buke Shohatto” nieznacznie ewoluował: „Głównymi przedmiotami studiów powinny być: droga literatury, władanie bronią, kyūjutsu [lucznictwo] i bajutsu [jazda konna]”³².

²⁹ Chan Wing-tsit, *A source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, s. 669.

³⁰ J. C. Hall, *The Tokugawa Legislation*, Yokohama 1910, s. 286–319.

³¹ Miyamoto Musashi, *Gorin-no sho. Księga pięciu kregów*, Diamond Books, Bydgoszcz 2001, s. 24, 25.

³² Podaje za: Draeger D. F., *Tradycyjne Budō*, Diamond Books, Bydgoszcz 2006, s. 21.

Znamienne było to, że przy konsekwentnym zaangażowaniu bushi w intensywne ćwiczenia Sztuki Walki równoważono ten fakt studiowaniem literatury, która otwierała listę samurajskich powinności zawartych w „Buke Shohatto”. Artykuł pierwszy w tej treści zaczął obowiązywać w Japonii w dwunastym roku rządów Iemitsu, czyli od 1635 r. Podczas panowania piątego shōguna Tokugawa Tsunayoshi (1680–1709), wizytówka „Buke Shohatto”, jaką stanowi artykuł pierwszy, uległ kolejnej modyfikacji: „Należy gorliwie poświęcać się literaturze i broni, kultywować lojalność i synowskie oddanie, być prawym i przestrzegać dobrych obyczajów”³³. Konfucjanizację artykułu otwierającego „Buke Shohatto” przypieczętował szósty shōgun ery Edo, Tokugawa Ienobu (1709–1713) w ten oto sposób: „Trzeba kroczyć drogą literatury i broni, jednak [co istotne] należy przestrzegać ścisłych podziałów społecznych i obyczajów”³⁴.

Pośród takich trendów, gdzie przenikały się buddyzm (opracowaniu i spisaniu artykułów „Buke Shohatto” przewodniczył buddyjski kapłan Sūden, żyjący w latach 1569–1633), elementy taoistyczne wraz ze szkołą yin-yang, shintō i konfucjanizm, po raz pierwszy, jak uważa Paul Varley, zebrano i syntetycznie opisano zasady Bushidō (Sokō Yamaga „Shidō” 1685 r.)³⁵ (i Daidōji Yūzan Taira-no Shigesuke „Budō Shoshinshū”, 1686 r.). W opinii Autora niniejszej pracy, pominięty oparte na Bushidō, tajemne (ze względu na utrzymywanie w rodowej tajemnicy) kodeksy klanowe *kakun*, pierwszą ogólnojapońską, spisaną formą Kodeksu Bushidō są właśnie wydane przez Wielkiego Tokugawę „Buke Shohatto” (1615), nie zaś Shidō autorstwa Yamagi Soko (1685). Gdyby kontynuować dalej ten tok rozumowania, przyznając mu słuszność, można by polemizować, czy nie należy cofnąć się z poszukiwaniem pisanej formy wszechjapońskich zasad Bushidō w XIII wiek, kiedy to powstał Joei Shikimoku (1232 r.), a nawet do początku wieku VII, gdy pojawiła się praforma japońskiej konstytucji Jushichijōkempō (604 r.).

Utrzymanie przez shogunat Tokugawa w ryzach wojowniczego, wyspiarskiego narodu wymagało nie tylko znacznej siły militarnej centralnego ośrodka władzy, ale również wspierania się zręczną polityką i perfekcyjną organizacją. Wymagało to także propagowania idei uzasadniających określony ład i porządek. Dlatego z jednej strony Tokugawowie starali się dostrzegać związku shintō z buddyzmem. Czynili tak między innymi z tego istotnego powodu, że pradawna religia traktowana odrębnie, byłaby zbyt silnym atutem panującego lecz nierządzącego bezpośrednio cesarza, osłabiającym zapewniającą pokój hegemonię shōgunatu. Mądra polityka balansu w wydaniu Tokugawów skłaniała się w XVII wieku do łączenia shin-tō z buddyzmem. Niezależnie od polityki, buddyjska doktryna traktująca wszechświat, jako holistyczny organizm nie stawiała barier w stapianiu się w jedno duchowości mającej swe źródło zarówno w shintō, jak i buddyzmie. Z drugiej strony,

³³ *Ibidem*, s. 21.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Varley P., *Japanese Culture*, University of Hawaii Press, (Chapter 8), 1973.

ponieważ shintō zawierało w sobie także elementy wspólne z konfucjanizmem, to postrzeganie go z tej perspektywy było niezwykle pomocne dla polityki wewnętrznej, a zwłaszcza budowania na konfucjańskiej tradycji bezpieczeństwa wewnętrznego w okresie shōgunatu Tokugawa. Nie bez znaczenia była uzyskana w ten sposób ciągłość przekazu idei, którą współcześnie kojarzy się również z pojęciem racjonalizmu politycznego. Możemy tu mówić o odnajdywaniu analogii w koncepcjach filozoficznych (a nawet o zjawisku określonym jako idolatria, polegającym na włączaniu i waloryzacji hierofanii należących do starszej generacji shintoistycznych wierzeń). Jeśli chodzi o systemy religijne, to bardzo inspirujące i instruktywne jest poszukiwanie w nich analogii. Służy to nie tylko pokojowemu współistnieniu religii, lecz także wzmacnianiu się efektów ich pozytywnego wpływu. Jak stwierdzają badacze Swietłow i Arutjunow, budowanie przez bakufu w okresie Edo systemu bezpieczeństwa państwa polegało między innymi na tym, że „oficjalną ideologią państwową stał się konfucjanizm...”³⁶.

Poza konfucjańską nauką społeczną przywódcy nadawali jednak nadal znaczenie, tak w rozumieniu indywidualnego samodoskonalenia, jak i w interesie kolektywu, pozostałym systemom filozoficzno-religijnym. Odbywało się to w podziwu godny sposób, bez udziału jakichkolwiek form deprecjonowania którejkolwiek z dróg dążenia do doskonałości. „O znaczeniu, jakie Ieasu Tokugawa nadawał religii, (...) świadczy dobitnie jego testament. Ieasu pisał w nim: »Religia shintō, buddyzm i konfucjanizm, choć różnią się dogmatami, ale mają na uwadze wspólny cel, wiodą do dobra i karzą zło...«”³⁷. Takie określenie stosunków społecznych w grupach pierwotnych (rodzina, niekiedy też sangha) i wtórnych (klasy społeczne, sanghi) oraz indywidualnego rozwoju (samodoskonalenia oraz wykształcenia i zawodowej kariery) w buddyzmie i taoizmie jest podobne. Asymilacja rodzimych kultów z elementami buddyzmu i konfucjanizmu stworzyła w Japonii specyficzną jakość tak dla życia społecznego, jak też dla rozwoju japońskiej kultury oraz bezpieczeństwa wewnętrznego i racji stanu państwa³⁸. Podczas ery Tokugawa (Edo) konfucjanizm był czynnikiem najmocniej stabilizującym stosunki społeczne i budowę lojalności, uwzględniając chociażby oddziaływanie „Doktryny Środka” (autor, wnuk Konfucjusza Zisi 492–431 p.n.e.), którą Zhuxi (1130–1200) włączył do Czteroksięgu studiowanego obowiązkowo przez bushi. Samuraj dowiadywał się z Czteroksięgu, iż jest „Pięć pod niebem uniwersalnych dróg ... gdyż Mistrz rzekł:

1. „Między władcą, a urzędnikiem,
2. między ojcem i synem,
3. między mężem i żoną,

³⁶ Arutjunow, Swietłow, *op. cit.*, s. 55.

³⁷ *Ibidem*, s. 56.

³⁸ Por.: Hajime Nakamura, *op. cit.*, s. 282, 283, 288 – 290, 342 – 343, 362, 380–382, 394, 459, 471.

4. między starszym i młodszym bratem

5. między przyjaciółmi

– jest pięć pod niebem uniwersalnych dróg. Wiedza (*zhi*), humanitarność (*ren*) i męstwo (*yong*) – te trzy są pod niebem uniwersalnymi cnotami (*de*). Praktykowane, dają jedno³⁹. Odpowiednio do owych pięciu stosunków społecznych wzrastają sprawiedliwość (rodząca się w oddziaływaniu między władcą a urzędnikiem), miłość (wzrastająca ze stosunków pomiędzy ojcem a synem), szacunek budowany w relacji pomiędzy mężem i żoną, porządek charakterystyczny dla relacji starszy brat – młodszy brat i lojalność towarzysząca prawdziwym przyjaciołom. Warto umieć także dostrzec, że pięć wymienionych aspektów funkcjonowania organizmu społecznego może przenikać się wzajemnie na różne sposoby. Dana osoba może na przykład pełnić służbę nie koniecznie jako urzędnik państwowy, ale także na rzecz konkretnej osoby, choćby we własnej rodzinie. Może też służyć pewnej konkretnej idei. Innym przykładem jest to, iż monarcha traktuje swoich ludzi jak własne dzieci. Można też przyjąć, że osoba, która pragnie się rozwijać i doskonalić, będąc panem swojej egzystencji w jakimś sensie kreuje postać władcy działającego na użytek swój, swoich bliskich oraz swego otoczenia, a poprzez moc swoich intencji nawet na użytek całego Wszechświata. Ta idea ma odzwierciedlenie w koncepcjach shōgungaku (wychowanie na shōguna) oraz tennōgaku (wychowanie na cesarza) polegających na tym, by ideał pedagogiczny był ideałem najwyższym. Można jego źródła poszukiwać zarówno w buddyzmie, jak i w konfucjanizmie.

Mistrz [Konfucjusz] mawiał: „Zamiłowanie do nauki zbliża do wiedzy [mądrości]. Usilny trening zbliża do cnoty humanitarności, zaś pojąć wstyd to zbliżyć się do męstwa. Kto poznał te trzy, poznał, jak siebie samego kształtować. Znając to, wie, jak rządzić cesarstwem. Oczywiście pojęcie cesarstwa może być także przykładane do własnej rodziny, środowiska oraz do organizmów tworzonych siłą własnej przedsiębiorczości. „Kierowanie cesarstwem” obejmuje dziewięć kanonów. Katalog ten otwiera kanon samodoskonalenia:

1) kształtowanie siebie samego – „Post, oczyszczenie i dbałość o strój [schludność] oraz nieuchybianie obyczajności ... – oto jest kształtowanie siebie samego”.

Tak umocniony monarcha, rozumiany też jako cesarz własnej rodziny, własnej egzystencji wzrasta w siłę poprzez:

2) szanowanie wartości – „Poniechanie obmowy i nieuleganie pięknu [w rozumieniu zbytku] w połączeniu z docenianiem cnoty (*de*) – oto jest poszanowanie wartości”.

Oczywiście system wartości, tak ważny dla społeczeństwa kształtuje się najpierw w łonie rodziny, stąd też trzeci kanon:

³⁹ Doktryna Środka (*Zhongyong*) art. XX [w:] *Filozofia Wschodu*, t. II, *op. cit.*, s. 343.

- 3) rodzinna zażyłość – „Honorowanie krewniaków, traktowanie ich z uwagą, uczestniczenie w ich radościach i smutkach – oto jest rodzinna zażyłość”.
Rodzina to podstawowa komórka narodu i państwa, które jest uporządkowane poprzez odpowiedzialne działanie funkcjonariuszy państwowych, stąd kolejna reguła rządzenia:
- 4) szanowanie dostojników państwowych – „Pozwolenie by sami dbali o powierzone im zadania – oto jest darzenie dostojników państwowych szacunkiem”.
Czwarty kanon rządzenia wyraźnie wskazuje na rolę, jaką pełni zaufanie i związane z nim delegowanie kompetencji. Wspomniany szacunek, odpowiedzialność i należyta powaga uzupełniane są autentyczną empatią cesarza, szczerą rozmową i opartą na mądrości radą.
- 5) identyfikowanie się z korpusem urzędniczym [stawianie się w sytuacji osoby pełniącej odpowiedzialną funkcję, korzystając przy tym z własnych doświadczeń] – „Prowokowanie szczerości (xin), nienaruszanie ich godności i dostatanie wynagradzanie – oto jest identyfikowanie się z korpusem urzędni- czym”.
Empatia, życzliwość i dbałość o ludzi u autentycznego władcy rozszerzona jest na cały naród i nie ogranicza się jedynie do elit. Stąd bierze się:
- 6) traktowanie narodu jak swoich własnych dzieci – „Zatrudnianie tylko w odpowiednim czasie i uczciwa zapłata – oto jest popieranie zwykłych ludzi jak naszych [własnych dzieci]”.
Byt społeczeństwa opiera się zarówno na wartościach, jak i na rzetelnie wykonywanych usługach i dobrach codziennego użytku, będących wytworami zarówno ciała, jak też umysłu zaangażowanego w celebrowanie rzeczywistości. Stąd bierze się:
- 7) wspieranie rzemieślników – „Codzienna kontrola, miesięczna weryfikacja, wynagradzanie według pracy – oto jest wspieranie wszystkich rzemieślni- ków”.
Zrozumienie i tolerancja to elementy dopomagające w pokojowym współżyciu i wymianie doświadczeń z podróznymi z odległych krain. Ósmy kanon rządzenia cesarstwem to:
- 8) okazywanie [zapewne w rozsądnych granicach] pobłażliwości obcokrajowcom – „Witanie przybywających i odprowadzanie wyjeżdżających [gdyż rzeczy powinny mieć początek i koniec], obdarowywanie ich i okazywanie współczucia za ich brak umiejętności [dotyczących miejscowych obyczajów] – oto jest okazywanie pobłażliwości obcym z krain dalekich”.
Umocnienie elit traktowanych jako dla cesarza przyjaznych, a zarazem ważnych elementów stanowiących awangardę społeczeństwa prowadzi do stosowania dziewiątego kanonu rządzenia cesarstwem:
- 9) okazywanie uprzejmości książętom feudalnym. – „Restaurowanie rodzin, których linia sukcesji została złamana, aby na nowo ożywić zniszczone [wojnaj]

księstwo, porządkowanie go w czasie zamętu, aby je wspierać w niebezpieczeństwie ... – oto jest uprzejmość okazywana feudalnym ksiązętom”⁴⁰.

Niezależnie od rosnącej w okresie Edo roli konfucjanizmu w systemie politycznym średniowiecznej Japonii, mentalność wszystkich warstw społeczeństwa Kraju Wschodzącego Słońca nie wyzywała się elementów buddyjskich. Ich siła nie osłabiała lecz potwierdzała raczej tezy konfucjańskiej nauki społecznej. „Uczniowie Buddy okazują [bowiem poprzez pokłon w określonym kierunku...] cześć sześciu kierunkom Prawdy...

- 1) wschód oznacza stosunek rodziców i dzieci,
- 2) południe – stosunek [mistrza]-nauczyciela i ucznia,
- 3) zachód – relacje pomiędzy mężem i żoną,
- 4) północ – stosunek człowieka do jego przyjaciół;
- 5) kierunek w dół oznacza stosunek pana i sługi,
- 6) kierunek ku górze – stosunki pomiędzy uczniami Buddy”⁴¹.

W gruncie rzeczy widoczne jest w buddyjskim ujęciu relacji społecznych, jak konfucjanizm i buddyzm bądź to wpływają na siebie wzajemnie, bądź też poprzez istnienie w tych koncepcjach analogicznych elementów następuje ich dodatkowe wzajemne wzmacnianie, potwierdzanie zawartego w relacjach społecznych systemu wartości. Wyraźnie odnajdujemy tu analogię do chińskiego pojmowania idei kosmicznego organizmu i przenikającej ten organizm „naturalnej hierarchii”.

Analogia między konfucjanizmem i buddyzmem jest niezwykle transparentna: „sześć kierunków Prawdy” odnosi się w Japonii do buddyjskiego obrazu sześciu właściwych rodzajów stosunków społecznych. Dalekowschodnia religia i filozofia jest uprawiana, przypomnę, nie jako forma czy to opisu, czy intelektualnej spekulacji obserwatora zjawisk, lecz zdecydowanie z pozycji uczestnika dziejących się procesów, jest źródłem konkretnych wskazówek do treningu samodoskonalenia, skorelowanych z nadrzędnymi dyrektywami dharmicznej (duchowej) natury. Przykładem są oczekiwania dotyczące potomstwa: „dziecko winno szanować swoich rodziców i robić dla nich wszystko, czego oczekują. Winno im usłużyć, pomagać im w pracach, kultywować związki rodzinne, strzec rodzinnej własności, a gdy [ojciec i matka] odejdą, spełniać posługę pamięci”⁴².

Sutry buddyjskie i dzieła konfucjanistów opisują, wyjaśniają i doradzają właściwe postępowanie dotyczące licznych aspektów egzystencji zarówno jednostek,

⁴⁰ *Ibidem*, s. 343, 344.

⁴¹ *Digha Nikāya* 31, *Singālovāda-sutta*; podają za *The Teaching of Buddha*, 1987; Wybór sutr dokonany przez Bukko Kyokai, Tōkyō 1987. Polska edycja: *Nauka Buddy. Wybór sutr*. Wydawnictwo „A”, Kraków 2006: obszernie omówienie buddyjskiego ujęcia sześciu stosunków społecznych na kartach *Nauki Buddy*, s. 224–228.

⁴² *Ibidem*, s. 224, 225.

jak i całego organizmu społecznego oraz jego składowych kolektywów – części będących także swoistymi organizmami. Na przykład „rodzice winni względem swych dzieci spełniać pięć powinności: unikać czynienia zła, być przykładem dobrego postępowania, zapewnić dzieciom wykształcenie, zadbać o ich małżeństwo i we właściwym czasie przekazać im rodzinne dobra. Gdy rodzice i dzieci stosują się do tych zasad, rodzina będzie żyć w trwałej zgodzie”⁴³. Natomiast „syn nie potrafiłby się odplącić rodzicom za ich łaskawą dobroć, nawet gdyby miał ich nosić na rękach przez sto lat. I nawet gdyby ich przez sto lat kąpał w wonnościach, gdyby im służywał jak idealny syn, gdyby zdobył dla nich tron i gdyby otoczył ich całym przepychem świata, nadal nie spłaciłby ogromnego długu wdzięczności, jaki jest im winien”⁴⁴ z chwilą, gdy przyoblekli go w Cenne Ludzkie Ciało. Daidōji Yūzan w „Budō shoshinshū”, mówiąc o synowskiej miłości (kōkō), podobnie jak w przytaczanych wyżej naukach buddyjskich twierdzi, iż „Niezależnie od tego, jak dużo dla [rodziców] robimy jako dzieci, zawsze musimy zdawać sobie sprawę, że chociaż jak najlepiej wypełniamy synowskie obowiązki, to nigdy tak naprawdę nie „wyrównamy rachunku”⁴⁵.

Jeśli chodzi o dorosłych, to w „Kodeksie Samuraja” czytamy, że „W Bushidō są dwie ordynacje zwyczajna i nadzwyczajna złożone łącznie z czterech części. Zwyczajna dzieli się na dwa zbiory praw dotyczące osób zajmujących urzędy i żołnierzy, zaś nadzwyczajna na przepisy dotyczące wojska i sposobu prowadzenia bitwy”⁴⁶. Wyżsi rangą samuraje zgodnie z ordynacją zwyczajną są zobowiązani do dbałości o higienę, stosowny, schludny wygląd i strój. Ich obowiązek to również przestrzeganie właściwej etykiety i poświęcanie wolnych chwil na pogłębianie wiedzy i umiejętności poprzez czytanie oraz kaligrafię. Studiowanie zalecanej dla samuraja literatury wiąże się z poznawaniem Sishu – „Czteroksiągu.” Należy doń „Wielka Nauka” Daxue autorstwa Zi Si, skąd bushi od wieków czerpią wiedzę o istocie porządku tak wewnętrznego, jak i zewnętrznego, należnego ich otoczeniu. Starali się zawsze być „prawdziwi”, czyniąc czystymi swe serca i umysły i poszerzali wiedzę. Wszystko to zawsze powoduje osobową dojrzałość pozwalającą na harmonijny porządek w rodzinie, w księstwie oraz cesarstwie. W „Doktrynie Środka” Zhongyong - Zi Si, cytuje wielokrotnie wypowiedzi Konfucjusza dotyczące zasad uzyskiwania doskonałości. Elementami niezbędnymi w samodoskonaleniu są umiar, kojarzona z naturalnością szczerść (*cheng*) i moralność. Prowadzą one do oświecenia (*ming*) jednostki oraz do porządku, równowagi i do pomyślności całego społeczeństwa. „Dialogi konfucjańskie” Lunyu są z kolei cennym zapisem rozmów Konfucjusza sporządzonym przez towarzyszących mu uczniów. „Księga Mencjusza” Mengzi zaznacza, że podobnie jak w buddyzmie, człowiek z natury jest dobry,

⁴³ *Singālovāda-sutta*: podają za *Ibidem*, s. 225.

⁴⁴ *Annutara Nikāya*, *Samacitta-sutta*: podają za *Ibidem*, s. 228.

⁴⁵ Daidōji Yūzan Taira-no Shigesuke, *op. cit.*, s. 19.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 21.

a cztery początki cnót jakimi są współczucie, poczucie wstydu, godność i szacunek, oraz rozróżnienie dobra od zła pozwalają mu rozwinąć człowieczeństwo, sprawiedliwość, dobry obyczaj i mądrość.⁴⁷ Dzieło Mencjusza preferuje dwie pierwsze, z czterech afirmowanych przez konfucjanistów cnót. Do lektur samuraja zaliczał się też Wujing – czyli Pięcioksiąg. Na Pięcioksiąg składają się „Księga przemian” Yijing, „Księga dokumentów” Shujing, „Kroniki wiosen i jesieni” Chyunqiu, „Księga pieśni” Shijing, „Zapiski obyczajów” Liji. Dodatkowo zalecaną i wymienioną w „Budō Shoshinshū” literaturą dla bushi było siedem klasycznych tekstów wojskowych: „Sztuka wojenna”, „Metody wojskowe”, „Sześć tajnych nauk”, pisma Wun-tzu, pisma Wei Liao-tzu, „Trzy strategie” oraz „Dialogi” T’ang T’ai tsunga i Li Nei-kunga. Daidōji Yūzan podkreślał w swych wskazówkach, że pracowitość winna być związana nie tylko ze Sztuką Walki, ale i z bezustannym i pilnym kształceniem się w naukach. Zatem samuraj, „jeżeli służy na stanowisku, to w wolnych chwilach nie powinien marnować czasu i próżnować, ale czytać, ćwiczyć kaligrafię, napełniać pamięć historią starożytną i prawami wojskowych rodów”⁴⁸. Tak rozumiane samodoskonalenie miało prowadzić również do zaistnienia płynących zeń korzyści praktycznych. „Ludzie szlachetni z epok starożytnych wprowadzili – jak mówi jeden z konfucjanistów – tę naukę w praktykę, a ci, co żyli w epokach późniejszych poszli za ich przykładem. To na tym polega badanie rzeczy, to na tym polega dochodzenie do poznania, to na tym polega zbieranie [w celu syntezy] licznych poszczególnych wiadomości, by móc stawić czoła wszystkim sytuacjom. W ten sposób człowiek nie zatrzymuje się na powierzchni rzeczy, lecz chwyta je aż w ich istocie. Bez tego [przekazu], gdyby ktoś chciał zbadać dogłębnie każdą rzecz, czyż nie byłby jak ten, który rozproszył i pogubił kozy, ponieważ miał przed sobą [zbyt] wiele dróg?”⁴⁹.

Ciało i umysł bushi ćwiczone były zarówno przy książce i pędzelku do pisania, jak również w myśl drugiej części tej ordynacji poprzez ćwiczenia kenjitsu (szermierki), kyudō (łucznictwa), bajutsu (jeździectwa) oraz strzelania z muszkietu. Miało to stać się przyczyną samodyscypliny i pewności siebie, gdyż „samuraj odnajduje swoją Drogę w umiłowaniu dwóch umiejętności – bunbu ryōdō – Drogi oręża i Drogi nauki”⁵⁰. Samuraje to, zdaniem Yūzana, także szczególnie rodzaj urzędników, którzy w czas zagrożenia i chaosu „odkładają ceremonialne szaty, wkładają zbroję i biorą broń do ręki...”⁵¹. Ta zdolność przystosowywania się do trudnych, zmieniających się warunków i sytuacji możliwa dzięki wszechstronnym naukom i ćwiczeniom była wysoko ceniona w konfucjańskiej koncepcji świata i społeczeństwa. W koncepcji tej „Człowiek ma przyrodzoną umiejętność wyczu-

⁴⁷ Por.: *Księga Mencjusza (Mengzi)*, 6a:6, tłum. A. I. Wójcik [w:] *Filozofia Wschodu*, t. II, *op. cit.*, s. 354.

⁴⁸ Daidōji Yūzan Taira-no Shigesuke, *op. cit.*, s. 21

⁴⁹ *Filozofia Wschodu*, t. II, *op. cit.*, s. 371.

⁵⁰ Musashi, *op. cit.*, s. 24.

⁵¹ Daidōji Yūzan Taira-no Shigesuke, *op. cit.*, s. 22.

wania i harmonijnego dostosowywania się do okoliczności, czyli danego „tu–i–teraz”. Wymóg dostosowywania się do okoliczności, stapienia się z danym stanem rzeczy, oznacza harmonijne działania podjęte w stosownym momencie. Tylko takie zachowanie może być skuteczne.” Skuteczność zaś to sztandarowa oferta paradygmatu budowania bezpieczeństwa w oparciu o koncepcję Bushidō i tym samym sztandarowy atrybut samuraja, który wyposażony w wiedzę intelektualną i mądrość, staje się podobnym do prawdziwego mędrca. „Być w danym czasie na swoim miejscu jest [właśnie] umiejętnością mędrca, który stoi pośrodku – między Niebem a Ziemią – i słuchając Nieba współkreuje wraz z nimi świat”⁵². Tak w należącej do kanonu lektur bushi „Doktrynie Środka” przedstawia się postać mędrca będącego wzorem dla samuraja: „ma inteligencję, przenikliwość i wiedzę ... siłą, solidność i zdecydowanie pozwalają mu trwać; uporządkowanie, powaga, utrzymywanie środkowej pozycji oraz poprawność pozwalają mu na wzajemność; kultura (wen), obyczaj (li), wyrafinowanie i wgląd pozwalają mu rozróżniać. Wszystkoobejmujący i rozległy, głęboki i jak źródło nieprzerwanie aktywny, za każdym razem jest skuteczny. Jak niebo wszystkowiedzący i wielki ... wszyscy ludzie darzą go szacunkiem”⁵³.

Do osiągnięcia szacunku w otoczeniu oraz idących za tym wysokich godności oznaczających awans w systemie bezpieczeństwa administracji bakufu niezbędna była u samuraja znajomość reguł ordynacji nadzwyczajnej, a także dysponowanie siłą, lecz – co ważne – nie tylko zewnętrzną siłą fizyczną (chikara). Samuraj używał energii wewnętrznej k’i potrzebnej nie tylko do walki, lecz także dla samodoskonalenia się oraz możliwości pełnienia roli przywódczej. Siłę swą japońscy bushi opierali na fundamencie wewnętrznym, duchowym, inspirowanym nauką Buddy, stąd jak podaje Daidōji Yūzan „od starożytnych czasów istniał zwyczaj, że samuraje stawiali się pastelnikami”⁵⁴.

Odosobnienie połączone z treningiem medytacyjnym i kontaktem z naturą pomagało odnaleźć ten szczególny rodzaj wewnętrznej mocy, pozwalającej między innymi na odważne decyzje i skuteczne działanie w obliczu wyborów pomiędzy tym co pozytywne a tym co niewłaściwe. W „Księdze Mencjusza” jej autor mocno eksponuje umiejętność dokonania takiego rozróżnienia i opartych na nim wyborów: „umiejętność rozróżniania dobra od zła jest początkiem mądrości (zhi)”, po czym podkreśla: „Z kolei każdy, kto przyjmuje takie rozróżnienie, a mimo to czyni zło, nie jest – zdaniem Yūzana – przyzwoitym samurajem, a zwykłym prostakiem”⁵⁵. Winę za to ponosi głównie brak zdolności do samokontroli, ale drugie dno tej wady – to tchórzostwo, będące wadą całkowicie dyskredytującą dla bushi. Prawdziwy samuraj na co dzień kultuwyje ducha walki. Każdy jego krok stanowi

⁵² Wójcik A. I., *Konfucjanizm [w:] Filozofia Wschodu*, t. I, *op. cit.*, s. 349.

⁵³ *Ibidem*, s. 349.

⁵⁴ Daidōji Yūzan Taira–no Shigesuke, *op. cit.*, s. 23.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 26.

jednocześnie trening uważności. Dla prawdziwego rycerza życie na krawędzi życia i śmierci, to codzienność celebrowana w sposób daleki od niedbałej bylejałości. Należy przy tym zwrócić uwagę, że nieustrasżoność wojownika (yūsha) całkowicie się nie pokrywa z prymitywnym zuchwalstwem, „bo odwaga nie ujawnia się wyłącznie wtedy, kiedy mężczyzna wkłada zbroję, bierze włócznię do ręki i rusza do boju. Można przekonać się o jego cnotach, gdy prowadzi normalne życie. ... [Zaś] surowa samokontrola jest źródłem [prawdziwej] odwagi.” Gdy chodzi o cnoty, to „w Bushidō są trzy wartości podstawowe lojalność, prawość i odwaga... – i tylko ten, kto posiadał wszystkie wymienione cechy rzeczywiście jest wojownikiem najwyższej klasy”⁵⁶. Konfucjusz w jednym ze swoich „Dialogów” mówi:

„Tsy-lu zapytał: czy człowiek szlachetny winien najwyżzej cenić odwagę?

Mistrz odparł: szlachetny za najwyższą cnotę prawość uważa ...

Jeśli prostak jest odważny, lecz brak mu prawości, wówczas staje się złoczyńcą”⁵⁷.

Z powyższych kluczowych dla etosu samuraja wartości, czyli lojalności, prawości i nieustrasżoności wywodzi się szacunek, który pielęgnowany wewnętrznie, uzewnętrżnia się w należytej etykietce i związanymi z nią prostymi, a zarazem wytwornymi manierami.

We wstępie do polskiego wydania „Budō Shoshinshū” Nowakowski wyjaśnia, iż „szacunek” (ching), tłumaczony także jako „powaga”⁵⁸, w rozumieniu neokonfucjańskim to wewnętrzne autentyczne i pełne zaangażowanie w rzetelne wypełnianie swej misji, swoich dążeń lub obowiązków. W taki też sposób pojmował to mistrz miecza, Miyamoto Musashi: „Człowiek pełen szacunku ze skupieniem podchodził do wyznaczonej pracy i nie pozwalał, aby coś innego rozpraszało jego uwagę”⁵⁹.

Niezależnie od zgłębiania umiejętności i wiedzy wojskowej, a także tej niezbędnej w czas pokoju, samuraj powinien zgłębiać tajniki taktyczne. Dotyczy to nawet wojowników niskich rangą, bo wielu „którzy zaczęli skromnie jak Hideyoshi, czy Wielki Ieasu Tokugawa, potem zyskiwali sławę jako wielcy generałowie lub władcy dzielnic i prowincji ... I nawet teraz [w czasach Tokugawów] moim zdaniem nie jest zupełnie niemożliwe, żeby drobny wasal stał się wodzem armii. A co więcej przez naukę sztuk wojennych, ten kto jest zdolny, stanie się mądrzejszy, głupek zaś zyska choćby skromny rozum. Dlatego wszystkim samurajom nie wolno stronić od nauki”⁶⁰.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 30.

⁵⁷ *Dialogi Konfucjańskie*, 23, tłum. A. I. Wójcik [w:] *Filozofia Wschodu*, t. II, *op. cit.*, s. 331.

⁵⁸ Powaga bywa nierzadko w „epoce komercji” utożsamiana błędnie ze smutkiem. Dotyczy to licznej rzeszy osób, których umysły odciążane komercyjną socjotechniką od poszukiwania głębi i sensu życia, egzystują w nieokreślonym i bezcelowym „oj – będzie-się-działo”.

⁵⁹ Yagyū, *op. cit.*, s. 133.

⁶⁰ Daidōji Yūzan Taira-no Shigesuke, *op. cit.*, s. 38.

W sprawach rodzinnych bushi winien, gdy to konieczne, w zdecydowany sposób potrafić upomnieć swoich bliskich. Powinien uczynić to jednak lakonicznie i rzeczowo, i przy tym wykazywać się cierpliwością, a nawet – gdy chodzi o sprawy drobne – pewnym pobłażaniem. Awantury połączone z groźbami nie wchodziły w rachubę – gdyż zagrożenie słabszym uważane było za dyshonor oraz – co gorsza – za dowód degradującego tchórzostwa, za coś co „na pewno nie przystoi rycerzowi noszącemu dumne miano samuraja”⁶¹.

Jeśli chodzi o styl zarządzania domem i gospodarność to samuraj winien być człowiekiem skrupulatnym, oszczędnym, żyć w prostocie, unikać przepychu. Dla pełnej równowagi należy jednak unikać skąpstwa, które jak twierdzi Yūzan, u „samuraja jest ... godne pogardy ... Bo jeżeli ktoś przedkłada pieniądze ponad obowiązki i żałuje wydatków [na przykład na wojskowy rynsztunek], to przecież nie zechce „dla sprawy” poświęcić dużo cenniejszego życia. Dlatego też starzy powiadają, że w Chinach skrajne skąpstwo jest uważane za synonim tchórzostwa”⁶².

Każdy bushi winien posiadać wojenne wyposażenie odpowiednie dla jego rangi. „Gdyby w tej kwestii zdać się na pośpiech lub improwizację byłby to oczywiście przejaw niedbalstwa, budzący jedynie wzgardę. ... [Samuraj] powinien zadbać o swoją broń, choćby ze strachu przed publicznym wstydem”⁶³.

Co zaś do swych towarzyszy broni, Yūzan zalecał powstrzymanie się od wszelkiej krytyki, gdyż łatwo jest o pomyłkę, która może stać się przyczyną późniejszego zachowania powodującego dwulicowość. Ta zaś w przypadku samuraja, jest wykluczona, gdyż prawdziwy bushi to osoba honorowa. Dwulicowość zaś osłabia nie tylko skuteczność i bezpieczeństwo mobilnych zespołów bojowych, lecz także osłabia cały organizm społeczny. Honor objawia się zarówno w sprawach wielkiej jak i mniejszej wagi. Praktyczny współczesny Brytyjczyk przełożyłby „parametr” honoru na cechę reliable, nie mijając się z prawdą, chociaż „honor” często oznacza coś więcej. Między innymi z tego powodu powstało przytoczone w „Budō shoshinshū” porzekadło: „Nawet głodny samuraj używa wykałaczkii”. Bycie honorowym wymaga także rozważności, stąd samuraj badany przez przełożonego o możliwość wykonania jakiegoś specjalnego zadania, winien po poważnym namyśle, tylko wówczas podjąć się je wykonać, jeśli w jego ocenie jest w stanie rzeczywiście temu zadaniu sprostać. Ponadto, rozważny bushi w przyjaźni z innymi unika nadmiernej poufałości, gdyż ta dość łatwo może prowadzić do nieeleganckich i nieodpowiedzialnych zachowań, nadmiernej huśtawki nastrojów pomiędzy bliskością jednym razem, a wrogością kiedy indziej: „Z grubsza biorąc, nie jest pożądane, aby samuraj zbyt blisko zaprzyjaźnił się z kimś, kogo polubił ... Jeśli ich związek będzie opierał się na takiej [poufałej] przyjaźni, to łatwo mogą się zapomnieć, a wtedy zaczną postępować w sposób nie pasujący do ich klasy i trak-

⁶¹ *Ibidem*, s. 43.

⁶² *Ibidem*, s. 47.

⁶³ *Ibidem*, s. 50.

tować się bez ceremonii, a nawet nonszalancko. ... W czasie rozmowy [także w towarzystwie] będą używać wobec siebie zbyt familiarnych zwrotów. W jednym momencie będą sobie najbliżsi na świecie, a już za chwilę z błahej przyczyny staną się wrogami. Potem znów mogą się pogodzić – bez tradycyjnej pomocy rozjemcy – ale przecież nie o to chodzi. Taki godny pogardy brak własnej godności [i związanej z nią obyczajności, czyli kultury osobistej] pokazuje, że choć ktoś może zewnętrznie wyglądać jak samuraj, to jego umysł pozostaje na poziomie zwykłego [prostaka], najmity”⁶⁴. Odpowiedni dystans, wzajemny respekt, połączone z lojalnością na miarę prawdziwej podbudowanej szacunkiem przyjaźni, pozwalają ją trwałe kultywować i latami pogłębiać.

Samuraj, jako człowiek wojskowy i jednocześnie urzędnik czyli osoba publiczna ma obowiązek „pilnować porządku i zapewnić spokój i bezpieczeństwo wszystkim trzem klasom społeczeństwa. Wniosek stąd, że nawet najpośledniejszy z samurajów nie może nigdy użyć [niesłusznie] przemocy ani popełnić niesprawiedliwości wobec obywateli. Nie wolno mu wymagać od chłopów większych opłat, niż to jest w zwyczaju ... Nie wolno mu kupować czegoś i kazać czekać kupcom na pieniądze. ... Musi być wrażliwym na los innych ludzi, pełnym zrozumienia dla chłopów mieszkających na jego włościach i troskliwym dla rzemieślników. ... Samuraj, którego obowiązkiem jest karanie złodziei i rabusiów, nie może sam iść drogą występku”⁶⁵. Ewidentnie autor „Budō shoshinshū” nawiązuje tu do zalecanych w „Doktrynie Środka” dziewięciu kanonów rządzenia (kształtowanie siebie samego, szanowanie wartości, rodzinna zażyłość, szanowanie dostojników, identyfikacja z korpusem urzędniczym, traktowanie narodu jak własnych dzieci, wspieranie rzemieślników, pobłażliwość dla cudzoziemców, uprzejmość”⁶⁶, rozciąganych poprzez koncepcję tennogaku na postępowanie każdego z funkcjonariuszy samurajskiej administracji systemami bezpieczeństwa Kraju Kwitnącej Wiśni, poczynając od najwyższego aż do najniższych szczebli stratyfikacji społecznej.

Elementem, który w istotny sposób umacnia psychikę i moralność bushi „dla własnej korzyści i pokrzepienia ducha” jest czytanie starych kronik, sławiących czyny bohaterów i myślenie o tym, by zostawić po sobie wielką sławę dla następnych pokoleń. Z ludźmi o wzniosłych celach dobrze jest też bezpośrednio i możliwie często przebywać. Transferuje to na kształtowanie własnej silnej i szlachetnej postawy poprzez dobry przykład i związane z nim przemyślenia i postanowienia. „Zatem, zastanów się głęboko – radzi samurajowi Yūzan – skoro musisz umrzeć, to postaraj się przedtem zrobić coś wielkiego. Coś, co tak samo zadziwi twoich przyjaciół i wrogów – i sprawi, że twoja śmierć będzie opłakiwana. ... Zostaw po

⁶⁴ *Ibidem*, s. 55.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 58.

⁶⁶ *Filozofia Wschodu*, t. II, *op. cit.*, 342, 343.

sobie sławę przyszłym pokoleniom”⁶⁷. Osoby, których prywatnie nie lubimy, dla dobra służby winniśmy zaakceptować i zgodnie podjąć z nimi właściwą współpracę.

Ludzi podłych, bo i tacy wśród nas egzystują, należy z kolei starannie unikać, bądź bardzo na nich uważać. Wojownik-rycerz odróżnia się wyraźnie od wojownika-żołdaka. O tych drugich mówi chińskie porzekadło, że „z dobrego żelaza nie robi się gwoźdźcia, z dobrego człowieka żołnierza”⁶⁸.

Daidōji Yūzan przypomina, że żołnierze również formalnie dzielą się na dwie grupy. Do pierwszej zaliczyć należy giermków (chūgen) i pachołków (kobito). Ta druga grupa to bushi, czyli rycerze, o których przytaczane już powiedzenie głosi: „czym jest kwiat wiśni pośród wszystkich kwiatów, tym jest bushi pośród wszystkich ludzi”⁶⁹.

„Bushi – czyli rycerz będący na służbie – to całkiem coś innego [niż najmici sprzedający swoją pracę], bo on służy także swoim życiem. Co więcej, jego pan jest takim samym sługą i wasalem, tylko na większą skalę bo on także musi – odpowiednio do swojej rangi – wypełniać rozkazy władcy na wypadek kłopotów w kraju. ... W tym celu, nawet w okresie pokoju, utrzymuje ogromną liczbę samurajów”⁷⁰. W tym miejscu można zacząć zadawać sobie pytanie czy obecne służby mundurowe wyrosłe na całym świecie z tradycji honoru (a przynajmniej ich korpusy oficerskie) należą do pierwszej bądź drugiej, opisywanej tu grupy? Oraz pytanie – którą z tych grup widzielibyśmy chętniej jako strażników naszego spokoju? Oraz pytanie trzecie – czy tylko oczekujemy tego od innych, czy także względem siebie stosujemy wymogi oparte o szlacheckie kryteria. W tym też miejscu nieuchronnym wydaje się skojarzenie z Drogą Cesarza będącą konsekwencją metody wychowawczej tennogaku stosowanej w samurajskich rodzinach z powodzeniem kształtującej szlachetność bushi, której siła nawet ubogich doprowadziła na szczyty. Przykładami mogą być pochodzący z gminu (!) Toyotomi Hideyoshi oraz ubogi samuraj Matsudaira, znany później jako Tokugawa Wielki. Przypomina to ideę teyōgaku (tennōgaku), czyli samurajskiego wychowania na władcę (cesarza), a w niej istotny element, który tak obrazuje list Taira no Shigemori (1138–1179) do swego ojca Taira no Kiyomori: „Przeczytałem niedawno w Shinjikan-kyo [Sutra Kontemplacji Podstawy Umysłu], że pierwszym rodzajem współczucia jest współczucie Nieba i Ziemi, drugim króla, trzecim rodziców i czwartym wszystkich istot. Wiedząc o tym stajemy się ludźmi, nie wiedząc jesteśmy demonami i zwierzętami. Wśród

⁶⁷ Daidōji Yūzan Taira-no Shigesuke, *op. cit.*, s. 59; Por.: Yamamoto, *op. cit.*: Opowieść o samopoświęceniu samuraja, który uratował z pożaru ceną genealogię rodu Soma. Genealogia została ukryta przez owego bushi podejściu do płonącego obiektu we wnętrzu własnego, rozciętego w tym celu brzucha.

⁶⁸ Baka E., *Dao Bohatera. Idea samorealizacji w chińskich wewnętrznych sztukach walki*, Kraków 2008.

⁶⁹ Podaje za: F. J. Norman, *Japoński wojownik*, Diamond Books, Bydgoszcz 2006, s. 24 (tu też znajduje się wyjaśnienie różnicy pomiędzy wojownikami i wojownikami-rycerzami).

⁷⁰ Daidōji Yūzan Taira-no Shigesuke, *op. cit.*, s. 75.

owych czterech najważniejsze jest współczucie cesarza.” Idea współczucia władcy odwzajemnionego współczuciem ludu bierze początek prawdopodobnie od indyjskiego cesarza Aśoki, łączącego idee hinduizmu (braminizmu) i buddyzmu⁷¹.

Ta druga grupa ma zatem szczególne obowiązki, które wiążą się tak z wojną i bezpośrednią walką, jak też z czasem spokoju, który potrzebuje budowania i porządku.

Yūzan porównuje urzędnika do nowego białego stroju. Samuraj zaś jako rycerz i urzędnik winien od młodości wyćwiczyć nawyk utrzymania kihon – właściwych, czystych podstaw. Autor „Budō shoshinshū” przestrzega, że znacznie łatwiej wyprać brud z ubrania, aniżeli z ludzkiego serca. Na ubiorze mogą wystąpić różne rodzaje plam. Wtedy też, należy dysponować wprawą oraz dobrać odpowiednie środki do ich likwidacji: „Całkiem podobnie jest z sercem samuraja. Tu trzeba mieć wprawę w wyrażaniu trzech cnót: lojalności, obowiązku i odwagi. ... Niektóre plamy ustępują pod wpływem wierności, inne wytrwałości, ale są i takie, których nawet wierność usunąć nie może. Dodaj wtedy odwagę i pierz je intensywnie, a w końcu zejda. I to jest najgłębszy sekret oczyszczenia serca samuraja”⁷².

„Kodeks samuraja” zwraca uwagę, że „choć Bushidō w naturalny sposób kojarzy się przede wszystkim z walką, to nikt z was, [bushi] nie może poprzestać tylko na tym”. Jest to bezsensowny sposób myślenia charakterystyczny dla, jak go nazywa Yūzan, wojownika – prostaka. Umysł samuraja może znaleźć równowagę i ukojenie w sztuce poetyckiej lub zgłębianiu tajemników ceremonii herbacianej. Według Yūzana autorami wierszy byli wszyscy znamienici bushi uznani przez historię za wielkich wojowników.

Ceremonia herbaty (chadō) zapewnia „spokój bardzo daleki od ostentacji i luksusu. ... Naczynia do herbaty i inne utensylia są pozbawione takich ozdób. Mają czystą, powściągliwą formę i – podobnie jak pielęgnowany przez bushi budyzm – odrzucają brudy codziennego życia. Ten nastrój niweluje trudy, które czekają cię na Drodze Wojownika”⁷³.

Trzeba przyznać, że Daleki Wschód ma niebywałą umiejętność czynienia z wszelkich wręcz czynności sztuki, o czym świadczą między innymi ceremonia parzenia herbaty, ikebana, sztuka kulinarna, a także Sztuka Walki. „Taoiści zasłynęli jako mistrzowie i wielcy nauczyciele takiego sposobu traktowania umiejętności praktycznych, zręcznościowych. To oni uczyli, jak kształtować ducha, rozwijając zdolności manualne. Konfucjusz [także] cenił praktyczne umiejętności i zajęcia ... gdy się bliżej przyjrzeć owemu treningowi cnót i obyczajów, to jest on tym samym: sztuką kształtowania siebie samego, metodą osiągania doskonałości... Cokolwiek się na Wschodzie trenuje, to w wydaniu Mistrza zawsze to będzie ce-

⁷¹ Podaje za Nakamura Hajime, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie-Chiny-Tybet-Japonia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 452.

⁷² Daidōji Yūzan *Taira-no Shigesuke*, *op. cit.*, s. 85.

⁷³ *Ibidem*, s. 101.

lem: doskonałość duchowa samokształtującego się człowieka. Jest tak z każdym mędrcem: taoistycznym, konfucjańskim, buddyjskim”⁷⁴. Twórczym aspektem sztuki u jej początku jest nie ślepa czy bezgraniczna swoboda lecz rygor. „Hartujesz więc ciało [i umysł] co rano, budujesz formę co wieczór, wygładzasz niedociągnięcia, by potem – jak stwierdził Musashi – wyzwolić się z rygorów nauki i odpowiadać sam za własne czyny. Odtąd twoim staje się niezwykle czar Natury i przedziwne działanie przenikającej wszystko siły kontemplacji. Tu właśnie kryje się sens i owoc ćwiczeń, jak również wprowadzanie w życie Prawa”⁷⁵.

Opisywana wyżej zarówno etyczna jak też dotycząca administracji i zarządzania bezpieczeństwem i skutecznością koncepcja Bushidō, znalazła odzwierciedlenie w przekazach początkowo ustnych, później zaś kodeksach klanowych stanowiących cenne, chronione nakazem utrzymywania tajemnicy skarby znamienitych wojskowych rodów.

Istnieje oczywiście również literatura, czy zapisy oparte na idei Bushidō, czy wręcz współtworzące tę koncepcję bo powstające w obrębie „kultury Bushidō”, ze znacznie wcześniejszych okresów historii. Konkretnie ślady tego typu datują się od początku historii Japonii, w której istotną cezurą było pojawienie się na Wyspach wraz z buddyzmem pisma. Do autorów oraz ich dzieł związanych z historią Bushidō od czasu gdy prymat w Japonii uzyskał shogunat i klasa samurajów (czyli począwszy od okresu Kamakura 1185–1333) należy między innymi bezwzględny i stoicki zarazem bushi Kiyomasa Kato (1562–1611), który już w 18 roku życia wyróżnił się w bitwie⁷⁶. Podczas koreańskiej kampanii Hideyoshiego Kiyomasa nazywany przez miejscowych demonem, gdyż w wolnym czasie polował jedynie z włócznią, samotnie na tygrysy. Kiyomasa sformułował i spisał zwięzłe instrukcje w duchu Bushidō dla podległych mu samurajów (XVI w.). Nakładają one m.in. na bushi obowiązek codziennych ćwiczeń w rzemiośle wojennym i wydatnie zachęcają, mimo zwięzłości, aż w dwóch – z ośmiu – punktach do czytania i nauki. Skromne pożywienie i niewyszukany ubiór oraz unikanie hulawczych rozrywek pod groźbą surowych kar dopełniają treści instrukcji Kiyomasy. Kodeksy w rodzaju „Dziewięćdziesiąt dziewięć praw rodu Takeda”, czy wspomniane „Sto artykułów” Tokugawy Ieasu, posiadają w sobie znaczny ładunek tak konkretny, jak i duchowości. Do dziś służą jako aktualny przekaz Bushidō z jego pobożnością i moralnością z jednej strony, z drugiej zaś jako niewyczerpany zasób doświadczeń przydatnych do budowania teorii zarządzania zarówno w praktycznym jak i akademickim wymiarze. Mówi się obecnie o zjawisku „Modern Bushidō”, którego świadectwem jest sama Japonia, jak też badane naukowo fenomeny firm wizjoner-

⁷⁴ Wójcik A. I., *Konfucjusz*, PAN, Oddz. w Krakowie, Kraków 1995, s. 45.

⁷⁵ Musashi, *op. cit.*, s. 63.

⁷⁶ Patrz: [http://www.aikido.itu.edu.tr/yazikar/bushidohistory_\(a\)_polf&ei](http://www.aikido.itu.edu.tr/yazikar/bushidohistory_(a)_polf&ei) (20.02.2009).

skich⁷⁷, czy świadectwa kilkudziesięciu ksiązek o współczesnym stosowaniu Bushidō i jego orientalnych źródłach autorstwa Boye Lafayette De Mente (ur. 1928) biorącego udział od ponad pięćdziesięciu lat w obserwacji uczestniczącej Wysp Japońskich (był między innymi członkiem wywiadu US Navy, 1946 r. w Japonii).

Powstały w 1558 roku „Kyūjūkyū kakun”, kodeks klanu Takeda, czyli „Dziewięćdziesiąt dziewięć praw rodu Takeda” kończy następująca sentencja: „Powyższych zasad nie wolno bezmyślnie przekazywać ludziom postronnym. Taka jest moja wola. Dwa razy pięć równa się dziesięć. Dwa dodać pięć równa się siedem. W tym leży sekret rodu Takedów”⁷⁸.

Z tego też powodu na potrzeby większego od klanowego, państwowego organizmu, jakim był Kraj Wschodzącego Słońca w okresie rządów shogunatu Tokugawa, powstał zainspirowany również duchem Bushidō kodeks „Buke Shohatto” („Przepisy Żołnierskich Rodów”). Kodeks ten stanowił podstawę koncepcji administracji i zarządzania bezpieczeństwem od początku okresu Edo. Został spisany na życzenie Ieasu Tokugawa „w 1615 roku przez kapłana buddyzmu zen Sūdena we współpracy z innymi uczonymi”⁷⁹. Miał on już wyraźnie państwowotwórczy nie zaś klanowy charakter. Lata 1632 i 1645 przyniosły Japonii „Heihō kadensho” Yaygū i „Gorin no sho” Musashiego. 1685 rok to pojawienie się zwięzłe spisanych zasad Bushidō (Shidō) przez wspomnianego uczonego i samuraja Yamagę Sokō (1622–1685). Tekst Yamagi Sokō, Shidō składa się z sześciu krótkich, lakonicznych wręcz części:

- 1) Obowiązki,
- 2) Usposobienie,
- 3) Talent i praca nad własnym charakterem,
- 4) Refleksje,
- 5) Powaga,
- 6) Powściągliwość w życiu codziennym⁸⁰.

Yamaga Sokō, praktyk i teoretyk Bushidō uważał, że samuraj to wzór cnót wszystkich społecznych klas zamieszkujących Wyspy Japońskie: „Zadaniem samuraja jest rozważać swoje miejsce w życiu, lojalnie służyć swojemu panu, jeśli go ma, pogłębiać swoją wierność względem przyjaciół i zachowując stosowną

⁷⁷ Collins J., Porras J.I., *Wizjonerskie organizacje*, Wyd. MT Biznes Sp. z o.o., Warszawa 2008.

⁷⁸ Patrz: Takeshi Takagi, *Rycerze i samuraje*, Diamond Books, Bydgoszcz 2004, s. 62.

⁷⁹ Draeger D. F., *Tajemnice Budō*, Diamond Books, Bydgoszcz 2006, s. 20.

⁸⁰ Patrz: Takeshi Takagi, *Tazai Bushidō-no hikaku. Rycerze i samuraje*, Diamond Books, Bydgoszcz 2004, s. 49.

rozważę – przedkładać obowiązek ponad wszystko inne”⁸¹. Jeśli chodzi o budowanie systemów administracji czy zarządzania bezpieczeństwem to jednym z podstawowych elementów o charakterze etycznym i prawnym jest pojęcie obowiązku. Podniesione do najwyższej rangi poprzez nadanie mu wymiaru samorealizacyjnego osiąga najwyższy stopień motywowania i postępującej za motywacją internalizacji. Eliminuje to traktowanie obowiązku jako czegoś nam obcego, przymusowo narzuczonego przez system biurokratyczny elementu, który jest wątkiem wtórnym w stosunku do autonomicznego systemu bezpieczeństwa. Obowiązek jako wewnętrzna potrzeba, jako element podniesienia własnej wartości należy do systemu przekonań i postaw, który w znacznym zakresie pokrywa się z przyjmowanymi i w określonych sytuacjach uzewnętrznianym systemem wartości.

„Fakt, że istotę Budō można utożsamiać z etycznym kodeksem tradycyjnego wojownika był wielokrotnie potwierdzany przez wojskowych – intelektualistów okresu Edo, takich jak choćby Daidōji Yūzan, który w 1686 roku napisał „Budō shoshinshū”. W ten sposób duchowe i etyczne koncepcje rozwinięte na potrzeby wojowników stały się częścią tradycyjnego Budō”⁸², a tym samym częścią nowożytnej filozofii bezpieczeństwa w wydaniu japońskim. Przeszły też do następnego, współczesnego etapu trwania i rozwoju kultury Kraju Kwitnącej Wiśni, a wraz z nią w XX wieku także całej kultury światowej. Zanim jednak to nastąpiło, nastąpił era Meiji, w której dążono do niezwykle intensywnego zmodernizowania Japonii. System wartości i towarzysząca mu kultura materialna, będące w znacznej mierze wytworem klasy samurajów – ich dalszy byt – w okresie tym został poważnie zagrożony.

Mimo zagrożeń Ery Meiji, której strategicznym celem było dołączenie Japonii do światowej czołówki w wielu dziedzinach gospodarki, technologii, nauki i wojskowości to okres, w którym, o dziwo, powstał kolejny zwięzły i autorytatywny zapis współczesnej wersji Bushidō. Został on sporządzony przez samego cesarza, a adresowany był do całego społeczeństwa Japonii. Nieco wcześniej, stała się jednak w okresie Meiji rzecz niepotrzebna, polegająca na dość mocnym zainfekowaniu kultury samurajskiej wirusem zachodniego imperializmu, z jego nienasyconym „nadwymiarom”, atrybutami wczesnego globalizmu, charakteryzującymi się militarystką i biznesową agresją, żądzą podbojów i makiawelizmem ustrojonym w szaty piewcy postępu. Dobitnie wykazała to misja ministra Iwakury Tomomi (1825–1883): „(...) prawdziwym celem przywódców misji było zobaczyć Zachód na własne oczy, zdobyć wiedzę na temat postępu i modernizacji, po czym pokierować rozwojem Japonii (...) Członkowie misji Iwakury zauważyli, że kraje Zachodu przeprowadziły modernizację nie przez wzajemną współpracę, ale nieustanną walkę o bogactwo i władzę, co pociągało za sobą zacieklą i niekiedy brutalną

⁸¹ Tsunoda, de Barry, pod red. Keene, *Sources of Japanese Tradition*, s. 399 podają za: Varley, *Kultura japońska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 204.

⁸² Draeger D., *Tradycyjne Budō*, Diamond Books, Bydgoszcz 2006, s. 31, 32.

rywalizację między państwami”⁸³. Z czasem bezkrytyczne oczarowanie Zachodem zaczęło ustępować miejsca rozwadze nakazującej Japończykom wybrać dla siebie to co najlepsze ze wschodniej i z zachodniej cywilizacji. Zaczęto, rozumować i mówić tak: „Dostrzegamy mocne strony zachodniej cywilizacji (...) Przede wszystkim cenimy zachodnią naukę, ekonomię i przemysł. Nie należy jednak ich przyjmować tylko dlatego, że są zachodnie; powinno się je przyjmować tylko wtedy, gdy mogą zwiększyć dobrobyt Japonii. A zatem nie próbujemy narzucić krótkowzrocznej ksenofobii, ale raczej umacniać narodowego ducha w atmosferze braterstwa”⁸⁴. Po etapie zachłyśnięcia się zachodnią nowoczesnością na początku okresu modernizacji Japonii, nastąpiło szybkie opamiętanie się elit i zakończenie oficjalnego kursu zmierzającego do deprecjonowania zasłużonej, mocno opartej na filozoficzno-religijnym gruncie samurajskiej tradycji. Początek temu procesowi dała postawa cesarza jako osoby pełniącej rolę charyzmatycznego głównego przywódcy narodu. W piętnastym roku trwania reformy Meiji (1882) władca współczesnego Yamato ogłosił „Reskrypt Cesarski do Żołnierzy i Żeglarzy” będący kamieniem węgielnym współczesnej kontynuacji kultywowania przekazu Bushidō⁸⁵. Analiza tekstu wskazuje na to, że bazował on w znacznym stopniu na „Budō shoshinshū”. Nie mijając się z prawdą, można spuentować treść Orędzia z 1882 r. jako streszczenie i potwierdzenie mocą autorytetu głowy państwa aktualności drogi zwanej Bushidō. Samurajski etos stał się teraz, już jako Shin Bushidō (Modern Bushidō), oficjalną wykładnią wychowania i postępowania wszystkich klas społecznych w Japonii. Ponieważ bushi stanowili zawsze upragniony wzór, ideał pożądanym przez wszystkich w narodzie japońskim, cesarskie orędzie było wyraźnym i jednoznacznym sygnałem, że wypływające z duchowego źródła, akceptowane bez względu na pochodzenie klasowe, moralne wartości na których się wskazywał już w „Prawie siedemnastu artykułów” książkę Shōtoku (VII w.)⁸⁶ i jego następcy, będą nadal popierane i kultywowane równocześnie z wprowadzeniem modernizacji kraju. Jak pisze Fumon Tanaka, duch Bushidō przetrwał, a przy tym „sztuki walki stały się częścią kultury i postrzegano je z szacunkiem należnym nauce”. Przypomina on, że „Urok istnienia wojownika kryje się w jego ciągłej gotowości do najwyższego poświęcenia. Bushi był dobrze wychowany i po mistrzowsku władał bronią, lecz nie miał w sobie nic z zabójcy.

⁸³ Varley, *op. cit.*, s. 233.

⁸⁴ Gluck C., *Japan's Modern Myths*, s. 222.

⁸⁵ *Reskrypt Cesarski do Żołnierzy i Żeglarzy* z roku 1882 w piętnastym roku trwania Reformy Meiji, którego tekst w przedwojennym przekładzie majora Antoniego Ślusarczyka znajduje się w jego książce *Samuraje (japoński duch bojowy)*, Warszawa 1939, s. 41–44. Por.: Brian Victoria, *Zen na Wojnie*, Kraków 2005, *Reskrypt do Żołnierzy i Żeglarzy*, *op. cit.*, s. 99; Tekst Reskryptu (Orędzia) znajduje się także w Takeshi Takagi, *op. cit.*, s. 155–157.

⁸⁶ Patrz na przykład w: Kanert, *Buddyzm japoński*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2005; także Varley, *op. cit.*, s. 25

W chwili nagłego zagrożenia umiał spokojnie ocenić sytuację. Ten właśnie spokój ducha i połączenie z umiłowaniem piękna życia i [ożywym walorem kontemplacji znaczenia] śmierci stanowił jądro egzystencji każdego samuraja i nadawał właściwy sens sztukom walki⁸⁷.

Idea Bushidō przetrwała między innymi dzięki „Budō Shoshinshū” do dziś pomimo wojennych zawieruch i zmian ustrojowych jakich Japonia doczekała się od połowy XX wieku. Duch Bushidō jest nadal pieczołowicie kultywowany. Pozostaje ożywym wątkiem holistycznie pojmowanego organizmu społecznego z całym jego spektrum od ekonomii i ekologii począwszy, poprzez filozofię polityki, bezpieczny i twórczy rozwój jednostki, poprzez dotyczące ludzkich zbiorowości zjawiska socjologiczne, aż po filozofię i zarządzanie bezpieczeństwem w najnowocześniejszym wydaniu.

Kreatywność ta akceptująca zarówno stałość, jak i zmianę, tradycję i nowoczesność, przebiega jako pogłębiony, oparty na systemie wartości proces. Proces ten oparty jest także o japońską koncepcję karada de oboeru – „uczenia się całym ciałem” wywodzącą się również z Drogi Wojownika – Bushidō⁸⁸.

To, „co wyróżnia samurajów, to droga heihō, którą podążają i która bierze początek w poczuciu obowiązku górowania nad innymi we wszelkich dziedzinach... Osiągają to rozwijając [od tysiącleci] liczne cnoty w [szlachetnej] służbie heihō... Wydaje mi się jednak – jak powiedział Musashi – iż ludzie [błędnie] sądzą, że nauka prawa i taktyki walki w praktyce nie zdaje się na nic. I właśnie dlatego tak istotne dla zrealizowania tej Drogi są [zarówno kiedyś jak i dziś] dwie rzeczy – trening i nauczanie, aby znajomość [Prawa i opartej na nim] taktyki o każdym czasie i we wszelkich sprawach przyniosła korzyści⁸⁹”.

⁸⁷ Tanaka, *op. cit.*, s. 14

⁸⁸ Zob. „... ze szczególną radością powitałem nadarżającą się sposobność poznania Japonii i jej mieszkańców, choćby dlatego że dawało mi to widoki, iż zetknę się z buddyzmem, a więc z introspektywną praktyką mistycyzmu. Zdążyłem już bowiem zasłyszec, że w Japonii istnieje żywa, starannie przechowywana tradycja zen; że znana jest sztuka nauczania, która przeszła próbę stuleci; przede wszystkim zaś są tam nauczyciele buddyzmu zen, zdumiewająco biegli w sztuce przewodnictwa duchowego.

Ledwo zacząłem jako tako orientować się w nowym otoczeniu, jałem dowiadywać się, w jaki sposób mógłbym spełnić swe pragnienie. Od razu spotkałem się z pełną zażenowania odmową. Parokrotnie oznajmiono mi, że nigdy jeszcze żaden Europejczyk nie interesował się poważnie buddyzmem zen, ponieważ zaś ten ostatni odżegnuje się od wszelkiego „pouczenia”, nie należy oczekiwać, że zadowoli mnie „teoretycznie”. Wiele godzin musiałem poświęcić, nim zdołałem wyjaśnić Japończykom, czemu pragnę oddawać się właśnie niespekulatywnej formie zen, a wtedy usłyszałem, że Europejczyk, pragnący przeniknąć tę dziedzinę życia duchowego – kto wie, czy nie najdziwniejszą ze wszystkich, jakie napotkać można na Dalekim Wschodzie – nie może mieć nadziei powodzenia, jeśli na początek nie zacznie ćwiczyć się w którejś ze sztuk, związanych z buddyzmem zen.” Cyt. za: E. Herrigel, *Zen w sztuce łucznictwa*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1987, s. 23.

⁸⁹ Musashi, *op. cit.*, s. 24

Tymi słowami buddyjskiego samotnika i mistrza miecza Musashi Miyamoto można spuentować historię oraz ponadczasową przydatność drogi do współczesnego Bushidō.

Referat wygłoszony podczas Dni Japońskich w Łodzi,
24–25 kwietnia 2010.

Bibliografia

1. Annutara Nikāya, *Samacitta-sutta* [w:] *Nauka Buddy (wybór sutr)*, Bukkyo Dendo Kyokai (Fundacja Propagowania Buddyzmu), Wydawnictwo "A", Kraków 2006.
2. Aronson E., Wilson D. T., Akert R. M., *Psychologia społeczna – serce i umysł*, Zysk i S-ka, Poznań 1997.
3. Arutjunow S., Swietłow G., *Starzy i nowi bogowie Japonii*, PIW, Warszawa 1973.
4. Baka E., *Dao Bohatera. Idea samorealizacji w chińskich wewnętrznych sztukach walki*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2008.
5. Banek K., *Historia religii. Religie niechrześcijańskie*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2007.
6. Barry de T., Yoshiko Kurata Dykstra, C. Gluck, A. E. Tiedeman, *Sources of Japanese Tradition*, Vol. 2, Columbia University Press, New York 2001.
7. Brian V., *Zen na Wojnie*, Kraków 2005.
8. Chan Wing-tsit, *A source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press 1969.
9. Collins J., Porras J. I., *Wizjonerskie organizacje*, Wyd. MT Biznes Sp. z o.o., Warszawa 2008.
10. Daidōji Yūzan Taira-no Shigesuke, *Budō Shoshinshū. Kodeks młodego samuraja*, Diamond Books, Bydgoszcz 2004.
11. *Dialogi Konfucjańskie*, 23, tłum. Wójcik A. I. [w:] *Filozofia Wschodu*, t. II, red. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.
12. Digha Nikāya [w:] *Nauka Buddy (wybór z sutr)*, Bukkyo Dendo Kyokai (Fundacja Propagowania Buddyzmu), Wydawnictwo "A", Kraków 2006.
13. Draeger D., *Tajemnice Budō*, Diamond Books, Bydgoszcz 2006.
14. Hall J. C., *The Tokugawa Legislation*, Yokohama 1910.
15. Herrigel E., *Zen w sztuce lucznictwa*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1987.
16. Hołyst B., *Japonia. Przestępczość na marginesie cywilizacji*, Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa 1994.
17. [http://www.aikido.itu.edu.tr/yazikar/bushidohistory_\(a\)polf&ei](http://www.aikido.itu.edu.tr/yazikar/bushidohistory_(a)polf&ei) (20.02.2009)
18. Kanert M., *Buddyzm japoński*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2004.
19. Kanert M., *Starożytna Japonia: miejsca, ludzie, historia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
20. *Księga Mencjusza (Mengzi)*, 6a: 6, tłum. Wójcik A. I. [w:] *Filozofia Wschodu*, t. II, red. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.

21. Mahāparinirvāna Sūtra [w:] Sogjal Rinpoche, *Tybetańska księga życia i umierania*, EM: Związek Buddyjski Tradycji Karma Kamtżang, Warszawa 1995.
22. Musashi M., *Gorin-no sho. Księga pięciu kregów*, Diamond Books, Bydgoszcz 2001.
23. Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie-Chiny-Tybet-Japonia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
24. Nitobe I., *Bushidō. Dusza Japonii*, Keiko Publisher, Warszawa 1993.
25. Norman F. J., *Japoński wojownik*, Diamond Books, Bydgoszcz 2006.
26. Piwowarski J., *Kodeks młodego Samuraja* [w:] „Przegląd Religioznawczy”, nr 3/225, Warszawa 2007.
27. Ratti O., Westbrook A., *Secrets of the Samurai*, Charles E. Tuttle Co., Inc. of Rutland, Vermont, Tōkyō, Japan 1973 (polskie wydanie: *Sekrety samurajów*, Diamond Books, Bydgoszcz 1997).
28. *Singālovāda-sutta* [w:] *Nauka Buddy (wybór z sutr)*, Bukkyo Dendo Kyokai (Fundacja Propagowania Buddyzmu), Wydawnictwo "A", Kraków 2006.
29. Sogjal Rinpoche, *Tybetańska księga życia i umierania*, EM: Związek Buddyjski Tradycji Karma Kamtżang, Warszawa 1995.
30. Takagi T., *Tazai Bushidō-no hikaku. Rycerze i samuraje*, Diamond Books, Bydgoszcz 2004.
31. Tanaka F., *Sztuki Walki samurajów*, Diamond Books, Bydgoszcz 2005.
32. *The Teaching of Buddha*, (Fundacja Propagowania Buddyzmu, Tōkyō; Praca zbiorowa), Bukkyō Dendō Kyōkai, Tōkyō 1996.
33. Tokarczyk A., *Religie współczesnego świata*, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1986.
34. Varley P., *Japanese Culture*, University of Hawaii Press 1973.
35. Varley P., *Kultura japońska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
36. Wójcik A., *Konfucjanizm* [w:] *Filozofia Wschodu*, t. I red. B. Szymańska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.
37. Wójcik A., *Konfucjusz*, PAN, Kraków 1995.
38. Yagyū M., *Heihō Kadensho. Księga przekazów rodzinnych o sztuce wojny*, Diamond Books, Bydgoszcz 2005.
39. Yamamoto T., *Hagakure: The Book of Samurai*, Kodansha International, Tōkyō 1992.
40. Zisi, *Zhongjong (Doktryna Środka)*, tłum. A. I. Wójcik [w:] *Filozofia Wschodu*, t. II, red. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.

Abstrakt

Droga do Modern Bushidō

Artykuł koncentruje się na zagadnieniach związanych ze współczesną interpretacją kodeksu samurajów. Pojęcie Modern Bushidō jest w pewnym sensie koncepcją na użytek ludzi Zachodu. Chodzi o to, co pokazuje artykuł, iż istnieje

pełna ciągłość owego przekazu od 2,5 tys. lat, a ewolucja idei Bushidō przebiega według konfucjańsko-buddyjskiego paradygmatu postulującego „budowanie nowego na starym”. Wskazano na okres czasu, w którym Bushidō zagrożone było całkowitą zagładą w XIX w., i jak udało się temu zapobiec. Artykuł pokazuje też, iż skutkiem interwencji japońskich elit, na czele z cesarzem, kodeks Bushidō zaostał nie tylko uratowany, ale wykorzystywany w harmonijnym współlistnieniu z koncepcjami modernizacji. Uzyskał on wtedy nazwę – shin bushidō.

Autor odróżnia dodatkowo koncepcję shin bushidō od Modern Bushidō – pod pierwszym pojęciem rozumie współczesną wersję samurajskiego kodeksu w Japonii (XIX/XX w.), a poprzez Modern Bushidō – tę samą ideę, ale inkorporowaną w świadomość Zachodu po zakończeniu II wojny światowej. Istotną rolę w propagowaniu Bushidō dla współczesności odegrali samuraje będący chrześcijanami, którzy porównywali Bushidō do Starego Przymierza.

Autor pośrednio wskazuje na pożyteczne znalezienie właściwego sposobu dokonywania ewolucji w duchu globalizacji, gdzie następuje znalezienie tego, co łączy bardziej niż tego, co dzieli. Skutkiem tego pokazano, że proces modernizacji społeczeństwa i łączenia relacji zachodnich i dalekowschodnich może przebiegać bez gigantycznych zmian o charakterze anomii i bez burzenia „kolejnych bastylii”.