

Marta Soniewicka*

Japoński rytuał śmierci: rozważania antropologiczno-etyczne

Abstrakt

W artykule analizie poddana zostaje rytualna forma śmierci samobójczej w kulturze japońskiej. Autorka stara się wykazać, jakie warunki w podłożu kulturowym Japonii sprzyjały wykształceniu się obyczaju *seppuku*, badając je pod kątem historycznym, antropologicznym, psychologiczno-socjologicznym i etyczno-religijnym. Wnioskuje, że *seppuku* było specyficznym obyczajem japońskim, w którym estetyka i forma odgrywały ważną rolę, ale za którym nie stała żadna spójna koncepcja metafizyczna ani etyczna śmierci.

Streszczenie

seppuku, *harakiri*, japoński rytuał śmierci, estetyka japońska, estetyka śmierci

Jeśli ktoś nie wie, jak umierać, nie wie też, jak żyć,
gdyż śmierć jest częścią życia.

Thih Nhat Hanh 1997, 46¹

Wprowadzenie

Japońska kultura wytworzyła najbardziej okrutną, skonwencjonalizowaną i wyestetyzowaną formę samobójstwa rytualnego zwaną *seppuku*. Badacze kultury japońskiej doszukiwali się przyczyn tego zjawiska w jakimś pier-

* Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Jagielloński
e-mail: marta.soniewicka@uj.edu.pl

¹ Nazwiska w tekście podawane są zgodnie z zachodnimi zasadami: imię poprzedza nazwisko.

wotnym destrukcyjnym instynkcie, który przewyciężył instynkt życia. Trudno ten trop zaakceptować, gdy przyjmujemy za Erichem Frommem, że umiłowanie śmierci jest pewną patologią, wynikającą nie z pierwotnych instynktów (walki Erosa i Thanatosa, jak twierdził Sigmund Freud), ale z wtórnych wyborów (Fromm 1994, 24). Człowiek, jak każda istota żyjąca, wykazuje pierwotną i najbardziej podstawową tendencję skierowaną ku życiu, ale w odróżnieniu od innych zwierząt wyposażony jest w samoświadomość, dlatego nie tylko umiera, ale i wie, że umiera. Stąd też człowiek ma możliwość racjonalizacji śmierci lub zagłuszenia instynktu życia na skutek wielu rozmaitych czynników, takich jak brak miłości czy akceptacji otoczenia. W dalszych rozważaniach spróbuję zbadać problem racjonalizacji śmierci w Japonii i zastanowić się, czy można tu w ogóle mówić o jakiejś spójnej koncepcji śmierci, uzasadniającej *seppuku*.

1. Znaczenie i odmiany *seppuku*

Pojęcie śmierci (*shi*) jest stosowane w języku japońskim najczęściej w kontekście społecznym. Na określenie śmierci indywidualnej używa się osobnych terminów, w zależności od jej rodzaju — na przykład *senshi* (śmierć na wojnie), *rōshi* (śmierć ze starości) (Hoffman 1986, 29) itp. Nie ma też jednego określenia na samobójstwo, gdyż w Japonii istnieje wiele ich odmian, które noszą specjalne nazwy i którym przysługują określone formy i rytuały. Stosunek społeczny Japończyków do samobójstw jest ambiwalentny — spotykają się one raczej ze współczuciem, czy nawet podziwem, niż z potępieniem.

Psychiatrzy zajmujący się suicydologią w kontekście kulturowo-społecznym wyróżnili w Japonii dwa podstawowe rodzaje samobójstw: 1) *shinjū* i 2) *inseki jisatsu* (Hoffman 1986, 249–250). *Shinjū* (dosłownie „to, co jest w sercu”, zwrot ten interpretować można także jako „odsłonić serce”) rozumiane jest zazwyczaj jako podwójne samobójstwo kochanków, którzy chcą udowodnić prawdziwość swych uczuć w sytuacji, gdy nie mogą ich zrealizować. Było ono często popełniane przez rzucenie się pary kochanków, związanych ze sobą dziewczęcą wstęgą bądź pasem, z wysokiego urwiska do rzeki lub morza, a w ostatnich czasach także przez rzucenie się pod pociąg (*ressha ōjō*). Termin ten rozciąga się na wszystkie akty samobójcze popełniane przez dwie osoby w tym samym miejscu, w tym samym czasie i z tego samego powodu. Definicją *shinjū* objęto również samobójstwo połączone z morderstwem, gdzie jedna ze stron nie umiera dobrowolnie, ale obie osoby są ze sobą silnie związane emocjonalnie (najważniejszą cechą tego typu

samobójstw jest poczucie jedności dwóch osób). Tak też pośród samobójstw tego rodzaju wyróżnia się oprócz *jōshi* (wzajemne samobójstwo pary kochanków) także *oyako shinjū* (samobójstwo rodzica wraz z dzieckiem), które z kolei dzieli się na *boshi shinjū* (samobójstwo popełniane przez matkę z dzieckiem, motywem może być porzucenie przez męża), *fushi shinjū* (ojca z dzieckiem, motywem są najczęściej konflikty rodzinne) i *ikka shinjū* (samobójstwo rodzinne). Określenie jednym mianem aktu, w którym rodzic zabija siebie i własne, często nieświadome tego dziecko, wynika z utożsamiania dzieci z rodzicami. Matka czy ojciec, zabijając siebie i swoje dziecko, uznaje to za akt najwyższego poświęcenia, gdyż zadając śmierć własnemu dziecku, zabija część siebie. Rodzice decydujący się na śmierć nie będą mogli dalej wypełniać swych obowiązków rodzicielskich i dlatego czują się zmuszeni zabrać ze sobą również dzieci. Akt ten odbierano społecznie ze współczuciem dla rodzica, który zmuszony był odwołać się do tak ostatecznych środków.

Samobójstwo nie było zakazane prawnie w Japonii z wyjątkiem krótkiego okresu, kiedy na początku XVIII wieku pod wpływem miłosnych tragedii (*sewamono*) pisanych przez Monzaemona Chikamatsu — najgłośniejsze z nich to tragedia z 1703 roku pt. *Sonezaki shinjū* (*Samobójstwo kochanków w Sonezaki*) i z 1720 roku pt. *Shinjū ten no Amijima* (*Samobójstwo kochanków w niebiańskiej Amijimie*)² — wybuchła prawdziwa epidemia *jōshi*. Osoby, które nie przestrzegały zakazu, nie mogły mieć pogrzebu, a ich ciała były wystawiane przez trzy dni na moście Nihonbashi na widok publiczny. Jeśli zaś jedna z osób przeżyła, była sądzona o zabójstwo.

Druga odmiana samobójstwa — *inseki jisatsu* (*inseki* znaczy „odpowiedzialność”, a *jisatsu* to „samobójstwo”) — jest definiowana jako samobójstwo z poczucia odpowiedzialności. Do tej odmiany można zaliczyć klasyczne *seppuku*. *Seppuku* (inaczej *harakiri* — nazwa spopularyzowana na Zachodzie) to rytualne samobójstwo poprzez rozcięcie brzucha mieczem (obydwie nazwy znaczą w dosłownym tłumaczeniu „rozciąć brzuch”). Brzuch (*hara*) był postrzegany w kulturze japońskiej jako siedziba emocji (duszy/ducha człowieka), o czym świadczą liczne wyrażenia idiomatyczne³. Rytuały pole-

² Znakomitej ekranizacji drugiej z wymienionych sztuk dokonał japoński reżyser Masahiro Shinoda, kręcąc film *Double Suicide* (1969), łączący elementy teatru *bunraku* z nowoczesnymi technikami filmowo-artystycznymi. Do tej słynnej tragedii nawiązuje również film znanego japońskiego reżysera Takeshiego Kitano pt. *Lalki* (*Dooruzu*), w którym osiemnastowieczna tragedia japońska jest motywem przewodnim trzech filmowych historii o nieszcześliwej miłości.

³ Chodziło o miejsce położone około czterech palców poniżej pępka — w wielu tradycjach, m.in. w zen, jest to miejsce uznawane za centrum energii ciała (Fostowicz-

gające na rozcinaniu brzucha obecne były w kulturze ludów Azji i Syberii. W Japonii taka forma samobójstwa pojawiła się w IX wieku, a upowszechniła w XII wieku.

Należy rozróżnić dwa główne rodzaje *seppuku*: (1) dobrowolne, będące wyrazem lojalności wobec pana lennego (zwane *chūgaibara*), popełnione po śmierci pana (*junshi*), popełnione jako publiczny protest przeciwko postępowaniu pana czy innych zwierzchników, w tym wobec polityki rządu (*kanshi*), popełnione dla ratowania honoru i oczyszczenia się ze zniewagi (*sokotsushi*) (Ames 2005, 151), oraz (2) karne, gdy skazany na śmierć samuraj miał przywilej uniknąć haniebnej śmierci z rąk kata poprzez samobójstwo rytualne.

Seppuku jako rodzaj kary pojawiło się w Japonii już około XV wieku. Jej upowszechnienie i wykształcenie ściśle sformalizowanego rytuału miało miejsce dopiero w epoce Edo⁴. Ceremonia *seppuku*, w której estetyka odgrywała ważną rolę, odbywała się w uroczystej formie przy świadkach. Popelniający *seppuku* wojownik zakładał odświętny biały strój, będący jednocześnie strojem pogrzebowym, i siadał na piętach pośrodku sali udekorowanej żałobnie na biało. Pomocnik przynosił skazańcowi na tacy jego miecz⁵. Skazaniec obnażał się do połowy i wykonywał mieczem cięcie brzucha poniżej pępka z lewa na prawo i ku górze (różne były wzory cięcia brzucha; nie mogło być ono ani zbyt płytkie, nacinające jedynie mięśnie, ani zbyt głębokie, by nie uszkodzić kręgosłupa). Za nim stał drugi pomocnik — *kais-hakunin* (często jego przyjaciel, krewny lub uczeń), który trzymał obnażony duży miecz skazańca i w odpowiednim momencie kończył dzieło, ucinając głowę konającego, która powinna trzymać się na samej skórze (cięcie musiało być dokonane jednym ruchem i kontrolowane w taki sposób, by zostać nieodciętą jedynie skórę, dzięki której głowa trzymywała się ciała).

-Zahorski *et al.* 1992, 93). W języku japońskim znalazło to odzwierciedlenie w takich idiomach, jak: *Hara ga tatsu* („brzuch staje”), co oznacza „zdenerwować się”; *Haraguroi hito* (dosł. „człowiek z czarnym brzuchem”), co oznacza „cwany”, „przebiegły”; *Hara o kimeru* (dosł. „zdecydować na brzuch”), co oznacza „zdecydować się”, jak również „nie mieć wyboru”; *Kare no hara o yomenai* (dosł. „nie mogę czytać jego brzucha”), co znaczy „nie rozumiem, co on ma na myśli” (Seward 1992, 71–72). Odpowiednikiem tego pojęcia w naszej kulturze byłyby „trzewia”.

⁴ Interesującym obrazem kontestującym zwyrodniałe ideały samurajskie siedemnastowiecznej Japonii jest film *Harakiri* Masakiego Kobayashiego z 1962 roku, nakręcony na podstawie powieści Yasuhiko Takiguchiego.

⁵ *Seppuku* popełniano najczęściej przy pomocy małego miecza *wakizaishi* lub sztyletu *kusungobu*.

Następnie pokazywano ją publiczności. Podczas śmierci obecni byli oprócz świadków kontrolerzy, którzy zaświadczali o zgodnym z zasadami przebiegu rytuału.

Seppuku zarezerwowane było jedynie dla mężczyzn z wyższych klas społecznych. Kobiety będące żonami samurajów również mogły popełnić samobójstwo, ale nie miało ono aż tak wyrafinowanej i okrutnej formy oraz nie odbywało się w sposób sformalizowany, bo nigdy nie stało się sankcją karną. Kobiety najczęściej popełniały samobójstwo poprzez przecięcie gardła lub wbicie noża w serce specjalnym sztyletem *kaiken*, który był ślubnym darem od męża, lub krótkim mieczem, który otrzymywały po osiągnięciu pełnoletniości⁶. Mimo braku odpowiedniego rytuału towarzyszącego samobójstwom kobiet również tu dbano o precyzję cięć i estetyczną formę, ucząc kobiety, jak należy przeciąć umiejętnie tętnicę szyjną i jak upaść w stosownej pozycji. Powodem popełnienia samobójstwa przez kobietę mogła być śmierć męża, zdrada, urażony honor lub niespełniona miłość.

Seppuku dawało możliwość oczyszczenia swego imienia — było dowodem męstwa, wierności zasadom oraz bohaterskiej postawy. Było ono przywilejem samurajów, będących w Japonii wysoką kastą społeczną, do której przynależało się z racji urodzenia. Słowo „samuraj” („pełniący służbę”) pochodzi od czasowników *samurau*, *saburau* — „służyć”, „opiekować się”. W VIII wieku utworzono funkcję samuraja jako rodzaj opieki społecznej dla inwalidów i osób starszych, co zaniknęło w IX wieku. Samuraje stali się opiekunami i służbą kilku rodów, które w epoce Heian (794–1192) scentralizowały władzę w Japonii i objęły najwyższe stanowiska w administracji krajowej. Pod koniec XII wieku stworzono nową formę władzy — *bakufu* (rząd wojskowy, na czele którego stał *shōgun* z rodu samurajskiego Minamoto). Samuraje stali się kastą rządzącą, która się wewnątrz zhierarchizowała i z której w XIV wieku wyodrębniła się warstwa książąt zwanych *daimyō*, podległych jedynie *shōgunowi*. W latach 1477–1573 kraj pogrążył się w wojnach domowych prowadzonych przez książęta (okres Sengoku). W 1603 roku tytuł szoguna przyjął Ieyasu Tokugawa, jednocząc częściowo kraj. Rozpoczął się wówczas okres Edo, w którym silnie zarysował się podział społeczny na cztery warstwy: chłopów, rzemieślników i artystów, kupców oraz samurajów. Samuraje nie mogli podejmować żadnej pracy zarobkowej, a tracąc swego pana stawali się pozbawionymi przywilejów bezpiecznymi samurajami zwanymi roninami, którzy często głodowali lub oddawali się rabunkom. W 1868 roku, w rezultacie przewrotu zwanego restauracją

⁶ Scena dobrze znana wszystkim miłośnikom opery Giacoma Pucciniego — pojawia się w operze *Madame Butterfly*.

Meiji, przywrócono absolutną władzę cesarza i rozpoczęto modernizację kraju, a rok później, w 1869, oficjalnie zlikwidowano kastę samurajów. W związku z tym zniesiono *seppuku* jako karę w 1873 roku. Jako dobrowolne samobójstwo pojawiało się ono sporadycznie jeszcze w XX wieku (na przykład słynne *seppuku* generała Maresuke Nogiego w 1912 roku jako wyraz żalu po śmierci cesarza Mutsuhito, *seppuku* admirała Onishi w 1945 roku po kapitulacji Japonii czy wreszcie pisarza Yukio Mishimy w 1970 roku).

2. *Bushidō*: droga samuraja

Zasady, według których postępowali samuraje w feudalnej Japonii, były luźnym zbiorem przyjętych zwyczajów i ukształtowanych przez tradycję rytuałów. W XVIII wieku samuraj Tsunetomo (Jōchō) Yamamoto, niepokieszony wydanym przez swego pana zakazem popełnienia samobójstwa po jego śmierci, udał się w odosobnienie, gdzie spędził resztę życia. Swoje nauki i filozofię życia przekazał uczniowi, który spisał rozmowy z mistrzem i wbrew jego woli upowszechnił je. Zapiski te, znane pod nazwą *Hagakure* (*Ukryte wśród liści*)⁷, były jednym z wielu komentarzy do norm prawa zwyczajowego, według których regulowano postępowanie samurajów, i przyczyniły się do ich rozpowszechnienia.

Termin *bushidō* (*bushi* znaczy „wojownik”, a *dō* to „droga”) używany był w bardzo różnych kontekstach i interpretacjach. Z jednej strony Nitobe Inezo utożsamiał *bushidō* z duszą Japonii, uznając, że zawiera się w niej duchowa siła kraju i jednocześnie suma obyczajów japońskiej nacji (Ames 2005, 148). Z drugiej strony tacy badacze, jak Basil Hall Chamberlain i Jamie Buchan, uznawali *bushidō* za sztuczny twór XX wieku, skonstruowany w celu interpretacji japońskiej mentalności w czasach wojennych (Wilkoszewska 2005). Ta pierwsza interpretacja wydaje się bardziej przekonująca, zważywszy, że nawet w czasach współczesnych niektórzy Japończycy szukali własnej tożsamości w kodeksie samurajskim, czego najlepszym przykładem był pisarz Yukio Mishima (1995, 285)⁸. Dokonał on pewnej nadinterpretacji *Hagakure*, przypisując temu dziełu rangę filozoficzno-etyczną pokrewną naukom filozofii zen (Mishima 1995, 127–144). Z pewnością w *bushidō* jest

⁷ Korzystam tu z fragmentów *Hagakure* Tsunetomo (Jōchō) Yamamoto opublikowanych w: Wilkoszewska 2005, 109–126.

⁸ Mishima popełnił *seppuku* w japońskiej bazie wojskowej Ichigaya w 1970 roku na znak protestu przeciwko upadkowi tradycji i ducha japońskiego. Por. Soniewicka 2006, 68–73.

wiele zapożyczeń z buddyźmu zen, takich jak odrzucenie przywiązania, samodyscyplina (zwłaszcza dyscyplinowanie umysłu), pogodzenie z losem (Szymańska 2015, 108–109; Suzuki 2009, 37–140; Kozyra 2003). Jednakże wszystkie te praktyki zostają tu zaprzęgnięte do osiągnięcia jednego celu, jakim jest lojalna służba swemu panu.

Jak pisze Yamamoto, istnieją różne, niezależne od siebie drogi — droga Konfucjusza (*judō*), droga Buddy (*butsudō*), droga samuraja (*bushidō*) — i nie można kroczyć nimi jednocześnie, choć nauki te mogą wspierać się wzajemnie, pomagając osiągnąć doskonałość czy to mędrca, mnicha, czy samuraja (Yamamoto 2005, 1–140). Droga samuraja wiedzie w jednym kierunku — wprost ku śmierci. *Bushidō* nie może być filozofią życia, w przeciwieństwie do filozofii zen, gdyż gloryfikuje śmierć: „Zawodem samuraja jest śmierć. Niezależnie od tego czy panuje pokój, czy wojna, śmierć jest głównym motorem jego działania” (Mishima 1995, 137). Przewycięzenie lęku przed śmiercią daje jedynie złudzenie wolności w *bushidō*, podporządkowując życie jednostek grupie czy jej przywódcy. Sam Mishima w dalszej części swego eseju przyznaje, że osoba, która popełnia *seppuku*, nie dokonuje żadnego wyboru, bo nie ma kryteriów, według których można by go dokonać i zdecydować, jaka sprawa jest słuszna, by w jej imię umierać (Mishima 1995, 144). Kryteria słuszności mogą bowiem pochodzić tylko z jakiegoś systemu etycznego. *Bushidō* zaś nie jest, jak słusznie zauważa Roger T. Ames (2005, 149), systemem etycznym⁹. *Bushidō* przypomina bardziej niepodlegający refleksji luźny zbiór zwyczajów wojownika, kładący nacisk na formę estetyczną; opisuje życie samuraja, sprowadzając je do jedności z mieczem i panem. Śmierć samuraja była uważana za piękną, gdy umierał na polu walki lub poprzez *seppuku*. Nie wynikała ona z emocji ani z żadnych przemyślnych decyzji. Była spontanicznym działaniem, zamkniętym w pięknej formie i determinowanym okolicznościami. „Piękno” tej śmierci wynikało z pewnej konwencji, zgodnie z którą postępowano, by zdobyć społeczne uznanie i zrealizować swoją rolę (bardziej liczyła się zewnętrzna forma i okoliczności niż wewnętrzna motywacja czy przeświadczenie o jej słuszności)¹⁰. Neu-

⁹ System etyczny w zachodnim rozumieniu tego słowa zawiera kryteria oceny tego, co słuszne/niesłuszne, dobre/złe, zgodnie z którymi można by dokonywać wyborów. System etyczny nie zawsze spełnia warunek uporządkowania i spójności, ale jest podporządkowany pewnym zasadom naczelnym (Ossowska 2004, 791–822).

¹⁰ Normy obyczajowe samurajów, składające się na pewien wzorzec postępowania, w co wpisywał się również wzorzec śmierci, nie były rozpatrywane w kategoriach moralnych (dobra/zła), ale w kategoriach społecznej konwencji. Na temat różnicy między normami moralnymi a obyczajowymi zob. Ossowska 2004, 520–555. Autorka odwołuje się do interesujących rozważań Maxa Webera na temat etyki konfucjańskiej.

tralność etyczna *bushidō* sprawia, że „może zostać powiązane z każdą sprawą i z każdym celem, bez względu na to, jak błaha i sprzeczne będą te sprawy i cele w stosunku do obowiązującej moralności” (Ames 2005, 150). Innym wartościami moralnym służyło *bushidō* w czasach wojen domowych okresu Sengoku, innym w epoce Edo, gdy rozkwitała kultura mieszczańska, a kasta samurajska kierowała administracją, jeszcze innym w silnie nacjonalistycznych czasach epoki Meiji, kiedy budowano tożsamość japońską.

3. Poczucie wstydu i obowiązku

Antropologowie dzielą kultury na te, które oparte są na poczuciu winy (świat kultury chrześcijańskiej), oraz te, które oparte są na poczuciu wstydu (do tej grupy można zaliczyć kulturę japońską) (Benedict 1999, 207)¹¹. Kultura oparta na wstydzie odwołuje się przede wszystkim do opinii publicznej, a zachowania i postawy kształtowane są przez sankcje zewnętrzne, w przeciwieństwie do kultur opartych na indywidualnym poczuciu winy, gdzie istnieje wewnętrzny przymus moralny w postaci sumienia. W „kulturach winy” kluczową rolę odgrywają ogólne normy moralne, które kształtują rozwój ludzkiego sumienia, mówią, co jest dobre, a co złe. W „kulturach wstydu” najwyższą sankcją moralną jest wstyd (w Japonii okreśłany słowem *haji*), a jego wyznanie nigdy nie przynosi ulgi, lecz przeciwnie — potęguje uczucie zakłopotania (Benedict 1999, 209). Japończycy koncentrują się zatem na zapewnieniu odpowiednich środków, by uniknąć zawstyżenia — służą temu rozbudowane zasady etykiety, korzystanie z pośredników w relacjach międzyludzkich, ograniczanie rywalizacji w szkołach. Japońska etyka, odwołująca się do sankcji wstydu, jest etyką sytuacyjną. Nie jest ona wyposażona w żaden niezmienny katalog wartości moralnych. Interpretuje się ją w konkretnych, zmieniających się sytuacjach (Benedict 1999, 204). Japończycy uważają, że natura ludzka jest dobra, więc gdy znajduje się na odpowiednim poziomie rozwoju, nie potrzeba żadnych moralnych ograniczeń — wystarczy, by ludzie kierowali się instynktem i zachowywali odpowiednio do sytuacji¹². Wierzą, iż świat i relacje międzyludzkie powinny opierać się na pewnej ustalonej hierarchii, która zapewnia porządek i pozwala każdemu znaleźć właściwe miejsce w życiu. Zaufanie pokładane w porządku

¹¹ Na temat interpretacji kultury japońskiej w ujęciu Benedict zob. Szymańska 2015, 100–106.

¹² Kodeks moralny zbudowany na takim dualizmie jest zdaniem Japończyków potrzebny tylko kulturom niższym, których natura wymaga narzucenia sztywnego systemu norm (Benedict 1999, 179).

świata doprowadziło do wykształcenia specyficznej etyki, której centralnym punktem są obowiązek i posłuszeństwo, a klamrą spinającą — estetyzacja i rytualizacja wszystkich form życia.

Na określenie obowiązku w języku japońskim istnieje wiele słów. Wszystkie zobowiązania ciążące na człowieku określa się wspólnym mianem *ON* (słowo to można przełożyć na polski jako „lojalność”, „miłość”, „uprzejmość”, ale żadne z tych tłumaczeń nie jest w pełni adekwatne). System zobowiązań jest w Japonii bardzo rozbudowany i wyznacza postępowanie i zakres możliwości w życiu człowieka. Przy czym należy pamiętać, że czym innym jest obowiązek jako zobowiązanie bierne (pierwotnie nałożone na jednostkę bez jej udziału), a czym innym spłata długu (Benedict 1999, 111). Japończycy określają się mianem „dłużników stuleci i świata” (Benedict 1999, 97), rodzą się uwikłani w sieć zobowiązań i długów. Można wyróżnić dwa rodzaje spłaty zobowiązań: (a) *gimu* dotyczy zobowiązań, których nic nie ogranicza i których spłata nie jest możliwa (należą tu spłata obowiązku nałożonego przez cesarza — *chū*, oraz spłata obowiązku otrzymanego od rodziców — *kō*)¹³; (b) *giri* dotyczy zobowiązań, które muszą zostać spłacone w całości odpowiednio do ich wielkości¹⁴.

Giri jest słowem swoiście japońskim i stanowi klucz do problemu analizowanego w niniejszym tekście. Jest to termin, którego nie da się przetłumaczyć w sposób dosłowny, a mieści on w sobie rozmaite zobowiązania od wdzięczności po odwet. Są dwa główne typy *giri*: wobec świata (należy tu spłata obowiązku wobec pana, krewnych czy osób oddających przysługę) oraz wobec własnego imienia (należą tu spłata obowiązku oczyszczenia siebie w oczach innych, gdy poniosło się zniewagę, oraz spłata zobowiązań zawodowych czy społecznych, polegająca na solidnej pracy, uprzejmości,

¹³ W Japonii relacja rodzicielska wynika z *kō* i jest równoznaczna z posłuszeństwem i szacunkiem wobec rodziców, a opieka nad dziećmi jest spłatą długu wobec własnych rodziców za otrzymane wychowanie. Posłuszeństwo wobec prawa czy służba wojskowa wynikają z *chū*, tak więc zarówno płacąc podatki, jak i ginąc na froncie, spłaca się dług wobec cesarza (Benedict 1999, 117). Specyfikę relacji ojca i synów znakomicie ilustruje dialog z filmu Akiry Kurosawy pt. *Ran*, będącego swobodną adaptacją *Króla Leara* Szekspira: najmłodszy syn księcia nie może nadziwić się, że ojciec powiedział, iż kocha swych synów i kieruje się uczuciem w podjęciu decyzji co do dalszych losów ich rodu, mówi więc o nim: „Zwykle wymaga jedynie posłuszeństwa. To wystarczające uczucie” (*Ran*, reż. A. Kurosawa, Japonia, Francja 1985).

¹⁴ Na temat stosunków lojalności (pomiędzy ojcem, synem i braćmi, panem i wasalem) ukształtowanych przez zasady konfucjanizmu i neokonfucjanizmu, które wywarły duży wpływ na Japonię okresu Edo, zob. Picken 2016; Chung-ying Cheng 1991, 136, 222–224; Sagers 2006, 15 i n.

przestrzeganiu zasad). Oba rodzaje *giri*, które wyróżniła Ruth Benedict — wobec świata i wobec własnego imienia — wzajemnie się przeplatają i trudno je wyraźnie rozgraniczyć. Oba ufundowane są na pojęciu honoru. Japońskie rozumienie honoru jest ściśle związane ze splatą ciężących na nim zadłużeń (Benedict 1999, 135; Szymańska 2015, 102–103). Ponadto, japońskie poczucie honoru jest zrelatywizowane społecznie, gdyż nie jest ważne własne samopoczucie, ale wizerunek w oczach innych (Benedict 1999).

Godny podziwu jest w Japonii ten, kto realizuje swe obowiązki, podporządkowując im szczęście swoje i najbliższych. Obowiązki mogą wchodzić ze sobą w konflikt, ale zgodnie z zasadami lojalności pochodzącymi z neokonfucjanizmu, wprowadzonymi w Japonii w okresie Edo, priorytet zyskały zobowiązania wobec pana i cesarza, które wyprzedzały obowiązki wynikające z relacji rodzinnych¹⁵. W celu zobrazowania japońskiej etyki obowiązków używa się metafory kręgów. Są zatem „kręgi” poszczególnych obowiązków, jest „krąg” namiętności, ale nie ma „kręgu” zła. „Każdy krąg ma swój własny kodeks postępowania” (Benedict 1999, 183), a czyny ocenia się w odniesieniu do zasad poszczególnych „kręgów”, których one dotyczą.

Czymś, co spaja w jakiś sposób poszczególne zasady etyczne należące do różnych „kręgów”, jest pojęcie odgrywające istotną rolę w filozofii zen — *makoto* (tłumaczone jako „szczerłość”), które, według Shigenobu Okumy, jest podstawą moralności japońskiej i jedynym terminem etycznym w dawnym słownictwie japońskim (Benedict 1999, 199). Jest to metazasada, która nie występuje samodzielnie, ale potęguje oraz scala wszelkie inne zasady oraz cnoty, a oznacza gorliwość w realizowaniu obowiązków, które wyznaczają drogę moralną każdej jednostki. Przykładem takiej gorliwości jest zapewne postawa słynnych czterdziestu siedmiu samurajów, która doprowadziła ich do krwawej zemsty oraz zbiorowego samobójstwa¹⁶. W tak bezgranicznym

¹⁵ Hierarchię obowiązków, w której cnoty partykularne bezwzględnie podporządkowano cnotcie najwyższej, potwierdzały *Orędzie do żołnierzy i marynarzy* wraz z *Dekretem o wychowaniu* cesarza Meiji z 1882 roku, które są jedynymi, jak pisze Benedict, „świętymi” pismami Japonii (Benedict 1999, 195).

¹⁶ *Opowieść o czterdziestu siedmiu samurajach* jest najslawniejszą japońską epopeją narodową. To oparta na faktach historia pomszczenia znieważonego imienia pana przez jego samurajów. Jest to opowieść, na której wychowywano wiele pokoleń Japończyków i która doczekała się wielu sfabularyzowanych wersji oraz ekranizacji (najslawniejsza z nich to film Kenjiego Mizoguchiego z 1941 roku, znany w Stanach Zjednoczonych pt. *The 47 Ronin*). Bohaterowie tej tragicznej historii złamali prawo (przeciwstawili się *chū*) oraz porzucili własne rodziny, pozbawiając je majątków (wystąpili przeciw *kō*), by wywiązać się z ciężącego na nich *giri*, ale śmierć usprawiedliwiła ich postępowanie wobec świata i nikt w opowieści nie ma wątpliwości, iż postąpili najlepiej, jak było można.

posłuszeństwie wobec swego pana ukazuje się specyficzna cecha japońska, na którą trzeba zwrócić uwagę — poczucie jedności z osobą, której jest się oddanym, oraz poczucie identyfikacji z grupą. Przynależność do grupy gwarantuje możliwość odnalezienia swojego miejsca, a jakiegokolwiek osłabienie więzi między członkami grupy jest odczytywane jako naruszenie harmonii. Najgorszą rzeczą, jaka może spotkać jednostkę, jest ostracyzm i wykluczenie z grupy, co równoważne jest z hańbą (wstydem) i społeczną śmiercią (jednostka poza grupą nie istnieje). Masowe dobrowolne samobójstwa samurajów po śmierci pana i upadku ich domu należy więc wiązać nie tyle z ułomną pozycją społeczną roninów, ile przede wszystkim z silną identyfikacją z grupą, której rozpad na skutek śmierci pana podważa sens dalszego życia jej członków.

4. Śmierć i życie po śmierci w religii japońskiej

Aby uzupełnić obraz podłoża kulturowego, na którym mogło powstać zjawisko rytualnego samobójstwa, należy przyjrzeć się zapleczu duchowemu Japonii i rozważyć, jaki stosunek do śmierci wykształciły religie japońskie. Istnieją tu dwie główne religie — *shintō* i buddyzm oraz konfucjanizm (i neokonfucjanizm), będący raczej systemem filozoficzno-etycznym niż religią, które się wzajemnie przeplatają, kształtując wspólnie (z niewielką domieszką chrześcijaństwa) japońską kulturę. Jedynie religia *shintō* należy do wierzeń oryginalnie japońskich. Konfucjanizm i neokonfucjanizm zostały przyjęte bezpośrednio z Chin (Bol 2008, 100–114), a buddyzm przebył daleką drogę z Indii przez Chiny do Japonii, ulegając licznym przeobrażeniom¹⁷. Cechą charakterystyczną Japończyków jest nie tylko łatwość asymilowania obcych wpływów, ale i niezwykła umiejętność ich przetwarzania na coś swoiście japońskiego. Taki też los przypadł w udziale religiom, które trafiły na grunt japoński i zostały podporządkowane tamtejszym potrzebom i zwyczajom. Japonia jest krajem, w którym panuje religijny synkretyzm, a o jej mieszkańcach powszechnie mówi się, iż rodzą się shintoistami, a umierają buddystami, co wiąże się z preferowaniem obrządków shintoistycznych przy narodzinach, a buddyjskich przy pogrzebach (Formanek, LaFleur 2004, 15).

Religia *shintō*, która jako rdzenna wywiera największy wpływ na japońską mentalność i przenika inne religie, jest skoncentrowana na dobrym życiu oraz harmonii ze światem i bogami (*kami*), którzy mają chronić ludzi na tym świecie. Troska o życie po śmierci pojawia się tu jedynie w wersji szczątko-

¹⁷ Na temat różnych szkół buddyzmu w Japonii zob. Szymańska 2001, 269–283.

wej, odnoszącej się do kwestii duchów zmarłych i kultu przodków, przy czym kwestie te rozpatrywane są z perspektywy żyjących. Śmierć jest przez Japończyków również kojarzona z naturalnym cyklem przyrody, co wiąże się z tradycyjną koncepcją czasu kolistego (Sekiguchi 1987, 25). Nie ma tu koncepcji metafizycznego zbawienia, jest natomiast pewien rodzaj estetycznego zbawienia (usprawiedliwienia poprzez piękno)¹⁸, które, jak pisze Hoffman (1986, 38), gwarantuje natura. Życie po śmierci było w autochtonicznej religii *shintō* tematem tabu (Scheid 2004, 205–230), którego konfucjanizm, będący bardziej filozofią życia niż religią, z pewnością nie rozwiązał. Wedle badaczy jedyną przyczyną przyjęcia się buddyzmu w Japonii jest to, że wypełniał on tę brakującą lukę (Formanek, LaFleur 2004, 15). Jednakże Japończycy zreinterpretowali buddyzm przez swoje własne wierzenia ludowe, związane głównie z kultem przodków, i wykorzystywali buddyjskie obrządku pogrzebowe do zaskarżenia sobie łask duchów zmarłych¹⁹. Japoński paradoks buddyzmu polega na tym, że choć przyjęto go w dużej mierze ze względu na brak rodzimych koncepcji śmierci, a buddyjskie obrządku pogrzebowe tak się rozpowszechniły, Japończycy nigdy nie przyjęli związanej z nim idei życia po śmierci. W Japonii nie znalazły nigdy zrozumienia koncepcje karmicznej reinkarnacji i Sześciu Światów (*rokudō*), w których następuje odrodzenie zgodnie z postępami w życiu. W buddyzmie japońskim pojawia się za to idea Czystej Krainy (*Jōdo shinshū*) (Amstuz 2004, 157–177), ale w mocno zredukowanej formie, gdyż jest ona przedstawiana nie jako ostateczny cel egzystencji wszelkiej karmy, ale jako miejsce błogości, w którym odradzają się wszyscy zmarli, bowiem aby je osiągnąć, wystarczy jedynie zwykłe wypowiedzenie imienia Amidy przed śmiercią, co bardzo upraszcza oryginalną koncepcję buddyjskiego oświecenia.

Kult przodków, który przetrwał do czasów dzisiejszych, jest w Japonii niesłychanie interesującym zjawiskiem. Choć zdecydowana większość Japończyków nie wyraża zainteresowania spawami religii, obchodzi się powszechnie święto zmarłych (Festiwal Bon), a w 60% domów japońskich wciąż są ołtarze rodzinne zawierające prochy przodków, do których kieruje się modlitwy i prośby (Amstuz 2004, 16). Zjawisko troski o zmarłych bez konkretnej wizji tego, gdzie ci przodkowie się znajdują, jest związane z ani-

¹⁸ Idea estetycznego usprawiedliwienia istnienia była bliska Fryderykowi Nietzsche w pierwszym okresie jego twórczości. Jak pisał w *Narodzinach tragedii*: „tylko jako fenomen estetyczny istnienie i świat znajdujący wiekiuste usprawiedliwienie” (Nietzsche 2009, 71).

¹⁹ Na temat troski o przodków w kontekście buddyjskich rytuałów pogrzebowych w Japonii zob. Knecht 2004, 179–201.

mistycznym charakterem wierzeń japońskich, upatrujących istnienie duszy we wszystkich przedmiotach, a życie po śmierci jako kontynuację istnienia w bliżej nieokreślonej formie. Kult przodków i znaczenie *shintō* wzmocniły się w XIX wieku w czasie restauracji Meiji, kiedy to rozpowszechniano pierwotną religię japońską w odnowionej wersji jako tak zwane Wielkie Nauczanie. Stała się ona narzędziem propagandy, służącej wzmocnieniu pozycji boskiego cesarza, krzewieniu miłości do ojczyzny i kształtowaniu tożsamości narodowej (Rotermund 2004, 365–382). *Shintō* zyskało wówczas status religii narodowej, choć z religią niewiele miało wspólnego. Była to raczej nauka o tradycjach, historii i kulturze japońskiej, którą wpajano dzieciom w szkołach. Kodeks cywilny Meiji zinstytucjonalizował patriarchalny kult przodków, wprowadzając przymusowe czczenie zmarłego, będącego głową rodziny, na skalę ogólnokrajową, co wiązało się z rządową polityką wspierania patriarchalnej struktury rodziny i społeczeństwa oraz autorytarnego państwa (Tsuji 2004, 417–436).

Analizując takie zjawisko jak *seppuku*, warto podkreślić, że nie wynikało ono z żadnej religii. Można tu jedynie mówić o współkształtowaniu przez religie pewnych postaw, które wytworzyły grunt dla pojawienia się tego zjawiska. Religia *shintō*, przedstawiając wizję narodu japońskiego jako patriarchalnej rodziny, kształtowała poczucie jedności z grupą oraz postawę bezgranicznego posłuszeństwa i oddania względem pana, a później kult pochodzącego od bóstw cesarza; konfucjanizm — wpływał na rytualizację zachowań oraz petryfikował strukturę feudalnego społeczeństwa, kształtując postawę hierarchicznego podporządkowania jednostki grupie, a poddanego władcy; buddyzm zen — wspierał postawę przekroczenia siebie i traktowania życia jako iluzji. W odróżnieniu od fundamentalistów muzulmańskich samuraje popełniający *seppuku* czy samobójcze odziały kamikaze z czasów II wojny światowej nie kierowali się żadnymi celami wykraczającymi poza ten świat, żadną wizją zbawienia czy nagrody za swoją śmierć. Motywem ich śmierci była bezgraniczna lojalność i świadomość, że świat popadł w dysharmonię, a dalsze życie w nim nie ma sensu. Stosunek mistrzów buddyzmu zen do czci oddawanej poległym samurajom był bardzo sceptyczny — śmierć w celu osiągnięcia chwały uważano za sprzeczną z buddyzmem, według którego należy porzucić wszelkie przywiązanie (Uchiyama 1992, 109). Zdaniem mistrza Deshimaru, samobójstwo nigdy nie ma związku ze szczęściem i jest zaprzeczeniem filozofii zen. Poza tym twierdzi on, że *seppuku* nie było prawdziwym samobójstwem, bo samuraje popełniali je w sytuacji bez wyjścia (Deshimaru 1997, 42). Jednakże, zgodnie z podaną przez Émile'a Durkheima definicją, samobójstwem jest każdy

świadomy czyn, którego koniecznym wynikiem jest śmierć, niezależnie od motywów czy znaczenia, jakie mu nadamy²⁰. Nawet więc gdyby *seppuku* istniało jedynie w formie sankcji karnej, to wciąż byłoby to samobójstwo.

Zakończenie

Podsumowując powyższe rozważania, do podstawowych czynników kultury japońskiej, które mogły sprzyjać wykształceniu się rytualnego samobójstwa, można zaliczyć: sytuacyjną etykę opartą na wstydzie; ambiwalentny stosunek do śmierci i brak elementu transcendentnego w religiach japońskich; nadmierną integrację jednostki z grupą i bezwzględne podporządkowanie celów jednostkowych celom społecznym; silną hierarchizację społeczną, opartą na relacji zobowiązań i posłuszeństwa; absolutyzację obowiązku; wykształcenie się specyficznego etosu samurajskiego w czasach wojen domowych, wyrażonego w neutralnym etycznie *bushidō*, które afirmuje determinację i oddanie; praktyki samodyscypliny; estetyzację i rytualizację życia.

Odwołując się do wprowadzonej przez Józefa Tischnera dystynkcji, przez sens śmierci należy rozumieć obiektywne, wspólne wszystkim doświadczenie jej irracjonalności i tragiczności, a przez znaczenie śmierci — wtórne nadanie jej jakiejś subiektywnej wartości (obszar możliwych znaczeń określa sens śmierci, która może zostać uznana na przykład za męczeńską) (Tischner 1994, 270). Z rozważań przeprowadzonych w niniejszej pracy nie wyłonił się żaden konkretny obraz, który spełniałby wymogi spójnej koncepcji nadającej śmierci sens i znaczenie. Nie wynika to jedynie z niechęci Japończyków (którzy sami uważają się za naród niefilozoficzny) do konceptualizacji zjawisk. Przyczyna leży nieco głębiej — Japończycy nie nadali śmierci pierwotnego sensu, nie decydując się na żadne jednoznaczne rozstrzygnięcia metafizyczne. Znaczenie wtórne nadawane śmierci zmieniało się zaś wraz ze zmianą relatywnego systemu japońskich wartości, które najbardziej wyrazisty charakter przybrały w epoce państwa feudalnego, gdzie w oparciu o zasadę hierarchii i obowiązku wykształcił się etos samurajski. *Seppuku* było zatem szczególną, usankcjonowaną społecznie formą popełniania samobójstwa w sytuacji, gdy nie można było inaczej wypełnić ciężących na jednostce obowiązków społecznych. Śmierć samobójcza miała tu charakter bardziej estetyczny niż etyczny — była bardziej formą koniecznej śmierci niż jej uzasadnieniem. To charakterystyczne dla Japonii zjawisko

²⁰ Do samobójstw zaliczamy więc również śmierć męczeńską czy bohaterskie rzucenie się w ogień w celu ratowania innej osoby (Durkheim 1964, 175).

pojawiło się ze względu na pewne specyficzne uwarunkowania kulturowe, ale nie było wyrazem jakiegś ogólnej filozofii śmierci kultywowanej w tym kraju. Obecnie należy je uznać za zjawisko historyczne.

Japanese Death Ritual: Anthropological and Ethical Reflections

Abstract

The author analyzes the ritual form of suicidal death in the Japanese culture. The main aim of the author is to specify the cultural conditions which were conducive for the development of *seppuku*, addressing it from the historical, anthropological, sociological, ethical and spiritual perspective. The conclusion derived in the paper is that *seppuku* was the specific Japanese custom in which form and esthetics played a significant role and which was not based on any consistent metaphysical or ethical conception of death.

Keywords

seppuku, *hara-kiri*, Japanese death ritual, Japanese aesthetics, aesthetics of death

Bibliografia

1. Ames Roger T. (2005), *Bushidō: sposób życia czy kodeks etyczny*, tłum. J. Wolska, [w:] K. Wilkoszewska (red.), *Estetyka japońska*, t. III: *Estetyka życia i piękno umierania*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, s. 145–158.
2. Amstuz Galen (2004), *Steadied Ambiguity: The Afterlife in "Popular" Shin Buddhism*, [w:] S. Formanek, W. R. LaFleur (eds.), *Practicing the Afterlife: Perspectives from Japan*, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, s. 157–177.
3. Benedict Ruth (1999), *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, tłum. E. Klekot, Warszawa: Państw. Instytut Wydawniczy.
4. Bol Peter K. (2008), *Neo-Confucianism in History*, Cambridge–London: Harvard University Press.
5. Cheng Chung-ying (1991), *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, Albany: State University of New York Press.
6. Deshimaru Taisen (1997), *Mondo*, [w:] J. Sieradzan, R. Palusiński (1997), *Buddyjska wizja śmierci i umierania. Wybór tekstów z tradycji hinajany, mahajany, zen, wadżrajany i dzogczien na temat umierania, śmierci i stanu pośredniego w tym Tybetańska Xięga Zmarłych Bardo Thödol czyli Wielkie Wyzwolenie przez słuchanie w stanie pośrednim*, Kraków: Wydawnictwo T. T., s. 44.
7. Durkheim Émile (1964), *Typy samobójstw*, tłum. J. Szacki, [w:] J. Szacki (red.), *Durkheim, „Myśli i Ludzie”*, Warszawa: Wiedza Powszechna, s. 163–192.

8. Formanek Susanne, LaFleur William R. (eds.) (2004), *Practicing the Afterlife: Perspectives from Japan*, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
9. Fostowicz-Zahorski Michał *et al.* (red.) (1992), *Kurz zen*, Wrocław: Thesaurus Press.
10. Fromm Erich (1994), *Wojna w człowieku. Psychologiczne studium istoty destrukcyjności*, tłum. P. Kuropatwiński, P. Pankiewicz, J. Węgrodzka, Warszawa: Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza.
11. Hanh Thich Nhat (1997), *Podróż na falach narodzin i śmierci*, [w:] *Buddyjska wizja śmierci i umierania. Wybór tekstów z tradycji hinajany, mahajany, zen, wadzrajany i dzogczien na temat umierania, śmierci i stanu pośredniego w tym Tybetańska Xięga Zmarłych Bardo Thödol czyli Wielkie Wyzwolenie przez słuchanie w stanie pośrednim*, Kraków: Wydawnictwo T. T., s. 45–47.
12. Hoffman Yoel (ed.) (1986), *Japanese Death Poems. Written by Zen Monks and Haiku Poets on the Verge of Death*, Tokyo: C.E. Tuttle Co.
13. Knecht Peter (2004), *Enacting the Encounter of This Word with the Other World*, [w:] S. Formanek, W. R. LaFleur (eds.), *Practicing the Afterlife: Perspectives from Japan*, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, s. 179–201.
14. Kozyra Agnieszka (2003), *Filozofia zen*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
15. Leenaars Antoon A., Lester David (eds.) (1996), *Suicide and the Unconscious*, Northvale: J. Aronson.
16. Mishima Yukio (1995), *Piękno śmierci*, tłum. I. Merklein, „Fronda”, nr 4/5, s. 285.
17. Mishima Yukio (2005), *Wprowadzenie do Hagakure*, tłum. B. Kubiak Ho-Chi, [w:] K. Wilkoszewska (red.), *Estetyka japońska*, t. III: *Estetyka życia i piękno umierania*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, s. 127–144.
18. Nietzsche Friedrich (2009), *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
19. Ossowska Maria (2004), *Podstawy nauki o moralności cz. II*, wstęp, wybór i oprac. J. Smoczyński, Warszawa: De Agostini: Altaya.
20. Picken Stuart D. B. (2016), *Confucianism, Neo-Confucianism and the Neo-Samurai*, [w:] *Death in the Japanese Tradition: A Study in Cultural Evolution and Transformation*, The Academic Platform Think.Iafor.Org, [online] <https://think.iafor.org/confucianism-neo-confucianism-neo-samurai/> [dostęp: 4.04.2018].
21. Rotermund Hartmut O. (2004), *The Afterlife in Meiji-Period Sermons*, [w:] S. Formanek, W. R. LaFleur (eds.), *Practicing the Afterlife: Perspectives from Japan*, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, s. 365–382.
22. Sagers John H. (2006), *Origins of Japanese Wealth and Power, Reconciling Confucianism and Capitalism 1830–1885*, New York: Palgrave MacMillan.
23. Scheid Bernhard (2004), *Overcoming Taboos on Death: The Limited Possibilities of Discourse on the Afterlife in Shintō*, [w:] S. Formanek, W. R. LaFleur (eds.), *Practicing the Afterlife: Perspectives from Japan*, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, s. 205–230.
24. Sekiguchi Tokimasa (1987), *Tradycyjna świadomość czasu w Japonii — jej cztery aspekty*, „Humanities Review”, No. 13, s. 25–35.

25. Seward Jack (1992), *The Japanese. The Often Misunderstood, Sometimes Surprising, and Always Fascinating Culture and Lifestyles of Japan*, Chicago: Passport Books.
26. Sieradzan Jacek, Palusiński Robert (1997), *Buddyjska wizja śmierci i umierania. Wybór tekstów z tradycji hinajany, mahajany, zen, wadźrajany i dzogczien na temat umierania, śmierci i stanu pośredniego w tym Tybetańska Xięga Zmarłych Bardo Thödol czyli Wielkie Wyzwolenie przez słuchanie w stanie pośrednim*, Kraków: Wydawnictwo T. T.
27. Soniewicka Marta (2006), *Dwa samobójstwa Yukio Mishimy*, „Kwartalnik Filozoficzno-Literacki [fo:pa]”, nr 8, s. 68–73.
28. Suzuki Daisetz Teitaro (2009), *Zen i kultura japońska*, tłum. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
29. Szymańska Beata (2001), *Buddyzm w Japonii*, [w:] B. Szymańska (red.), *Filozofia Wschodu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 269–283.
30. Szymańska Beata (2015), *Kultura Japonii*, [w:] P. Mróz, M. Ruchel, A. I. Wójcik (red.), *Filozofia kultur wschodu*, Kraków: Libron, s. 97–122.
31. Takahashi Yoshitomo, Berger Douglas (1996), *Cultural Dynamics and the Unconscious in Suicide in Japan*, [w:] A. A. Leenaars, D. Lester (eds.) (1996), *Suicide and the Unconscious*, Northvale: J. Aronson, s. 248–258.
32. Tischner Józef (1994), *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Kraków: Znak.
33. Tsuji Yohko (2004), *Raise as a Mirror of Gense: From Legally Sanctioned Ancestor Worship to Modern Mortuary Rituals in Japan*, [w:] S. Formanek, W. R. LaFleur (eds.), *Practicing the Afterlife: Perspectives from Japan*, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, s. 417–436.
34. Uchiyama Kōshō (1992), *Nauki zen „bezdomnego” kōdō*, tłum. M. Fostowicz-Zahorski, [w:] M. Fostowicz-Zahorski et al. (red.), *Kurz zen*, Wrocław: Thesaurus Press, s. 109
35. Wilkoszewska Krystyna (2005), *Estetyka japońska*, t. III: *Estetyka życia i piękno umierania*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
36. Yamamoto Jōchō (2005), *Hagakure (Ukryte wśród liści)*, tłum. K. Okazaki, [w:] K. Wilkoszewska (red.), *Estetyka japońska*, t. III: *Estetyka życia i piękno umierania*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, s. 109–126.

