

# El pensament filosòfic japonès<sup>1</sup>

Hyakudai Sakamoto

Aoyama Gakuin University

(Traducció: Francesc Ballesteros i Balbastre)

## Resum

Quina és l'essència de la filosofia japonesa? No podem respondre a aquesta qüestió, perquè tot és importat o imitació. Però és possible oferir un nucli de trets específics del pensament filosòfic japonès, ja que totes les formes de filosofia estan tretes d'una o altra font o pensador. L'autor ofereix una presentació del «Pensament filosòfic japonès» com una forma específica de pensar de l'Orient, examinant el dos conceptes principals que, segons l'autor, són com les dues bandes del mirall, donant així claredat a l'essència del pensament filosòfic japonès: el d'harmonia i el de auto-nihilització. L'autor espera que hi haurà un pont entre el pensament occidental i oriental a través d'una filosofia japonesa en el futur. (Autor)

**Paraules clau:** pensament oriental, Japó, Zen, confucianisme, harmonia, Dōgen, Nishida, monisme.

1. Aquest article s'ha traduït de l'original anglès «Japanese Philosophical Thought». *The Japan Foundation News Letters*, setembre 1993, vol. 21, núm. 2, p. 11-16, amb la seva autorització; els drets de reproducció resten en poder de la revista i del Dr. Sakamoto.

Hyakudai Sakamoto va néixer a Taipei (Formosa) l'any 1928. Casat amb Michiko Ogasawara (1966). És pare d'un fill i d'una filla. Graduat a la Universitat de Tokyo (Departament de Filosofia), va estudiar posteriorment als EUA, a la John Hopkins University (sota les ordres del professor R. Carnap) i a Berkeley (1958-1961). És doctor per la Universitat de Tòquio. Lector i professor associat a la Universitat de Komazawa (Tòquio), des del 1972 fins a la data és Professor de Filosofia a la Universitat d'Aoyama-gakuin a Tòquio. És President de l'Associació Japonesa de Bioètica des del 1988; Director Honorari de l'Associació Xinesa de Semiótica des del 1989; President de la Societat Científica de Filosofia Japonesa des del 1991, i membre de l'Associació Japonesa de Filosofia de la Ciència. També és membre del Grup d'Estudi de Bioètica patrocinat pel Ministeri Japonès d'Educació (*Monbushō*), i membre especialista del Consell Científic del mateix Ministeri. El Pr. Sakamoto és autor dels següents llibres publicats: *Lògica Moderna* [1968, Tokai Univ. Press], *Filosofia de l'home-màquina. Tractat sobre el problema cos-ànima* [1980, Keisoshobo Pub. co.], *Cos i Anima, assaig d'un proto-monisme* [1986, Iwanami-shoten Pub. co.], *L'origen del llenguatge. Nous Anàlisis*. [1991, Taishukan Pub. co.] i *Antropologia filosòfica* [1992, University of the Air]. També és co-autor de molts altres llibres i editor de *Filosofia del llenguatge* (1972), *Què és pensar?* (1970), *El concepte de sistema, la seva ciència i la seva filosofia*. (1974), *Aspectes de la filosofia moderna* (1978), *Filosofia de la semiosi* (1982) i *Justícia i Anarquia* (1990). També ha traduït al Japonès el llibre de J. L. *Papers* (1991), i el de G. Ryle's *Concept of Mind* (1987), entre d'altres. És autor de prop de 30 articles en diferents publicacions.

**Abstract.** *Japanese Philosophical Thought*

What is the essence of Japanese Philosophy? This question can't be answered, because everything is imported or imitated. But it's possible to give a core of specific traits of the Japanese philosophical thought, as all forms of philosophy are taken from one source or thinker or another. The author gives a presentation of «Japanese Philosophical Thought» as a specific Eastern way of thought, checking the two main concepts that, according to the author, are the two sides of the mirror, which give light to the essence of Japanese philosophical thought: that of harmony and that of self-nihilization. The author expects that there will be a bridge between eastern and western thought through a Japanese philosophy in the future.

**Key words:** Eastern thought, Japan, Zen, Confucianism, Harmony, Dogen, Nishida, monism.

**Sumari**

Els conceptes-clau: «wa» i «watakushi».  
Japonització del budisme.  
Filosofia de l'art i de la poesia.

El confucianisme i l'ètica del període Edo.  
El nou monisme.

Quan algun estranger pregunta en alguna conferència internacional o en qualsevol altra ocasió per l'essència de la «filosofia japonesa», hom no pot sentir sinó una espècie de llàstima en haver de respondre que «no hi ha aital cosa: tot és importat i imitat.» Tanmateix, totes les formes de la filosofia estan preses d'alguna manera d'una font diferent o d'uns altres pensadors, passats o presents. El tarannà d'una tradició filosòfica determinada depèn de la profunditat amb què el pensament i les idees prestades i importades de fora han estat digerides i assimilades.

Contemplant la història del pensament japonès en termes del que el distingeix de les altres tradicions, trobem uns trets especials en la manera com les filosofies forànies varen introduir-se i transformar-se a l'arxipèlag, incloent-hi el fet que el Japó el va importar d'una manera comparativament fragmentària. Esperonat per la recent tendència a afirmar la peculiaritat de les «maneres orientals de pensar», he examinat aquests tarannàs quant a allò que puguin tenir de peculiar en la filosofia japonesa. Són potser part del procés bàsicament esquemàtic a través del qual les importacions varen ser incorporades a la cultura japonesa.

**Els conceptes-clau: «wa» i «watakushi»**

En remetre el pensament o la filosofia japonesa als seus orígens, trobem que els japonesos desenvoluparen una visió animista de la naturalesa, com a molt tard durant el període *jōmon* (fa gairebé deu mil anys). Com que pràctiques religioses evolucionaren a partir d'aquest animisme, probablement es formaren formes folklòriques úniques que són simbolitzades per paraules indígenes com

*kegare* (profanació), *harae* (purificació o expiació), i *matsurigoto* (ritus cerimonials). Molts antropòlegs culturals veuen *kegare* com un concepte japonès peculiar que connota la fusió de profanació humana i calamitat natural. La idea de profanació/purificació recorda una forta tendència oculta en les actituds japoneses envers la natura i les relacions humanes àdhuc avui, i sovint sura en costums i pràctiques quotidianes. Per exemple, si un polític involucrat en un escàndol és reelegit, argumentarà que ha guanyat el suport dels votants, i per tant ha patit *misogi*, una paraula que significa «purificació»; en altres paraules, l'elecció ha netejat la taca sobre la seva història.

No va ser fins al segle VII que la filosofia japonesa començà a sistematitzar-se en una forma teòrica de pensament com a resultat de la introducció del sistema d'escriptura xinès i del budisme des del continent. La versió més primitiva es troba a l'article I de la Constitució de 17 articles del príncep Shōtoku (574-622), que afirma: «Tingues l'harmonia en gran estima» («wa o motte tōtoshi to nasu»). Si l'afirmació de Tales que l'aigua és la substància primigènia universal pot considerar-se l'expressió històrica més antiga de la filosofia occidental, el consell del príncep Shōtoku pot qualificar-se similarmet com la manifestació més antiga de la filosofia japonesa.

Els 17 articles del príncep Shōtoku no són una constitució en el sentit actual, sinó un sistema de preceptes morals o regles amb la intenció de guiar la conducta dels oficials del govern. És més, aquest primer article ve a determinar la direcció fonamental del pensament japonès. La paraula «harmonia» («wa», 和) va venir després per representar el nom de l'Estat japonès («Yamato», 大和). Els japonesos es deien a si mateixos «gent d'harmonia» (*wajin*, 和人), i anomenaven llurs poemes «versos de l'harmonia» (*waka*, 和歌), llurs robes «vestits de l'harmonia» (*wafuku*, 和服). En altres paraules, la paraula *wa*, després que va ser importada de la Xina, era utilitzada per expressar significats estrictament japonesos no trobats en l'original.

Etimològicament, el caràcter japonès 和 significa «afegir ( 加 ) boques ( 口 )», és a dir, quan una persona expressa una opinió, altres persones responen «afegint» llurs veus. Posteriorment va ser usada a la Xina en frases com 和氣 («atmosfera tranquil·la», tal com es troba en el *Li Chi* o *Llibre dels Ritus*) i 和解 («pacte amistós»), trobat als *Relats històrics* (*Shi chi*) de Ssu-Ma Chien (145-86? aC). Els *Analectes de Confuci* ensenyen que «un home savi es porta bé ( 和 ) amb els altres sense arribar a agradar-los.» Però la paraula va adquirir un matís diferent quan va ser importada al Japó. Aleshores *wa* va venir a denotar fortament «assimilació», primer entre la gent, i després entre l'individu i la societat; eventualment, va significar la unitat o la conjunminació entre l'home i la naturalesa. Aquell concepte va coadjuvar al canvi i a la japonització del budisme quan va ser importat. Pot considerar-se part de la base filosòfica a partir de la qual es desenvoluparen formes indígenes com ara la poesia *haiku*, la cerimònia del te i l'arranjament de les flors.

La paraula japonesa indígena per a «Jo» és *watakushi*, i sol representar-se amb el caràcter xinès 私, malgrat que no existeix una connexió semàntica entre el terme japonès i el significat original del caràcter en xinès. El contrast entre les

seves etimologies és, de fet, indicatiu de la diferència entre el pensament xinès i el japonès. Una teoria sosté que la paraula *watakushi* té el seu origen en *wa-tsukushi*, que significa «jo sóc anihilitat» o «el si-mateix és eliminat». *Wa-tsukushi* és una forma d'identificar el Jo en la seva mínima expressió. Aparentment, la paraula s'estabilitzà i el seu ús es va expandir com la forma d'una minimització del si-mateix i d'una maximització de la restricció del si-mateix, models aquests de pensament típicament japonesos. Existeix una immensa varietat de paraules per al Jo que denoten humilitat, la qual inclou *sessha* (lit. ésser inferior) i *yatsugare* («el teu esclau»). Així, el si-mateix s'identifica amb una actitud que malda l'obliteració del «Jo», simbolització d'un model característic de reconeixement del si-mateix.

El caràcter xinès 私, en realitat, té un origen completament diferent. Combina el radical per a «arròs» (禾) amb el radical per a «nas» (鼻) i pot interpretar-se com a significant de l'acte d'apuntar al propi nas (a un mateix) per reclamar la propietat de l'arròs. Res no podria ésser una expressió més clara de l'afirmació del sí-mateix. El fet que aquest ideograma de l'epítome de l'afirmació del si-mateix sigui utilitzat per representar una paraula japonesa que significa «auto-anihilació» és típic de les subtilitats de la llengua japonesa. Demuestra, endemés, el tipus de contradiccions, lluites i desafiaments inherents a l'*éthos* japonès o al clima intel·lectual japonès. Aquest *éthos* roman intacte àdhuc avui dia a través, per exemple, de l'ambivalència japonesa sobre els conceptes occidentals sobre dret privat (tals com els de l'àrea de la bioètica), la qual cosa és en si mateixa un tema intrigant d'investigació.

A través d'aquestes idees clau d'«harmonia» i «auto-anihilació», anem a examinar l'essència del pensament i de la filosofia japonesa.

## Japonització del budisme

Com s'ha dit abans, la primera afirmació teòrica del pensament japonès va tenir lloc amb la introducció del sistema d'escriptura xinès i de la cultura budista. L'impacte d'aquests elements fou quelcom més que espectacular. Una vegada introduït al Japó, el budisme es va estendre per raons no filosòfiques ni intel·lectuals, sinó com a instrument per aconseguir beneficis en aquest món (tal com passa en les religions actuals), i a causa de la seva fascinació exòtica i estètica. També va contribuir a reforçar l'estructura del poder existent.

La japonització del budisme començà tan aviat com s'estabilitzà a través dels esforços de Saichō (766-822) i Kūkai (774-835), els quals fundaren dues de les escoles principals del budisme al Japó: Tendai i Shingon, respectivament. No fou fins a l'aparició del període Kamakura (1192-1333) que el budisme, especialment el pensament de Shinron (1173-1262), fundador de la secta *Jōdō Shin* del budisme de la Terra Pura i Dōgen (1200-1253), fundador de la secta *Sōtō* del budisme Zen, que les manifestacions del procés d'indigenització resultaren evidents.

El pensament de Shinran no pot resumir-se fàcilment, però a partir del seu estil de vida i dels seus escrits hom pot fer-se una idea de l'orientació del seu pensament religiós. Bàsicament, el seu pensament és una mena de monisme en el qual intentà transcendir totes les formes de distinció i de conflicte i assolir la convergència i l'harmonia.

Una distinció estricta es traçà entre la clerecia i el sector laic en el budisme d'aquella època, però Shinran féu del «ni clerical-ni laic» la seva màxima, i maldà per canviar les barreres fonamentals entre tots dos, presumiblement a la recerca d'una base comuna per a la pràctica d'un budisme vertader. Shinran s'anomenava a si mateix *Gutoku* («cap calb i ignorant») en la idea d'una «transgressió sacerdotal dels principis budistes», una expressió de la seva censura de l'esnobisme, discriminació i rivalitat que prevalien en les sectes establertes. En una paraula, més que sostenir elevats principis, Shinran buscà l'harmonia amb l'ignorant i amb la plebs, és a dir, amb allò «irracional», en aparença un assaig per fer d'un monisme versàtil i dominant el punt central de la pràctica filosòfica.

Shinran ensenyava que els creients no necessitaven entendre el que estava escrit en els difícils textos dels Sutras, sinó simplement recitar el *nembutsu* o recitar el nom d'*Amida Buda* («el buda de la Infinita Llum i de la Vida Infinita»). Aquesta ensenyança, si s'hagués acabat aquí, podia haver estat un autèntic insult a les masses, ja que requeria creients que no fessin sinó repetir «Na-mu-A-mi-da-butsu» (南無阿彌陀佛, «poso el meu destí en Amida Buda») vegades i més vegades a la babalà. Però Shinran donà substància a la idea a través de la interpretació del *nembutsu* com un acte de reparació del propi deute a la compassió d'Amida. Aquesta ensenyança s'anomena *shōshin nembutsu* («autèntic destí en el nembutsu»). El *nembutsu* es realitza no per entendre millor els sutras o per obtenir la salvació, sinó simplement per expressar gratitud pel «deute» d'un a Buda (*butsu-on; button*). Es tracta d'un acte emocional (com a contraposat a un acte racional) mitjançant el qual hom malda per aproximar-se i assolir la unió amb el Buda mitjançant el recitat de «Na-mu-A-mi-da-butsu». ¿No és potser aquesta una manera d'obtenir l'harmonia (*wa*) amb Buda?

*On* («deute») és un concepte peculiar per al Japó que sovint és difícil àdhuc per a les persones familiaritzades amb la cultura japonesa. També als xinesos del continent, dels quals procedeix originàriament la paraula, se'ls esmuny la idea. Quan tornen a casa seva, els estudiants xinesos que han viscut el temps suficient per parlar el japonès fluïdament diuen a aquells que els ajudaren durant llur estança en el Japó «moltes gràcies per tot el que has fet per mi» (*O-sewa ni narimashita*), però no diuen «et dec molt» (*Go-on ni narimashita*). Això sembla ser una diferència fonamental entre la paraula xinesa i la japonesa, la qual cosa em sembla reflectir els treballs d'un model de pensament típicament japonès.

A l'antiga Xina, 恩 (*on*) estava fortament relacionat amb els diners, articles i favors propiciats pel superior al subordinat, tal com apareix en frases com ara 恩賞並薄 (dispensant per igual premis insuficients pels deutes condemnables) (*Cròniques tardanes de Han*), i 天子恩意 (cor bondadosa de l'Emperador)

(*Cròniques de Tang*). Shinran japonitzà completament aquesta mateixa paraula, adaptant-la per tal d'expressar un concepte que desenvolupa un paper central en el seu pensament. Aquí, *on* significa, d'alguna manera, una mena d'unitat, un lligam basat en el *karma* inseparable, entre el qui concedeix favors i el qui en rep, que va més enllà d'una simple relació de donar i rebre. En altres paraules, representa una «harmonia» entre tots dos elements típicament japonesa.

Només quan s'entén en termes d'harmonia entre les persones i el Buda, adquireix realment el seu significat la frase de Buda «l'autèntic destí en el *nembutsu*». El Buda, tal com va ser introduït al Japó en els temps antics, significava quelcom misteriós i transcendent, i era reverenciat com una entitat d'un altre món. L'evolució posterior d'aquesta idea de Buda, transformant-se en una entitat d'aquest món, significa el tarannà d'orientació monístic del pensament filosòfic japonès.

La tendència japonesa a minimitzar el significat del Jo, també es força explícita en Shinran. N'és un exemple la seva manera d'anomenarse «cap calb i ignorant», i encara la seva insistència en «el destí en el poder de l'altre». Shinran posava èmfasi en el fet que el *nembutsu* no és quelcom que es realitza per pròpia iniciativa després del despertar del Jo, sinó que és el destí en el «poder dels altres» (*tarihi*) enfortit per Amida. Aquesta idea és una manifestació de la inclinació fortament arrelada dels japonesos, i descrita abans, del *watsukushi*, és a dir, afirmació del Jo a través de l'anihilació del Jo.

La transformació religiosa del Japó durant el període Kamakura ha estat comparada per alguns estudiosos amb la reforma que va tenir lloc a l'Europa occidental en el segle XVI. Però hi ha una clara diferència entre totes dues. La reforma va ser realitzada per l'humanisme (el descobriment del Jo humanístic i el consegüent èmfasi en la raó), mentre que la reforma religiosa del segle XIII japonès es caracteritzava pel rebuig de la dignitat humana, la minimització del Jo i la confiança en els sentits en comptes de tenir-la en la raó.

El mateix pot dir-se del modern Shinran, el sacerdot Zen i reformador religiós Dōgen. Dōgen juxtaposà sovint termes contraposats (tals com ara existència i no existència), *tathāgata* (un dels epítets de Buda) enfront *no-tathāgata*, vida enfront mort, Buda enfront éssers que senten, etc., i va veure en la seva fusió la llei del Buda de l'*ichi'nyo* (unitat de subjecte i objecte). No fent distincions entre allò cognoscible i allò ignot, o entre el savi i l'ignorant, insistia únicament en la meditació, menant per tant l'«harmonia» a tots els contrastos i a una ruptura pràctica de la dualitat d'allò físic davant d'allò espiritual (*shinshin datsuraku*); en altres paraules, «unitat de cos i ànima». Aparentment, ell esperava construir una visió del món monista a través de la integració de totes les dicotomies. El concepte de *kū* (lit. buidor) és sovint emprat en referència a aquest monisme. *Kū* no significa aquí «no-resitat», sinó una fase de la realització de la fusió de conceptes dualístics.

El monisme discutit abans no és necessàriament original de Dōgen, sinó característic del budisme Zen com a un tot. Molt abans, a la Xina hi havia, per exemple, la frase 元是一空 一空同兩 («l'origen és un simple *kū*, i un *kū* equival a dos») inclòs en el *shinjinmei* (cf. Hsin-hsin Ming) per Seng-

ts'an, el tercer patriarca en el llinatge de la secta Zen xinesa. És més, el monisme de Dōgen basat en la coincidència dels contraris és compatible amb la preferència japonesa per l'«harmonia». Aquesta és la raó per la qual la doctrina Zen de Dōgen va estar àmpliament acceptada durant el període Kamakura, més tard manifestada en les arts i en la poesia *haiku*. En la filosofia del segle XX, aquesta doctrina ha estat reviscuda en expressions com ara «autoidentitat de la contradicció absoluta», concebuda pel filòsof Nishida Kitarō. Àdhuc els moderns filòsofs de la ciència defensen la unitat psico-somàtica.

La noció d'«auto-anihilació», en realitat, és un tret notable de la doctrina Dōgen. En aquest sentit, hi ha un bon exemple en el següent passatge del «Genjō kōan» (Realització de la Veritat última), un capítol de la seva obra més important, *Shōbō genzō*.

Conèixer bé el budisme és conèixer-te bé a tu mateix. Conèixer-te bé a tu mateix és oblidar-te de tu mateix. Oblidar-te de tu mateix és seguir la llei de la naturalesa. Seguir la llei de la naturalesa és alliberar-te del cos i de la ment humana.

Aquí afirma que la presència del Jo caldria minimitzar-la i retrotreure-la al no-res per tal d'obtenir un darrer estat de la unitat cos-ànima, o la llibertat del cos i l'ànima. Aquesta idea de la mancança d'un Jo va aparèixer ben aviat al Japó, però va estar fortament remarcada per primera vegada per Dōgen. Més tard, va esdevenir en un tarannà notable de la cultura japonesa, fet que ha estat reflectit en el decurs de la història en la filosofia en general, en les arts i en l'ètica.

### Filosofia de l'art i de la poesia

La japonització del budisme va menar directament al desenvolupament de formes artístiques peculiars, com ara la cerimònia del te, l'arranjament de les flors, el coneixement mitjançant l'incens, el drama *Noh* i la poesia *haiku*. La influència del budisme Zen en aquestes arts va ser molt notable (sovint es considera el *haiku* com una «poesia Zen»), i el seu contingut i formes d'expressió van ser aparentment forjades no només per les preferències estètiques japoneses sinó també per una visió especial de l'essència humana, de la naturalesa, del món i d'una espècie de filosofia de l'art.

L'art de l'arranjament floral (*kado*) és aquí molt pertinent. Les formes establertes, simbolitzant, per exemple, el cel, la terra i la humanitat, determinen la manera com les flors són posades, i mostren com totes les coses en l'univers poden aconseguir una unitat harmònica. En aquestes formes podem veure la voluntat creativa que deriva de l'actitud estètica japonesa. Les formes de les flors, arranjades d'acord amb aquest art, són generalment asimètriques, però finalment equilibrades. En el pensament i en la ciència occidentals des d'Arquimedes, però, ha prevalgut la simetria. L'art floral japonès alberga direc-

tament l'impuls de destruir deliberadament la simetria i la uniformitat. El budisme ensenya que tot és en canvi constant, i el *kadō* persegueix les formes últimes que coordinen adesiara les manifestacions del canvi en la naturalesa i les menen a una estabilitat i harmonia integrals. El *kadō* va desenvolupar-se i conrear-se per una visió del món o filosofia que veu l'essència de l'univers, no com a basada en els principis de la simetria i invariança, tal com s'ensenya en la ciència occidental, sinó en l'harmonia i la unitat d'allò divers i les coses en constant canvi.

Els japonesos semblen haver pres les formes de l'harmonia de la naturalesa. Les formes que governen l'art floral són visualment i dinàmicament molt estables, i la naturalesa n'és el seu model. Els japonesos estimen els pins (*matsu*); les formes dels pins són extraordinàriament diverses: branques doblegades pel vent, arrels tortes i enrotllades sobre una roca del terra. Aquestes formes físicament poderoses i estables es reflecteixen en els principis del *kadō*.

L'art floral així creat es mostra en la cambra *tokonoma*, o en el prestatge de la sala d'estar de la casa, representacions de la naturalesa, imatges de la naturalesa que es deixen veure en un racó especial on poden gaudir-se ben a prop. Així, la vida humana no està separada de la naturalesa (l'univers); es creen elements intermedis entre tots dos. La tendència vers una harmonia mística és un dels secrets o credos de l'art japonès.

Altre cop, aquí no hi ha una afirmació de l'Ego individual. El Jo no veu les flors com un objecte, sinó que es projecta en el treball artístic per si mateix. Quan s'abandona el «Jo», la bellesa de l'harmonia (*wa*) sura. El concepte de *muga* («no-Jo»), sovint esmentat en els manuals de l'art floral i en la cerimònia del te, és fonamentalment el mateix que el que s'ensenya en Shinran i Dōgen. En la meua opinió, l'adquisició de l'«harmonia» a través de l'absència del Jo fou l'element essencial de la filosofia tradicional de l'art japonès.

La centralitat de l'harmonia és fins i tot més evident en el món del *haiku*, tal com es veu en dos coneguts poemes de Matsuo Bashō (1644-1694):

*shizukasa ya*  
*iwa ni shimiiru*  
*semi no koe*  
 (Que tranquil és!  
 Punxant en les pedres  
 el so de les llagostes.)  
*furuikeya*  
*kawazu tobikomu*  
*mizu no oto*  
 (A vell estany  
 una granota salta  
 al so de l'aigua)

(Donald Keene, *World Within Walls*)

Enlloc dels dos poemes no apareix el «Jo» del poeta, ja que el «Jo» està completament submergit en el paisatge del poema. Quan el que hi ha és un «no-Jo»,



tots els elements (éssers humans, naturalesa, pedres, espai, so, serenitat) suren harmoniosament en el món. En altres paraules, no és el «Jo» escoltant el so, sinó Jo i so coexistent com un de sol en aquest lloc. Aquesta idea deriva clarament de la doctrina de la unitat entre cos i ànima, insistent en l'absència del dualisme cos-ànima. Així, el *haiku* també demostra el monisme d'estil japonès a través de l'«harmonia» i de l'«auto-anihilació».

### El confucianisme i l'ètica del període Edo

Al llarg del període Edo (1603-1867), el confucianisme va prosperar sota la protecció oficial del shogunat Tokugawa, i hom discuteix sovint fins a quin punt és representatiu del primitiu pensament filosòfic japonès. Es va descabellar entorn de dues escoles importants: el neoconfucianisme de Txu Hsi [passant per Seika Fujiwara (1561-1619) fins al seu deixeble Hayashi Razan (1583-1657), el qual, a través d'una estreta associació amb el shogunat, va assolir l'estatus de govern ortodox semioficial] i l'escola de Yang-ming Wang [transmesa des de Tōju Nakae (1608-1648) fins a Shinsai Itō (1627-1705), i finalment a Shōin Yoshida (1830-1859), un dels mentors dels activistes centres del shogunat que va posar fi al paper dels Tokugawa]. El dualisme original *Li-Tx'i* (matèria envers esperit) del confucianisme xinès va estar japonitzat fins al punt que va menar a la creació del «confucianisme Edo».

Sota l'influx d'aquestes escoles, tant com del budisme, la cultura de la gent del poble descabdellà un *èthos* propi, i assolí uns esquemes de pensament i de vida marcadament japonesos. Aquesta peculiar cultura i aquesta ètica, que es va estendre entre els residents urbans del període Edo (el «camí del poble»: *txō nin-dō*), continua exercint un fort impacte sobre el pensament japonès i la conducta àdhuc avui dia.

L'estil popular es basava en una conjuminació de confucianisme i de budisme. Va capgirar preceptes morals molt clars com ara perseverança, honestetat i frugalitat. Va esdevenir, endemés, una visió ètica que maldava per un ajustament de les relacions socials sobre la base de l'«harmonia» sortida a la superfície. Diferents conceptes morals varen ésser inventats per tal d'assolir un funcionament uniforme de la societat, i molts d'ells encara estan fermament arrelats, com ara *bunzai* (la posició social de l'home), *seken* (el món, els ulls de la societat), *giri* (les obligacions), *ninjō* (l'empatia humana), *sewa* (l'ajut als altres) i *ongi* (el *pathos* del deute). Tot i estar escrits en caràcters de l'escriptura xinesa, tots aquests termes són indígenes; si paraules semblants es troben a la Xina, tenen connotacions diferents. Totes plegades constitueixen les normes de protecció de l'ordre social a través de l'«harmonia»: hom demana a tot-hom que sigui conscient del seu lloc adequat en la societat o en el món, que dugui a terme aquesta funció diligentment i obligatòria, i ajudi al proïsme en l'esperit de l'empatia humana, retornant escrupolosament les obligacions adquirides a través de l'ajut i el servei als altres.

Totes les formes de la saviesa popular estaven ordenades a encoratjar que aquestes normes fossin dutes a la pràctica, i recorrien a diverses màximes: la

prevenció contra la pressa, *isogaba maware* («si tens pressa, pren el camí més llarg»); la idea de no resistir al poderós, sinó d'obeir-lo, *nagaimono ni wa makarero* (lit.: «deixa't agafar pels assumptes llargs»); la certesa que l'amabilitat es trobarà arreu on es busqui, *wataru seken ni oni wa nai* («no hi ha dimonis en aquest món») i que la fortuna arriba a una casa que és feliç, *warau kadō niwa fuku kitaru* («la felicitat entra en una porta somrient»). D'aquesta manera, el costumari de normes morals que permeten l'individu avenir-se amb la societat va estendre's com un sistema ètic predominant en el poble.

El pensament lliure d'estil occidental, l'autosuficiència i l'autoafirmació van ser deixats completament de banda, i el conjunt del «camí del poble» consistia no només en principis sinó en tècniques per avenir-se amb la societat (conegudes amb el nom de *yo watari*, «travessar el món») a través de la sublimació del si-mateix a la recerca de l'harmonia. Això està en fort contrast amb l'ètica idealista de la societat civil occidental, i àdhuc a la Xina no hi havia un codi de conducta social tan elaborat i tan pragmàtic. L'explicació pel que podria anomenar-se un codi moral «irracional» pot trobar-se en els trets ètics distintius de la «gent de *wā*» i posa l'èmfasi en l'harmonia i en la nihilització del si-mateix. Aquests trets centenaris encara sobreviuen en els costums, pràctiques socials, comportament i gestes japonesos, les quals sorprenen sovint els estrangers com a pràctiques estranyes i misterioses en la nostra època postmoderna.

### El nou monisme

Hi ha molts estudis que malden per demostrar que el pensament de Kitarō Nishida (1870-1945) representa l'únic exemple de filosofia japonesa original. L'argument es basa en el fet que ell va crear una filosofia japonesa original a través de l'assimilació de les idees filosòfiques occidentals (en particular de l'idealisme alemany), que havia estat introduït des del començament del període Meiji sobre el sòl del pensament del budisme (especialment el Zen). Nishida havia practicat la meditació Zen, i va assajar una reinterpretació dels problemes de la filosofia occidental a través de la terminologia i de l'esperit Zen. La seva clau metodològica era la forta orientació monística del budisme Zen, especialment tal com l'ensenyà Dōgen. En contrast amb el paradigma del dualisme bàsic subjecte-objecte de l'epistemologia occidental, Nishida havia ensenyat la inseparabilitat de subjecte i objecte basada en la «llibertat del dualisme cos-ànima». Prenent prestada la dialèctica hegeliana, va conjuminar-la amb el Zen a través del concepte de la «dialèctica de l'absoluta no-resitat», i va assolir una fusió admirable entre Orient i Occident.

Altres han argumentat, tanmateix, que el que Nishida va intentar era anti-natural, com ara tractar de barrejar oli i aigua. Existeix la sensació d'una certa pressa i d'un cert traslapament de termes que està molt lluny de «l'harmonia» o de «l'autoidentitat». Probablement aquesta és la raó per la qual, llevat d'un cert afalac entre els joves intel·lectuals (que ara ja han madurat), la filosofia de Nishida no ha reeixit a estendre's ni a arrelar-se en la filosofia japonesa. Això dona peu que els escèptics argumentin que no pot ésser representativa de la filoso-

fia del Japó. Certament, un cop que l'ona d'adoració que per la filosofia de Nishida va captivar el Japó de la postguerra va minvar, els intel·lectuals japonesos varen abocar-se al marxisme, a l'existencialisme i a la filosofia científica (sota el nom de filosofia analítica). El pensament de Nishida ha estat virtualment abandonat llevat d'uns pocs admiradors. De fet, la comprensió japonesa de les idees occidentals ha avançat aparentment un pas més en la seva profundització. El dualisme i el racionalisme occidentals esdevingueren familiars i compatibles amb la filosofia japonesa, i en aquesta familiaritat sembla haver arrelat una nova assimilació basada en les riques tradicions indígenes.

En la filosofia actual del Japó, els conflictes que un dia brollaren entre marxistes, existencialistes i filòsofs de la ciència han anat minvant. Hi ha una tendència a la discussió a través de les línies de les escoles filosòfiques en relació amb els trets especulatius compartits (tot i que això pot ésser una conseqüència de la típica orientació envers «l'harmonia»). En referència a aquests problemes, alguns busquen solucions i principis directrius, no en la tradició filosòfica occidental, sinó en l'oriental (especialment en la japonesa). Un vell amic meu existencialista, per exemple, mai no deixava d'impressionar-me amb el seu profund interès per l'antiga filosofia xinesa de Lao-tse i Txung-tse.

El tema fonamental en els cercles filosòfics del Japó actual és el del «cos envers l'ànima», caracteritzat per una discussió crítica del dualisme cartesià, i també una crítica de la moderna civilització científica europea. Hi ha hagut els assaigs de diferents escoles per arribar a una expressió sota la rúbrica d'un monisme o altre. Jo no diria que l'aproximació monista sigui típicament Zen o «japonesa». En efecte, mentre que a Europa i als Estats Units el monisme s'entén com un monisme materialista, al Japó hi ha una clara tendència a esbrinar els orígens dels elements dualístics i a identificar el monisme en una fusió de tots dos.

Una tendència paral·lela és la que diu que el si-mateix o Ego ha esdevingut finalment un tema central de la filosofia japonesa, especialment en les generacions joves. L'èmfasi no es posa en la idea del si-mateix, com ara en *das Ich* de Fichte. No tornaré a explicar aquí la teoria de «l'autonihilització», però partint de la tendència general, sembla que no és lluny el dia que una nova japonització de la filosofia, nodrida per la llarga tradició del pensament japonès, tingui lloc.

En aquest assaig he discutit els dos conceptes d'harmonia i autonihilització com les dues cares del mirall que poden il·luminar la naturalesa del pensament japonès com a fet distintiu. No hi ha dubte que aquests dos moments han tingut un influx profund en la història del pensament japonès, tot i que no pot dir-se potser que ara hi hagi una estructura de pensament que pugui anomenar-se filosofia japonesa. Però podem tenir l'esperança que una «filosofia japonesa» apareixerà en un futur immediat, i reflectirà immediatament els conceptes tradicionals i harmonitzarà els estils oriental i occidental de pensament, tot establint un pont entre aquests dos extrems de l'espectre filosòfic.