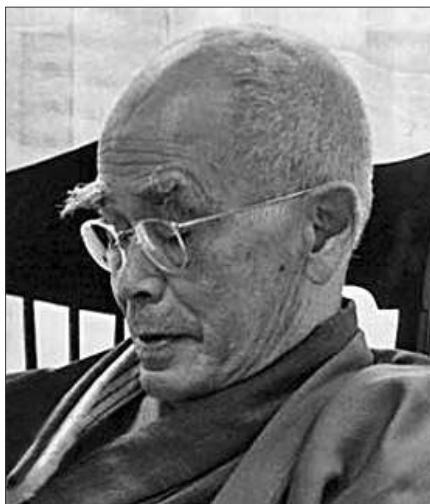


EMBERSÉGÜNK MEGŐRZÉSE (XI/65)

Szato Kemmjo Taira (Ottawa):

Szuzuki Daiszecu Teitaro és a háború kérdése⁸²



*Szuzuki Daiszecu Teitaro (1870-1966).*⁸³

Z. Tóth Csaba Szato Kemmjo Taira tanulmánya elé: Szuzuki példabeszédei – nem csak virágyerekeknek.

„...ne feledd, hogy amikor önmagadban harcolsz az ellenséggel, győznöd kell.”
D. T. Suzuki

2008-ban megjelent egy tanulmány a *The Eastern Buddhist* (A keleti buddhista) című angol nyelvű folyóiratban SZATO Kemmjo Tairától, aki a lehető leghiggadtabb és legalaposabb választ fogalmazza meg egy 1997-ben napvilágot látott könyvvel kapcsolatban (Brian D. VICTORIA: *Zen at War*, Zen a háborúban), mely a világhírű zen-buddhista gondolkodó, a zen első nyugati megismertetője, SZUZUKI Daiszecu Teitaro (1870-1966) munkásságának a Japán háborúit állítólag „támogató” aspektusaival foglalkozott. Szato szan tanulmányát egyszerűen le *kell*t fordítanom, annyira lényeges a mondanivalója nekünk, magyaroknak, akik tanulhatunk Szuzuki mester mindig következős hozzáállásából, nyitott, igazán megvilágosodott szelleméből, legfőképp ate-kintetben, hogy hol rontottuk és hol rontjuk el minduntalan, miközben a „labda” egyre kopottabb az ide-oda dobálásban...

„Szuzuki és a háború” kérdésével kapcsolatban itt vannak előttünk mindjárt a 19-20. század történelmi példái, a nemzetközi és nemzeti összefüggések, külső és belső konfliktusok, jogos és jogtalan követelések, igények, melyek pusztító háborúkhöz vezettek, majd kialakult egy világ-helyzet, világpólusosság, melynek „romjain” ma is élünk, benne a különböző régi-új hivatkozá-

⁸² Thomas Kirchner és a szerző angol fordítása nyomán (in *The Eastern Buddhist*, 39/1: 61-120, 2008). Fordította Z. Tóth Csaba, 2012.

⁸³ Okamura Mihoko fotója. <https://terebess.hu/zen/mesterek/dtsuzuki3.jpg>.

sokkal nemzeti és emberi jogokra, a közösség és az egyén boldogulásának akadályaira és lehetőségeire. Magyarország, mint tudjuk, valamelyest hasonló cipőben járt a 20. század első felében, mint Japán: mi is agresszornak, „hunnak” lettünk kikiáltva és emiatt megbüntetve (Szatonál: „guilt by association”, valakinek *tulajdonított* bűn), mind az I., mind a II. nagy háborúban és ezek lezárásakor, mert mindketten „muszáj-herkulesek” lettünk Németország oldalán, hogy válaszoljunk a nyugat kihívásaira, melyek mögött nem kevésbé az önérdék rejtőzött, igaz, jól leplezve, „morális” ürügyekbe bújtatva. Nincs értelme bármilyen szinten mentegezni akkori tetteinket, még ha azok *abban* a történelmi konstellációban, országaink védelmét, helyreállítását tekintve olykor jogosultaknak is tűntek. Sokkal inkább azzal kell foglalkozni, *mi vezetett* ezekhez a tragédiákhoz, melyekben bűnösök és áldozatok *egyaránt* méltatlan eszközeivé váltak egy sötét akaratnak, mely egész földrészeket akar úrrá lenni, a „féktelen pogányság” erejével (Szuzuki szóhasználata a Nyugatra; az 1995-ös *Freedom of Information Act* és Robert B. Stinnett könyve óta már többet tudhatunk Pearl Harbor valódi történetéről is, ld. Z.T.Cs.: *Hírek, és ami mögöttük van*, Országépítő 2002/1, a cím akkor lemaradt a szerkesztés során). Teljes és egyszersmind józan, legkövetkezetesebb szellemi erővel kell keresnünk és képviselnünk az igazságot, a *valódi* béke, szabadság és esélyegyenlőség közös lehetőségeit, bel- és külföldön egyaránt. Mert az igazi „ellenség” mindezek ellenkezője, maga a háború, szolgaság és elnyomás, akár kifinomult formákban, melyek gyökerei az emberben a gyűlölet, önkény, megtevesztés, önámítás, újult erővel 2001/9/11 után.

Szuzuki már 1896-ban, 26 évesen, meglehetősen tisztán és bölcsen látta ezeket az összefüggéseket, melyekről az *Új valláselmélet* című legelső könyvében beszélt, körüljárva a vallással kapcsolatos kérdéseket, beleértve vallás és állam viszonyának alapkérdéseit is. Ezzel kapcsolatban mindenekelőtt tudatában kell lennünk, hogy „vallás” alatt Keleten, s különösen Japánban, sokkal inkább a belső, szellemi életet, a vallás tartalmát és konkrét, pszichofiziológiai élményét, a „megvilágosodást” értik, míg Nyugaton leggyakrabban az egyháza(ka)t, mint szervezete(ke)t, és ezek külső misszióját, aminek egyaránt vannak történelmi és szellemi, „emberföldrajzi” okai. Ezért amellet, hogy mindenképpen tanulságosak Szuzuki eszmefuttatásai, és hiteles orientációt adhatnak egy valódi, szellemmel áthatott állami-társadalmi és egyéni élet keresése felé, szavait nem lehet egy-az-egyben a *nyugati* állam és egyház közötti viszonyok igazolásának tekinteni. Ő ugyanis egy szorosabb egységben képzelte vallás és állam ideális kapcsolatát s azt írta, hogy „*ha az állam minden cselekedete és megmozdulása vallási jelleget ölt, és ha a vallás minden szava és cselekedete állami jelleget ölt, akkor bármit tesznek az állam érdekében, azt a vallás érdekében teszik, és bármit tesznek a vallás érdekében, azt az állam érdekében teszik. A kettő egy, és az egy kettő; a megkülönböztetés az egység, és az egység a megkülönböztetés; tökéletesen összekeverednek, nincs egy hajszálnyis különbség sem vallás és állam között*” – ez ma már mindenképp abszurd a nyugati világban, így nálunk is, hiszen a keleti istenkirályság elavult szelleme kísért benne (ld. R. Steiner, GA 196, három előadás az imperializmus fázisairól). Azonban ez nem azt jelenti, hogy a „profán” államnak le kell gyűrnie a vallást, hanem azt, hogy a vallás hivatkozásait többé nem kell külsőleg, mindenkire nézve „kötelezőnek” tekinteni, és az emberben magában kell keresni, felismerni a szellem igazságát, összhangban a korszellemmel, amit egyébként Szuzuki is felismer, sürget. Ugyanakkor, Szato utal rá, hogy a szövegben az állam az emberiség fejlődésének csupán egy *fázisaként* értelmezhető, melyben szükségképp kialakultak bizonyos intézmények, összefüggések a társadalom más területeivel, vallással, kultúrával, gazdasággal, s hogy ezeket az intézményeket a mély vallási élményből és egy átfogóbb, korszerű, gyakorlati megismerésből fakadóan kell igazgatni, ha társadalmi harmóniát akarunk teremteni. Mennyi baj elkerülhető lenne valóban, ha a fennálló intézmények mindig helyet adnának a lehetséges megújításuk előtt, s az önérdék, párt-, osztály- és nemzetközi érdek, nem lenne kizárólagos elve a társadalmi életnek, miközben ezt igyekeznek ilyen-olyan jelszavakkal takargatni! A lényeges, hogy Szuzukinál megfogalmazódott az, ami tulajdonképpen a nyugati filozófiai, társadalmi fejlődésnek is eredménye: az *egyének* vallásosan mély, morális felismerésekből fakadóan kell megtalálják az állami-társadalmi-vallási élet egyre jobb, alkalmasabb formáit, természetesen egy szerves fejlődésen keresztül.

Alapvetően független, önálló gondolkodóként, ami kevés keletiről mondható el (sőt nyugatiról sem mindig), Szuzuki képes volt befogadni, megérteni a nyugati gondolkodást, amiben szerepet játszhatott 11 éves amerikai tartózkodása (1897-1909), s amerikai felesége, Beatrice Erskine Lane (1873-1939), akivel 1911-ben házasodtak össze. Látta a nyitott, szabadságra alapozott ame-

rikai társadalmat, és ismerte saját hazája tradicionálisabb, merevebb világát, melyet szűknek, elavultnak kezdett érezni, különösen az egyre inkább katonai szellemben kialakított politikai élet miatt. Mindez ahhoz a felismeréshez vezette, hogy Japánban is lényegi reformokra van szükség a fennmaradás, a jövő érdekében, s a reform alapja a vallásból, a buddhizmus elveinek teljes, bensőséges komolyan vételéből, igazi integrálásából kell fakadjon. A Szuzuki halála óta eltelt 46 esztendő megmutatta, hogy igaza volt. Megjegyezzük, hogy érdeklődése a 20. század elején kiterjedt még a szocializmus eszméjének tanulmányozására is, arra, amit ez *valóban* jelenthet, az azóta sajnos alaposabban megismert bolsevik politika egyoldalúságai nélkül, melynek „kódolt” balsikerei miatt ma már szinte a szociális érzékenység, kulturális-szellemi-cselekvési szabadság szükségességét is kétségbevonják (v.ö. Perlas-Strawe: Importance of the Social Threefolding in the Age of the Empire Matrix, www.globenet3.org).

Szuzuki mester kijózanít, szelíden, de határozottan a földre állít bennünket, elhessegeti haragunkat, felébreszt az önmérsztő s végső soron értelmetlen harcokból. Olyan szellemi ember volt, aki felül tudott emelkedni még a saját, buddhista hagyománya külsőségein, meggyökeresedett hibáin is, az élet igazi szellemi szíve felé, „ahol” nincsenek különbségek, korlátok, ahol befogadhatjuk azt az élő szellemiséget, amely túl van minden önzésen, minden természetes és mesterséges ellentétén, minden „emberállati” torzításon, s amelynek tapasztalása valóban az emberi jövő zálogát, a belénk rejtett „kincs” megtalálását jelenti. Az Út körbeér, Kelet és Nyugat találkozhat, kereszténység és zen-buddhizmus legmélyebb üzenete ugyanaz: a szellemileg és morálisan fejlett emberré válás, a megismerő, szabad, felelős tudatú ember feltámadása az anyagi világ és önmaga minden béklyójából. Ha naponta akár csak tíz percet „megszavazunk” e belső tisztulásnak, már elkezdődhet valami új, ami nem a mindig kiprovokált háborúkról, pártharcokról és „világvégékről” szól, hanem a kezdetről, egy új aranykorról.

Szato Kemmjo Taira: Szuzuki Daiszecu Teitaro és a háború kérdése⁸⁴

Bevezetés

Kevés könyv befolyásolta oly mélyen a buddhisták gondolkodását Japánban és másutt az elmúlt években, mint Brian Daizen Victoria: *Zen at War* (Zen a háborúban, 1997) c. műve. A könyvnek nagy szerepe van abban, hogy sikerült neki, ami másoknak nem, felkelteni a közvélemény figyelmét a japán buddhisták jórészt habozás nélküli támogatására nemzetük militarizmusa iránt az 1868-as Meidzsi-restaurációt követően (amikor Japán megnyitotta határait a majd' 250 éves feudális elszigeteltség után), egészen a II. világháború végéig. Mivel jómagam japán buddhista vagyok, személy szerint mély hálát érzek, hogy történelmünknek ez a része napvilágra került, mivel fontos, hogy minden japán buddhista felismerje és vállalja a felelősséget a hagyományaik cinkosságáért a militarista kormány cselekedeteiben. Ez sokkal inkább vonatkozik a „Tiszta Ország” és a Nichiren-hagyományokra, mint a zenre. Hacsak a japán buddhisták nem bánják meg őszintén ezeket a tévedéseket és nem fogadják meg, hogy sosem ismétlik meg azokat, nem ébredhetnek fel az igazi béke szellemére, ami szükséges kiindulópont egy háborúmentes világ megteremtéséhez. A buddhistáknak mindenütt újra fel kell fedeznie ezt a szellemet és minden cselekedetük alapjává tenni, mind személyes, mind pedig intézményi szinten. Máskülönben bármennyire is népszerűsítjük a harmóniát és az erőszakmentességet külsőleg, a gondolataink és cselekedeteink bensőleg nem részesülnek a megvilágosodás Dharmájában.

Számos értéke ellenére mindazonáltal a *Zen a háborúban* azt a benyomást keltette bennem, hogy a szerző, aki a kérdést a lehető legerőteljesebben akarta bemutatni, gyakran a tudományos

⁸⁴ Thomas Kirchner és a szerző angol fordítása nyomán, in *The Eastern Buddhist*, 39/1: 61-120, 2008. E cikk korábbi változata megjelent japánul, „Szuzuki Daisetsu no Makoto”, *Matsugaoka bunko kenkyū nenpō*, 21, 2007, pp. 1-56.

alaposság elé helyezte a saját politikai felfogását. Ez különösen kitűnik, amikor megrajzolja Szuzuki Dajszecu Teitaro (1870-1966) portréját, mint aki a II. világháborús Japán háborús erőfeszítéseinek aktív támogatója volt. Ez egy nagyon komoly vád, amely megadja a *Zen a háborúban* egész jelentőségét.

Alkalmam volt közeli ismeretségbe kerülni Szuzukival és a háborúról alkotott nézeteivel, amikor a kamakurai Matsugaoka Bunko-ban dolgoztam a vezetése alatt 1964-től haláláig, 1966-ig. A Szuzukival való kapcsolat ebben az időszakban, s hasonlóképpen műveinek tanulmányozása az azt követő években, azt a benyomást keltette bennem, hogy Szuzuki és gondolatai teljesen eltérnek a Victoria által bemutatott képtől. Ez a különbség, azzal a vággyal együtt, hogy hiteles adatokat nyújtsak, a jelenlegi kísérletre ösztönzött, hogy megvilágítsam, mit tekintek Szuzuki igazi hozzáállásának a háború kérdésében.

Minden kutató felhasznál idézeteket a vonatkozó szövegekből, hogy támogassa és továbbfejlessze a saját érveit, s természetesen szabadságukban áll olyan idézeteket használni, melyek legjobban illeszkednek a saját céljaikhoz. Mindazonáltal Victoria nagyon gondosan válogatott idézetei Szuzuki műveiből gyakran kevésbé látszanak tükrözni a törekvést, hogy világossá tegye Szuzuki tényleges nézeteit, mint inkább azt, hogy egy bizonyos meghatározott képet mutasson be róla és műveiről. Ahogy olvastam a *Zen a háborúban*-t, csodálkozva a Victoria által Szuzukinak tulajdonított álláspontokon, észrevettem, hogy minden egyes idézetet az eredeti japán szöveggel ellentétben fogalmazott meg, ami számos kérdést vetett fel bennem Szuzuki írásainak használatával kapcsolatban. Valójában minden, Szuzukinak tulajdonított álláspont a *Zen a háborúban* című könyvben alapos felülvizsgálatot igényel, de erre most nincs elegendő terünk. Mindazonáltal megkísérlem értékelni a Victoria által felvetett szempontokat és az általa bemutatott bizonyítékokat, hogy megvilágítsam, mit értek Szuzuki igazi nézetei alatt. Ennek során átfogóbban idézek Szuzuki műveiből, hogy olyan széles összefüggésben mutassam be a kérdést az olvasónak, amennyire csak lehetséges.

Victoria több, különböző ponton támadja Szuzukit, melyeket a következőkben lehet összefoglalni: 1) Szuzuki, különösen az első könyvében, az *Új valláselmélet*-ben (*Shin shūkyō ron*, 1896, angolul *A New Theory of Religion*) és későbbi írásaiban a bushido-ról, aktívan támogatta a japán militarizmust és annak tetteit; 2) Szuzuki a Kína-ellenes japán agresszió támogatója volt a II. világháborúban; és 3) Szuzuki a háború utáni írásaiban folytatta a háború védelmezését, és próbálta menteni a felelősségét a háború alatti cinkossága miatt.

Ezek a kritikák, ha igazak, úgy állítják be Szuzukit, mint aki készséges együttműködő volt a Japán által követett tragikus úton a II. világháború alatt. Vizsgáljuk meg tehát Szuzuki írásait Victoria kritikáinak összefüggésében, hogy ez utóbbiak értékét meghatározzuk. Egy alapvető időrendi megközelítést alkalmaztam, nem csupán a világosság kedvéért, hanem hogy megmutassam Szuzuki gondolkodásának fejlődését a hosszú élete során.

Egy új valláselmélet

A Victoria által legtöbbet idézett szöveg az *Új valláselmélet*, és főleg ennek „Shūkyō to kokka to no kankei” c. fejezete (Vallás és állam viszonya), melynek értelmezése alapján a szerző megalapozza Szuzuki nacionalista és militarista nézeteinek jellemzését. Mivel ez volt Szuzuki elsőként megjelent könyve, különösen alkalmas arra, hogy ezzel kezdjük vizsgálódásunkat.

Segítségünkre lesz, ha először röviden elhelyezzük ezt a könyvet Szuzukinak, mint szerzőnek és tanítónak hetven esztendő pályafutása összefüggésében. Az *Új valláselmélet* 1896-ban jelent meg, amikor Szuzuki 26 éves volt, s mielőtt még átment volna korai felnőtté válásának átmeneti élményeire, melyek: a zen-ébredése, amit úgy ír le, hogy 1896. decemberében történt, s ami alapvetően megváltoztatta a világgal való kapcsolatát; azután első amerikai és európai tartózkodása 1897 és 1909 között; és 1911-ben kötött házassága az amerikai Beatrice Erskine Lane-

nel (1873-1939).⁸⁵ Hazája, Japán, csupán 28 éve lépett ki a feudális korszakból és a nyugati hatalmak szorításában volt, melyek ellenőrzésük alatt tartották Ázsia jelentős részét. Noha az 1894-1895-ös kínai-japán háború a kínai Csing-dinasztia vereségével végződött, az ezt követő hármasszövetség, Oroszország, Németország és Franciaország beavatkozása 1895-ben megfosztotta Japánt a területi szerzeményeitől s arra kényszerítette, hogy ismerje el, hogy nincs itt az idő a katonai ellenállásra az európai hatalmakkal szemben, s Japán élesen tudatára ébredt annak a ténynek, hogy Ázsiában majd minden nemzetet gazdaságilag vagy katonailag gyarmatosítottak az európaiak.

Ezekkel a történeti körülményekkel kapcsolatban Victoria úgy mutatja be az *Új valláselmélet*-et, mint egy középponti szöveget a katonai megerősödés buddhista alapvetésének kialakulásában, ami útnak indította Japánt, hogy válaszoljon a Nyugat kihívásaira:

A béke rövid korszakában, amely 1896-tól 1903-ig tartott, a buddhista tudósok a figyelmüket a buddhizmus, az állam és a háború közötti viszony elméleti oldalára fordították. Érdekes módon, a 26 éves buddhista tudós és zen-tanítvány, D. T. Szuzuki vezette ezeket az erőfeszítéseket. 1896 novemberében, éppen egy hónappal az első megvilágosodási élménye (kenshō) előtt, kiadott egy könyvet, *A Treatise on the New [Meaning of] Religion (Shin Shūkyō Ron)*... melyben egy egész fejezetet szentelt „A vallás és állam viszonyának”.⁸⁶

Mint Victoria megjegyzi, az *Új valláselmélet* egy sokoldalú esszégyűjtemény különböző témákról, melyek a vallásra vonatkoznak, olyan fejezetekkel, mint a „Kami” (Isten), „Shinkō” (Hit), a „Vallás és állam viszonya”, a „Shūkyō to dōtoku no kubetsu” (A vallás és moralitás közötti különbség), és a „Shūkyō to katei” (Vallás és család). A kérdéses fejezet, a „Vallás és állam viszonya”, a vallás jelenségének természetszerűleg fölmerülő áttekintésével foglalkozik: az állam politikai realitása, a vallási eszmék és a benső, egyéni szellemi élet közötti viszony. E viszony részeként tárgyalja a vallás és háború kérdését. A „Vallás és állam viszonya” című fejezet következő, hosszabb része vonatkozik leginkább erre a kérdésre:

Tekintsünk a mai világ nemzetei közötti helyzetre. Mindegyik létrehozott egy országot e parányi föld egy darabján, s ezt a területet a magáénak tartja, az ország termékeit a maga termékeinek, és az ország népét a maga népének. Ha konfliktusok keletkeznek az illető nemzetek érdekei között, hamar felhagynak a békével, fegyvert ragadnak, embereket ölnek, leállítják a kereskedelmet, és lerombolják a termelést, mindaddig, amíg egyik vagy másik oldalt le nem győzik. Mégis, talán a civilizált viselkedésről alkotott nézeteiknek köszönhetően, hajlanak arra, hogy ne vallják be, hogy az önzés áll mindezek mögött, s így mindig az „igazságot” használják felmentésképpen. „Megtámadtuk őket”, mondják, „hogyan fenntartsuk a hosszútávú békét Keleten (vagy Nyugaton, vagy a világon).” Vagy: „Nem vettük figyelembe a jogainkat, és így, az igazság nevében, nem maradhatunk tétlenek.” Vagy: „Csupán szeretnénk segíteni, hogy a gyenge és szegény országok elnyerjék a függetlenséget és civilizált állammá fejlődjenek.” Mindezek a beszédek olyan ésszerűen hangzanak, mintha a háborút nem lehetett volna elkerülni. De a helyzet igazsága

⁸⁵ Zen nézőpontból az a tény, hogy Szuzuki az első felébredését követő éveket – a „megvilágosodás utáni gyakorlás” időszakát, amit hagyományosan a felébredés tisztulási, finomodási periódusának, majd a mindennapi életben történő beáradásának tekintenek – Amerikában töltötte, nagyon jelentős, mert azt jelenti, hogy zen-gondolkodói fejlődésének alapjai akkor alakultak ki, amikor állandó kapcsolatban volt a Nyugat népeivel, kultúráival és nyelveivel. Szuzuki tizenegy éve, amit a szabadelvű gondolkodónál és kiadónál, Paul Carusnál (1852-1919) töltött LaSalle, illinois-i városban, japánokkal való kapcsolatok nélkül, ideális helyzetet teremtett számára, hogy elmélyítse angol nyelvű tudását és befogadjon olyan kulturális nézeteket, melyek teljesen eltérnek a japánokétól.

⁸⁶ Victoria 1997, p. 22.

valójában rút. Ezek az országok egyszerűen a saját önző érdekeiket hajszolják s ugyanakkor megkurtítják más országok hatalmát. És ez elfogadott, tekintet nélkül a dolog igazságára, mivel az „igazságot” mindig mentségeként lehet emlegetni.

És mi a helyzet a gyenge és tönkretett nemzetekkel? Nem érdekes, hogy mennyire sértik meg a jogaikat, mennyire rombolják le a békéjüket, nem érdekes, hogy mennyi igazságukat hagyják figyelmen kívül, és nem érdekes, hogy mennyi megaláztatást kell elviseljenek, nincs más választásuk, mint elfojtani haragjukat, elrejtteni neheztelésüket, csendben maradni és tűrni. Ők azok, akik valóban kiáltanak az igazságért, de mivel nincs hatalmuk a megvalósításhoz, nem hívhatják segítségül azt. A nemzetközi jog csupán névleg létezik, és nem az ilyen országok megsegítéséért. Azok pedig, akiknek katonai hatalmuk van, megmondják, mi a helyes és helytelen, mi a jó és rossz, és fényes nappal fosztogatnak és zsákmányolnak, ahogy nekik tetszik.

Mégis, a barbárság kora rég elmúlt. A nemzetek egyre okosabbak a stratégiájukban, egyre kifinomultabbak a megközelítéseikben. Többé nem fordulnak közvetlenül az erő érvényesítéséhez, ha szembesülnek egy problémával, mint a barbárok tették. Elsődleges taktikájuk a diplomácia, melynek segítségével tárgyalásos úton törekednek a megoldásra. Ezek az ún. „diplomáciai” kezdeményezések azonban nem mások, mint nagy megtévesztések, melyekkel blöfföket alkalmazzák a megfélemlítés érdekében vagy hízélgéseket a megtévesztésért, s titokban szövetségeket alakítanak, miközben ellentéteket színlelnek a nyilvánosság előtt, vagy részvétért könyörögnek a felszínen, miközben gúnyosan megvetőek a háttérben. Noha a stratégiák végtelenül változatosak, a végén mind szertefoszlik, semmi mások, mint mesterkedések és fondorlatok. Csak miután látják, hogy valamennyi fortélyuk kimerült és nem maradt több trükk, a nemzetek kiküldik csatahajóikat a tengerre és ágyúikat felállítják a harctéren. Ez az utolsó mentsvárak, és ezért, úgy vélem, hazug a megkülönböztetés barbarizmus és civilizáció között. Ezért a jelenlegi nemzetközi viszonyokat így jellemezhetjük: kezdetben van az önérdek, majd folytatódik a megtévesztéssel, végül a kiszípolozásba torkollik.

Ez sajnos egy valóságos ábrázolása a nemzetek jelenlegi viszonyainak. El kell ismerni, hogy ez élesen eltér a vallási eszméktől, és az egyetlen logikus kérdés az, hogy vajon az állam és a vallás létezhetnek-e együtt...

Korszerű fogalmakkal azt mondhatjuk, hogy az állam kialakulása szükségképpen lezajlik a társadalom fejlődésének egy bizonyos pontján, és eszközként kell szolgálnia, hogy segítse az emberiséget létezése céljainak megvalósításában. Mégis, ha egy fázisnak tekintjük, amelyen át kell menni, hogy megvalósítsuk a céljainkat, nincs más választásunk, mint türelmesnek lenni az állammal, még akkor is, ha egy időre eltávolít bennünket a céljainktól. Ezért az, ami egy meghatározott korszak és hely követelése iránti szükségszerű felelősségként létezik, mindig annak a korszaknak és helynek az igazságában osztozik; ezt nevezik relatív igazságnak. Sőt, ha egy viszonylagos igazság egy természeti szükségszerűséget tükröz, mennyiben tér el egy abszolút igazságtól? Amennyire mindkettő hordozza az igazság természetét, velük összhangban kell cselekednünk. Így bár az állam csupán eszköz, magában foglalja az igazságra való utalást (intimation). A vallásnak is bizonyos mértékig változnia kell a kor és a hely szerint. Vagyis a vallásnak kezdetben támogatnia kell az állam létezését, összhangban történelmével és népének érzéseivel...

Noha ma nem tudjuk, milyen irányt vesz a jövőben a társadalom fejlődése (és azt sem, mint néhány tudós jósolja, hogy egyetlen, differenciálatlan, globális tényezővé válik-e), senki sem ért egyet azzal, hogy a jelenlegi nemzetközi konfrontáció és rivalizálás jelenti a dolgok ideális állását. Mindazonáltal a jelenben azzal a helyzettel összhangban kell cselekednie valakinek, amelyben van. Ezért, amennyire világos a fentiekből, minden vállalkozást, ami hozzájárul a nemzet haladásához, végre kell hajtani, annak tudatában,

hogya a nemzet, amilyen ma, még távol van a végső céltól, s hogy kívánatos mindig keresni önmaga jobbítását. Ez [a dinamizmus a haladás érdekében] valójában a vallás szférájába tartozik. A vallás nem kísérli meg az állam alapjainak felforgatását és nem akarja felcserélni azokat valamely újakra; egyszerűen az állam haladására és fejlődésére törekszik, összhangban annak történelmével és felépítésével.⁸⁷

Így a vallás érdekei és az állam érdekei nem küzdenek egymással; inkább mindkét oldal reménykedik egy kiegyezésben, amikor egymást segítik és támogatják. A jelenleg elfogadott állami etika, amely a nemzetek közötti viszonyokat igazgatja, bűzlik a barbárságtól s így teljesen ellenkezik a vallási eszmékkel, azonban abban a tényben, hogy az igazság és emberiség mégis azokról a szükségletekről beszél, melyek [ennek az etikának] a lényegét képezik, jelen van legalábbis a morális érzék magva. Ebből a benső morális érzékből származik az, amiből a vallás magva kikel. Hogyan történik ez?

A probléma könnyen megoldódik, ha valaki úgy gondolkodik a vallásról, mint ami egy entitás az állammal, mint testével, és az államról, mint olyasmiről, ami a vallással, mint szellemével fejlődik. Más szavakkal, a vallás és az állam egységet alkotnak; ha az állam minden cselekedete és megmozdulása vallási jelleget ölt, és ha a vallás minden szava és cselekedete állami jelleget ölt, akkor bármit tesznek az állam érdekében, azt a vallás érdekében teszik, és bármit tesznek a vallás érdekében, azt az állam érdekében teszik. A kettő egy, és az egy kettő; a megkülönböztetés az egység, és az egység a megkülönböztetés; tökéletesen összekeverednek, nincs egy hajszálnyi különbség sem vallás és állam között.

Ha a nemzetközi moralitás szemszögéből tekintünk erre [az egyesített viszonyra vallás és állam között] azt látjuk, hogy a katonaság fenntartásának szándéka és a hadtudományok gyakorlásának bátorítása nem jelenti más országok elfoglalását és a jogaiktól vagy szabadságuktól való megfosztásukat. Sőt, ezek csupán fenntartják egy ország létezését, és elejét veszik, hogy féktelen pogányok rátörjenek. A csatahajók építése és az ágyúöntés nem a személyes hasznot növelik s nem ássák alá mások gyarapodását. Sőt, ezek csupán a saját ország történelmének védelmét jelentik az igazságtalan felfordulás és agresszió ellen. A kereskedelem irányítása és a termelés növelése nem azért vannak, hogy az anyagi jólétet mások alávetésére használják. Ezek azért vannak, hogy tovább terjesszék az emberi tudást és tökéletesítsék a morált. Így, ha jön egy agresszív ország és gátolja egy másik kereskedelmét vagy megsérti jogait, ez valóban megszakítja az egész emberiség fejlődését. A vallás nevében egy ország sem hódolhat meg ez előtt. Nincs más választása, mint fegyvert fogni, nem azért, hogy megölje az ellenséget, sem a városok kirablásáért, még kevésbé a meggazdagodásért, hanem azért, hogy megbüntesse annak az országnak a népét az igazságtalanságért s hogy az igazság uralkodjék.⁸⁸ Mi ebben az önzés? Akárhogyis, ez vallási vezetés alatt kellene történjen. Ameddig az állam gondoskodik arról, hogy ne veszítse el ezt a morális érzéket, lépésről-lépésre előre lehet vinni az emberiség haladását és az egyetemes elvek megvalósulását.

Az egyéni moralitás az állam irányában ehhez hasonló. Békeidőben az emberek szorgalmasan dolgoznak éjjel-nappal, hogy előmozdítsák a mezőgazdaság, a kézművesség, a kereskedelem, a művészet és tudomány, és az ipar fejlődését, sosem feledve, hogy ezeknek célja az egész emberiség haladása. Ez az, amit „békebeli vallásnak” neveznek.

⁸⁷ E cikk következő részét idézte Kirita (1994, pp. 53-54) és Victoria is (1997, pp. 23-25). A fordítás nagymértékben az ő fordításaikon alapul, de jelentős változtatásokat kellett tennünk.

⁸⁸ Az előző négy mondat fordítása Victoriánál több lényeges eltérést tartalmaz. Victoria fordításában (1997, p. 109) a „mi kereskedelmünk” (*waga shōgyō*), „mi jogaink” (*waga kenri*), és a „mi országunk” (*waga kuni*) valójában semlegesebb kifejezések, határozatlan névmással. A jelen fordítás közelebb van a cikk eredeti hangvételéhez (amely általános kifejezéseket használ), és a bekezdéshez, amelyben e kifejezések előtt a határozatlan *jikoku*, „valakinek az országa”, „egy ország” áll. A „mi” használata az utolsó két sor alanyaként Victoria fordításában nem tükrözi az eredeti japán mondatokat, amelyek általános kijelentések és nincs bennük alany.

Mindazonáltal, ha ellenségeskedés alakul ki egy külföldi országgal, akkor a tengerészek harcolnak a tengeren, a katonák harcolnak a csatatéren, a kardok villognak és az ágyúk füstölnek, ide-oda hullámoz a harcolók tömege, miközben „saját életüket oly könnyűnek tekintik, mint a lúdtollat, és kötelességüket oly nehéznek, mint a Taishan-hegy.” Ha el kell esniük a csatatéren, nem sajnálják. Ezt nevezik úgy, hogy „vallás a [nemzeti] szükségidőkben”. A vallás nem csupán az olyan fogalmakat foglalja magában, mint a „buddha” vagy „isten”. Ha valaki teljesíti kötelessége parancsait, mi lehet ennél vallásosabb?⁸⁹

Bizonyosan sok minden van ebben az idézetben, ami felkelti a nacionalizmus képzeletét, különösen, ha Japán ezt követő történelmének összefüggésében nézzük. E kérdés beható vizsgálata nyilvánvalóan túlmegy cikkünk keretein, de úgy gondolom, legalábbis szükséges, hogy mielőtt valaki elkezdí címkézni Szuzukit, mint nacionalistát a fiatalkori, 19. századi eszmeifutattásáért, fontolja meg, vajon volt-e Szuzukinak más motívációja a szavai mögött, mint a militarizmus támogatása?⁹⁰

Hogy megvilágítsuk Szuzuki álláspontját a „Vallás és állam viszonya”-ban, elsőként hasznos megvizsgálni e fejezet magyarázatát, melyet Ichikawa Hakugen (1902-1986) adott, egy japán tudós, akinek nézetei a japán buddhizmus és militarizmus viszonyáról legjobban befolyásolták Victoria gondolatait.⁹¹ Ichikawa, a fejezet kijelentéseit idézve, mint pl. „a vallásnak mindezekelőtt az állam létezésének megőrzésére kell törekednie”,⁹² a „Vallás és állam viszonya”-t az 1894-1895-ös kínai-japán háborút támogató nacionalista esszének tekinti:

Szuzuki továbbá azt írja, hogy „ha egy törvényt nem tisztelő ország jön (Kínára hivatkozik)⁹³, és akadályozza a kereskedelmünket, vagy eltíporja a jogainkat, ez olyasmi, ami valóban megszakítja az egész emberiség haladását. A vallás nevében a mi országunk nem hódol meg ez előtt. Így nem lenne más választásunk, mint fegyvert ragadni, de nem azzal a szándékkal, hogy megöljük az ellenséget, nem a városai kifosztásáért, nem is szólva a vagyonszerzés szándékáról. Ehelyett egyszerűen megbüntetnénk az igazságtalan ország népét, azért, hogy az igazság győzzön. Hogyan is kereshetnénk a magunk javát? Akárhogy is, ez az, amit vallásos magatartásnak neveznek”.⁹⁴ Más szavakkal, Szuzuki azt állítja, hogy a kínai-japán háború [1894-95] egy vallásos cselekedet volt, hogy megbüntessék Kína „agresszivitását” és előmozdítsák az emberi fejlődést. Ez az érv, legalábbis formailag, pontosan ugyanaz, mint az az okfejtés, amit Japán használt, hogy igazolja 50 éves háborús konfliktusát Ázsiában és a Csendes-óceáni térségben, dicsőítve azt, mint „szent háborút egy új, kelet-ázsiai rend megalapításáért”. Nem jut eszébe Szuzukinak, hogy ezt a „büntető háborút egy agresszor ellen” nem Japán területen vívták a hódító Kína ellen, hanem az ázsiai kontinensen, kínai területen. Úgy tűnik nem képes felismerni a helyzetet Kína nézőpontjából, akinek országát és népét „sértették meg” ebben a konfliktusban. Reflektálatlan beállítottsága engedte meg Szuzukinak, hogy ezt a megszálló háborút „vallási akciónak” tekintse, melyet a „vallás nevében” hajtottak végre. Ez a gondolkodásmód, a *Lincsi feljegyzései*-nek szavaival, „mások illúziói által félre van vezetve, és megragadta a valótlanág.”⁹⁵

⁸⁹ Suzuki Daisetsu zenshū (továbbiakban SDZ, Szuzuki Összes Művei), vol. 23, pp. 134-140.

⁹⁰ Fontos megjegyezni, hogy ezek a korai kifejezéstípusok vallás és állam viszonyáról nem találhatók Szuzuki későbbi műveiben, melyek, mint látni fogjuk az alábbiakban, sokkal körültekintőbbek e viszonytal kapcsolatban.

⁹¹ Ld. pl. Victoria, 1997, pp. ix-x, 167.

⁹² Ichikawa 1975, p. 35; Victoria fordítása (1997, p. x.). Az idézet forrása: Szuzuki, *A New Theory of Religion*, SDZ, vol. 23, p. 137. oldalon.

⁹³ A zárójeles szavak Ichikawa hozzátételei (Ichikawa 1975, p. 35); angol fordítás in Victoria 1997, p. 24.

⁹⁴ Ez az idézet megjelenik in SDZ, vol. 23, pp. 139-140.; az idézett rész fordítása in Victoria 1997, pp. 24-25.

⁹⁵ Ichikawa 1975, p. 35.

Victoria követi Ichikawa nézeteit a *Zen a háborúban* előszavában:

Utolsó éveinek képileg kifinomult és mélyértelmű megnyilatkozásai Szuzukit ünnepeletté tették Nyugaton sokak számára, mint igazi zen-mestert. Ő mégis azt írta, hogy „a vallásnak mindenekelőtt az állam létezésének megőrzésére kell törekednie”, amit követett az a kijelentése, hogy a kínaiak „féktelen pogányok”, akiket Japánnak meg kell büntetnie a „vallás nevében”.⁹⁶

A „Vallás és állam viszonya” fenti kijelentései ellenére, a fejezet helyes olvasata kevésbé támogatja Ichikawa és Victoria igyekezetét, hogy Szuzuki Kínára hivatkozik, amikor „törvénytelenül eljáró országról” beszél, vagy, hogy a háborúval kapcsolatos megjegyzéseit a kínai-japán háborúra értette.

A három bekezdéses rész, ami úgy kezdődik, hogy „Tekintsünk a mai világ nemzetei közötti helyzetre”, nyilvánvalóan egy általános ábrázolása a világ erős nemzetei korabeli magatartásának és cselekedeteinek, amit a nyugati gyarmatosító nemzetekről mintázott. Szuzuki leírása, szóljon bár virágnyelven, meglehetősen pontos képet nyújt azokról a politikai és gazdasági stratégiákról, melyeket ezek az országok alkalmaztak, hogy alávéssék Kínát, Délkelet-Ázsiát és Kelet-Indiát, és amelyeket megkíséreltek alkalmazni, jelentéktelen sikerrel, Japánra is a 19. században.⁹⁷

A fenti idézet második része, melyben Szuzuki kifejezetten a háborúról beszél – mely részt Ichikawa és Victoria úgy mutatja be, mint ami igazolja Japán tetteit a kínai-japán háborúban – sosem említi Kínát, és egy lehetséges támadás és védekező válasz leírása csak feltételes módon szerepel, nem múltidőben, ami egy már befejezett háború esetén lenne megfelelő. Az a tény, hogy Szuzuki *nem* utal erre a háborúra (és egész, hatalmas életművében is alig említi)⁹⁸ önmagában is jelentős, tekintve a háború általános jóváhagyását Japánban abban az időben, és a lelkesedést, mellyel más japán értelmiségiek támogatták azt. Sőt, Szuzuki egyértelműen egy védekező háborúról beszél, amit egy fenyegetett nemzet az otthona védelméért vív, mely nem Japán és Kína háborújára vonatkozik. Ichikawa nem magyarázza meg, még kevésbé igazolja állítását, hogy ez a teljesen magától értetődő tény „nem fordul elő” Szuzukinál.

⁹⁶ Victoria 1997, p. x. Victoria mindkét idézete problematikus. A „Vallásnak mindenekelőtt az állam létezésének megőrzésére kell törekednie” az eredetiben: *sunawachi shūkyō wa mazu kokka no sonzai o ijisen koto o hakaru*, és kérdéses az eredeti *mazu* szó visszaadása. *Mazu* sok mindent jelenthet, a „legfontosabb dolog”-tól, vagy „mindenekelőtt”-től (amit Victoria ad), a „kezdetben”-ig, vagy „azzal kezdődően”-ig. A kijelentés összefüggésrendszere (ld. fent) olyasmi, amiben Szuzuki az állam létezését átmeneti fázisnak tekinti az emberi társadalom fejlődésében, de egy elkerülhetetlen fázisnak, s így olyannak, amellyel a vallásnak együtt kell működnie ezen a fokon. Ez azt jelenti, hogy a helyesebb fordítás így nézne ki: „A vallásnak kezdetben az állam létezésének támogatására kell törekednie”. A Victoria által használt meghatározás, „unruly heathens”, „féktelen pogányok”, japánul *jama gedō*, amit Victoria és Ichikawa a kínaiakra ért, de értelemszerűen nem a kínaiakra vonatkozik, hanem, ha egyáltalán konkrét országra, úgy a nem-ázsiai hatalmakra. A *jama* és a *gedō* buddhista fogalmak, melyek arra vonatkoznak, aki akadályozza vagy ellenzi a buddhista tanításokat, s ez a kínaiakra nem mondható. Ld. a köv. jegyzet.

⁹⁷ Évtizedekkel Szuzuki működése előtt, Kínát megtámadta Anglia a két ópium háború folyamán (1839-42, 1856-60), hogy Anglia megvédje a kínai ópium-kereskedelmét. Veresége után Kínának alá kellett írnia egy sor „előnytelen szerződést”, melyekben nagy kártérítések megfizetésére kötelezték, számos kereskedelmi kikötő megnyitására, a brit állampolgárok területenkívüliségének elismerésére (nem esnek kínai igazságszolgáltatás alá), és az ópium-kereskedelem engedélyezésére. Franciaország, Németország és Oroszország is hamarosan benyújtotta igényét, és hasonló kereskedelmi jogokat kapott, mint Anglia. A 19. század közepétől Indiát és Burmát gyarmatosították a britek, Indokínát pedig a franciák. Eközben Oroszország benyomult Közép-Ázsiába és további területeket akart elfoglalni Kelet-Ázsiában. Mindez általánosan ismert volt abban az időben, amikor Szuzuki írt. Az „agresszív nemzetek” említését a nyugati hatalmakra kellene érteni, nem Kínára.

⁹⁸ Egyik 1910-ben írt cikkében, mely a *Shin bukkyō* (Új buddhizmus) folyóiratban jelent meg (ld. alább, p. 83), a háborút olyan összefüggésben említi, amely nem volt hízelgő a japán hadsereg számára.

Az egész fejezet nacionalista olvasata egyébként is diszharmóniában lenne az *Új vallásmélet* többi részével. Mint fentebb említettük, a könyv esszéket tartalmaz a vallásról, olyan fogalmakról, mint Isten, hit, etika és a vallás szerepe a családi életben – olyan témákról tehát, melyeket elvárhatunk a vallás és az emberi létezésben betöltött helyének általános tárgyalásában. A kérdéses fejezet, „Vallás és állam viszonya”, ezt a mintát követi, általános értelemben tárgyalja a viszonyt az egyén, a vallás, és az állam politikai realitása között, anélkül, hogy megnevezne bármely vallást vagy nemzetet. Tárgyalja a háború kérdését, úgy, ahogy bármely felelős elemzésnek kell tárgyalnia a vallás és állam közötti viszonyt. Noha a háborúról szóló részek egy 19. századi nyelvvezettel íródtak, melynek van egy bizonyos nacionalisztikus tónusa, a tartalmuk kiegyensúlyozott vizsgálata, mint alább tárgyaljuk, csupán a védekező háború igazolását találhatja bennük (mint látni fogjuk, Szuzuki következetesen szembenállt a hódító háborúval).

Szuzuki e korai megjegyzéseit a vallásról és államról valójában könnyű olyan összefüggésben látni, ami nem nacionalisztikus. Nézzük például a következő idézetet:⁹⁹

A probléma könnyen megoldódik, ha valaki úgy gondolkodik a vallásról, mint ami egy entitás az állammal, mint testével, és az államról, mint olyasmiről, ami a vallással, mint a szellemével fejlődik. Más szavakkal, a vallás és az állam egységet alkotnak; ha az állam minden cselekedete és megmozdulása vallási jelleget ölt, és ha a vallás minden szava és cselekedete állami jelleget ölt, akkor bármit tesznek az állam érdekében, azt a vallás érdekében teszik, és bármit tesznek a vallás érdekében, azt az állam érdekében teszik.

Ha ezt az idézetet kiragadja valaki, bizonyosan lehetséges a vallás de facto alárendelésének tekinteni az állammal szemben, azonban – Szuzuki magyarázatának összefüggésében, miszerint hogyan lehet táplálni a szellemiség rezdülését, ami létezik még a kormányzati és nemzetközi kapcsolatok rendszerében – úgy is lehet tekinteni, mint egy viszonylag egyértelmű kifejeződését a konfucianus eszmének a kiegyensúlyozott és harmonikus viszonyról az emberi létezés szellemi és politikai területei között.¹⁰⁰ Továbbá Szuzuki nagyon szigorú feltételeket szab az egység eléréséhez vallás és állam között, s egy kölcsönös dinamikát ír le, melyben „ha az állam minden tette és megmozdulása vallási jellegű”, akkor „bármit tesz az állam kedvéért, azt a vallás kedvéért teszi”, s „ha a vallás minden szava és tette állami jellegű”, akkor „bármit tesz a vallás kedvéért, azt az államért teszi”. Szuzuki számára ez nyilvánvalóan az eszme volt, és nem a valóság. Mint rövidesen látni fogjuk, Szuzuki későbbi írásai világosan mutatják, hogy amikor ez megjelent a korabeli Japán politikájában, ő rendkívül kritikus volt ezzel az iránnyal szemben.

Ebben az összefüggésben vizsgálva Szuzuki állításait az ellenállás jogosságáról, amikor „egy agresszív ország akadályozza egy másik kereskedelmét, vagy megsérti annak jogait”, a legésszerűbben nem úgy lehet tekinteni, mint a Kínával folytatott háború leírását, hanem általában a védekező háború jogossága melletti őszinte érvelést, melyben Szuzuki körvonalazza a feltételeket, melyek között a fegyveres ellenállás jogosult. Valójában csak ennek bizonyítékát lehet megtalálni – Szuzuki támogatását a védekező háború mellett, együtt a hajlandóságával, hogy ellenálljon a kortárs japán közvéleménynek, mely csendben maradt a kínai-japán konfliktusban –, és ezzel egy teljesen ellenkező következtetéshez jutunk, mint Ichikawa. Figyelembevétel, hogy Szuzuki azokat a feltételeket írja le, melyek igazolják a fegyveres védekezést – egy szegény nemzet kizsákmányolása az erősebbek által, kultúrájának elfojtása, kereskedelmének akadályozása, jogainak eltiprása, és területének meghódítása –, ami inkább alkalmazható a 19. század

⁹⁹ Ld. fent.

¹⁰⁰ Szuzukinak ténylegesen mély kapcsolatai voltak a konfucianizmussal. Szuzuki első zen-mestere Imakita Kosen (1815-1892) konfucianus tudós volt, mielőtt a zen felé fordult volna, és Szuzuki a korai, amerikai tartózkodása alatt számos publikációjában foglalkozott a konfucianizmussal (pl. „A Brief History of Early Chinese Philosophy,” megjelent három részben in *The Monist* (Szuzuki 1907, Szuzuki 1908a és 1908b).

végi Kínára, mint Japánra, s mivel Japán azon országok között volt, akik fenyegették Kínát, Szuzuki szavait úgy lehet tekinteni, mint a kínai-japán háború kifejezett kritikáját, amennyiben a háború agresszív természetű volt. Legalábbis ez az értelmezés jobban összhangban van a tényekkel, mint Ichikawáé, a Szuzuki által tanúsított csendet illetően e háborúval kapcsolatban, és a következetesen kritikus hozzáállással, melyet elfoglalt a japán hadsereggel kapcsolatban, mint írásaiban alább látni fogjuk.

Mielőtt ezeket az írásokat megvizsgálánk, van itt egy fontos kérdés, amivel foglalkoznunk kell: a pacifizmus kérdése. Szuzuki határozott kiállása a védekező háború mellett felveti a kérdést, mely középponti jelentőségű a jelen cikkünkben: vajon a buddhizmussal összefüggésben igazolható-e bármilyen háború, legyen az támadó vagy védekező? Ez egy összetett kérdés, különösen a buddhizmus kialakulásának fényében, melynek során a világról való lemondás hagyományából több nagy nemzet fő vallása lett. A buddhizmust általában úgy tekintik, mint ami erősen hangsúlyozza a békét és az erőszakmentességet, és valóban, Victoria több támadása Szuzuki ellen azon az előfeltevésen alapszik, hogy az igazi buddhizmus szükségképp pacifista, békepárti. A *Zen a háborúban* hosszasan tárgyalja a „jogos háború” buddhista fogalmát, különösen a 7. fejezetben, de mindig olyan összefüggésben, ahol a fogalom összekeveredik olyan háborúk igazolásával, amelyek kifejezetten igazságtalanok.¹⁰¹ Nem tárgyalja komolyan a lehetőséget, hogy lehetnek valóban olyan helyzetek – például a népirtás vagy hódító háborúk egyértelmű esetei –, ahol az erő használata jogosult még a buddhistáknak is. Szuzuki álláspontja olyasvalakié volt, aki felismerte, hogy a háború egy állandó eleme a nemzetek életének s hogy a történelem során az agresszív országok megtámadták a gyengébbeket, ami még a buddhista országokat is szembesíti a kérdéssel, hogy mikor igazolható a fegyveres ellenállás.

Ebben a kérdésben nincs egyértelmű konszenzus – az irodalomban e tárgyra vonatkozó legkisebb áttekintés is azt mutatja, hogy komolyan gondolkodó buddhisták századokon át vitatkoztak anélkül, hogy végső következtetésekhez jutottak volna. Mivel a kérdés teljes tárgyalása nyilvánvalóan túlmegy e cikk keretein, meg kell elégednünk annak elismerésével, hogy legalább két oldala van a kérdésnek, s hogy Szuzuki álláspontja e korai kötetében megegyezik azzal, amit más, elkötelezett buddhisták nyilvánosan elismertek teljesen pacifista álláspont gyanánt.

Noha a pacifista álláspont a háború és az ölés teljes elutasítása értelmében mindig ideál volt a világról való lemondást előíró szangha [buddhista közösség] számára, amit számos idézet alátámaszt a buddhista kánoni irodalomban,¹⁰² a jogos háború gondolatának buddhista támogatói rámutatnak, hogy Buddha, respektálva világi követőit, elismerte a hadseregek szükségességét, s következképp e hadseregek használatát.¹⁰³ A buddhizmus, mint a kormányok és népes környezetük vallása elterjedésével, e kérdések nem voltak nagy jelentőségűek az elkötelezett lemondás követői számára. Helyesen cselekszenek a buddhisták, ha megvédik magukat és családjukat a támadóktól? Vagy országaikat a betolakodóktól? Vagy a kínai buddhisták tévedtek, mikor megvédték magukat a japán hadsereg ellen az 1930-as években? Csakugyan, a történelem során minden buddhista nemzet – beleértve azokat is, akik az *ahimsā*, a nem-ártás elvét a legkomolyabban vallják – elismerte az önvédelem jogát és szükségesnek találta a hadsereg fenntartását. A védelmi háború elutasítása a buddhizmussal kapcsolatban azt jelenti, hogy elutasítjuk e jelentős világvallás gyakorlatilag minden történeti megnyilatkozását, és az „igazi buddhizmust” egy romlatlan „eredeti buddhizmusra” korlátozzuk (mely utóbbi egy képzeletbeli konstrukció), és a világról lemondók bizonyos csoportjaira.

¹⁰¹ A *Zen a háborúban* második kiadásában Victoria egy egész fejezetet szentel a buddhizmus és a pacifizmus kérdésének (Victoria 2006, pp. 192-231, „Was it Buddhism?”, Ez volt a buddhizmus?)

¹⁰² Pl. a páli *Vinaya* kijelenti, hogy „Buddha rendjének egy tagja sem veheti el szándékosan bármely lény életét, még egy kukacét vagy egy hangyáét sem” (Oldenberg 1964, p. 97).

¹⁰³ Például a számos páli kánoni szövegben, melyekben Buddha uralkodókkal beszélget, köztük olyanokkal, mint a kiemelkedő Pasenadi és Bimbisára, a Buddha sosem írja elő nekik, hogy szüntessék be a hadseregeket vagy az állam védelmét. Bizonyos Mahayana kánoni írások, különösen az *Upāya-kauśalya sūtra*, tovább mennek, és olyan helyzeteket ábrázolnak, melyekben igazolható lenne egy bodhiszattva számára az ölés, azért, hogy megelőzze sokak halálát.

Úgy vélem, hogy ebben az összefüggésben kell érteni Szuzuki kijelentéseit a háborúról a „Vallás és állam viszonya”-ban. Ha a hadsereg fenntartását s így felhasználását szükségesnek találta minden buddhista nemzet, akkor nyilvánvaló, hogy egy szerzőnek, aki a „vallás és állam viszonyáról” ír, foglalkoznia kell ezzel a kérdéssel. Amikor így tesz – és őszintén foglalkozik a témával – lényeges tisztázni, hogy mi az ismérve annak, amikor az erő használata jogosult (*jus ad bellum*), és pontosan *miként* kísérlik meg a nemzetek a megszálló, agresszív háborúkat jogosnak tekinteni (a militarista Japán az 1930-as években természetesen egy fő példa). Azok a feltételek, melyeket Szuzuki vázol a „Vallás és állam viszonya”-ban – a kereskedelem akadályozása, egy ország megszállása, jogainak megsértése –, noha ezeket diplomatikusan fejezte ki, alapvetően olyanok, melyeket mindenütt *jus ad bellum*-nak tekintettek.

Egy utolsó dolog, amit még meg kell vizsgálni, mielőtt továbblépünk, az a mód, ahogyan Victoria használja a forrásokat itt és másutt. A „Vallás és állam viszonya”-nak bevezetőjében Victoria azt írja:

[Szuzuki] egész fejezetet szentel a „Vallás és állam viszonyának”. Mivel Szuzuki nézetei e tárgyról csak nagyon kevéssé ismertek Nyugaton, tanulságos alaposabb pillantást vetni megjegyzéseire. Még jelentősebbek mindazonáltal azok a nézetek, melyeket Szuzuki ezután fejez ki, párhuzamosan a buddhista intézményi vezetők alapvetésével, mellyel támogatták Japán háborús erőfeszítéseit egészen a csendes-óceáni háború végéig.¹⁰⁴

A kijelentés, hogy Szuzuki nézetei „párhuzamosak” a buddhista intézményi vezetők háborút támogató alapvetésével, önmagában kérdéses, és feltételezi, hogy Szuzuki osztotta e vezetők nézeteit, vagy hogy az általánosan fogalmazó korai szövege, melyet ötven évvel korábban adtak ki, valamiképpen felelős volt azok gondolkodásáért. Mivel Victoria nem nyújt bizonyítékot egy tényleges kapcsolatra Szuzuki nézetei és a háborút támogató buddhista vezetők között, ez a kijelentése egy kísérletnek számít, mellyel diszkreditálni akarja Szuzukit egy bűn neki tulajdonítása által (guilt by association). Sajnos ez a módszer ismételtelen megjelenik Victoria *Zen a háborúban* című könyvében és más írásaiban, melyekben buddhistákat kritizál. Egy ilyen példát, és a mögötte álló logika típusának világos cáfolatát a japán tudós, Miyata Koichi adja:

Victoria idéz egy részt Makiguchi 1903-as művéből, a *Jensei Chirigaku*-ból (Az emberi élet földrajza), melyben Makiguchi megjegyzi, hogy Oroszország egy terjeszkedő politikát folytat, hogy egész évben működő kikötői lehessenek. Victoria kijelenti, hogy ez azonos szemlélet volt, mint a japán kormányé az orosz-japán háború igazolásakor (1904-1905), majd a Koreai-félsziget elfoglalásakor (1910) és a Manchukuo bábállam megalapításakor (1932). Victoria állítása és ebben rejlő kritikája Makiguchival szemben, leegyszerűsítően összekapcsolja a globális helyzet elemzését azokkal a politikai törekvésekkel, melyeket felelőssé tettek e helyzetért. Makiguchi pusztán azt hangoztatja, ami akkor elfogadott volt Oroszország expanzionista politikája geopolitikai motívumainak értelmezésével kapcsolatban, egy olyan nézetet, melyet nemcsak a japán kormány vallott, hanem a brit vezetők is, akikkel Japán szövetséget alkotott (angol-japán entente). Biztos vagyok benne, hogy nincs olyan tudósa a politikai földrajznak, aki elutasítja ezt az általánosan elfogadott nézetet s helyette azt vallja, hogy Oroszország magatartása nem volt veszélyes. Ha továbbvisszük Victoria érvelését, a logikus következtetés az lenne, hogy nemcsak Makiguchi, hanem mindenki, aki tanulmányozza a politikai földrajzot, vétkes a japán agresszióval való cinkosságban.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Victoria 1997, pp. 22-23.

¹⁰⁵ Miyata 2002, p. 80.

Hasonlóképpen aligha meglepő, hogy azok, akik bizonyítani akarván Japán hódító háborúit, a „párhuzamosság” fogalmát használják Szuzuki próbálkozásával kapcsolatban, hogy meghatározza az erő jogos használatát, mivel azok, akik támogatnak bármely háborút, mindig hajlamosak igazolni, hogy a háború jogos. Bármilyen látszólagos kapcsolat Szuzuki álláspontja és a háborút támogató buddhista vezetők között pusztán felületi, mivel Szuzuki filozófiailag közelítette meg egy nemzet védekező háborújának esetét egy támadó erővel szemben, míg a buddhista vezetők azt támogatták, ami egy támadó háború volt külföldön. Lehet érvelni bizonyos körülmények fennállásáról, melyben a fegyveres ellenállás jogos, és lehet ellentmondás nélkül erőteljesen szembenállni a háborúkkal, melyek nem ilyenek. Szuzuki esetében a kérdés ílymódon nem az, hogy vajon az általa kifejezett gondolatok „párhuzamosak” vagy „hasonlóak” a háború támogatóinak gondolataival, hanem az, hogy mik a tényleges nézetei a japán hadsereggel és háborúival kapcsolatban.

A Pearl Harbor előtti írások

Victoria erőfeszítései ellenére, hogy úgy ábrázolja Szuzukit, mint jelentős militarista gondolkodót, hamar nyilvánvalóvá válik Szuzuki írásainak áttekintéséből, hogy a katonai kérdések nem tartoztak fő érdeklődési körébe. Írásainak hatalmas mennyisége negyven kötetet tölt meg a legújabb kiadásban (*Suzuki Daisetsu zenshū*, D.T. Szuzuki Daiszecu Összes Művei), és rendkívül kevés foglalkozik a háború témájával. Több általános cikke van erről, melyekben, mint láttuk, Szuzuki felismeri a háború állandó realitását az emberi történelemben; vannak írásai a bushidóról, melyekben Szuzuki leírja a feudális korszak japán harcosának etikai eszméit; és van több kifejezett (és túlnyomórészt negatív) hivatkozás a háborúra a folyóiratokban megjelent cikkeiben, magánleveleiben és feljegyzett beszédeiben.

Fontos megjegyezni, hogy Szuzuki nem volt híjával a hazafias lelkületnek – több esetben például pozitívan említi az erőt és bátorságot, melyet a japán katonaság tanúsított az orosz-japán háború folyamán. Ha valaki támogatja az országa katonáit, ez nem szükségképp jelenti az épp vívott háborúk támogatását – még a jelenlegi iraki háború esetében is a számos amerikai ellenző között keveset ismerek, aki kritikus az itt harcoló csapatokkal szemben. Akárhogy is, Szuzuki írásainak áttekintése hamar megmutatja, hogy szimpátiája az egyszerű katona iránt nem terjed ki a katonai vezetésre, az azt támogató ideológiára, vagy a folytatott háborúkra.

Két évvel az 1895-ös kínai-japán háborúban elért japán győzelem után, és hat hónappal az *Új valláselmélet* megjelenését és Amerikába utazását követően, Szuzuki a barátainak írt leveleiben már kritikus a shinto állammal szemben. Ez olyan álláspont, amit nehezen lehet jobboldalinak tekinteni, és mivel ennyire hamar jelentkezett az *Új valláselmélet* megjelenése után, tovább erősíti, hogy ez a könyv nem nacionalista célokból íródott. 1897. június 13-án Szuzuki a következőket írta a Baiyō Shoin könyvkiadó tulajdonosának:

Hazánkban egyre több ember támogatja a vallást. A különböző kísérletek között, melyek a vallási igényeket akarják kielégíteni, van valami, amit úgy hívnak, hogy „új shinto”, ami egyfajta nacionalizmust hirdet. Miközben ünneplik, hogy a vallás legalább felkelti az általános népesség figyelmét, nekem fenntartásaim vannak ezzel az „új shintoval”, mint vallással kapcsolatban. Mindenekelőtt megjelennek itt bizonyos rejtett szándékok amögött, hogy ez olyan helyet foglaljon el, amely eltér a vallásfilozófiától és etikától. Ha most nem vesszük figyelembe ezeket a szándékokat, úgy gondolom, hogy az erőfeszítéseink [az új shintonak] a tárgyalásában semmivé válnak. Úgy tűnik, hogy ezek az emberek még el kell jussanak az emberi szív mélységeinek komoly megértéséig.¹⁰⁶

¹⁰⁶ SDZ, vol. 36, p. 90.

Ez a levél demonstrálja, hogy Szuzuki fenntartásai a shinto új formáival kapcsolatban, és hite, hogy ez nem képviseli a szellemiség igazi rendszerét, már életének egészen korai szakaszában jelen voltak, és nem csupán az 1940-es években alakultak ki, Japán háborús bukásakor, mint Victoria állítja.¹⁰⁷

Szuzuki bíráló megjegyzései a nacionalista erők növekvő hatalmával kapcsolatban nem csupán a magánlevelezésére korlátozódtak. 1898-ban, egy évvel azután, hogy a fenti levelet írta, a következőket tette közzé egy cikkben, a *Rikugō zasshi* folyóiratban:

Azt mondják, „engedelmeskedj a császári restauráció rendeleteinek”, „tanulmányozd a császári nevelési rendeletet”, „mutass nemzetépítő szellemet”, „tiszteld az országunk őseit.” Mindez szép. De miközben ezek az emberek egyfelől a céljaikat úgy hirdetik, mint a kardjukat és pajzsukat, és folyton a 19. századi történeti kutatás eredményeiről beszélnek, addig másfelől a japán nép gyengeségével manipulálnak, felhasználva a császári családot és a császári rendeleteket, és megkísérlik ezeket vallásos jelentőséggel felruházni. Ez a képmutatás túlmegy mindenben...

Le kell állítanunk azt az önhittséget, hogy a japán nép pusztán azért nagy, mert császári családja töretlenül fennmaradt az elmúlt 2500 évben.¹⁰⁸

Szuzuki tovább taglalja ezeket a kérdéseket egy levelében, melyet jóbarátjához, Yamamoto Ryōkichihez (1871-1942) írt 1898. június 14-én:

Úgy látom, hogy a császári ház még ragaszkodik a transzcendencia és szentség ősi napjainak álmához, míg a japán nép úgy gondolja, hogy nincs csodálatosabb, mint a császári rendeletek, és úgy hiszi, hogy a modern fejlődés nem hoz semmi jót. Így, amikor a kormány olyan helyzettel találkozik, amely kedvezőtlen számára, igyekszik gyorsan az ilyen attitűdök mögé rejtőzni és elhallgattatja a népet. Sőt, emiatt az emberek úgy érzik, hogy elvágják őket a szabad gondolkodás útjától. Kénytelenek vagyunk engedelmeskedni azoknak, akik magasztalják a császári házat és védelmezik magukat a császári rendeletekkel. Ez rendkívül értelmetlen. (*a margón*: Ezeket a szavakat ne hozd nyilvánosságra, meg kell várnom a megfelelő időt). A mostani kísérletek, hogy önző ideológiákat, mint a japán nacionalizmus, császári ruhába öltöztetnek és becsapnak bennünket velük, emlékeztet engem a buddhista boncokra az ősi Nara fővárosban, akik visszaéltek szertartásaikkal a shinto *mikoshi*-val. Kimura *Kokkyōron*-ja¹⁰⁹ (A japán nemzetállami vallás) rendkívül vad; még ha van is a nacionalistáknak néhány érdekes szempontjuk, senki sem érez kísértést, hogy figyelmet fordítson rájuk, látva a torz, önző felfogásukat.¹¹⁰

Néhány héttel e levél megírása után egy cikke jelent meg a *Rikugō zasshi*-ban, mely megmutatta, hogy Szuzuki nem csupán kritikus a jobboldaliak ideológiájával és politikai manővereivel szemben, hanem pozitívan hajlott a szocialista gondolkodás felé, tovább távolodva a nacionalista gondolkodóktól:

¹⁰⁷ Victoria, tárgyalva Szuzuki háború utáni álláspontját a háború buddhista támogatásáról, azt írja: „Szuzuki újfent beszélt a saját morális felelősségéről a *Japán átszellemítése (Nihon no Reiseika)* kötetében, mely 1947-ben jelent meg. Ez a könyv öt előadást tartalmaz, melyeket a Shin-szekta által működtetett Ōtani Egyetemen tartott Kiotóban, 1946 júniusában. Előadásainak témája a shinto volt, melyről úgy nyilatkozott, hogy a shinto volt a felelős Japán militarista múltjáért. Szuzuki szerint a shinto egy „primitív vallás”, ami „nélkülözi a szellemiséget” (Victoria 1997, p. 150).

¹⁰⁸ SDZ, vol. 30, pp. 130-31. A cikk címe: „Tabi no tsurezure” (Csapongó gondolatok utazás közben), *Rikugō zasshi* 20 (1898. jún. 25), pp. 70-72. A fordítása Kirita 1994, p. 54. nyomán.

¹⁰⁹ Szuzuki itt a *Nihon shugi kokkyōron*-ra hivatkozik, Kimura Takatarō nacionalista munkájára.

¹¹⁰ SDZ, vol. 36, pp. 151-52. V.ö. Kirita 1994, pp. 54-55.

Közzétették, hogy a kormány betiltotta a szociáldemokrata párt megalakulását. Mélyen sajnálom, hogy a japán kormány felelőtlen, nem tekint előre, és érzéketlen a társadalmi fejlődés és az emberi boldogság iránt.¹¹¹

Szuzuki részletesebben ír a szocializmusról a leveleiben Yamamotonak, 1901 elején. Két érdekes levélben említi, melyeket Victoria is idéz egyik utóbbi cikkében.¹¹² Az első 1901. január 6-i keltezésű:

Mostanában vágy ébredt bennem, hogy tanulmányozzam a szocializmust, mert rokonszenvesek számomra a társadalmi igazságosság és esélyegyenlőség eszméi. A jelenlegi társadalmat (beleértve természetesen Japánt is) ezen az alapon kell megújítani.¹¹³

Alig egy hét múlva, 1901. január 14-én Szuzuki a következőket írta:

A napokban rendkívüli módon szocialista szimpatizáns lettem. A szocializmusom azonban nem a gazdaságon, hanem a valláson alapszik. Azt mondják, hogy képtelenség nyilvánosan képviselni ezt a tant az egyszerű emberek előtt, mert ezek teljesen viszálykodóak és műveletlenek, és így nincsenek felkészülve, hogy meghallgassák, amit mondok. Mégis, a szocializmusra alapozva magam, fokozatosan a gondolkodásmódom felé irányíthatom az embereket, bár én is úgy látom, hogy tanulmányoznom kell még a szociológiát.¹¹⁴

Ezek az eszmék és szemléletmódok tükröződnek Szuzuki néhány nyilvános írásában ebben az időben. Például a következő rész jelent meg a „Shakai kyūsei ron” c. cikkben (A társadalmi felszabadításról), 1904-ben:

Amikor a mai társadalomban létező szegénység okait keressük, úgy látjuk, hogy a szegénység nem azok hibája, akik elszenvedik, hanem inkább a társadalmi rendszer elégtelenségéé és a javak helytelen elosztásáé... Nehezen hihető, hogy az elszegényedett emberek ilyen nehéz körülmények között megelégednének bármilyen anyagi segítség nélküli szellemi vigasszal... Leghőbb vágyam, hogy a buddhisták ne elégedjenek meg a személyes békéjükkel és megvilágosodottságukkal, hanem fogják magukat és segítsenek a társadalmon.¹¹⁵

Egyik levelében Yamamotohoz 1903-ban (pontos dátum nem ismert), Szuzuki meglepően erős szavakkal bírálja a nacionalista irányt, melyet az oktatási minisztérium követett:

Mi ez a hihetetlen gyerekesség ezzel a legutóbbi ügygel a Tetsugakkan Egyetemen?¹¹⁶ Innen, az Egyesült Államokból nézve a helyzetet, azt kell látnom, hogy az oktatási minisztériumunk viselkedése merőben esztelen. Mi ez az egész „lojalitás”? Mi ez az egész

¹¹¹ SDZ, vol. 30, p. 265. Az eredeti cikk címe: „Shakai minshuteki tō no kettō kinshi ni tsukite (Shakai shugi no shūkyōteki kiso)” (A szociáldemokrata párt betiltásáról: a szocializmus vallási alapjai) in *Rikugō zasshi* 249 (1901. szept. 15), pp. 43–47; ez a részlet in Kirita 1994, p. 56.

¹¹² Victoria 2007.

¹¹³ SDZ, vol. 36, p. 204. ez a részlet in Victoria 2007.

¹¹⁴ SDZ, vol. 36, p. 206. ez a részlet in Victoria 2007.

¹¹⁵ SDZ, vol. 30, pp. 339-40. Ez a részlet in Kirita 1994, p. 56. A cikk megjelent a *Beikoku bukkyō*, 5, no.1. pp. 8-10.

¹¹⁶ A Tetsugakkan magánegyetemmel kapcsolatos ügy (jelenlegi Tōyō Egyetem). 1902-ben az Oktatási Minisztérium kifogást emelt az egyetem egyik vizsgakérdése kapcsán, melyet a minisztérium császár-ellenesnek tekintett. A közvéleménynek a minisztériummal szembeni felzúdulása ellenére, hogy az kirívóan beavatkozik az egyetem szabadságába, az egyetemet megfosztották a jogától, hogy középiskolai tanárokat képezzen.

„nemzeti politika”? Hát többet érnek ezek egy babacsörgőnél? E partokról nézve¹¹⁷ bohózatnak tűnik mind a kormánytisztviselők részéről, akik úgy hadonásznak ezekkel a fogalmakkal, mint a masamune-kardokkal,¹¹⁸ mind a közvélemény részéről, akik próbálják elkerülni a bajt a dolgok kényelmes mellőzésével, mondván, „ne haragítsd meg az isteneket és akkor elkerülsz a büntetést”. Persze te, aki Japánban élsz, valószínűleg azt gondolod, hogy eltúlzom a dolgokat. Akárhogyis, ezek a kormányzati emberek híjával vannak a demokratikus szellemnek, és az igényük, hogy a császárt képviseljék, hogy a császár maga egy jószágos felettese az egyszerű embereknek, s hogy a „lojalitás” abból áll, hogy a parancsait kövessék, és hasonlók, ezek teljes képtelenségek. Szerencsére a jelenlegi japán császár egy józan ember, és nem akar beavatkozni a kormányzásba. Ha a koronaherceg lép trónra, és a jelenlegi német császárhoz hasonlóan próbálja irányítani a dolgokat és kényszeríteni az embereket, hogy engedelmessé legyenek neki az „uralkodó iránti lojalitás” nevében, nem nehéz elképzelni, mi lesz az eredménye.¹¹⁹

Az orosz-japán háború kezdete után, mely Japán első fegyveres konfliktusa volt az *Új valláselmélet* megjelenését követően, egyáltalán nem jelenik meg semmilyen sovinizta szellem a Yamamotoval folytatott levelezésében, mellyel Victoria vádolja a fiatal Szuzukit. Egy 1904. október 1-i levélben sajnálkozik az áldozatok miatt, és kifejezi aggodalmát mindkét oldal törekvéseivel kapcsolatban:

Vajon elhúzódik ez a háború? Nehezen szánom rá magam, hogy elolvassam a napilapokat, melyek a Port Arthur-i tragikus helyzetről szólnak. Mindkét oldal felkészült rá, hogy a halálig harcoljon, és úgy tűnik, nem nyugszanak addig, míg teljesen elpusztítják egymást. Szomorú vagyok az oly sok, ígéretes, fiatal japán katona pusztulása miatt, és együttérzek az ártatlanul szenvedő orosz parasztsággal. Van valamilyen mód a megállapodásra? Tragikus látni, hogy az ellenséges kormány, mint egy totális monarchia, arra hajlik, hogy a végkimerülésig harcoljon.¹²⁰

Egy 1904. december 1-i levélben ugyanígy folytatja, a japán kormány kritikájával:

Amikor a japán kormány a háború menetéről hírt ad, eltúlozza a győzelmeket, és vagy hallgat a vereségekről, vagy lekicsinyli azokat, amennyire csak lehet. Úgy kezelik az embereket, mint a bolondokat. A katonai titkok [védelme] egy dolog, de a másik, hogy a híreket tisztességes módon kellene kezelni, hogy bizalmat mutassanak a nép iránt. Szánalmas, hogy a kormány képtelen erre. Említettem ezt egy japánnak, aki itt tartózkodott több napig, de ő makacsul egyetértett a japán kormány tetteivel. Ha ez a támogatás létezik a művelt japánok között is, akkor ebből valaki azt a következtetést vonhatja le, hogy a politikai gondolkodás Japánban még elmaradott. Mit gondolsz erről? A japán politika rendkívül bonyolult és idegesítő a maga tolakodó mivoltában. Ha visszatérek Japánba, úgy vélem, hirtelen szörnyen zártnak fogom találni.¹²¹

Ahogy a háború előrehaladt és a japán hadsereg sorban aratta a győzelmeket, Szuzuki egy 1905. február 2-i levelében továbbra is tartózkodik a háború dicsőítésétől, kifejezve a reményt, hogy a japán erők sikerei és bátorsága javítja Japán kilátásait és valamennyire ellensúlyozza a konfliktus

¹¹⁷ Az Egyesült Államokból.

¹¹⁸ A kardokat Okazaki Masamune kovács készítette (kb. a 13-14. században), és a japán kardművéség legjobb darabjainak tekintették őket.

¹¹⁹ SDZ, vol. 36, pp. 238-39.

¹²⁰ Ibid. pp. 254-55.

¹²¹ Ibid. pp. 256.

szörnyű terheit és veszteségeit. Magával a háborúval kapcsolatban Szuzuki a folyamatos diplomáciai kezdeményezések jelentőségét hangsúlyozza.

Japán háborús sikerei tehát nem változtattak Szuzuki kritikus hozzáállásán a hadsereggel kapcsolatban. 1910-ben, csupán egy évvel azután, hogy visszatért 10 éves külföldi tartózkodásából, és alig öt évvel a háború befejezése után, Szuzuki írt egy esszét, „Ryokuin mango” (Terefere egy fa árnyékában) címmel a *Shin bukkyō* folyóiratban, amelyben kifejezi döbbenetét a japán fegyveres erők növekvő szerepével kapcsolatban:

A hadsereg dominanciája, mely talán a kínai-japán és orosz-japán háborúk következménye, olyasmi, amit nem érzek valami kellemes dolognak. Amerikában a katonai uniformishoz legjobban hasonlító viseletet a szállodai londínereken láttam. Angliába érkezve láttam néhány katonát, de semmi igazán figyelemreméltó. Először Franciaországban és Németországban figyelhettem meg nagy, katonai egységeket, melyeket az egész nemzet támogatott, és úgy tűnik, hogy a helyzet nagyjából így áll Oroszországban is. De leginkább Japánban okozott meglepetést számomra ez a dolog, a visszatérésem után. Ez részben azért van, mert természetesen jobban ismerem a saját hazám helyzetét, és mivel számos alkalommal megfigyeltem a katonaság előtérbe kerülését. Ezt a fajta nyugtalanságot mégsem éreztem másutt. Nem tudom, mit gondolhatnak erről azok, akik kiemelkedtek a katonai pályán, de ami engem illet, nem érzem, hogy ezek a katonák kivételetesebb bánásmódot érdemelnének annál, mint amire rászolgáltak. Egy tisztán objektív nézőpontból úgy gondolom, hogy a hadseregnek ez a túlértékelése nem szolgálja az ország jövőjét. Ha valaki hangsúlyoz egy dolgot, akkor közben leértékel egy másikat. Más szavakkal, ha túl sok forrást juttatsz a hadseregnek, akkor ez könnyen vezethet oda, hogy az oktatást megfosztod a szükséges forrásaitól.¹²²

1914-ben, az I. világháború európai kitörését követően, Szuzuki írt egy esszét, melyben mindekelőtt kifejezi egyértelmű ellenkezését az emberi és kulturális áldozatokkal kapcsolatban, melyeket a háború elkerülhetetlenül magával hoz, majd szellemi irányba vezetni mondanivalóját, s a háborút szimbólumként használja az ember saját belső ellenségeivel szembeni küzdelemre.

Zen és háború

Tegyük fel, hogy valaki megkérdezi: „Mi a véleménye egy zen-embernek a jelenlegi nagy háborúról [I. világháborúról]?” A zen-ember azt válaszolná: „Nincs különösebb véleményem, és különösen nincs véleményem, mint zen-embernek.” Egy zen-ember nem tér el másoktól, van két szeme, két lába, és egy feje, mint bárki másnak; nincs semmi, ami megkülönböztetné más emberi lényektől. Így amikor hideg lesz, ő érzi a hideget, s amikor meleg, akkor érzi a meleget; amikor látja az őszi holdat, csodálja halvány fényét, s amikor látja a rózsaszín virágokat tavasszal, megindul a szíve. A háborúval kapcsolatban, mint a békével is, amennyire a gondolatai terjednek, nincs szemernyi különbség sem más emberek ebbéli gondolataitól. Ha a zen-emberek harciasnak tűnhetnek a kiáltásaik és hadonászásaik miatt, csak mutass nekik egy halom hullát vagy egy vértől áradó folyót, és egyikük sem fogja ünnepelni a háborút.

Pontosan ez az, amit érzek. A fejlődés, haladás és a belső képességeink tökéletesedése, amit életünk leglényegesebb feladatának lehet tekinteni, csak békeidőben teljesülhetnek

¹²² SDZ, vol. 30, pp. 407-8. A hadsereggel kapcsolatos hasonló fenntartás tükröződik Szuzuki egyik tanítványának későbbi beszámolójából, aki elmondta, hogy a II. világháború alatt, amikor felkereste Szuzukit otthonában, az Otani Egyetem közelében, a katonatiszti egyenruhájában, karddal az oldalán, Szuzuki láthatóan kedvetlen volt. A bejáratnál Szuzuki azt mondta: „Ne gyere ide egyenruhában, mint valami játékatona. Gyere vissza másik ruhában, vagy akár *nemaki*-ban” [könnyű háló-kimono]. (Kitanishi 2007, p. 118.)

hatékonyan. Amikor a béke elvész, és az emberek elkezdik ütni-vágni a szomszédait, a világ az *aszurák*¹²³ birodalmává válik és a Démon Király uralkodik. Amíg folytatódik az ellenségeskedés, addig az emberiség virágzása, a tudomány haladása, az egyén boldogsága, és a családi élet öröme mind olyanok, mint a tavaszi virágszirmok, melyeket elfúj a szél. A háború az eget pokollá változtatja és a *bodhi*-t (megvilágosodást) illúzióvá. Hogy lehet egy zen-ember elégedett ezzel?

Így a zen-ember benyomásai a jelenlegi tragikus helyzetről ugyanolyanok, mint a tanárok benyomásai, mint azoké, akik szeretik az embereket, azoké, akik örülnek a haladásnak, a kereskedőké, gazdáké, tudósoké és államférfiaké. Félrevezető a zen-emberek benyomásairól kérdezősködni, mintha ők egy másik kategóriába tartoznának...

De ha csupán úgy beszélnek a nagy háborúról, mint egy egyszerű ember, ez olyannak tűnik számomra, mint egy nagy szélroham a nyugati, keresztény civilizáció ellen, ennek sikertelensége és bukása. Már maga a háború vallástalanságot jelent, így amint a társadalmi rend összeomlik, a korlátok, melyek addig uralkodók voltak, gyorsan eltűnnek, és hamarosan olyan jeleneteket látunk, melyek a barbárság korára emlékeztetnek. Milyen szégyenletes, hogy az emberi szív ilyen brutális lehet...

A háborúról szólva megdöbbentő számomra, hogy egy ember élete maga is olyan, mint egy folytonos háború. Bármikor elkövetjük a legkisebb gondatlanságot s az ellenség máris kihasználja a rést és támad. Így minden nap, minden egyes pillanatban állhatatosnak kell lennünk az éberségünkben, a művelődésünkben, gyakorlásunkban, különben erkölcsi és vallási életünk alapjai felborulnak. Ez olyan, mint egy tényleges küzdelem – ha egy időre felülkerekedünk és alábbhagy a figyelmünk, akkor a pusztulásunk forrása egy pillanatnyi késlekedés nélkül megnyílik. Sőt, mivel az ellenség nagyon titokzatos a behatolási útját illetően, rendkívül nehéz kikémleni. Így a gondatlanság pillanata egyenlő az ellenség támadásával. Ha egy kis megszerzett zen-felismerésre építve hagyod magad naívvá válni, ez a felismerés eltűnik, mintha kiesett volna a kezedből. Miért vontakozna ez csak a zen-gyakorlásra?

A zen-emberek nem állítanak fel nézeteket a háborúról, vagy legalábbis nekem, mint egyénnek nincs ilyen. Ha van ilyen szemlélet, ez csupán a benső küzdelemre vonatkozik, amiről az imént beszéltem. A civilizáció, az emberi lélek és a nemzetközi viszonyok jelenlegi természetét tekintve egyedül az várható, hogy háborúk lesznek; mit lehet akkor erről mondani? Mégis szeretnék minden egyes embert arra kérni, hogy ne felejtse el, hogy amikor önmagadban harcolsz az ellenséggel, győznöd kell.¹²⁴

Az 1930-as évek folyamán – amikor a japán militaristák hatalma megerősödött és a jobboldal felemelkedőben volt – Szuzuki számos levele, melyeket Yamamotohoz írt, jelzik, hogy a szocialista elvek iránti érdeklődése, melyet elsőként harminc évvel korábban fogalmazott meg, folytatódott a későbbi évtizedekben, a kormány irányvonalával való elégedetlenségével együtt. Egy 1930. febr. 21-én kelt levél utóiratában így ír:

Kawakamira adtam a szavazatomat. Épp most kaptam a hírt, hogy vesztett. Az uralkodó párt egyik jelöltje sem jó. Akárhogyis, de üdvös lenne, ha volna bizonyos számú jelölt a Proletár Pártból, bár nem túl sok.¹²⁵

¹²³ Az *aszura* (jpn. *ashura*) egy harcos istenség, titán.

¹²⁴ SDZ, vol. 30, pp. 480-82.

¹²⁵ SDZ, vol. 36, p. 536. Kawakami Hajime (1879-1946) a Musan Seitō Nihon Rōnō Seitō (Japán Ipari és Mezőgazdasági Munkások Pártja) tagja volt.

Egy 1935. október 16-i levél jelzi, hogy Szuzuki érdeklődése nem pusztán intellektuális természetű volt, hanem eléggé konkrét ahhoz, hogy aktívan támogassa a baloldali felfogású embereket:

Nem ismersz valakit a tokiói rendőrségen? Tudok valakiről, akit bebörtönöztek Yodobashin, mert baloldali felfogása volt (hallottam, hogy azután átvitték egyik helyről a másikra). Szeretném tudni, hogy van-e valamilyen nyoma a hollétének, és szeretném, ha gyorsan elengednék. Kérlek, tudasd velem, ha van erre valamilyen mód.¹²⁶

Bár ezt nehezen lehet a kormánnyal szembeni nyílt szembeszállásnak tekinteni, mégis egy döntően nem jobboldali magatartást mutat, egy figyelemreméltó becsületességet akkor, amikor ezeket gyanúsítottak baloldali szimpátiákkal, akiket letartóztatott és kihallgatott a rendőrség különleges szervezete (Tokubetsu Kōtō Keisatsu, általánosan ismert nevén a „gondolatrendőrség”).

A következő példa Szuzuki írásaiból, amit szeretnék megvizsgálni, egy angol nyelvű esszéje, amely megjelent az *Essays in Zen Buddhism, Third Series* kötetben (Esszék a zen-buddhizmusról, harmadik rész). Ez nem közvetlenül a háború kérdésére vonatkozik, de érdekes abból a szempontból, hogyan használja Victoria a forrásokat. A *Zen a háborúban* című kötetében Victoria leírja a shin-buddhista missziós erőfeszítéseket az ázsiai kontinensen, s levonja a következtetést, hogy a „shin-szekta missziós erőfeszítései... ténylegesen megalapozták a japán katonai előrenyomulást. Ez a gyakorlat a Meidzsi-éra vezetőinek elképzeléseiből eredt, olyanoktól, mint Ogurusu Kōchō és Okumura Enshin, akik a buddhizmust arra használták, hogy alapot teremtsenek egy nyugat-ellenes szövetségnek Japán, Kína és India között.” Victoria így folytatja:

D. T. Szuzuki is vallotta ezt az ideológiát, amint jelzi egy angolul megjelent esszéje a zenről 1934-ben, melyben így írt:

Ha a Kelet egyedi, és van valami, ami megkülönbözteti a Nyugattól, a különbséget a gondolkodásban kell keresni, amit a buddhizmus megtestesít. Ezért a buddhista gondolkodásban és nem másban rejlik, hogy India, Kína és Japán képviseli a Keletet, és egyesítheti... Amikor a Kelet mint egység létrejön, hogy szembenézzen a Nyugattal, a buddhizmus adja a köteléket.

Ilyen gondolatok voltak az ideológiai támaszai a későbbi „Nagy-Kelet-Ázsiai Közös Fejlődési Szféra” kialakulásának, hogy Japán igazolja agresszióját Ázsiában.¹²⁷

Tanulságos áttekinteni az egész szövegrészt, melyből Victoria idézett:

Ha a Kelet egyedi, és van valami, ami megkülönbözteti a Nyugattól, a különbséget a gondolkodásban kell keresni, amit a buddhizmus megtestesít. Ezért a buddhista gondolkodásban és nem másban rejlik, hogy India, Kína és Japán képviseli a Keletet, és egyesítheti. Minden nemzetiségnek megvan a maga jellegzetes módja, ahogyan a gondolkodást alkalmazza a környezeti igényeihez, de amikor a Kelet mint egység létrejön, hogy szembenézzen a Nyugattal, a buddhizmus adja a köteléket. Mik a buddhizmus középonti gondolatai, melyek végigáradnak Ázsián, s amelyek nyíltan vagy rejtetten jelen

¹²⁶ SDZ, vol. 36, p. 615. Yamamoto abban az időben „magas rangú köztisztviselő” volt (*kōtōkan*), és voltak barátai a kormány középvezetői körében.

¹²⁷ Victoria 1997, pp. 64-65. Az idézett rész megtalálható in Szuzuki 1970, p. 378.

vannak Japánban? Ezek: a buddha-természet eredeti fogalma, a prajñā természetfelettsége (intuitív megismerés), a mindent átfogó együttérzés és a bodhiszattva örök ígéretei.¹²⁸

Egészen világos, mikor ezt a részt teljesen elolvassuk (és különösen, amikor a fejezet összefüggésében olvassuk, mely röviden áttekinti a japán buddhizmus kialakulását), hogy Szuzuki nem annak a szószólója, hogy „a buddhizmust egy nyugat-ellenes szövetség létrehozására használja”, hanem egyszerűen azt állítja, hogy ha van bizonyos egység, ami észlelhető India, Kína és Japán kultúráiban, melyeket össze lehet hasonlítani a Nyugat fő kultúráival, akkor az egységet a buddhizmus nyújtja. Ez aligha problémás állítás, lévén, hogy a buddhizmus az egyetlen gondolkodási rendszer, amely mindhárom országban jelen van. Ebben az írásában Szuzuki sehol sem érvel egy nyugat-ellenes szövetség mellett. Noha hitte, hogy sok érték van Keleten, ami érdemes a védelemre, ugyanúgy tisztában volt a Kelet hiányosságaival, és erősen sürgette – még a II. világháború alatt is, mint később látni fogjuk –, hogy Japán pozitívan álljon ahhoz, amit a Nyugattól átvehet.¹²⁹

Visszatérve Szuzukinak a háborúra közvetlenebbül vonatkozó írásaira, az 1940-es évek elején további számos levelet írt Yamamotonak, melyek mutatják, hogy Szuzuki elégedetlensége a kormány iránt elmélyült, s hogy erős fenntartásai voltak a második kínai-japán háborúval szemben (1937-1945). Egy 1940. február 10-i levélben, majdnem két évvel a Pearl Harbor-i támadás előtt, Szuzuki azt írja:

Mondhatják, hogy szeretik a nemzeti politikát, a császárságot, a shinto és a kormány egységét, de ezeknek a fogalmaknak a súlya nulla – teljesen valóságnélküliek. Ugyanez a helyzet az Új Renddel Kelet-Ázsiában, amely semmivé vált. Az embereket csak sarkantyúzzák és feláldozzák bizonyos kormányzati vezetők ideológiája kedvéért. Szerencsések leszünk, ha nem lesz polgárháború. Sokan közülünk idehaza – nem is szólva a katonákról a harctereken – tízezerszeresen megszenvedtek ezért. Sajnálatos igazság, hogy Japánnak ma nincs egyetlen államférfia sem. El kell kezdenünk felkészülni a következő húsz évre; az oktatásban dolgozók felelőssége nagy.¹³⁰

Szuzuki egy évvel később ismét panaszkodik az államférfiak hiánya miatt, egy 1941. február 13-i levélben:

Valóban sok minden van Japán jövőbeli kilátásait illetően, ami elcsüggeszti a szívünket. A legaggasztóbb dolog, hogy nincsenek igazi államférfiak. Nem bírom látni ennek a lármás csordának az uralmát [a kormányban], akik híjával vannak bármiféle filozófiai el-képzelésnek.¹³¹

Öt hónappal Pearl Harbor előtt, egy 1941. augusztus 8-án kelt levélben egyik korábbi tanítványának, a szocialista regényíró Iwakura Masaji-nek (1903-2000) azt írja Szuzuki:

Sajnálatos, hogy a hatóságok nem adnak engedélyt a könyved kiadására. Tudom, hogy mennyire csalódott vagy. De gondolj arra, hogy néhány év, és lehetséges lesz a kiadás, légy türelemmel, míg eljön az idő. Ez a háború bizonyosan a pusztulás szélére viszi Japánt – és azt mondhatjuk, hogy már itt is vagyunk. Japán vezetői nem folytathatják ezt a

¹²⁸ Szuzuki 1970, p. 378.

¹²⁹ Részletesebben tárgyalja a kérdést Ueda 2007.

¹³⁰ SDZ, vol. 37, p. 2.

¹³¹ SDZ, vol. 37, p. 17.

harcot örökké; lelkük legbensejében keveredtek mély küzdelembe, és amíg ezt nem tesszük félre, addig nem lesz javulás az ország állapotában. A kelet-ázsiai Új Rend bizonyosan elbukik, mielőtt bármi létrejön belőle. El kell fogadnunk annak következményeit,¹³² amit nemzetként tettünk – semmit sem tehetünk most ez ellen. Nyílt véleményemet a helyzetről el kell halasztanom arra az alkalomra, amikor személyesen találkozunk. A történelem tanúsítja, hogy veszélyes dolog egy nemzet ügyeit olyanokra bízni, akikben nincs vallási meggyőződés; nem ezzel kellene-e most Japánnak foglalkoznia?¹³³

Csak ezidőtájt jelent meg japánul több cikke a bushido-ról, „a japán harcos ösvényéről”. Mivel ez központi szerepet játszik Victoria Szuzuki-kritikájában, szeretném alaposabban megvizsgálni ezt az összetett és érdekes témát.

Bushido

Kezdjük Victoria megállapításaival Szuzuki egy 1941-es cikkéről, mely a „Zen-től a bushido-ig” címet viseli (később „Zen és bushido”), mely megjelent egy *Bushidō no shinzui* (A bushido lényege) című kötetben, számos más cikkel együtt, melyeket politikai és katonai szereplők írtak. Noha ez a cikk nem a legkorábbi értekezése Szuzukinak a bushido-ról – több, angol nyelvű esszéje már 1938-tól megjelent erről –, azért érdekes, mert több témát érint, melyek kapcsolatban vannak Victoria kritikájával.

Victoria úgy jellemzi Szuzukit, mint e kötet összeállításának központi alakját:

Alig egy hónappal Pearl Harbor előtt, 1941. november 10-én, [Szuzuki] összefogott olyan katonai vezetőkkel, mint a korábbi hadügyminiszter és császári hadseregtábornok, Araki Sadao (1877-1966), a császári tengerészeti kapitány Hirose Yutaka, és mások, hogy kiadják a *The Essence of Bushido (Bushidō no Shinzui)* című kötetet.¹³⁴

Eltekintve annak kihangsúlyozásától, hogy „e könyv kapcsolódása a császári hadsereg céljaihoz és szándékaihoz félreérthetetlen”, Victoria nagyon keveset mond Szuzuki cikkéről, kijelentve, hogy ez egyszerűen „a korábbi gondolatainak tizennégy oldalas kivonata. Intellektuálisan nem ad semmi újat.” Ehelyett Victoria a tanulmánykötet szerkesztőjének, Handa Shin-nek egy állítására összpontosít, miszerint „Dr. Szuzuki írásait úgy tekintik, mint amelyek erősen befolyásolták a náci Németország katonai szellemét”, és tovább célozgat egy kapcsolatra Szuzuki és a náciizmus között, idézve egy beszédet a bushido-ról, melyet Kurusu Saburo, a németországi japán nagykövet adott a japán, német, olasz hármasszövetség megalakulásakor.

Vajon az a tény, hogy Szuzuki írt a bushido-ról s hogy a bushido-gondolkodás befolyásolta a német katonai szellemet, azt jelenti-e, hogy Szuzuki a náci ideológia aktív támogatója volt? Megkockáztatom, nem jobban, mint ahogy az a tény, hogy Victoria kritizálja a zent s hogy több fundamentalista keresztény honlapot láttam már, amelyek ezt a kritikát felhasználták a buddhizmus elleni támadásukhoz, ez sem jelenti azt, hogy Victoria a fundamentalista keresztény ideológia aktív támogatója. Victoria érvelése itt is teljesen a Szuzukinak tulajdonított bűnön alapszik.

Noha Victoria utal rá, hogy Szuzuki aktívan részt vett a militarista vezetőkkel e munka kiadásában, valójában csupán az esszéje, a „Zen és a bushido” megjelenéséhez kért engedélyt, amit mégcsak nem is a *Bushido no shinzui* számára írt, hanem a tíz hónappal korábban, 1941. februárjában a *Gendai* (Modern Kor) folyóiratban megjelent cikkének reprintje volt. Sőt, a cikk, mint Victoria is megjegyzi, egyszerűen csak egy esszé, melyben Szuzuki általánosságban beszél a bushido-ról; nem tartalmaz említést a folyamatban lévő ázsiai háborúról, sem bármilyen utalást,

¹³² A Szuzuki által használt szó a *gōhō*, aminek van egy karmikus büntetés árnyalatú jelentése.

¹³³ SDZ, vol. 37, pp. 25-26.

¹³⁴ Victoria 1997, p. 110.

hogy Szuzuki támogatta ezt. Ez a hallgatás aligha lenne jellemző arra, aki a konfliktus elkötelezett támogatója, sőt a cikk egy tökéletes szúrás egy ilyen támogatás hangoztatása ellen, és igazolja, hogy Szuzuki semmit sem veszített és mindent megnyert a kijelentései által. A közvélemény vele volt, mivel hangsúlyos véleménye volt a japán buddhista világban. És a zen-értelmiség körében sokakban, akik abban az időben cikkeket írtak, támogatva a nemzet háborús politikáját, egy ilyen, jól ismert személyiséggel való szembesülés figyelemreméltó hatást keltett, akár árnyaltan, akár nyíltan, hogy azonosuljanak vele. Szuzuki, ahogy másutt a bushido-ról szóló írásaiban, itt is magára a tárgyra koncentrált és csendben maradt Japán korabeli katonai helyzetét illetően.¹³⁵

Amennyiben Szuzuki munkája a bushido-ról a harcművészetekre vonatkozik, természetesen könnyű összekapcsolni azt Japán újabbkori háborúival, s ezért nagyon fontos megvizsgálni azokat Szuzukinak a háborúról, hadseregről és politikai ideológiáról alkotott általános nézetei összefüggésében. Mint már láttuk Szuzuki megjelent írásaiból és magánleveleiből, két alapvető álláspont jellemzi gondolkodását ezekről a kérdésekről. Az első az agresszió valóságának felismerése az emberi történelemben, és a védekező háború logikus elismerése bizonyos körülmények között. A második egy nyilvánvaló ellenszenv a japán katonai vezetés és tevékenysége iránt – ténylegesen kijelentve, hogy Japán újabbkori katonai konfliktusaira nem jellemzők azok a feltételek, melyeket Szuzuki egy jogos háború feltételeinek tart. Ez kiterjed, mint láttuk, az 1930-as években Kínával vívott háborúig (Victoria bemutatja, mit tekint e háború támogatása bizonyítéknak, mely bizonyítékkal alább foglalkozunk). Úgy vélem, hogy Szuzuki bushido-ról szóló írásainak teljes figyelembevételével megmutatja, hogy ezek összhangban voltak ezekkel az álláspontokkal.

Mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy noha a bushido nyilvánvalóan érdekfeszítő volt Szuzuki számára, és számos írásában megjelent, melyek a zenről, a feudális szamuráj kultúráról és a japán társadalomról szóltak, ő nem volt jelentős alakja a bushido-gondolkodás fejlődésének vagy terjesztésének, mint Victoria állítja.¹³⁶ Azért sem, mert a militaristáknak aligha volt szüksége Szuzukira, hogy kialakítsák a maguk bushido-ideológiáját. A bushido a japán katonai kultúra középpontjában volt már legalább a Tokugawa-korszaktól (1600-1868),¹³⁷ s ettől kezdve a japán feudális törvények fontos részét képezte. A bushido teljesen bevett volt a modern japán katonaiszti csapatoknál a Meidzsi-restauráció óta, melyek főként a feudális katonai osztály korábbi tagjaiból vagy leszármazottaikból álltak. Még jelentősebb, hogy Szuzuki írásai a bushido-ról viszonylag csekély részét teszik ki életművének, és csak későn jelentek meg írói tevékenységében. Noha a bushido említése több korai művében szerepel,¹³⁸ első, részletesebb írásai a témáról 1938-ban jelentek meg a *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture* (Zen-buddhizmus és hatása a japán kultúrára) című esszéjében, amikor Szuzuki már majdnem hetven éves volt. Mivel ez egy angol nyelvű munka volt, így természetesen a nyugati közönséghez szólt, melyet Szuzuki aligha tekinthetett fogékonyra arra, hogy a japán militarizmust támogassa előtűk. Nem készített japán kiadást sem, noha logikus lett volna (a fordítást, ami 1940-ben jelent meg, két évvel az angol nyelvű változat megjelenése után, nem Szuzuki készítette, hanem egy művészettörténész-professzor, Kitagawa Momo'o, 1899-1969). Az 1941-es „Zen és a bushido” cikk, amennyire megállapíthatom, Szuzuki első, teljes, japán nyelvű esszéje kifejezetten a bushido-ról, és mint ilyen az utolsó is.

¹³⁵ Szuzuki kifejezte a véleményét, hogy bizonyos szamuráj szellem élt a modern japán katonában (e.g., Szuzuki 1959, p. 85), mely véleménnyel biztosan egyetértene bármely hadsereg, amely harcolt Japán ellen. Amit Szuzuki írásai mutatnak, mind a II. világháború elején, mind annak folyamán, az, hogy azzal a móddal nem értett egyet, ahogyan a katonai vezetés használta ezt a szellemet.

¹³⁶ Ld. Victoria 1997, pp. 111-12, és különösen p. 112.

¹³⁷ Ld. pl. Henshall 1999, pp. 56-60.

¹³⁸ Pl. egy egy-bekezdéses megjegyzés Szuzuki 1906-7, p. 34.

Így Szuzuki háború előtti és alatti írásai a bushido-ról többnyire az 1938 és az 1940-es évek közötti periódusra korlátozódnak, ekkortól kezdődött a japán militarista ideológia hosszú hanyatlása és maga a japán hadsereg már útban volt a katasztrófa felé Ázsiában és a Csendes-óceánon – a katasztrófa felé, melyet Szuzuki közeledni látott 1940-41-es levelei szerint, melyeket Yamamotonak és Iwakurának írt. Miért kezdett el Szuzuki a bushido-val foglalkozni ezekben az időkben? Noha a válaszadási kísérletek e kérdésre vonatkozóan pusztán feltételezések, szeretnék felvetni egy lehetőséget, hogy legalábbis a következetesség Szuzuki álláspontjában az újkori japán militarizmussal kapcsolatban, mint ez leveleiben és nem-bushido írásaiban kifejeződik, lényegi bizonyítást jelent, melyet Victoria kihagyott az elemzéséből.

Mint fentebb említettük, ha valaki elismeri, hogy a hódító háborúk mindenütt megjelentek az emberi történelemben s hogy ezért a védelmi akciók esetenként elkerülhetetlenek, ennél fogva lényeges megvizsgálni a feltételeket, melyek között a harc jogos (*jus ad bellum*), és a módot, melyben a harcot le kell folytatni, hogy az jogos legyen (*jus in bellum*; ha valaki buddhista, ez különösen annak megfontolását jelenti, hogyan kell vezetni a harcot úgy, hogy minimálisra csökkentsük az erőszakmentesség elvének megsértését). E dolgok meghatározására tett erőfeszítések elkerülhetetlenül magukkal hoznak egy nem kielégítő kompromisszumot realizmus és idealizmus között, különösen a buddhizmus esetében, mivel az erőszak mindig a háború része. Mindazonáltal a harc jogos formájának meghatározását keresve látni kell: egy igazi kísérletnek minimalizálnia kell a legrosszabb alternatívák lehetőségét.

Úgy vélem, hogy ez volt Szuzuki elméjében, amikor hosszantartó kételyei között az újkori japán katonai vezetést illetően, és felismerésében, hogy rosszul kezelték a háborút,¹³⁹ elkezdett írni a bushido eszméiről a Japán történelem e nehéz időszakában. Victoria támadása Szuzuki ellen főként Szuzuki angol nyelvű bushido-esszéin alapszik, a „Zen és a szamuráj”-on, és a „Zen és a kardforgatás művészeté”-n (1. és 2. rész), melyek a *Zen és a japán kultúra*-ban láttak napvilágot.¹⁴⁰ Noha ezek az esszék, mint Szuzuki más írásai, nem tartalmaznak kifejezéseket Japán újkori háborúinak támogatásáról, Victoria összeválogatott idézeteket, és az utalások és egymás mellé helyezések révén megpróbált kapcsolatot találni a militarista gondolkodásmóddal. Mint Victoria érvelései mutatják, az esszék valóban sok anyagot tartalmaznak, melyeket fel lehet használni ezen a módon. Ezért arra ösztönzök mindenkit, akit komolyan érdekel ez a téma, hogy olvassa el a teljes szövegeket, melyek angolul jelentek meg és elérhetőek. Úgy vélem, hogy a teljes olvasás megmutatja, hogy Szuzuki szándéka mindezekben az írásaiban nem a konfliktusok bátorítása volt, hanem annak hangsúlyozása, hogy a bushido lényege a konfliktus elkerülése.

Például Szuzuki gyakran megjegyzi, hogy a bushido, mely hangsúlyozza „élet és halál elhagyását”, párhuzamos a zen-gyakorlásban a tanítványoknak állandóan magyarázott *samsara* középponti problémájának megoldásával. Míg a zen-szerzetes elé egy benső, egzisztenciális kérdésként állítják ezt a problémát, a földönjáróbb harcosnak az életvezetése külső valóságában kell foglalkoznia ezzel, és a dinamizmus a két megközelítés között nyilvánvalóan érdekelte Szuzukit. Szuzukinál a hangsúly mégis mindig a belső küzdelmen volt a halálfélelem ellen, mind a szamuráj, mind a szerzetes vonatkozásában. Noha a *Zen-buddhizmus és hatása a japán kultúrára* egy elvont módon tárgyalja a halállal kapcsolatos szenvtelenséget a szamurájnál, amikor a győzelmet keresi a csatában, Szuzuki nem mutat be tényleges példákat arra, amikor a szamuráj ezt a szenvtelenséget felhasználva megöli ellenfelét. Sőt, ellenkezőleg – a bushido minden történeti alakja, melyeket Szuzuki felhoz, olyan figurák, akik számára a kardforgatás művészete egy bizonyos érzékfeletti jelleget kapott, a személyiség nyugodt érettségét, ami bármikor képes elkerülni az

¹³⁹ Ezenkívül a fent említett levelekben Yamamotohoz és Iwakurához 1940-41-ben megjelenik, hogy Szuzuki tudott az 1937. december és 1938. január között lezajlott Nanjingi Vérengzésről (ld. megjegyzéseit alább). Nem világos, hogyan értesült erről, tekintve a szigorú cenzúrát a háború alatt; lehet, hogy ismerősök tájékoztatták a japán vagy külföldi diplomáciai szolgálatoknál.

¹⁴⁰ Szuzuki 1959, pp. 61-85 és 89-214.

erőszakot és a szükségtelen harcot. Például Szuzuki hosszabban hivatkozik két történetre, melyek Tsukahara Bokudennel (1489-1571), korának egyik legnagyobb kardforgató mesterével kapcsolatosak:

Mivel Tsukahara Bokuden... azoknak a kardművészeknek egyike volt, akik valóban értették a kard küldetését, nem mint gyilkos fegyverét, hanem mint a szellemi önfegyelem eszközt, hadd idézzem itt az életének két, legjobban ismert eseményét:

Amikor Bokuden átkelt a Biwa-tavon egy evezős hajón, sok utassal, volt ezek között egy durva kinézetű samuráj, marcona és öntelt, amennyire csak lehet. Hengegett kardforgatási tudományával, mondván, hogy ő a legjobb ebben. A többi utas lelkesen hallgatta a kéréseit, míg Bokuden szundikálni kezdett, mintha mi sem történe. Ez nagyon bosszantotta a hetvenkedőt. Odament Bokudenhez, megrázta, és azt mondta neki, „Te is viselsz két kardot, miért nem szólsz?” Bokuden nyugodtan válaszolt, „Művészetem más, mint a tiéd; ez nem abban áll, hogy legyőzzek másokat, hanem hogy ne legyek legyőzve.” Ez nagyon felbőszítette a samurájt.

„Akkor mi a te iskolád?”

„Az enyémet úgy ismerik, mint a *mutekatsu* iskolát” (ami azt jelenti, hogy legyőzni az ellenséget „kéz nélkül”, vagyis a kard használata nélkül).

„Akkor miért viselsz kardot?”

„Ez azt jelenti, hogy megszüntetem az önző indítékokat, és nem ölök meg másokat.”

A férfi haragja most nem ismert határokat, és a legszenvedélyesebben felkiáltott, „Te tényleg akarsz harcolni velem kardok nélkül?”

„Miért ne?”, válaszolt Bokuden.

A kérkedő samuráj utasította a csónakost, hogy evezzen a legközelebbi part felé. De Bokuden azt javasolta, hogy jobb lenne egy szigetre menni messzebb, mert a szárazföldön odajöhetnek a kíváncsi emberek és megsebesülhetnek. A samuráj beleegyezett. A csónak egy magányos sziget felé vette az irányt, nem messze. Mihelyt elég közel voltak, a férfi kiugrott a csónakból, és előrántva kardját máris kész volt a küzdelemre. Bokuden kényelmesen elővette saját kardjait és átadta őket a csónakosnak. Úgy tűnt, hogy készül követni a samurájt a szigetre, de Bokuden hirtelen elvette a csónakostól az evezőlapátot, majd erősen ellökte velük a csónakot a parttól. Ettől a csónak, benne Bokudennel, eltávolodott a szigettől és a mély víz felé sodródott, biztos távolságban a samurájtól. Bokuden mosolygósan megjegyezte, „Ez az én nincs-kard iskolám.”

Egy másik érdekes és tanulságos anekdotát is mesélnek Bokudentről, akinek mesteri tudása valóban túlment a kardvívás pusztá tudásán. Volt neki három fia, akik mind képzett kardforgatók voltak. Apjuk ki akarta próbálni tudásukat. Egy kispárnát helyezett el a függöny fölött, a szobája bejáratánál, és úgy rendezte el, hogy a függöny egy kis érintésére, amikor belépésnél félrehajtják, a párna leessen az illető fejétől jobbra.

Bokuden először a legidősebb fiát hívta. Amikor az közeledett, észrevette a párnát a függönyön, levette, belépett és utána visszatette. Azután a második fiút hívta be az apja. Az megérintette a függönnyt, hogy felemelje, és amint meglátta, hogy a párna leesik, elkapta és visszatette. A harmadik fiún volt a sor, hogy belépjen. Durván berontott és a párna a nyakába esett. De mielőtt leesett volna a padlóra, kardjával kettévágta.

Bokuden meghozta ítéletét: „Te, legidősebb fiam, alkalmas vagy a kardforgatásra.” És nekiadott egy kardot. A második fiúnak azt mondta, „Gyakorolj szorgalmasan”. De a

legfiatalabb fiút a legszigorúbban megfedtte Bokuden, mert szégyent hozott a családjára.¹⁴¹

Itt Szuzuki teljesen nyilvánvalóan közli üzenetét, hogy a kardforgatás legmagasabb művészete egy nyugodt fensőbbség, amely uralkodik a kevélységen, haragon és erőszakos cselekvésen. Tovább hangsúlyozta ezt az üzenetet, amikor kiadta a *Zen és japán kultúra*-t, a korábbi, *Zen-buddhizmus és hatása a japán kultúrára* című kötetének új kiadását.¹⁴² Leírja egy kardművész mester, Odagiri Ichiun (1630-1706) felfogását, aki a „Nem-maradó Elme Kardja” iskolának volt fő támogatója, és Szuzuki véleménye szerint a legmélyebben zen-szellemű kardművészek egyike, akik Japánban születtek:

Az igazi kardművész kerüli a viszályt vagy a küzdelmet. Harcolni annyi, mint ölni. Hogyan vetemedhet egy emberi lény arra, hogy megölje embertársát? Mindannyian szeretni akarjuk a másikat és nem megölni. Visszataszító, hogy valaki azt gondolja, hogy mindig harcolni kell ahhoz, hogy győzzünk. Morális lények vagyunk, nem az alsóbb önmagunk, az állatiság szolgái. Mit használ egy ügyes kardművésznek, ha elveszti az emberi méltóságát? A legjobb dolog egy győztes, harc nélkül.¹⁴³

A *Zen buddhizmus és hatása a japán kultúrára* című kötetben Szuzuki elmesél több történetet a nagy tábornokokról, Takeda Shingenről (1521-1573) és Uesugi Kenshinről (1530-1578), akik, bár riválisok voltak a Harcoló Államok korszakában (kb. 1467-1573), nagylelkűek voltak egymás iránt, és tisztelték egymást a harcmezőn és másutt is. Kenshin például só-szállítmányt küld Shingennek, amikor értesül, hogy utóbbi készletei kifogytak e drága portékából. Az, hogy e történetek igazak-e, nem olyan fontos itt, mint a tény, hogy Szuzuki választja ezeket a példákat, hogy illusztrálja a bushido-val kapcsolatos felfogását: ez a harcos-ideál a konfliktus mindenáron való elkerülésében nyugszik, és a becsületes, nagylelkű cselekvésben mások felé. Távol attól, hogy magasztalja a militarizmusra való bátorítást, röviden az jelenik meg, hogy Szuzuki megpróbálta újragondolni a bushido-t, olyan erőszakmentesen, ahogy csak lehetséges.

Mindazonáltal a szamuráj helyzete szükségképpen magával hozza a fegyverek használatát, amit jelzett a státuszuk, akár mint harcosoké, akár mint rendfenntartóké. Ez felveti a kérdést, hogyan illeszkedhet a halálos erő a bushido ideáljaiba, ahogyan Szuzuki bemutatja. Ez másfelől felidézti „a kardot, ami öl, és a kardot, ami életet ad”, a legjelentősebb (és legellentmondóbb) fogalmak egyikét Szuzuki bushido-felfogásában. Vessünk egy pillantást egy bekezdésre a „Zen és a kardforgatás művészete” című fejezet elején, ami bevezeti ezt a fogalmat:

A kardnak így kettős hivatalt kell betöltenie: elpusztítani mindent, ami a tulajdonosa akaratával szembenáll, és feláldozni minden ösztönzést, ami az önféltés ösztönéből származik. Az egyik összekapcsolódik a hazafiúság vagy néha a harciasság szellemével, míg a másíknak van egy vallási tartalma, a lojalitás és önfeláldozás. Az előbbi esetben nagyon gyakran a kard pusztítást jelenthet, tisztán és egyszerűen, és azután az erő szimbóluma, néha az ördögi erőé. Ezért kontrollálni kell és megszentelni a második funkcióval. Lelkiismeretes tulajdonosa mindig vigyáz erre az igazságra. Azután a rombolás a gonosz szellem ellen fordul. A kard azonossá válik azoknak a dolgoknak a megsemmisítésével,

¹⁴¹ Szuzuki 1938, pp. 51-53.

¹⁴² Noha ez a könyve, mely 1959-ben jelent meg, nem foglalkozik Szuzuki háború előtti és alatti, bushido-val kapcsolatos ismertetéseivel, átvettem az idézetet Victoriától, aki Szuzuki elleni támadásában használ anyagokat az 1959-es *Zen and Japanese Culture*-ből, melyek nincsenek benne az 1938-as *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture*-ben (pl. az idézet az élet kardjáról és a halál kardjáról, Victoria 1997, p. 110).

¹⁴³ Szuzuki 1959, p. 132. Ichiun gondolatairól ld. *Kenjutsu fushiki hen* (Az ismeretlen a kardművészetben), Kimura Kyuho rövid értekezése, 1768.

melyek a béke, az igazság, a haladás és a emberiség útjában állnak [*Zen a háborúban* idézet vége]. A kard mindazért van, ami kívánatos a nagyvilág szellemi jólétének eléréseért. Immár az életet testesíti meg, nem a halált.¹⁴⁴

Itt azt hiszem Szuzuki ismét a legjobb példáját adja az igazi-világ dilemmának: ha a háború olykor elkerülhetetlen (vagy ha az erőszakos törvényszegőket kell néha megállítani), akkor a fegyvereket használni kell. Ha fegyvereket kell használni, hogyan tegyünk ezt úgy, hogy minimálisra csökkentsük az erőszakot mind a test, mind a szellem esetében? A fenti idézet tükrözi Szuzuki nézetét, hogy a kard maga értéksemleges: használata néhány esetben jogosulatlan és káros, más esetben szükséges és jótékony, a körülményektől és a használója szándékától függően. A technikai ügyesség a használatában még nem szükségképp jelenti azt, hogy helyesen használják, mivel egy technikailag képzett, de személyiségében éretlen harcos a technikáját önző célokra használhatja. Ez a halál kardjának világa, amit Szuzuki jelentőségteljesen főként a patriotizmushoz és militarizmushoz kapcsol. Szuzuki hangsúlyozza, hogy a kardnak ezt az aspektusát mindig „kontrollálni és megszentelni” kell az etikai princípiummal, melyet szimbolikusan az „élet kardjával” azonosít, úgyhogy ez csak akkor alkalmazható, ha teljesen szükségszerű, és csak egy gyűlölettől mentes módon. Ez alkalmazható bármely fegyver használatára. Természetesen az 1930-as években és az 1940-es évek elején a japán hadsereg nyilvánvalóan nem használta a fegyvereit „kontrollált és megszentelt” módon, ami, úgy vélem, az egyik oka annak, hogy Szuzuki, e mulasztást felismerve, ezt a periódust választotta, hogy a bushido-ról írjon, különösen hangsúlyozva egy morális viselkedés szabályának bensővé tételét:

Amint az isteniből valami belép a kard használatába, a tulajdonosa és használója is felelősséggel tartozik az inspirációért. Szellemi emberré kell válnia, és nem a brutalitás szolgáivá. Értelmének összhangban kell lennie a lélekkel, amely megeleveníti az acél hideg felszínét.

A nagy kardforgató mesterek sosem mulasztották el, hogy ezt az érzést belecsepegtessék a tanítványaik elméjébe. Amikor a japán azt mondja, hogy a kard a szamuráj lelke, emlékeznünk kell mindarra, amit fentebb próbáltam kifejezni: a lojalításra, önfeláldozásra, tiszteletre, jóindulatra, és a vallásos érzések művelésére. Ezek teszik az igazi szamurájt.¹⁴⁵

Ezeknek a fontos erényeknek a művelésén túl van egy másik, még bensőbb aspektus, amiben Szuzuki a bushido és a zen találkozási pontját látta. Mindenekelőtt meg kell említeni, hogy Szuzuki „zen” fogalmát félreérthetik, mivel ő (a kérdéssel foglalkozó sok más íróhoz hasonlóan) hajlamos több különböző értelemben használni ezt. A japán nyelvben a „zen” jelentheti a meditáció gyakorlatát (teljesebb értelemben a *zazen*-t), magát a meditatív élményt, vagy a Mahayana buddhista hagyományt, mely zen-iskolaként ismeretes (*zenshū*). A zennek, mint Mahayana buddhizmusnak természetesen minden gondolatát ezzel a hagyománnyal társítják, de Szuzuki a meditáció és a meditatív élmény értelmében használja a „zen” szót, amikor azt írja:

A zennek nincs meghatározott tana vagy filozófiája a fogalmak és intellektuális definíciók készletével, kivéve, hogy megpróbálja az embert kiszabadítani a születés és halál kötelékéből és ezáltal bizonyos intuitív megértésmód jellemző rá. Ezért rendkívül hajlékonyan alkalmazkodik majdnem minden filozófiához és morális tanhoz, mindaddig, míg intuitív tanítása nem ütközik azzal. Társítható az anarchizmushoz vagy a fasizmushoz, a kommunizmushoz vagy a demokráciához, az ateizmushoz vagy az idealizmushoz, bár-

¹⁴⁴ Szuzuki 1959, p. 89. Idézi Victoria 1997, pp. 108-9.

¹⁴⁵ Szuzuki 1938, pp. 71-72.

mely politikai vagy gazdasági dogmatizmushoz. Általában mégis egy bizonyos forradalmi szellem élteti, és amikor a dolgok holtpontra jutnak, ami megtörténik, ha túl sok bennünk a konvencionálizmus, formalizmus és más hasonló -izmus, a zen előáll és romboló erőt ad.¹⁴⁶

Szuzuki gyakran fejezi ki magát úgy, hogy kissé provokatívan használja a nyelvet, mint a fenti esetben is. De a lényeg maga jelentős. A zen, amelyre itt hivatkozik, az a zen, amely a maga itt-és-most hangsúlyával „előáll és romboló erőt ad” – azaz a „konvencionálizmust, formalizmust” és minden más -izmust leromboló erőt, mely lecsökkentené a meditatív élményt egy eszme- és hitrendszerre, korlátok közé zárva az emberi elmét; ebben az értelemben „romboló” minden igazi meditáció. A meditáció ebben az értelemben végtelen nyitottság, melyben nincs én és más; ez az elme, mielőtt gondolna, s így megelőzi a jó és rossz közötti különbségtételt. A jó és rossz felmerülése előtt lenni azt is jelenti természetesen, hogy ez értéksemleges, mindazzal a veszéllyel együtt, ami ezzel jár. Ezt ugyanúgy lehet alkalmazni jóra, mint rosszra; amikor rosszul használják, képes ölni, a büntudat vagy lelkiismeret önkínzása nélkül, de amikor egy etikai rendszerrel összhangban használják, amely hangsúlyozza a jóindulatot, nagylelkűséget és együttérzést, ez jelentős szellemi alapja lehet ennek a rendszernek, és segít minimalizálni az ego érdekeit, melyek „minden viszály és küzdelem gyökerét” alkotják.¹⁴⁷ Szuzuki ezért állandóan hangsúlyozza a gyakorlás morális oldalát.

Szuzuki álláspontjának megértésében segíthet egy másik idézet a *Zen és a japán kultúrából*, ahol leírja Odagiri Ichiun egyik megjegyzését a kardművész legfőbb céljáról, annak megvalósítását, amit Szuzuki „Mennyei Oknak”, vagy „Östermészetnek” nevez:

Ichiun megemlíti, mi a legfontosabb dolog a kardművész számára. Felad minden vágyat a hírnév és a vagyon iránt, minden egoizmust és öndicsőítést, hogy összhangba kerüljön a Mennyei Okkal, és figyelje a Természet Törvényét, amint tükröződik minden emberben... Nem gondol arra, hogy győzelmet arasson az ellenfélen. A kardművész kezdettől fogva tekintsen el attól, ami a kötődésből származik, tartsa tisztán elméjét az ilyen gondolatoktól. A kardművész első szabálya ezért a mély betekintés a Mennyei Okba, amely a véletlen körülményekben működik; a többivel nem kell foglalkoznia.

Amikor a Mennyei Ok megjelenik bennünk, tudja, hogyan viselkedjen minden helyzetben: mikor egy ember tüzet lát, az Ok azonnal tudja, hogyan használja azt; amikor vizet talál, azonnal elmondja neki, mire jó; amikor egy baráttal találkozik, általa köszönti őt; amikor valakit veszélyeztetve lát, általa megy, hogy megmentse. Ameddig egy vagyunk vele, sosem tévesztjük el a helyes viselkedést, mégis megváltoztathatjuk a helyzetet.¹⁴⁸

Ichiun álláspontja – és az őt idéző Szuzukié – az, hogy az ember, aki transzcendált minden „vágyat a hírnévre és vagyonra, minden egoizmust és öndicsőítést”, a legtermészetesebben képes megkülönböztetni azokat a helyzeteket, amikor az erő használata jogos, és amikor nem. A meditatív elme a leginkább képes észlelni egy helyzet igazi természetét, mentesen az önérdék torzító befolyásától. Ugyanezt lehet mondani az erő alkalmazásáról, amelyet legvalószínűbben helyesen alkalmaznak, amikor mentes a haragtól, félelemtől, önbizonykodástól, halálfélelemtől és minden

¹⁴⁶ Ibid., pp. 36-37.

¹⁴⁷ Szuzuki 1959, pp. 133-34.

¹⁴⁸ Ibid., pp. 173-74. Ichiun gondolkodásának egyik különösen érdekes aspektusa az erőszakmentesség eredménye a kardművészetben, amit *ai-nuké*-nek neveznek. Általában, amikor két egyenlő képességű kardművész áll szemben egymással, a végeredmény az *ai-uchi*, amelyben mindkét mester egyszerre sújt le egymásra. A „Nem-maradó Elme Kardjának” mestereinél azonban az eredmény az *ai-nuke*, melyben mindkét mester egyidejűleg sújt le, de az eredmény egy kölcsönös „áthaladás”, melyben egyik sem sebesül meg.

más ego-mechanizmustól, ami oly gyakran forrása az igazán erőszakos tetteknek mások ellen, és saját maga ellen.

Szuzuki háború előtti írásai nyilvánvalóan megmutatják, hogy szembenállt a militarizmussal és a jobboldali gondolkodással, és súlyos kétségei voltak a háborúval kapcsolatban. Alább látni fogjuk, hogy ezek a kételyek folytatódtak a II. világháború alatt. De abban az időszakban, amikor Szuzuki a bushido-ról írt, a háború egy tagadhatatlan tény volt, amivel foglalkozni kellett. Úgy vélem, hogy Szuzuki csupán azért írt a bushido-ról, mert annak etikájában és eszméiben az egyik utat látta, melyen hatással lehet a hadseregére, hogy legalább minimalizálja az erőszakot. Természetesen más kérdés, hogy ez optimális megközelítés volt-e. Szuzuki érezhette, hogy ez az egyetlen lehetősége a háború folyamán, mivel a kormány abban az időben totalitárius jellegű volt – ezt az érzést Ichikawa Hakugen biztosan megértette volna¹⁴⁹ –, de a lehetőség nyilván megjelent, hogy az írásait helytelenül kezeli egy militarista kormány, amely a saját céljai érdekében már használja a bushido-t. Ha Szuzukit bármiért is bírálják, az a lehetőség nem kielégítő figyelembevétele, hogy a harcos ösvényének eszméit tévesen használhatják, melyek inkább illenek a Harcoló Államok korszakába, mint a modern korba.

Az egyik ilyen ideál a *makujiki kōzen*, ami kb. azt jelenti, hogy előre menni anélkül, hogy hátra vagy oldalra néznél. Szuzuki így jellemezte e fogalmat a „Zen és bushido” című cikkében: „A bushido-szellem valóban ennek az életnek az elhagyása, nem kérkedni az eredményekkel, nem sajnálkozni, ha nem ismerik el a tehetséget. Ez egyszerűen az előretörés kérdése az ideálunk felé.”¹⁵⁰ A feudális korszakban, amikor samuráj-seregek csatáztak egymással és volt köztük néhány nem-harcoló, a *makujiki kōzen* nem csupán a leghatékonyabb mód volt a felülkerekedésre, hanem kevesebb etikai kérdést is vetett fel, mint a mai korban, amikor a gépfegyverek és más modern fegyverzetek a csatamezőt vágóhíddá változtatták, és a civileket célpontnak tekintik. Amint történt, nem sokkal a bushido-ról szóló cikkei megjelenése után, látva talán, hogy a *makujiki kōzen* paradigmája valóban ösztönző lehet, hogy a „zen-szellemű harcos-katonák ’az ideál felé törjenek’, figyelmen kívül hagyva minden mást, beleértve a jó és rossz kérdéseit”,¹⁵¹ Szuzuki kényszerítve érezte magát, hogy nyilvánosan kifejezze szembenállását azokkal a kísérletekkel, melyek a zent és a *makujiki kōzen*-t az értelmetlen halállal társítják. A következő részlet egy 1943-as cikkben jelent meg a *Chūgai Nippō* buddhista hírlapban:

Néhányan úgy gondolják, hogy vakmerően meghalni zen-dolog. De a zen és a halál nem ugyanaz. *Makujiki kōzen* nem azt jelenti, hogy a halál karmainak szorításában ülünk.

¹⁴⁹ Noha Ichikawát úgy írja le Victoria, mint „a Rinzai zen-szektához tartozó papot... aki hűséges támogatóból a japán militarizmus komoly kritikusa lett” (Victoria 1997, p. ix), ez a leírás nem adja vissza pontosan Ichikawa igazi helyzetét. Távol állt tőle, hogy a japán militarizmus „hűséges támogatója” legyen, és évekkal a háború előtt a katonai kormány baloldali kritikusa volt. Christopher Ives például így ír: „Ichikawa egy félénk gyermek volt, akit megfélemlített és visszavetett a császári oktatási rendszer és „terrorizált” az állam és a legfőbb parancsnok (a császár), aki halálra ítélte. Ebben a helyzetében egyre inkább a háború és a *kokutai* (nemzeti politika) retorikájával szemben foglalt állást... Fokozatosan erősödött benne egy „humanista harag a társadalom és az állam gonoszságai iránt”, és kezdett kikristályosodni benne az élethosszig tartó érdeklődése a buddhizmus, szocializmus és anarchizmus iránt.” (Ives 1994, pp. 16-17)

Ishi Kōsei, a Komazawa Egyetem egyik professzora írja: „Ichikawa Hakugen, aki a II. világháború után az önkritikát vegyítette a buddhista országok háborús felelősségének vizsgálatával, olyan ember volt, aki saját elmondása szerint számos változáson ment keresztül. Elsőként, személyes buddhista-anarchista-kommunista politikai álláspontjából fakadóan, kritikus volt a buddhista együttműködéssel a háborús erőfeszítésekben. Majd megfélemlítve a titkosrendőrség kínzásaitól, olyan magatartást vett fel, amely még inkább kétértelmű volt, míg végül a háborút támogató szövegeket írt. (Ishii 2004, p. 227)

Más szavakkal Ichikawa a kormány kitaró ellenfele volt, akit kényszerítettek a hatóságokkal való együttműködésre. Ez nem őt minősíti – reakciója teljesen érthető a totalitárius hatóságok kényszerítő hatalma folytán, akik ellen keveset lehetett tenni anélkül, hogy ne vessék börtönbe. Fontos ezt figyelembe venni, amikor valaki megpróbálja értékelni az olyan személyiségek háború alatti megnyilatkozásait, mint Ichikawa vagy D. T. Szuzuki.

¹⁵⁰ Szuzuki 1943, p. 75. Ez a fordítás megjelent in Victoria 1997, p. 111.

¹⁵¹ Victoria 1997, p. 208, n. 15.

Sajnálatos dolog, hogy úgy gondolnak a zenre, mint egy tisztító szertartásra. Az emberi élet zen-értése a Mahayana-buddhizmuson alapszik. Enélkül a zen nem zen. Enélkül semmi... A meggondolatlanságot és az élet érzéketlen feláldozását zennek tekinteni zavaros gondolat. A zen sohasem tanítja, hogy valaki elvegye mások életét.¹⁵²

Az, hogy felismerte a nehézségeket, melyek ennek a feudális szamuráj ideálnak a gyakorlati alkalmazásával kapcsolatosak a modern háború valósága közepette, jelzi, hogy szükségét érezte kimondani: „a zen sohasem tanítja, hogy valaki elvegye mások életét.” Ugyanezt a következtetést vonhatjuk le a tényből, hogy az 1940-es évek elejét követően Szuzuki nem írt többet a bushido-ról a háború éve alatt.

A háború alatti kijelentések

A bushido-val kapcsolatos elhallgatásán kívül, az 1940-es évek eleje után, Szuzuki aktív szerző volt a háború minden évében, s számos cikket küldött buddhista folyóiratoknak, melyekben fel-tűnően került a zajló konfliktus említését. Kirita Kiyohide, japán buddhista, aki talán a legjobb ismerője Szuzuki egész életművének, így ír erről:

Ebben az időszakban az egyik folyóirat, ahol Szuzuki gyakran publikált, a *Daijōzen* [Mahayana zen], hemzsegett a militarista cikkektől. Tele voltak a lap számai olyan esszékkel, melyek proklamálták a „Győzelmet a Szent Háborúban!”, és olyan címekkel jelentek meg, mint pl. „Az utolsó ütközet a halál”, „Biztos győzelem a kamikazéknak és torpedóknak”, és „Százmilliók nemes áldozata”, míg Szuzuki olyan témákról írt, mint a „Zen és kultúra”.

Háborús évek alatti felfogásának további jele a munkája a *Chūgai Nippō* buddhista hírlap számára. 1941 és a háború vége, 1945 között Szuzuki két cikket és 191 rövid folytatást írt a „Zen” című rovat számára. Ezeknek az írásainak egyike sem tartalmaz semmilyen utalást az akkori politikai vagy háborús helyzetre. Ehelyett egyszerűen az élettel és a mesterek feljegyzett mondásaival foglalkozik, vagy a zen-szemléletet magyarázza.¹⁵³

Magánlevelezésében azonban Szuzuki folytatta ugyanannak a szembenállásnak a megfogalmazását a zajló katonai fejleményekkel kapcsolatban, melyek korábbi leveleiben is megjelentek. Egy 1942. február 28-i levél, két hónappal a Pearl Harbor-i és szingapúri támadások után, melyek felszították a háborút a nyugati szövetségesek ellen, Szuzuki egy sor *waka* versben fejezi ki haragját barátjának, Nishida Kitarō-nak (1870-1945):

A szent kard villanása elvakít.
Jobb' szeretem a szelíd fényt
Mely a makulátlan drágakőből árad.
Mitsurugino hikari suzamashi sawa aredo kumoranu tama no uruoi o omou.

Te démon, aki erővel, akarattal, vérrel élsz!
Ki faggatja felelősségedet?
(Ó jaj, senki nincs, aki így tenne!)
Kenryoku to ishi to chi de ikiru akuma! Nanji no sekinin toumono wa darezo.
(*Daremo naki koso kanashikere.*)

¹⁵² SDZ, vol. 15, p. 224. Ez a fordítás megjelent in Kirita 1994, p. 61.

¹⁵³ Kirita 1994, pp. 60-61. V.ö. SDZ, vol. 15, pp. 157-425.

Van, aki teljhatalommal cselekszik,
De nem visel felelősséget [a cselekedeteiért].

A neve: állam.

Zettai no iryoku ni ikite sekinin o motanumono ari. Na o kokka to iu.

Te, aki úgy viselkedsz, mint egy démon,

Az állam nevében –

Nem tartalak semmire.

Kokka chō naniyorite ma no itonami o itonamu nanji ware nanji o nikumu.

Te!

Ne táncolj Szingapúr-szigetén!

Rombolni könnyű, de a teremtéshez sok idő kell!

*Kimitachi yo sonnani odoruna shōnantō hakai wa yasushi sōzō wa nagashi.*¹⁵⁴

Szuzukira mint a háború ellenzőjére emlékeztek kollégái is az Otani Egyetemen, ahol Szuzuki akkoriban professzor volt. Az egyetemi gyűlésen, melyet a hallgatóknak tartottak, akiket besoroztak és közel voltak a hadseregbe való belépéshez, Szuzuki a következőket mondta egy feljegyzés szerint:

Ahogy a háború folytatódott, a hallgatók bevonulási halasztásai végleg lejártak és az egyetemekről sok fiatalembert besoroztak és a hadszínterekre küldtek. Otani összegyűjtötte az egyetem távozó hallgatóit, és Szuzukit választották, hogy beszédet mondjon. Ahogy az emelvényre állt, egy ideig csendben volt, talán kereste a szavakat, mit mondjon a fiatalembereknek, akik a halállal néznek majd szembe. Hallgatása megfontoltságot árasztott a növendékek felé. Végül elkezdett beszélni: „Milyen tragikusan sajnálatos ez. Mi lehet az oka, hogy fiatal amerikaiak és fiatal japánok egymást ölik? Meddig tart ez a lehetetlen háború? Egy nap bizonyosan végetér. Amikor ez eljön, az lesz a dolgotok, hogy teremtetek egy új világot, egy új kort. Nem kell meghalnotok ebben a háborúban. Élve kell visszatérnetek, még akkor is, ha ez azt jelenti, hogy hadifoglyok lesztek.”

Szuzuki beszéde, mely annyira más volt, mint az ilyen gyűléseken szokásos, háborút éltető beszédek, mélyen hatott nemcsak az újonnan besorozott hallgatókra, hanem minden jelenlévőre. Szavaira még ma is emlékeznek. Szuzuki beszédét Hino Kenshi jegyezte fel, egy templomi pap, akinek apja, egy régi Otani-hallgató, ki jelen volt a gyűlésen, „számtalanszor” megismételte Szuzuki szavait. Sok más egykori hallgató majdnem pontosan ugyanúgy emlékezett Szuzuki szavaira.¹⁵⁵

Korábban, amikor a Pearl Harbor-i támadás hírért bejelentették az Otani Egyetem egyik tanszéki ülésén 1941. december 8-án, Szuzuki nagy felbolydulást keltett a tanszéki tagok között, amikor azt mondta: „Ezzel elpusztítják Japánt. Ami elpusztítja, az a shinto és a militaristák.”¹⁵⁶

Nem lényeges, hogy ezt vitatja Victoria. A *Zen a háborúban* későbbi részeiben elismeri, hogy a nyugati szövetségesek elleni háborút nem támogatta Szuzuki, de kitarat emellett, hogy Szuzuki csupán a háborúnak ezzel az aspektusával állt szemben, nagyon jól tudván a nyugaton eltöltött éveiből, hogy Japán nem gyűrheti le ezeket az ipari nagyhatalmokat. Victoria azt mondja, hogy az ázsiai kontinensen zajló háborúval kapcsolatban Szuzuki „teljesen lelkesült” volt:

¹⁵⁴ SDZ, vol. 37, p. 36.

¹⁵⁵ Idézet Uedától, 2007, p. 36.

¹⁵⁶ Kitaniishi 2006, p. 13.

Szuzuki írásaiban sehol sem találni a legkisebb sajnálkozást sem, csak Japán korábbi gyarmati erőfeszítéseinek dicsőítését, olyan helyeken, mint Kína, Korea vagy Taivan. Valóban teljesen lelkesült volt az ázsiai japán katonai akciókkal kapcsolatban. Egy cikkben, melyet kifejezetten a fiatal japán buddhistáknak írt 1943-ban, azt állította: „Noha ezt Nagy, Kelet-Ázsiai Háborúnak hívják, ez lényegében egy ideológiai küzdelem Kelet-Ázsia kultúrájáért. A buddhistáknak csatlakozniuk kell ehhez a küzdelemhez és teljesíteni eredeti küldetésüket.” Az a gyanú merülhet fel, hogy Szuzuki szerint a dolgok nem mentek rosszul, mígnem Japán úgy döntött, hogy megtámadja az Egyesült Államokat.¹⁵⁷

Szuzuki biztosan tudatában volt az Egyesült Államok elleni háború eredménytelenségének, mint ezt jelzi több idézet Victoria könyvében.¹⁵⁸ De több okból is nehéz elfogadni Victoria erősködését, hogy Szuzuki támogatta a Kína elleni háborút. Először is, Szuzuki fent idézett, 1940. február 10-i és 1941. augusztus 8-i levelei mutatják, hogy messze nem volt lelkes a konfliktustól, s úgy tekintette, mint teljes katasztrófát. Szuzuki szavainak Victoria általi értelmezése kihagyja a tényt, hogy a „Nagy Kelet-Ázsiai Háború” (*Daitōa sensō*) sosem csak a Kínával szembeni háborúra vonatkozott; ez az elnevezés csupán 1941. december 10-én jelent meg, három nappal a Pearl Harbor-i támadás után, amikor ezt a japán kabinet mindkét háborúra alkalmazta, Kína és a nyugati szövetségesek ellen.¹⁵⁹ Így, amikor Szuzuki ezeket a szavakat írta 1943 júniusában, ezeket nem lehet úgy érteni, hogy egyedül a Kína elleni háborúra vonatkoztak.

Még fontosabb, s ez nyilvánvaló az idézett mondatok teljes szövegösszefüggéséből, hogy Szuzuki egyáltalán nem hivatkozik a fennálló harcra Kínával. A fenti részt tartalmazó esszé, melynek címe „Daijō bukkyō no sekaiteki shimei: Wakaki hitobito ni yosu” (A Mahayana buddhizmus egyetemes küldetése: beszéd fiataloknak),¹⁶⁰ megfogalmazza Szuzuki álláspontját a Kelet és Nyugat közötti kulturális találkozásról és a Mahayana buddhizmus valódi szerepéről, a feszültségekkel és kihívásokkal kapcsolatban. Szeretnék hosszabban idézni ebből, nem csupán azért, hogy összefüggésébe helyezzem a Victoria által idézetteket, hanem azért, hogy bemutassak valamit a szélesebb gondolati térből, melyben Szuzuki mozgott a háború éve alatt. A cikk a következő bekezdésekkel kezdődik:

A majdnem nyolcvan év alatt, amely a Meidzsi-restauráció óta [1868] elmúlt, nagy fejlődést tett valamennyi nem-buddhista kultúrájú térség. A nyugati kultúrákkal való kapcsolat egy szörnyű megrázkódtatás volt a japánok számára, de képesek voltunk helyesen válaszolni rá. Ez olyasmi, amit bárki azonnal láthat, ha összehasonlítja a mostani kultúránkat azzal, amilyen volt a Meidzsi-korszak elején.

A történelemben sosem tapasztaltunk ilyen gyors fejlődést az életünk minden területén, úgy a tudományban és a technológiában, a tökefelhalmozásban, a társadalmi változásokban, vagy a politikai eszmék jelentős átalakulásában. Keleten, és különösen Japánban „felemelkedett az ég és megrázkódott a föld”, és ez máig folytatódik, bár a nyugati nemzeteiben ez a fajta fejlődés már nem meglepő, a Kelet és a Nyugat közötti minőségi különbségeknek köszönhetően.

Manapság is érzékelhetjük a szellemi versenyt e minőségileg különböző kultúrák között. Úgy vélem, hogy a rivalizálásnak, a kompromisszumnak, a szembenállásnak, harc-

¹⁵⁷ Victoria 1997, p. 151.

¹⁵⁸ Ld. pl. Victoria 1997, p. 152; p. 152; p. 208, n. 15. Szuzuki valóban realista volt Japán viszonylagos gyengeségét illetően az Egyesült Államokhoz képest, de mint láttuk, szembenállása Japán háborúival sokkal szélesebb volt.

¹⁵⁹ Ld. a *Nihonshi daijiten*, „*Daitōa sensō*”. Általában elfogadott, hogy az elnevezést nem alkalmazzák visszamenőleg az 1941. decembere előtti háborúra.

¹⁶⁰ SDZ, vol. 32, pp. 420-35. Eredetileg megjelent az *Ōtani gakuhō*, 1943. június 20-i számában.

nak ez a jelensége, bárhogya is hívjuk, folytatódni fog bizonyos ideig. Majd e küzdelmekből és rivalizálásokból elkerülhetetlenül felemelkedik a Kelet és a Nyugat kultúráinak egy természetes integrációja. Ezt megelőzően mindazonáltal át kell mennünk számos próbatételen és szenvedésen, különösen a gondolkodás és a kultúra tekintetében.¹⁶¹

A cikk hasonlóan folytatódik, vizsgálja a nyugati technológia és gondolkodás alkalmazásait Japán anyagi és szellemi kultúrájára, s tárgyalja a nyugati racionalizmus kihívásait és pozitívumait a hagyományos japán gondolkodásmód számára (gyakran az utóbbi iránt teljesen kritikus módon). Japán kulturális korlátai átalakításának fontosságáról szólva, annak érdekében, hogy Japán befogadja a nyugati szemléletet, Szuzuki élesen bírálja a buddhizmus válaszát a nyugati kihívásra:

Milyen változást tett a buddhizmus a gondolkodásban és életmódban, a nyugatról jövő lökés hatására? Az igazság az, hogy a Meidzsi-restauráció nyolcvan éve óta a japán buddhizmus semmit sem tett. Noha a buddhizmus „testének” is el kell pusztulnia, bizonyos, hogy újra kicsírázhat, amíg van valamennyi élet a tanításaiban, melyeket mindazonáltal emberek terjesztenek, akik a buddhizmus testének egyik aspektusát jelentik. A testi aspektus eltűnése, magának az Útnak az újjáéledése, egy nagyon nehéz és időigényes folyamat, amely nem-kívánatos tanításoknak is teret enged. Így az igazság védelmének, növekedésének és virágzásának egy tudatos, racionális és rendszerezett módon kell végbemenni. A japán buddhizmus ma egy rendkívüli válsággal néz szembe. Ha most elmulasztjuk az alkalmat a fordulatra, tanúi leszünk az egész buddhizmus tragikus elmúlásának. Ennek jelei mindenütt láthatók.

A Meidzsi-restauráció felfordulásai nagy erővel zúdultak a feudális buddhista intézményekre, megfosztva őket anyagi támogatásaiktól és megrázkódtatva eszmei alapjaikat. Szerencsére a kiemelkedő papok abban az időben képesek voltak lefékezni a válságot, de azóta a buddhisták – különösen a boncok – a gondolkodásukban és szellemi gyakorlatukban olyanok lettek, mint a „tetű az oroszlánon”.¹⁶² Ebben látjuk a probléma gyökerét. Nap mint nap terjed a mérge. A japán buddhista szervezeteknek foglalkozniuk kell a ténnyel, hogy alig többek, mint temetkezési vállalatok, és valamennyire tehetnek erről. A szervezetek tele vannak borotváltfejűekkel, de kérdés, hogy van-e köztük valaki, aki odaadónan gondolkodik a Kelet és Nyugat közötti kulturális és ideológiai feszültség komoly és nagyon valóságos problémájáról.

A papság többsége megelégszik azzal, hogy bezárkózzon annak megértésébe, megvédésébe és fenntartásába, amit „*Nihonteki*” *bukkyō*-nak nevezhetünk („japán stílusú” buddhizmus). A *Nihonteki bukkyō*-ról úgy beszélnek csupán, mint a buddhizmus múltbeli relikviája – amihez a mai világhelyzetben nem kellene hozzáragadni. Hallottam olyat, hogy a legjobb védekezés a támadás. Amit a *Nihonteki* fogalomnak jelentenie kellene a mai korban az az éleslátás, mely a múltat maga mögött hagyja és kinyílik az új lehetőségek előtt. Ahelyett, hogy merev behódolásban élnénk „a múlttal”, le kell mondanunk róla, és ebből a lemondásból egy új életet létrehozni. Ha nem így teszünk, még a múlttal való összhang is lehetetlenné válik. Legújabbban olyan fogalmakról hallunk, mint a *tenshin* [pozitív változás folyamata] vagy a *hattenteki kaishō* [egy szervezet felbomlása, hogy másik formában jöjjön létre]; mindezekben a működési elv a tagadás logikája. Szükségtelen mondani, hogy ez nem a szó közönséges értelmében vett tagadás.

A Kamakura-buddhizmus lemondott a Nara és a Heian-korszakok buddhizmusáról, elindítva a japán buddhizmus egy új, gyökeresebb formáját. Ezt a lehetőséget az udvari

¹⁶¹ SDZ, vol. 32, pp. 420-21.

¹⁶² Buddhista hasonlat az élőködőről, amely a gazdaállat vérének szívja.

kultúra hanyatlása hozta el Japánnak, a harcos osztály felemelkedése, a felújított kapcsolat a kínai irodalommal, a küzdelem a mongol invázió ellen, és más tényezők. Ezeknek az ösztönző hatásoknak az eredményeként a buddhizmus a Kamakura-korszakban képes volt megszabadítani magát a fogalmi, arisztokratikus és kényelem-orientált jellegtől, ami a Nara- és Heian-érák vonása volt. Az eredmény a buddhizmus újraébredése volt, eredeti küldetése szerint.¹⁶³

Ezután álljon itt az a bekezdés, melyből Victoria idéz:

A következő hat-hétszáz év folyamán mindazonáltal a buddhizmus új béklyókkal kötötte le magát. Ma alkalmunk nyílt, hogy levessük ezeket a béklyókat és továbblépjünk. Válaszul az eltérő nyugati kultúra és gondolkodás befolyására, a buddhistáknak, mint buddhistáknak, le kell mondania ezekről a dolgokról a gondolkodásmódjukban – a múltjukból eredő dolgokról –, melyek megérdemlik, hogy lemondjanak róluk, és új megközelítésket kell kifejleszteni. Beszélünk a „Nagy Kelet-Ázsiai” Háborúról, de ennek lényegét ideológiailag a kelet-ázsiai kultúra által vívott küzdelemben kell látni.¹⁶⁴ A buddhistáknak csatlakozniuk kell a küzdelemhez és teljesíteni eredeti, buddhista küldetésüket.¹⁶⁵

Szuzuki itt egy új szakaszt nyitva, e konfliktus természetét magyarázza:

Noha a kultúra és ideológia területén beszélhet valaki „küzdelemről”, „konfliktusról”, vagy „rivalizálásról”, ebben nem arról van szó, hogy az ellenfeledet a földre küldöd és odaszegezed, hogy ne tudjon mozdulni. Ez különösen igaz akkor, amikor az ellenfél nem áll alattad intellektuálisan, anyagilag, történetileg vagy egyéb módon. Ilyen esetekben nem csupán lehetetlen legyőzni őt, de nem is szolgálna előnyödre a legyőzése. A nyugati kultúra minőségileg eltér a keletitől, de pontosan ezért kell elfogadni. És azoknak, akik a másik oldalon vannak, ugyanúgy el kell fogadnia a mi kultúránkat. Fontos, hogy kedvet ébresszünk ennek valóra váltásához. Valóban ez a teendő, ami a buddhizmusra van bízva, mert a buddhista gondolkodás az, amely a keleti gondolkodásmód középpontjában él.¹⁶⁶

Nyilvánvaló, hogy ez a cikk nem a Kína elleni háború támogatásáról beszél, sem arról, hogy a fiatal buddhistákat a hadsereghez való csatlakozásra hívná fel s hogy a szárazföldre menjenek harcolni. Szuzuki sokkal inkább egy pozitív, határozott foglalkozásra ösztönöz a nyugati kultúrával, mint ami nem csupán gazdagítja a japán kultúrát, hanem a japán buddhizmust is életre kelti. Anélkül, hogy lelkesedne az ázsiai háborúért, Szuzukinál pontosan azok a minőségek fejeződnek ki, melyek szembeállították őt a szárazföldet meghódítani akaró militaristák szemléletével és tetteivel. Különösképpen jelzi Szuzuki szemléletét, hogy ez a cikk 1943-ban jelent meg, a

¹⁶³ SDZ, vol. 32, pp. 423-24.

¹⁶⁴ Victoria olvasata, „ennek lényege egy ideológiai küzdelem Kelet-Ázsia kultúrájáért” (Victoria 1997, p. 151), noha így is lehetséges olvasni, nehezen elfogadható akár a cikk összefüggésében, akár az eredeti japán szöveggel kapcsolatban: *sono jitsu wa shisōteki ni tōa bunka no kōsō de aru to mite yoi*.

Érdekes megfigyelni, hogy, noha ez nem változtat Szuzuki mondanivalójának teljes jelentésén, valószínű, hogy volt egy nyomdhiba, melyben a *tōa* (Kelet-Ázsia) felcserélődött *tōzai*-ra (Kelet-Nyugat). Az eredeti szövegben Szuzuki idézőjeleket használ a „Nagy Kelet-Ázsiai” szavaknál a „Nagy Kelet-Ázsiai Háború” kifejezésben, utalva arra, hogy ki akart fejezni egy ellentétet „Kelet-Ázsia” és valami más között. A tény, hogy az egész cikk a keleti és a nyugati kultúrák közötti különbségekkel és feszültségekkel foglalkozik, együtt azzal a lehetőséggel, hogy az *a* és *zai* kifejezések könnyen összekeverhetőek a jelírásban, arra utalnak, hogy az eredeti kéziratban, mielőtt legépelték volna, az állt, hogy „Beszélünk a „Nagy Kelet-Ázsiai” Háborúról, de ennek lényegét, ideológiailag, a keleti és nyugati kultúrák közötti küzdelemben kell látni.” (*„Daiōa” sensō to iu ga, sono jitsu wa shisōteki ni tōzai bunka no kōsō de aru to mite yoi*)

¹⁶⁵ SDZ, vol. 32, p. 424.

¹⁶⁶ SDZ, vol. 32, pp. 424-25.

háborús idegengyűlölet csúcán, amikor a japánok többsége számára a nyugati egyet jelentett a *kichiku beiei*-vel (amerikai és angol démon-állatok) s amikor az angol nyelvet betiltották az oktatásban, mint az ellenség nyelvét.

Esszéje későbbi részében Szuzuki megismétli felhívását a japán buddhizmus felé, egy nagyobb egyetemesség és egy nemzetközi küldetés érdekében:

A japán buddhizmus sosem volt Mahayana buddhizmus a kifejezés valódi értelmében. Mindig is túl szigetszerű és túl politikai volt – ezek olyan minőségek, melyek alkalmassá tették a létezésre a maga kulturális környezetében, de ebből következően jelenleg képtelen átlépni a korlátait. A japán buddhistákban sosem volt misszionárius szenvedély, hogy külföldre menjenek és a vadonban éljenek – etekintetben messze le vagyunk maradva a keresztények mögött, különösen a katolikusok mögött, a maguk fékezhetetlen szellemével. Lehet, hogy elfogadható a saját hazánkban, ha valaki belenyugszik ebbe, mint ami lényegtelen, de a japán buddhizmus elmulasztotta, hogy egyéni szándékot teremtsen ahhoz, hogy hívei külföldre menjenek, külföldiek között lakjanak, nem törődve azzal, hogy élnek-e vagy halnak, és feláldozzák magukat az Útért, amiben hisznek. Ez a mulasztás természetesen adódott a buddhizmus „japán” természetéből...

A Mahayana buddhistáknak nem csupán azt kell felismerniük, hogy a hitük egyetemes természetű, hanem azt is hirdetni, hogy az egyetemesség egy egyetemes logika révén globális léptékű. Ez valószínűleg azt igényli, hogy a tradíciót és történelmet egy időre félre kell tenni. Ez azt követeli tőlünk, hogy tegyünk egy radikális, 180 fokos fordulatot a világgal kapcsolatban. Az erre való alkalom eljőhet egy véletlen esemény által. Vagy egy ellenállás révén, amit egy bizonyos csoport elnyomása idéz elő. Akárhogy is, tekintet nélkül arra, hogy mi a katalizátor, ma, a Shōwa-éra 18. évében [1943] a világ azt kívánja tőlünk, hogy teljes forradalmat hajtsunk végre kultúránkban és gondolkodásunkban. Ezt a felhívást mélyen a szívében meg kell hallania néhány Mahayana buddhistának – nem, úgy hiszem, *mindenkinek!* A probléma egyszerűen az, hogy még nem vagyunk teljesen készek a cselekvésre. Tekints az útra, melyen Shinran Shōnin (1173-1262) járt a hagyomány ellenében, amikor megérezte az idők szellemének hívását a föld méhéből.¹⁶⁷

Van egy utolsó pont, amire szeretnék utalni e cikkkel kapcsolatban. A vége felé Szuzuki, a kormányzati cenzúra napjaiban, tesz egy annyira közvetlen felhívást, amelyet csak lehet, a fiatal olvasói felé, hogy ráébredjenek őket, mi zajlik körülöttük s hogy ne kövessék azokat, akik a japán szellemi fennsőbbiséget hangoztatják:

Ki kell nyissuk a szemünket és látni, hogy a kultúra hogyan kerül minden aspektusában a modern gondolkodás befolyása alá – különösen a tudományos gondolkodás hatása alá. Nem engedhetjük meg azt a sekélyes nárcizmust, hogy azt mondjuk, „mi [japánok] szellemiek vagyunk, azok pedig [a nyugatiak] materialisták.” Azok az emberek, akik szellemieknek nevezik magukat, vagy a saját kiváltságuknak tekintik a morált, valójában mindenkinél materialistábbak és immorálisabbak. Hogy milyenek valójában, az nyilvánvaló bármely buddhistának, legyen a legcsekélyebb készsége a belső vagy a külső dolgok megfigyelésére, kivéve azokat, akik befogják a szemüket, fülüket és úgy tesznek, ahogy mondják nekik, hol jobbra, hol balra fordulva; nem azt akarom mondani, hogy ezeket az embereket megtévesztették, az az igazság, hogy ezek nem használják megfelelően az érzékszerveiket.¹⁶⁸

¹⁶⁷ SDZ, vol. 32, pp. 430-32.

¹⁶⁸ SDZ, vol. 32, pp. 434-35.

Míg Victoria és mások szeretnék, ha Szuzuki közvetlenebb módon kritizálta volna a japán militarizmust, elmulasztják felismerni, hogy Szuzuki közvetett bírálatokat tett közzé, s ez a mulasztásuk torzítja a történeti hűséget. Különösen egy olyan állampolgártól, akinek személyes körülményei – hosszú tartózkodása az Egyesült Államokban, amerikai felesége, múltbeli kritikája a hadsereggel szemben – sebezhetővé tették őt az ellenséggel való szimpatizálás vádjai számára, Szuzuki szavai, melyek az utólagos szemlélő számára szelídeknek látszanak, valójában igen bátrak voltak egy totalitárius rezsim idején.¹⁶⁹

Victoria, hogy egyéb bizonyítékot találjon arra, hogy Szuzuki kedvezett a japán katonai akcióknak Kína ellen, idézi a következő részt a *Zen és a japán kultúra* „Zen és a samuráj” című fejezetéből:

Van egy dokumentum, melyről nagyon sokat beszéltek Japán 1930-as évekbeli, Kína elleni katonai műveletei kapcsán. Ez a *Hagakure*, ami szó szerint azt jelenti, „A levelek alá rejtőzni”, ami a samuráj erényeinek egyike, hogy ne vegyék észre, ne fújja a kürtjét, hanem tartsa magát távol az emberek tekintetétől és cselekedjen jót a társaiért.¹⁷⁰

Ennek az idézetnek az első sora – Kína egyetlen említése az egész fejezetben – nem több, mint egy ténymegállapítás. Ha a japán hadsereg valóban ennek az idézetnek a szavaival összhangban cselekedett volna – nem mutatva magát s jót téve a társaiért – a problémái Kínában sosem kerültek volna az első helyre.

Háború utáni írások

Ez elvezethet bennünket egy következtetéshez Szuzuki háború utáni írásaival kapcsolatban, melyek erősen bírálták Japán háborús akcióit és a zen-vezetés magatartását. Kezdjük egy cikkel, amely 1945. szeptember 16-án jelent meg a *Teiyū rinri* folyóiratban. A dátum – csupán két héttel azután, hogy Japánt legyőzték és egyidejűleg bejelentette kapitulációját szeptember 2-án –, arra utal, hogy a Szuzuki által kifejezett gondolatok már kialakultak, s talán már a háború utolsó hónapjaiban papírra vetette őket. Íme néhány jellemző részlet:

Ez a háború nélkülözött bármilyen jogos, morális okot vagy érvet, vagy bármilyen hiteles ideológiai hátteret. A háború, ami Manchuriában kezdődött, tisztán a kizsákmányolás és imperializmus tette volt...

Miután a hadsereg befejezte a tevékenységét Manchuriában, Észak-Kínába masírozott, mondván, hogy szükséges biztosítani Japán gazdasági jövőjét. A dolgok jól mentek itt, és ezt a „császár fennséges hatalmának” tulajdonították. Biztos vagyok benne, hogy ez a legkevésbé kívánt nyűg volt, amit csak a császár elképzelt magának. A „fennséges hatalmak” olyanok, mint Mañjuśrī élet-kardja, vagy Acala démonűző kardja (Fudō Myōō). Szüksége volt a japán hadseregeknek arra, hogy ilyen fegyvereket forgasson akár Manchuriában, akár Észak-Kínában? A kínaiak nem okoztak kárt nekünk... Ez nem volt más, mint annak megerősítése, hogy ez egy hódító, militarista imperializmus...

Ahogy az ún. „Szent Háború” kiterjedt Észak-Kínából Közép- és Dél-Kínára, a japán népeiséget teljes tudatlanságban tartották. Úgy látszott, hogy a militaristák és nagyiparosok, saját lendületüktől hajtva, csupán a délebbre nyomulásban gondolkodtak. Azután történt az embertelen atrocitás Nanjing-ben – a példátlan kegyetlenség, melynek híreit

¹⁶⁹ Ld., pl., 66. jegyzet, fent.

¹⁷⁰ Victoria 1997, p. 107. Eredeti idézet in Suzuki 1959, p. 70.

elhallgatták a japán nép előtt, de amiről nyíltan beszámoltak külföldön. A népnek fogalma sem lehetett arról, hogyan történhetett ilyesmi egy „Szent Háborúban”, és miért keveredett a „Császári Sereg” ilyen cselekedetekbe...

A „Szent Háború” Kína középső és déli részén egy általunk elkövetett erőszak volt egy másik nemzet jogai és érdekei ellen. Ez a másik nemzet természetesen nem volt mindig a jóság és emberiség példája, de az várható, hogy amikor az egyik oldal erőt alkalmaz, a másik oldal is az erőt használja az ellenálláshoz. Ilyen a háború természete. Alapjában véve semmi „szent” nincs egyik háborúban sem. A „szentség” csak abban jelenik meg, ami meghaladja az erőt. A militaristák mégis kitartóan hivatkoztak a „birodalmi” hadseregre és „szent” háborújukra...

Miért nyomult előre Japán szándékosan ezzel a meggondolatlansággal? Ebben a militaristák gondolkodás-nélkülisége nyilatkozott meg. Miután képtelenek voltak a „szent háború” folytatására Kínában, kiterjesztették egész Kelet-Ázsiára, más néven. Ez a militaristák és nagyiparosok értelmi szegénységének élő példája volt. Az egyszerű nép keveset tehetett, elhallgattatták a törvényekkel és a cenzúrával, de az felfoghatatlan számunkra, hogy a vezető kormányhivatalnokok és parlamenti képviselők miért voltak képtelenek hatást gyakorolni a militaristákra és nagyiparosokra, hogy hagyjanak fel meggondolatlan magatartásukkal. A konfliktus kezdetén a hadsereg néhány meglepő sikert tapasztalt, de míg ez elég lehetett a nép félrevezetéséhez, addig azok, akik értették ezeket a dolgokat, ezt rendkívül veszélyesnek tekintették. Ennek ellenére – vagy épp ezért – a hatóságok egyre inkább megtévesztették és megfélemlítették a népet. A nép többségének cselekedeteit a tömegpszichológia vezette. Csupán az értelmiségiek egy kis csoportja látta előre, mi következik, de ők minden értelemben meg voltak fosztva cselekvési és önkifejezési szabadságuktól, és tehetetlenül figyeltek a háttérből. S végül a háború azzal a helyzettel végződött, amiben ma vagyunk.¹⁷¹

Az érzések, melyek ezekben az idézetekben kifejeződnek, Szuzuki elmékedéseinek sorozatát indították el Japán gyengeségeivel kapcsolatban, melyek a katasztrofális irányhoz vezettek, és a lehetőségekről a jellegzetesen japán szellemiség megújulásával kapcsolatban, amit ő lényegesnek tekintett a nemzet teljes felemelkedéséhez. Az elsőként a háború alatt írt cikkében, „A Mahayana buddhizmus egyetemes küldetésében” megjelenő gondolatait főként a négy kötetből álló sorozatában fejlesztette tovább, melyek mindegyike a „japán szellemiségre” összpontosít: *Nihonteki reisei* (Japán szellemiség, 1944; új kiadás 1946), *Reiseiteki Nihonteki jikaku* (A japán szellemiség ébredése, 1946), *Reiseiteki nihon no kensetsu* (Egy spirituális Japán felépítése, 1946), és *Nihon no reiseika* (Japán átszellemítése, 1947).

Szuzuki a „japán szellemiséget” – melynek típusa szerinte főként a japán „Tiszta Ország” irányzat alakjaiban jelent meg, pl. Honen-ben (1133-1212) és Shinran-ban – úgy tekintette, mint vallási ideált, amely leginkább illeszkedik a nemzet vallási kultúrájához, és a legjobb alternatívája a bukott, állami shinto-ideológiának. Az erről alkotott nézetei már a háború éveiben kialakultak. 1945 júniusában, két hónappal a japán megadás előtt, Szuzuki egy előadáson, a megadásra készülve kifejtette, hogyan érti a „japán szellemiség” fogalmát (Higashi Honganji, Kyogaku Kenkyusho, Shin Buddhista Tanulmányok Központja):

Szeretnék mondani pár szót arról a módról, ahogyan használni fogom a „japán” szót. Csupán a helyet és a népet értem ez alatt, semmi mást. Így amikor „japán szellemi ébredésről” beszélek, ez alatt azoknak az embereknek vagy népnek a szellemi ébredését értem, akik Japán területén laknak, amely térbelileg Kelet-Ázsia egyik sarkában helyezke-

¹⁷¹ SDZ, vol. 33, pp. 7-9.

dik el. A szellemiség fogalma, szükségtelen mondani, egyetemes, de a felébredés a szellemiségre csupán egyéni alapon történik. És ezek az egyének bizonyos területen élnek és bizonyos néphez tartoznak. Ezért érzem lehetségesnek, hogy a „japán” szót a „szellemi ébredés” kifejezés elé tegyem ...

A félreértés elkerülése végett szeretném hangsúlyozni, hogy a „japán” szónak, ahogyan használom, egyáltalán nincs politikai tartalma... A politika mindig hatalmat jelent és magában foglalja az erőt, uralmat és elnyomást. A szellemiség ebből nem tartalmaz semmit. A szellemiség mások boldogságát keresi; arra törekszik, hogy csillapítsa a szenvedésüket, az érzékfelettire törekszik, végtelenül együttérző. Erejének ezek a forrásai. Ha az erő nem ezekből a forrásokból származik, mindig elnyomás, kirekesztés és önteltség lesz belőle, és magával hozza az imperializmust, agressziót, területfoglalást és a hatalom minden más torzulását. Semmi sem ártalmasabb, mint a „kard, amely elveszi az életet”, amikor nem kontrollálja „a kard, amely életet ad”. Szellemi ébredés sosem származhat a politikából. A politikának kell a szellemi ébredésből fakadnia; az ellenkezője csalárd, és elkerülhetetlenül hanyatláshoz és káoszhoz vezet. Nem kell távoli példákat keresni – nézzenek csak Németországra.¹⁷²

Nem foglalkozom túl sokat Szuzuki háború utáni írásainak elemzésével. Noha a *Zen a háborúban* Szuzuki gondolatait úgy tekinti ezekben a műveiben, mint egy álszent megtérés termékeit, melyek csupán a japán háborús erőfeszítések összeomlása után jelentkeztek,¹⁷³ nyilvánvalóvá kell válnia Szuzuki írásainak jelen áttekintéséből, hogy a háború utáni kritikus írásainak minden fő témája – a kételyei a shinto államról, a katonai vezetés iránti bizalmatlansága, a nagyobb racionalitás bátorítása a japánoknál, a buddhista reform szükségességének felismerése – valójában logikusan illeszkednek a 19. század végére datálható álláspontjaihoz.

Úgy gondolom, elég lesz egyetlen példa, válaszként Victoria támadásaira. Victoria több helyen szemrehányást tesz Szuzukinak a háború utáni írásaiban megfogalmazott álláspontjáért, amit pedig minden történész egyszerű tényként kezel. Victoria azt írja például:

Szuzuki még Japán teljes legyőzése közepette is igyekezett valamiképpen dicsérni Japán háborús erőfeszítéseit. A következőképp írta le a háború pozitív oldalát:

A japán nép és nemzet nagy áldozata révén, mondhatni, a Kelet különböző népeinek alkalmá nyílt mind a gazdasági, mind a politikai felébredésre... Ez csak a kezdet volt, és úgy vélem, hogy tíz, húsz, vagy több év múlva a Kelet különböző népei független államokat alakíthatnak és hozzájárulhatnak a világkultúra előmeneteléhez, együtt Európa és Amerika különböző népeivel.

Szuzuki itt visszhangozza a háború alatti írásait, s folytatja a japán nép „nagy áldozatának” dicsőítését, ami állítólag „felébresztette Ázsia népeit”.¹⁷⁴

Valójában itt nincs semmi ellentmondó Szuzuki álláspontjával kapcsolatban: a történészek egyetértenek azzal, hogy a japán katonai akciók Délkelet-Ázsiában és a Csendes-óceánon hatással voltak a nacionalista mozgalmakra e térségek gyarmatosított nemzeteiben, noha ezek mozgatórugói összetettek voltak, beleértve mind a japánok melletti, mind a japánok elleni érzéseket. És Szuzuki jóslata kétségtelenül helyes volt, hogy évtizedekkel a háború után a kelet- és délkelet-ázsiai nemzetek elérik a függetlenségüket.

Sőt, Victoria idézete Szuzukitól teljesen szelektív. A teljes idézet így hangzik:

¹⁷² SDZ, vol. 9, pp. 164-66.

¹⁷³ Victoria 1997, pp. 147-52.

¹⁷⁴ Ibid., pp. 150-51.

A japán nép és nemzet által elszenvedett nagy veszteségek,¹⁷⁵ mondhatni, alkalmat nyújtottak a Kelet népei számára, hogy mind gazdaságilag, mind politikailag felébredjenek. Szükségtelen mondani, hogy a „Nagy Kelet-Ázsiai Háború” elindítása teljesen esztelen folyamat volt, a japán militaristák akkori uszító kampányainak eredménye, amit támogattak Japán „politikussai”. De úgy vélem nagyszerű dolog lenne, ha ezáltal Kelet különböző népei elkezdenének néhány évtized alatt minden tekintetben független nemzetekké válni, és hozzájárulni a világkultúra előmeneteléhez, együtt Európa és Amerika különböző népeivel. Az ázsiaiak tanultak az olyan dolgokból, mint az Európából érkező imperializmus és kolonializmus, de ugyanakkor tanultak az Európából érkező olyan fogalmakból is, mint függetlenség, szabadság és egyenlőség, békés gazdasági fejlődés és esélyegyenlőség. Ezért úgy vélem, hogy nagy tisztelettel tartozunk Európa és Amerika népeinek, akik ezeknek az eszméknek a létrehozói s amelyeket elültettek Ázsiában... A végetért háborúval kapcsolatban Japánnak osztoznia kell a teljes, morális és politikai felelősségben. A szerencse mindazonáltal az, hogy Japán lemondott a háború folytatásáról és véget vetett a hazardírozásnak, fegyvertelen a világ nemzetei között.¹⁷⁶

Az olvasóra bízom, hogy eldöntse, vajon Szuzuki álláspontját megfelelően tükrözi-e a *Zen a háborúban*, és remélem, hogy az olvasó nem felejtí ennek az őszinte és világos idézetnek a Victoria általi kezelését, amikor értékeli Victoria értelmezéseit Szuzuki háborúról és a bushido-ról szóló írásaival kapcsolatban.

Több más téma megjelenik a *Zen a háborúban* fejezetében, mely Szuzuki háború utáni írásaival foglalkozik, mint a feltételezett lelkesedése a Kína elleni háborúért, melyet fentebb már tárgyaltunk, így a továbbiakban nem foglalkozunk vele.

Van azonban egy fontos pont Szuzuki háború utáni írásaiban, melyet idéz a *Zen a háborúban*, de sajnos Victoria nem adja vissza objektíven:

Csupán a *satori*-val [megvilágosodással] lehetetlen [a zen-papoknak] vállalni a felelősséget a társadalom vezetéséért. Nem csupán lehetetlen, hanem öntelt dolog tőlük, hogy úgy képzelik, igen. ...A *satori*-ban benne van a *satori* világa. Mindazonáltal a *satori* önmagában képtelen megítélni a háború igaz vagy igaztalan voltát. A közönséges világban zajló viták esetében szükséges alkalmazni az értelmi megkülönböztetést... A *satori*-nak például nincs köze a gazdasághoz. Lehet, hogy a gazdasággal nem volt probléma a régi időkben, de ha valaki ma a gazdaságelmélet vagy a nemzetközi kapcsolatok összetettségével foglalkozik, rendelkeznie kell egy megfelelő szintű szakmai tudással, különben nem nyilváníthat véleményt. A *satori* önmagában alkalmatlan arra, hogy meghatározza, jó vagy rossz a kommunista közgazdaság.¹⁷⁷

Victoria, aki ezt a részt egyszerűen csak anyagként használja, hogy diszkreditálja Szuzukit, félremagyarázza azt, ami úgy vélem egy őszinte kísérlet Szuzuki részéről, hogy megválaszolja a legnehezebb kérdést, amit a *Zen a háborúban* felvet: miért működtek együtt a háborús erőfeszítésekkel a feltehetőleg megvilágosodott zen-mesterek? Szuzuki véleménye erről a kérdéstről, mint kifejezte ezekben a megjegyzésekben, kapcsolódik a fentebb bemutatott nem-dualista meditatív élmény értéksemleges természetéhez: ez az élmény rendkívüli módon segíthet, amikor általa felismerjük az én igazi természetét és a jelen pillanat „olyanságát”, de keveset használ,

¹⁷⁵ A japán nyelvű eredeti, *daigisei*, fordítható „nagy áldozatként”, mint Victoria tette, de az egész idézet összefüggésében, ahol Szuzuki tárgyalja a japán hadsereg által a saját népének okozott veszteséget, úgy vélem a „nagy veszteség” pontosabb.

¹⁷⁶ SDZ, vol. 8, p. 237.

¹⁷⁷ SDZ, vol. 28, p. 413. A második hiányjel előtti rész in Victoria 1997, pp. 148-49.

mondjuk, egy háború mögött húzódó összetett kérdések helyes értékelésében. Természetesen a megvilágosodás egész kérdésének és a társadalmi etikával való kapcsolatának tárgyalása túl van e cikk keretein; egyszerűen szeretném kifejezni a csalódottságomat, hogy Victoria vonakodik foglalkozni Szuzuki őszinte, egyenes törekvéseivel, hogy saját szellemi hagyományának elégtelenségeit és gyengeségeit megfogalmazza.

Befejezés

E cikk folyamán nagyon kritikus voltam azzal, ahogy Victoria bemutatta Szuzuki műveit és Szuzukit, az embert, így szeretném megismételni, amit az elején mondtam.

Egészében úgy gondolom, hogy Victoria munkája értékes – a japán buddhizmus, és különösen a zen-iskola, kétségtelenül együttműködött a militarista háborús erőfeszítésekkel, és a japán buddhizmus jövőbeli fejlődése szempontjából fontos, hogy ez a tény ismert legyen, s hogy a zen-intézmények kutassák ennek az együttműködésnek az okait és következményeit. A magam részéről bátorítom Victoriát, hogy folytassa erőfeszítéseit, melyekkel emlékeztet bennünket a japán zen történetének erre a fejezetére. Fájdalmas lehet ez a zen-hagyomány számos követőjének, de hosszú távon az egyedül kedvező hatását, mert motiválja az újraértékelését annak, hogy mi a gyakorlás és a megvilágosodás, és milyen szerepet kell játszania a tudatos etikai választásnak a zen szellemi életében, s ténylegesen minden hagyományban, melyeknek célja a benső megvilágosodás elérése.

Mindazonáltal nem hiszem, hogy Victoria akár egyetlen érvényes példát is bemutatott volna D. T. Szuzukival szemben, mint aki szószólója volt Japán háborúinak Ázsiában és a Csendes-óceánon. Láttuk, hogy Szuzuki nem vonakodott attól, hogy kifejezze véleményét politikai dolgokról, mind a magánlevelezésében, s amikor szabadon tehetett, a nyilvános írásaiban is. Ha Szuzuki támogatta volna a japán militarizmust, mint Victoria állítja, akkor látni kellene a militarista álláspontok kifejezett támogatását nem csupán a háború előtti és alatti személyes leveleiben, hanem különösképpen a nyilvános kijelentéseiben is, teljesen összhangban az adott politikai és intellektuális trendekkel. Ehelyett pontosan az ellenkezőjét lehet látni. Olyan esetekben, amikor Szuzuki közvetlenül fejezi ki az álláspontját a korabeli politikai helyzetről – akár a cikkeiben, nyilvános beszédeiben, akár a barátaihoz írott leveleiben (melyekben nem ad okot a nézetei félreértésére) – világosan és egyértelműen fogalmazza meg bizalmatlanságát és szembenállását a shinto állammal, a jobboldali gondolkodással, és más erővel kapcsolatban, melyek Japánt a militarizmus és a háború felé tolták, olyannyira, hogy kifejezte érdeklődését is a döntően nem-jobboldali ideológiák iránt, mint amilyen a szocializmus. Szuzuki ebben az álláspontjában a 19. század végétől a háború utáni éveken át következetes volt. Ezek a dolgok Szuzukiban egy intellektuális függetlenségre utalnak, egy egészséges kételkedésre a politikai ideológia és kormánypropaganda iránt, és az emberi jogok állhatatos megbecsülésére.

A Victoria által militarista jellegűnek tekintett írások majdhogynem feltűnően kerülnek, még kevésbé támogatják, a kortárs politikai és katonai események kifejezett értékelését, s amikor teljes összefüggésükben olvassuk őket, olyan gondolatokat tartalmaznak, melyek egyáltalán nem támogatják a japán militarista törekvéseket. Szuzuki egyértelműen hitt a védekező háború jogoságában, de amikor tényleges háborúkká váltak a japán hadsereg elindításában, Szuzuki írásai azt mutatják, hogy ezek egyikét sem ismerte el jogosnak. Szuzuki hasonlóképpen foglalkozott a bushido harcművészeti etikájával és ideáljaival, de ennek legmagasabb kifejeződését a konfrontáció ügyes elkerülésében látta, az erőszak használata nélkül. Méltányolta a szamuráj szentvitelenségét élet és halál iránt, és az átlagos japán katonát, aki fenntartotta ezt a szentvitelenséget.¹⁷⁸ Mégis, amikor ez valósággá vált a japán fiatal emberek számára, akiket értelmetlenül mészároltak

¹⁷⁸ Ld. Szuzuki 1959, p. 85.

le a harcmezőkön, a „vallásos meggyőződés nélküli” kormányhivatalnokok parancsára, nem habozott kijelenteni egy nyilvános cikkben is a háború tetőpontján, hogy „zen-dolognak tekinteni az emberi élet értelmetlen és érzéketlen feláldozását zavaros gondolat. A zen sohasem tanítja, hogy valaki elvegye mások életét.”

Ha vannak megalapozott okai Szuzuki bírálatainak a háború alatti vagy bármikori megnyilatkozásaival kapcsolatban, akkor ezen okokat napvilágra kell hozni és széles körben megtárgyalni. De remélem, hogy ennek tárgyalása minden elérhető bizonyíték latbavetésével történik, a teljes, társadalmi és történeti összefüggésekbe helyezve, és megvizsgálva minden lehetséges értelmezést. Ezek a kérdések túlságosan jelentősek ahhoz, hogy kevesebbel beérjük.

Rövidítések

SDZ: *Suzuki Daisetsu zenshū*, Suzuki Összes Művei, új bővített kiadás, 40 kötet, szerk. Hisamatsu Shin'ichi, Yamaguchi Susumu, Furuta Shōkin. Tokyo: Iwanami Shoten, 1999–2003.

Hivatkozások

Henshall, Kenneth G. 1999. *A History of Japan: From Stone Age to Superpower*. London: Macmillan Press.

Ichikawa Hakugen. 1975. *Nihon fashizumuka no shūkyō*. Tokyo: Enuesu Shuppankai.

Ishii Kōsei. 2004. Shūkyōsha no sensō sekinin: Ichikawa Hakugen, sono hito no kenshō o tōshite. In *Bōryoku: Hakai to chitsujo*. Tokyo: Iwanami Shoten.

Ives, Christopher. 1994. Ethical Pitfalls in Imperial Zen and Nishida Philosophy. In *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*, ed. James W. Heisig and John C. Maraldo. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Kirita Kiyohide. 1994. D. T. Suzuki on Society and the State. In *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*, ed. James W. Heisig and John C. Maraldo. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Kitanishi Hiromu. 2006. Kaisō: Suzuki Daisetsu sensei, sono ni. *Zen bunka* 201, pp. 13-18.

—. 2007. Kaisō: Suzuki Daisetsu sensei, sono roku. *Zen bunka* 206, pp. 116-20.

Miyata Koichi. 2002. Critical Comments on Brian Victoria's „Engaged Buddhism: A Skeleton in the Closet?” *Journal of Global Buddhism* 3, pp. 79-85. <http://www.globalbuddhism.org/3/miyata021.htm>.

Oldenberg, Hermann, ed. 1964. *Vinaya Pitakam*. Vol. 1. London: Pali Text Society.

Suzuki Daisetsu. 1906–7. The Zen Sect of Buddhism. *The Journal of the Pali Text Society* 15, pp. 8-43.

—. 1907. A Brief History of Early Chinese Philosophy: Part 1. *The Monist* 17, pp. 415-50.

—. 1908a. A Brief History of Early Chinese Philosophy: Part 2. *The Monist* 18, pp. 242-85.

—. 1908b. A Brief History of Early Chinese Philosophy: Part 3. *The Monist* 18, pp. 481-509.

—. 1938. *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture*. Kyoto: The Eastern Buddhist Society.

—. 1943. Zen to Bushidō. In *Bushidō no shinzui*, ed. Bushidō Gakkai and Handa Shin. Tokyo: Teikoku Shoseki Kyōkai.

—. 1959. *Zen and Japanese Culture*. New York: Pantheon Books.

—. 1970. Reprint. *Essays in Zen Buddhism*. 3d Series, ed. Christmas Humphreys. London: Rider. Original edition, London: Luzac and Company, 1934.

Ueda Shizuteru. 2007. „Outwardly, Be Open; Inwardly, Be Deep”: D. T. Suzuki's „Eastern Outlook.” *The Eastern Buddhist* 38, nos. 1/2, pp. 8–40.

Victoria, Brian Daizen. 1997. *Zen at War*. New York: Weatherhill.
 —. 2006. *Zen at War*. 2d ed. Oxford: Rowman and Littlefield.
 —. 2007. Karma, War and Inequality in Twentieth Century Japan. *Japan Focus*, article ID 825.
http://japanfocus.org/Brian_Victoria-Karma_War_and_Inequality_in_Twentieth_Century_Japan



*Szellemek harca. Kijomaszu könyvillusztációja, 1687, részlet
 (R. Lane: Masters of the Japanese Print).*

Függelék. Szuzuki Daiszecu Teitaro: A buddhizmus lényege¹⁷⁹

A buddhizmus alapvető szándéka, hogy túllépjen az ellentétek világán, azon a világon, amely értelmi megkülönböztetésből és érzelmi tisztátalanságból alakul; és ráébredjen a meg-nem-különböztettség szellemi világára, amely egy abszolút nézőpont elérését feltételezi. Az Abszolút azonban semmiképpen nem különül el a megkülönböztetés világától, mert ez azt jelentené, hogy szembeállítanák a megkülönböztető elmével, s így újabb kettősséget hoznának létre. Ha valami Abszolútról beszélünk, hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy – miután az, úgymond, az ellentétek tagadása – szembeállítandó a megkülönböztető elmével. De az ilyen gondolkodás valójában az Abszolútnak az ellentétek világába történő lealacsonyítását jelentené, és maga után vonná egy nagyobb Abszolút fogalmának szükségességét, amely mindkettőt magában foglalhatná. Röviden szólva, az Abszolút az ellentétek világában van, s nem külön attól. Nem is érthető ez az ellentmondás mindaddig, amíg az ellentétek világában maradunk. Az utóbbin való túllépés azonban éppúgy mit sem használ, mint az, ha benne maradunk. Innen ered az az értelmi döntésképtelenség, amely elől mindnyájan igyekszünk elmenekülni. Ezek után a mester arra mutat rá csendesesen, hogy a buddhizmus túl van az értelemmel való felfoghatóságon. Megkülönböztetés és meg-nem-

¹⁷⁹ D. T. Suzuki: „The Essence of Buddhism.” *What is Zen?* Perennial Library, Harper & Row, 1972, p. 79-85. A japán nevek angol átírásában az -y a j hangot jelöli, az -i pedig egy j felé hajló -i. Megjelent a győri *Műhely* c. kulturális folyóirat, 1993/3. számában.

A szöveg a japán császárnak tartott egyik előadás részlete, amelyet Szuzuki, mint a kiotói Otani Egyetem buddhista filozófia professzora, a II. világháború elvesztésének „ismeretelméleti” okairól tartott a nyugati szövetséges erők felkérésére.

Lásd még Szuzuki néhány művét a neten: *Manual of Zen Buddhism*, *Outlines of Mahayana Buddhism*, és a *Mysticism, Christian and Buddhist*, továbbá a zen-ről magyarul: *Japán haiku vers-naptár*, *Nincs kapu, és egy zen szöveggyűjtemény*, a *Tan Kapuja Buddhista Főiskola* kiadásában (2005, p. 70, 78, 85. a kárdról; e gyűjtemény sajnos nem válogat Szuzukitól, csak a bibliográfia említi az Eric Frommal közösen írt könyvüket).

különböztetés két dolog ugyan, mégis egy; másképpen nem lehetne az értelemben feszülő ellentmondást meghaladni. Egyrészt az értelmet tagadjuk, másrészt igénybevétele nélkül nem haladhatjuk meg, és a buddhisták azt állítják, hogy ezt a paradoxont csak a személyes tapasztalat oldhatja fel.

Sotoku herceg (régens 593-621), a nara-i Horjudzsi templom alapítója, észrevételeket fűzött három Mahajana szutrához: a Szaddharma Pundarika, a Vimalakirti és a Szrimala szutrákhoz, s valamennyiben a buddhista tapasztalat elgondolhatatlanságát hangsúlyozta. A Szrimalában a Tathagata Garbha-t úgy írják le, mint amit számtalan tisztátalanság temet, de ami mégis mentes marad attól. A Tathagata Garbha a meg-nem-különböztettség szellemi világa, míg a tisztátalan világ a gondolaté. Azt, hogy ez a kettő különböző és mégis egy, képtelenek vagyunk tökéletesen megérteni, mivel a tökéletes megértés a buddha-állapotot jelentené. Mégis minden vallásos ember eljut ehhez a tapasztalathoz. Ez az a szellemi állapot, amelyet a keresztény tapasztalatban isteni kinyilatkoztatásnak neveznek, természetfölöttinek, amely pusztán emberi értelemmel elérhetetlen. De a legtöbb ember, mivel az értelem síkján él, mindent az értelem uralma alá hajtana, s amit értelemmel felfoghatatlannak talál, azt a további figyelemre méltatlanként elveti. Ostobaságukban a buddhizmust ugyanígy kezelik, de előbb-utóbb fel kell venniük, amit elvetettek, és a szív oltárára kell helyezniük. Mert, akár rájöttek, akár nem, végig ott volt, még ha sajnálatosan fel nem ismert módon is. Mikor a madár énekel, tudjuk, hogy az egy madár. Ha a harangot meghúzzák, szól. Mikor a Buddha feltartott egy arany virágot, Mahakaszsjava mosolygott. Egy szót sem váltottak, mert aki tudja, az tudja. Gojozej császár (uralkodott 1586-1629) verset írt erről:

Mosolygó szemhéjak nyílnak ki.
Vajon cseresznye- vagy barackvirág?
Ki ne tudná?
Mégis: senki sem tudja.

A meg-nem-különböztetés szempontjából senki sem tudja. Virágot nyújtanak, és valaki mosolyog. Értelmileg semmilyen közlés nem történt, de valami közölve kellett, hogy legyen a két szellem között, az értelem síkján túl. Ahol megértés van, ott nincs szükség további észrevételre, de ahol nincs megértés, a szakadék csupán értelemmel egyáltalán nem hidalható át.

Ahhoz, hogy ezt az elgondolhatatlant felfogjuk, a szellemnek ki kell szabadulnia az értelem börtönéből, az ellentétek területén túlra, akár úgy, ahogyan Hanazono császár Dajto mesterrel szemközt egy magasabb nézőpontra jutott. A Pundarika szutrában gyakran találunk ilyen kifejezéseket: „Bármennyire próbáljuk is a buddha-tudást gondolattal felmérni, ez sohasem sikerülhet.” A Hosszú életről szóló fejezetben ez áll: „A mérhetetlenül távoli múltban elértem a buddha-állapotot, és már kiszámíthatatlanul hosszú ideje élek. Valóban halhatatlan vagyok.” A történelem szerint Szakja Munit palotájától nem messze érte el a megvilágosodás, 29 éves korában. Ennek ellenére azt mondja az írásokban, hogy megvilágosodása száz- és százezer kalpával azelőtt történt. A két állítás nyilvánvalóan ellentmond egymásnak, s az ellentmondás mindaddig elkerülhetetlen, amíg hagyjuk magunkat megkötni az értelem által. Azután pedig, ha az ellentmondást át-visszük az érzelmi életbe, mindenféle zavar gyötör bennünket. Mivel életünk legnagyobb részét érzelmi síkon éljük, hajlamosak vagyunk megfeledkezni arról, hogy ezek a zavarok az értelemben meglévő ellentmondásokból erednek.

Ellentmondás és elgondolhatatlanság óhatatlanul társai egymásnak, s ha a megkülönböztetés síkján működnek, kételyhez és zavarodottsághoz vezetnek. Csak amikor lelki síkra emelkednek, akkor vezethetnek boldogsághoz és válhatnak a hit és a félelemnélküliség forrásává.

Erről az ellentmondásról beszélgetett Dajto mester és Godajgo császár (uralkodott 1318-1339), egy másik zen tanítvány. A mester azt mondta: „Sok ezer kalpával ezelőtt elváltunk, mégsem voltunk külön soha egy pillanatra sem. Szemközt ültünk egymással naphosszat, mégsem találkoztunk.” Ezt a gondolatot fejezte ki maga Szakja Muni a Szaddharma Pundarika-ban, mint erről fentebb szó volt. Annak a történelmi ténynek dacára, amely szerint Buddha Gaja közelében

érte el a megvilágosodást, azt mondja, hogy teljesen megvilágosodott volt már, mielőtt a világ lett volna. Megvilágosodásának történelmi ténye olyan adat, amelyet értelmünkkel rögzítünk. Hasonlóképpen az a tény, hogy a mester és a császár szemközt vannak egymással, olyan tény, amely az idő fogalmán alapul. De abból a szempontból, amely csak a meg-nem-különböztetés terén lehetséges, ott, ahol semmilyen ésszerű számításra nincs lehetőség, a történelmi tényeknek egyáltalán nincs jelentőségük. Más szóval: „te és én egymás jelenlétében voltunk az egész örökkévalóságban, és nem voltunk soha, egy pillanatra sem külön”. Vagy ugyanez ellenkező irányból: „Egész nap veled voltam, mégsem léptem soha a te jelenlétedbe.” A mester a dolgokat az ő meg-nem-különböztető nézőpontjából szemléli, amelyet a császár elsőre nem tudott megérteni. Nem is érthető meg egyik dolog sem, ha mindennapi tapasztalataink alapján ítélünk. A buddhisták megtanulják figyelmen kívül hagyni az értelemnek ezeket a „tényeit”, és olyan módon kifejezni magukat, amely értelemmentes; meg kell változtatnunk szempontunkat, hogy megegyezzen a buddhista nézőponttal, amely a meg-nem-különböztető szellemből következik. Annak oka, hogy oly zaklatottak vagyunk mindennapi életünkben és nem tudunk megszabadulni ettől a zaklatottságtól, értelmünk képtelensége arra, hogy túllépjünk az értelmén. Itt azután egy nagyobb műveletre van szükségünk, hogy szorosra kössük az értelem hálójának csomóit. A hegy nem hegy, a folyó nem folyó. Mégis: a hegy az hegy, a folyó folyó. A tagadás megerősítés, a megerősítés tagadás. Mindez mégsem csupán játék a szavakkal. El kell ismernünk, az élet minden nyugtalan-ságának és aggodalmának oka az arra való képtelenségünk, hogy saját középpontunkba merüljünk s azután onnan a meg-nem-különböztetés síkjára emelkedjünk, ahol a problémák egyből eltűnnek. A buddhisták arra törekszenek, hogy a szavak ne tartsák elzárva őket a magasabb szemponttól. És mégis szavakra van szükség ahhoz, hogy meghaladjuk a szavakat, s értelmi tevékenységre ahhoz, hogy az értelem fölé emelkedhessünk. Ugyanakkor ezt a felülemelkedést soha nem szabad egy kettős-elvűség vagy „elmenekülés” értelmében megtenni, miután semmiféle elmenekülés nem lehetséges.

Most vagyunk abban a helyzetben, hogy szóljunk valamit a karmáról. Az emberi szenvedés karmába-kötöttségünkéből ered, mivel mindnyájan, attól kezdve, hogy megszületünk, a múlt karmájának nehéz terhét hordozzuk, amely így magának létezésünknek része. Japánban a kifejezés a rossz cselekedetekhez kapcsolódik, és a gonosz emberekről, mint a múlt karmájáról beszélnek. De a kifejezés eredeti értelme: „cselekedet”; s az ember cselekedetei lehetnek jók, rosszak vagy közömbösek. Ebben az értelemben az ember az egyetlen olyan lény, amelynek saját karmája van. Minden más a maga létezésének törvényei szerint mozog, egyedül az emberek terveznek, számítanak és vannak tudatában önmaguknak. Mi, emberek vagyunk az egyedüli öntudatos állatok, vagy, mint Pascal mondja, „gondolkodó nádszálak”. Nos, gondolkodni annyit tesz, mint tudatosnak lenni, valamit kigondolni, előre tervezni, amivel együtt jár, hogy szabadon tervezhetünk. Következésképpen karmája csak emberi lényeknek van, s valóban, mikor a világba lépünk, karmánk hozzánk tapad. Nemcsak arról van szó, hogy karmába vagyunk burkolva, de tudjuk is ezt, s az, hogy tudatában vagyunk fogságunknak, az emberiség kiváltsága. Ez a kiváltság szabadsággal jár, a szabadsággal felelősség és küzdelem, maga a küzdelem pedig szabadságot feltételez. Így az emberi élet értéke a szenvedés tényében van, mert ahol nincs szenvedés, nincs meg a karma fogságának tudata, ott nincs meg az erő a szellemi tapasztalat s ezáltal a meg-nem-különböztetés síkjának eléréséhez. Hacsak nem egyezünk bele a szenvedésbe, nem lehetünk szabadok a szenvedéstől. Csak fogságunk elfogadásával lehetünk szabadok.

Amíg emberek vagyunk, nem szabadulhatunk meg a karmától, és mégis mindig megpróbálunk tőle elmenekülni. Innen van az ellentmondás. Ez azonban az az ellentmondás, amely az embert a létezés minden más formája fölé emeli és megadja a szellemi ösztönzést a tudatosság közönséges szintjének áttöréséhez. A karma állandóan elnyom bennünket, mégis mindig megpróbálunk föléje emelkedni, s maga ez az indíttatás arra, hogy meghaladjuk karmánkat, olyan erő, amely szellemi természetünkéből ered. Ez az indíttatás leírható, mint imádság és az imádság a vallási élet lényege: kísérlet arra, hogy elválasszuk magunkat olyasmitől, ami elválaszthatatlanul

részünket képezi, s ebből az következik, hogy az ima által növeljük szenvedésünket. Innen van a régi buddhisták megnyilatkozása, mely szerint az egész élet szenvedés, következésképpen sokan mindössze pesszimizmusnak tekintették a buddhizmust. Ez a hibás hiedelem arra ösztönzött sok régi buddhistát, hogy elmeneküljenek a világtól, de mások, akik ezt a kísérletet negatívnak tartották, pozitívabbak kívántak lenni. Egyre mélyebbre és mélyebbre ástak a létezés alapjaiba, végül is érintkezésbe jutottak magának az életnek a forrásával, megnyitva ezáltal az ajtót az emberi létezés szellemiségéhez, és ez a szellemi felébredés.

