

# Buddhas japanske krigere

---



Af Jørn Borup

*Jørn Borup er cand. mag. og ph.d. i religionsvidenskab og japansk, lektor på Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet. Han har primært forsket i buddhisme og japansk religion.*

---

Buddhisme er fredens religion! Sådan siger buddhister, gerne med reference til Buddhas mange udsagn herom, til den doktrinære første forskrift om ikke at tage liv, eller til de utallige buddhistiske græsrodsgrupper med fred som mantra. Sådan portrætteres religionen også i Vesten, ofte (og ikke helt uberettiget) med proportionel distance til kristendommens og islams hellige krige. Når srilankanske og burmesiske buddhister, anført af militante og nationalistiske munke, opildner til had og kamp mod muslimer, står fordømmelser og forvirringer i kø, ofte med den beroligende forklaring, at de voldsomme udtryk skal ses som abnorme pervertninger af *den sande buddhisme*.<sup>1</sup>

Historisk har buddhismen dog også i andre kontekster været anvendt til både vold og krig.<sup>2</sup> Flere myter og krøniker beskriver, hvordan Buddha eller buddhistmunke undertrykte de lokale kulturer i den nye religions tjeneste. Allerede i det femte årh. fungerede kinesiske buddhistklostre som våbenarsenaler, og messianske munke har i forskellige perioder myrdet 'barbarer' i deres kosmiske kamp mod Mara som rensende optakt til den kommende Buddha (Maitreya). I Mongoliet har buddhistmunke deltaget i vold og afstraffelse, endog med 'medfølelse tortur' som metode til bekendelse og bod. I Tibet har bevæbnede munke fungeret som selvbestalt og frygtet politi, og munke har i stridigheder om ny-udnævnelser af genfødte lamaer bekriget hinanden med frådende engagement. Der skal ikke meget søgning til i nutidens sociale medier for at finde vestlige buddhister, hvis retoriske fejder ikke giver meget anledning til at tænke på buddhismen som specielt hjertelig.

I Japan har buddhismens involvering i vold og krig fundet sin helt egen udformning. Denne artikel handler om Buddhas japanske krigere. Både dem, der faktisk gik i krig og dem, der har idealiseret eller spiritualiseret buddhistisk kamp, illustreret med to cases, nemlig middelalderens buddhisme og zen-buddhismen under Anden Verdenskrig. Fælles for de to eksempler er den strategiske brug af buddhismen i kampens tjeneste. Pointen med at understrege dette er ikke at afsløre disse som 'falsk buddhisme', men snarere vigtigheden af at analysere forskellige

dimensioner af religionens religionshistorie. Artiklen afsluttes med refleksioner over forholdet mellem buddhisme, religion, vold og krig samt måder, hvorpå man kan stille spørgsmål hertil i undervisningen.<sup>3</sup>

## Munkesoldater

På Hiei-bjerget uden for Kyoto ligger tempelkomplekset Enryakuji med 120 tempelbygninger. Munke træner der for at blive præster, langt de fleste med udsigten til at overtage faderens tempel i et af Tendai-skolens tusinder af templer rundt i landet. Enkelte får lov til at deltage i ekstra hård, asketisk praksis. I 1000 dage fordelt over syv år skal munkene gå rundt omkring bjerget på pilgrimsfærd, ofte med daglige strækninger, der svarer til en eller to maratoner. De kaldes også populært for "maratonmunkene". I ni dage sidder de isoleret inde i en meditationssal, uden mad og drikke. Askesen er en vigtig del af vejen til buddhistisk oplysning. Askesen forstået ikke kun som materiel eller kropslig forsagelse, men som religiøs træning (shugyō), kræver engagement og styrke samt kropslig, mental og eksistentiel investering. Koblingen mellem asketisk selvopofrelse og krigerkultur har været temaer flere gange i japansk religionshistorie. Fra det 10. århundrede var buddhistkomplekset på Hiei-bjerget landets største kloster med tusinder af munke og 3.000 tempelbygninger. Beboerne på klostrene var ordinerede munke, men også arbejdsmænd og professionelle krigere, "som havde meget mere tilfælles med andre krigere, end med de uddannede munke i de klostre, de arbejdede" (Adolphson 2007, 85). Selvom en del af de egentlige soldater på klostrene altså har været professionelle, blev dog også en del af de ordinerede munke selv trænet i militær praksis. De blev senere kaldt 'munkesoldater (*sōhei*), som i modsætning til det senere ofte stærkt idealiserede begreb *samurai* er blevet symbol på, "hvad der gik galt med buddhismen i Japans middelalder" (Adolphson 2016, 73).

Munkesoldaterne var som tro væbnere rede til at forsvare det hellige bjerg mod udefra kommende erobrere. Eller de kunne tage politisk parti og deltage aktivt i de forskellige krige, der hærgede i Japan og især Kyoto-området fra det 10. til det 15. århundrede. Klostrene var nemlig ikke kun isolerede centre for ambitiøse munke, der søgte oplysning. De var også institutioner, der selv var del af tidens politiske tumult, hvor kampen om land og ressourcer inddrog templerne i udformningen af middelalderens feudalisme. Politisk buddhisme var naturligt del af dens legitimitet, hvor Buddhas lov samtidig var rigets lov (*ōbō soku buppō*). Måske var der derfor også kun få indvendinger mod munke engageret i vold og krig (Adolphson 2016, 67). Som følge af sekteriske stridigheder på Hiei-bjerget opfordrede hoffet da også et tempel om at bruge bevæbnede vagter for at afværge et forestående angreb fra Enryakuji-munkene (ibid, 69). Som magtfulde krigermunke kunne de også udfylde vigtige roller i sekteriske stridigheder. Da de 'nye' former for buddhisme (zen-, Rene Land- og Nichiren-skolerne) i det 12. årh. opstod, var de herskende munkesoldater fra Tendai-skolen klar til at forsvare deres magt og autoritet. Selvom munke-hærførerne ikke brugte religiøse ideer til at legitimere deres aktiviteter, var de aktivt med til at ødelægge Rene Lands-templer, og alle Nichiren-templer i Kyoto brændte de af. Det Rene Lands skole havde dog også deres egen hær (*ikkō-ikki*, "Forbundet af de Målrettede"), og "lyden af massernes messen af *nembutsu* sendte

kuldegysninger ned af ryggen på deres fjender” (Turnbull 2006, 78). Nichiren-buddhister responderede på Ikkō-ikkis hærgen ved selv at ødelægge deres hovedkvarter i Kyoto.

Men også interne konflikter om magtfordeling og udnævnelse af abbeder og præster kunne få munkene til at gribe til våben. Enryakuji-templet på Hiei-bjerget var flere gange i åben krig mod andre grupper af munke fra andre templer indenfor samme sekt. I 1013 gik 40 krigere med bue og pil fra det ene tempel til et andet for at dræbe en munk, der angiveligt slyngede om sig med farlige besværgelser (Adolphson 2007, 34). Nogle af dem, der bevidst handlede på egen ånd og i modsætning til det monastiske fællesskabs regler, blev kaldt 'onde munke' (*akusō*). Men munkekrigerne kunne også som klosterkollektivets tjenere agere som trænede lejesoldater i skiftende magthaveres konflikter. Både munkekrigere fra Hiei-bjerget og Ikkō-ikki-buddhister var med i kampen mod Kamakura shōgunatet. Magtfulde militærledere og shōguner svarede igen mod munkehærene, som havde fået ganske udbredt magt. Munkene blev igennem årene forbudt at gå med våben. I 1235 lød fx et sådant forbud i et direktiv fra *bakufu* (militærregeringen) i Kamakura:

“Hvad angår krigermunkene på Hiei-bjerget, så er de forment adgang til bjergets templer efter Jōkyū Krigen [mellem støtter af den afsatte kejser Go-Toba og militærstyret, i 1221].

Men vi har hørt, at der de sidste år er mange munke, der bærer militært udstyr, bue og pil, og som udfører onde gerninger i hovedstaden. [...] Fra nu af skal disse grupper inspiceres både Kyoto og i provinserne, og deres kommen og gåen skal observeres og nedskrives.” (Adolphson 2007, 50).

Shōgun Nobunaga ville sætte en stopper for Hiei-munkenes magt. I 1571 angreb han Hiei-bjerget med 30.000 mænd og ødelagde det store tempelkompleks. Nogle munkegrupper kæmpede videre med den største shōgun af dem alle, Tokugawa Ieyasu (1543-1616), andre fungerede som shōgunatets forlængede arm. Zen-munk og -abbed Ishin Sūden (1569-1633) var således i tjeneste hos tre shōguner, og var sammen med sin discipel Sessō Sōsai med til at forfatte officielle edikter til efterfølgelse af kristne (Pintos dos Santos 2002). Men samuraierne mistede indflydelse, og i den over to hundrede års efterfølgende fredstid var der ikke mere brug for munkehære. Asketisk praksis og krigerteknik blev transformeret til spirituel, indre praksis – inden det igen senere i historien blev opportunt at få buddhismen på kampmarkerne.

## **Zen og kunsten at legitimere kamp**

Da kejser Hirohito i radioen den 14. august 1945 officielt accepterede nederlaget og fralagde sig sin guddommelighed, lå Japan på knæ. Shinto blev adskilt fra staten og skulle ikke længere anses som overordnet andre religioner. Nationalisering og militarisering af shinto var velkendt specielt siden 1930'erne. Men buddhisterne havde også mere end én finger med i spillet. Da zen-præst og -forsker Brian Victoria i 1997 udgav *Zen at War* (1997) gav det genlyd i både Vesten og internt



Sōhei, krigermunk fra den japanske middelalder. Krigerne beskyttede klostre og angreb rivaliserende buddhistiskoler. (Træblokprint af Tsukioka Yoshitoshi. Wikipedia).

for bøn om krigslykke, og medfølelsens bodhisattva Kannon blev transformeret til en krigsgud. Zen-munke gik selv i krig, og zenpræster var med i fronten i Manchuriet, hvor de opildnede til kamp for japansk ekspansion. Andre nøjedes med at lægge stemme og status til propagandakampagner, arrangerede 'patriotiske almisseindsamlinger' eller holdt prædikener med opfordring til deltagelse i hellig krig. For mange var det udtryk for et buddhistisk selv-offer at tilbagebetale gæld til den kejser, som militæret i dets anstrengelser på at skabe et paradisiske Rene Land på jord sammenlignede med Amida Buddha.<sup>4</sup>

Historierne om japansk zen-buddhismes engagement i Anden Verdenskrig var for mange i Vesten en helt ny øjenåbner. Hvordan kunne oplyste mestre fra en fredens religion være så naive eller onde? Også i Japan har shinto haft nærmest patent på at være religionen forbundet med krigen. Men frem for den egentlige nyhedsværdi, er det i højere grad den offentlige erkendelse heraf, der har været problemet. Der skulle gå fyrré år, før de første officielle buddhistiske beklagelser over medskyld i krigen så dagens lys. Hollænderen Ina Buitendijks mand var interneret i japansk fangelejr under Anden Verdenskrig. Hun selv var zen-buddhist med mange års erfaring. Da hun læste Victorias bog blev hun chokeret; fremtrædende

blandt japanske buddhister. I bogen udstiller han mange af de zen-buddhister, som ellers (også i Vesten) har været anerkendt som store zen-mestre, som medvirkende til at legitimere japansk krigsførelse under både krigen mod russerne (1904-1905) og Anden Verdenskrig. To år forinden havde antologien *Rude Awakenings* (ed. Heisig & Maraldo 1995) kritisk undersøgt den indenfor filosofien anerkendte Kyoto-skole som et talerør for en nationalistisk diskurs, der forsvarede den japanske militarisme. Udover enkeltindivider, var også zen-institutionerne aktivt engagerede i krigen. Det største tempelkompleks indenfor Rinzai-skolen, Myōshinji, sponsorerede to kampfly til militæret.

Zenklostre blev brugt som træningslejr for soldater og til retræter for officerer, og za-zen-meditation blev brugt til at træne sindet til kamp. Templer lagde rum til religiøse ritualer

personer fra hendes egen religion havde stået inde for grusomhederne mod hendes mand. Hendes breve til Myōshinji-skolen blev udslagsgivende for, at den også officielt udsendte en officiel undskyldning for medskyld under krigen.

Zen-buddhister var naturligvis ikke alene herom. Også de andre buddhistskoler deltog helhjertet, og flere har de sidste år skrevet officielle undskyldninger herfor. Men det var som om, der var en helt speciel, tæt relation mellem den strikse zen-buddhisme og kamp. Zen og 'krigerens vej' var i en vestlig narrativ primært forstået som en indre, spirituel vej. I den japanske narrativ har zen været koblet på politik og krig på en anden måde. Zen-buddhisme spillede i Kamakura-tiden en vigtig rolle som shōgunatets foretrukne religion. Zen blev kaldt 'samuraiernes religion', da mange følgere faktisk var krigere (Collcutt 1981, 61), måske inspireret af legenderne om Bodhidharma, der i Shaolin-klostret blev tilskrevet rollen som ophavsmand til *shaolin kungfu* (jap. *shōrinji kenpō*). Netop relationen mellem zen og kampkunst har været et tema, der har forvirret og fortryllet mange, især i Vesten. "Zen og bueskydning" var titlen på en bog skrevet af tyskeren Eugen Herrigel (1936). Han havde studeret i Japan fra 1924-1929 og mødt en lærer i bueskydning. Ifølge Herrigel bestod bueskydningskunsten i at opleve en mystisk enhed mellem skytte, bue og målet. Bogen gav senere anledning til en hel genre af lignende bøger med parallelle titler, der fokuserede på zen og forskellige typer aktiviteter som spirituelle metoder til indsigt. Bogen er siden blevet kritiseret for at være lettere naiv. Andre "Zen og kunsten at"-bøger har sjældent meget med zen-buddhisme at gøre, men er som "vildskud" (*Shots in the Dark*, Yamada 2010) mest udtryk for en vestlig opfundet tradition. Herrigel selv var i øvrigt nazist, ligesom også en anden tysk fortolker af zen-traditionen (Karlfried Durckheim) var det, og begge forbandt naturligt zen og krigerkunst. Også Hitler og SS-leder Heinrich Himmler var begejstret for den japanske samurai-tradition (Trimondi 2002 175ff.), og det siges, at D. T. Suzukis kapitel om "Zen og bushidō" i en bog bestilt til det japanske militær i 1941 var med til at "markant påvirke Nazi-Tysklands militærånd" (Victoria 1997, 111).

Men det var japanere selv, der anslog tonen. Nitobe Inazō skrev i 1905 "The Soul of Japan" om krigerens vej (*bushidō*) og dennes relation til japansk kultur. Ligesom zen-præsten Kaiten Nukariyas bog *Religion of the Samurai* fra 1913 blev den en international succes. Nationalister brugte den til at romantisere dyderne ved japanerens selvopofrende samurai-ånd og den japanske zen-kultur, på samme måde som den vestlige romantisering af ridderen havde været en retrospektiv hyldelse til traditionen og ideen om en autentisk kriger. Der var samurai, der i middelalderen blev oplært i zen-klostre. Men identiteten mellem samuraiens vej og zen er dog mest en senere konstruktion. Krigermanualen *Hagakure* blev skrevet i 1709-1716 og har givetvist været inspiration for mange samurai, der ikke længere i fredstid var behøvet som krigere, og den kendte sætning "samuraiens vej findes i døden" har for mange sikkert været et eksistentielt mantra, det var værd at forsvare. Samuraiernes kampteknikker (*bujutsu*), som del af samurai-idealene (*bushidō*, 'krigerens vej'), blev efter middelalderens borgerkrige spiritualiseret til at være veje (*dō*), som det noble individ kunne betræde for at kultivere sig selv. Bueskydningens vej (*kyūdō*) og sværdets vej (*kendō*) blev til spirituelle kunstformer, og i moderne tid kom også *jūdō*, *aikidō*, *karatedō* som alternative teknikker til kropslig og mental dannelse. Både Nitobes, Kaitens og Herrigels (oversatte) bøger inspirerede andre

forfattere i Japan, der koblede zen med finkultur, tradition, selvudvikling og en eksPLICIT eller underforstået kulturalisme. Henvisninger til klosterbuddhismens fokus på selvopofrelse og loyalitet kunne bruges også af nationalisternes italesættelse af sand, japansk civilisation. At være meditativt i nuet i 'enheden mellem zen og sværdet', at underkaste sig traditionen og at leve for fædrelandet blev en diskurs, der legitimerede japansk zen også politisk. Kamikaze-piloternes selvopofrelse for fædrelandet blev glorificeret, og her beskrevet af en datidig zen-præst:

"Kilden til ånden hos Den Specielle Angrebsstyrke ligger i benægtelsen af det individuelle selv og genfødslen af sjælen, som tager historiens byrde på sig. Fra gammel tid har zen beskrevet denne omvendelse af sindet som opnåelsen af den fuldstændige oplysning" (Victoria 1997, 139).

Kejserdyrkelse blev også for buddhister en måde at vise patriotisk underkastelse til den 'japanske ånd' (*yamato damashii*). 'Kejserlig Vej-buddhisme' (*kōdō bukkō*) var titlen på et essay skrevet af en Rene Lands-præst rektor på Taisho Universitetet, og 'Kejserlig Vej-zen' og 'krigs-zen' (*bujin zen*) blev begreber, der kunne legitimere Japans hellige krig. En kriger, der selv havde trænet i zen-klostre, kunne således sige: "Krigere, der ofrer deres liv til kejseren vil ikke dø. De vil leve for evigt. I sandhed, de bør kaldes guder og Buddhaer, for hvem der ikke er liv eller død" (ibid. 121). Ligesom zen-mesteren Shaku Sōen (D. T. Suzukis læremester) kunne retfærdiggøre krigen mod russerne i 1904-1905, kunne zen-mester Daiun Harada Sōgaku (læremester for en række vesterlændinge) kalde Japans deltagelse i Første Verdenskrig for en "zen krig", og om deltagelse i Anden Verdenskrig skrive således:

"[Når beordret til at] marchere: tramp, tramp, eller skyd: bang, bang. Dette er manifestationen af den højeste visdom. Enheden af zen og krig, som jeg taler om, strækker sig til de yderste rækkevidder af hellig krig. [...] Det er nødvendigt for alle hundrede millioner under-sætter at være rede til at dø med ære [...] Når du ser fjenden, må du dræbe ham; du må ødelægge det falske og etablere det sande – disse er hovedpunkter indenfor zen." (ibid. 137, 138)

Men hvordan kunne zen-buddhisterne legitimere en sådan adfærd? Ligesom kristnes og filosoffers legitimering af nazisme, kan meget (bort)forklares med, at selv oplyste personligheder er produkter af en kontekst, de ikke selv er herrer over, endside kan gennemskue. I Japan har buddhisme altid været tæt knyttet til staten, og med militarisering og inddragelse af 'krigerens vej' ville det have været mere opsigtsvækkende, hvis buddhister ikke havde deltaget i eller legitimeret krigsprojektet. En tværsækerisk, buddhistisk organisation kunne således til kinesiske buddhister i 1937 skrive, at de nødvendigvis må udøve den godgørende handling "at dræbe en for at mange må leve" (ibid. 85). Andre så det som en naturlig del af verdensordenen, at man bidrog til at civilisere de andre i en kosmisk legitimeret renselse, ofte med ideologisk *othering* og dehumanisering, nogle gange endog med mahayana-buddhistisk reference til *upaya* som et 'hensigtsfuldt middel'.<sup>5</sup>

## Buddhistisk krig som religiøst drama

Krigrermunkene fra middelalderen og zen-buddhisterne under Anden Verdenskrig illustrerer to forskellige aspekter af den japanske buddhismes 'mørke sider'. Man kan sige, at de ikke har mere tilfælles, end andre tilfældigt sammensatte begivenheder. Fællesnævneren, at de alle har 'noget med buddhisme at gøre', er i den forstand ikke mere relevant end at påpege deres fælles japanskhed eller det, at alle har været mænd. 'Buddhisme' er på den måde en tilfældig attribut ved de to cases. Et andet argument kunne være at tilskrive andre faktorer betydning for omstændighederne. Denne type argument forudsætter helt legitimt, at religion netop skal ses i sin sociale og politiske kontekst, og at religiøse aktører agerer som mennesker og ikke (kun) som repræsentanter for et sæt normative idealer. Ofte tillægges der i den argumentationsform også ideen om, at der findes en sand måde at være buddhist på, og forkerte måder, buddhismen kan manifesteres på. Flere af ovennævnte forskere er selv buddhister, og har derfor et forståeligt normativt syn på sagen, hvor de søger at afdække skændigheder for at nå frem til en mere *ren* buddhisme.<sup>6</sup> I det perspektiv overskred både middelalderens Hiei-munke og de militaristiske zen-buddhister normer og grænser i deres sekteriske og nationalistiske kampe. En normativ *renselse* ved at affærdige sand fra falsk buddhisme er derfor også del af buddhisters egne måder at håndtere konflikter på. De kan med god grund kategoriseres som radikale eller ekstremistiske (Petersen & Fafner 2016), da de ikke er repræsentative for – eller måske ligefrem står i stærk opposition til – mainstream traditioner.

Et mere provokerende argument er, at de to eksempler illustrerer (udover at monoteistiske religioner ikke har patent på vold), at vold og konflikt ikke kun er kontekstuelt betinget, men i lige så høj grad er "iboende buddhismen", som Bernard Faure udtrykker det (2010, 221). Buddhistiske munke har måske gode argumenter for at fremhæve buddhismen som en fredens religion, og krigrermunke og militante zen-buddhister er i et bredt perspektiv slet ikke generelt repræsentative. Men deres idealer og handlinger er heller ikke ukendte i (japansk) buddhisme; måske kan man endog finde argumenter for centrale buddhistiske idealer, der (delvist) kan forklare de to eksempler. Et væsentligt fælles tema er asketisk praksis. Askese fordrer fokus og personligt engagement, men også personlig underkastelse til en større sag. Er buddhistisk askese under visse omstændigheder som utæmnet eller politisk formet askese ligefrem en mulig bevæggrund for også udadvendt vold; er askese en "inderliggjort form for vold" (ibid, 219)? Er der filosofisk legitimitet i ikke at distancere sig kritisk og analyserende, hvis man accepterer non-dualistiske ideer om tomhed og udsagn, som at "lidenskaber er det samme som oplysning" eller at "Mara og Buddha er én og den samme" (ibid. 223)? Har en kollektivistisk konfuciansk kultur, som den østasiatiske koblet med en buddhistisk lære om jeg-transcendens let, ved at lade sig manipulere af magtinteresser? Kan zen-mestres (og generelt buddhistiske autoriteters) ytringer af ideologiske kampråb med reference til selektivt valgte buddhistekster netop ikke ses som performative ytringer, hvis effektivitet ofte er lige så meget bundet op på selve (tale)handlingen, som indholdet (ibid, 214)? Også zen-præst og -forsker Ichikawa Hakugen har pointeret, at der i zen-buddhismens lære er elementer, der kan forklare og ligefrem legitimere kri-



Zen-buddhister i frontlinjen. Under Anden Verdenskrig deltog også buddhister i angreb og kolonisering af Kina (Asahi Shimbun 1936, gengivet i Jørn Borup: Zen. Levende japansk buddhisme, Forlagt Univers 2016).

har legitimeret både social diskrimination og aggression under Anden Verdenskrig. En sådan ide om harmoni med en virkelighed 'sådan som den er' kan, lyder kritikken, være grundlag for passiv status quo-legitimering af en statisk verden, hvor onde aktører har let spil ved at drive folk rundt i den sociale virkeligheds manege. Man kunne naturligvis spekulere i lignende korrespondancer mellem læren ('dræb Buddha, dræb patriarkerne, dræb forfædrene') og den konventionsbrydende zen-diskurs kombineret med en ofte ublu macho-idealiserende klosterkultur.

Selvom man skal være varsom med at tilskrive kausalitet mellem tekster og social virkelighed, er den modsatte tendens – overdreven 'sociologisering' af religionshistorien uden reference til læren og teksterne – lige så enfoldig. Et magt- og autoritetsperspektiv vil dog altid være relevant at undersøge, hvilket buddhister da også selv har taget udgangspunkt i. Hvem er det, der har autoritet til at definere og sætte præmisserne for buddhismen? Hvis man henfører til Buddha eller traditionel buddhisme, hvilke kilder tilskriver man da en sådan autoritet? I bredere forstand kunne man også spørge, hvorfor 'spirituel zen' skulle være mere autentisk, end 'national zen', eller indisk bedre end japansk buddhisme? Som Faure påpeger, så er der ingen 'autentisk buddhisme' (Faure 2010, 227). En buddhist ville kunne acceptere et sådant argument, endda med reference til buddhistiske ikke-es-

gen. Læren om karma kan således forklare ondskab som udtryk for, at virkninger altid har deres årsag; social ulighed er derfor også ens 'egen skyld'. Mahayanalæren om tomhed (*sunyata*) kan legitimere enhver substantiel holdning ('intet er rigtigt, alt er lige godt'), ligesom læren om hensigtsfulde midler (*upaya*) kan legitimere, at alt kan ses som udtryk for Buddhas lære. Ego-transcendens og ikke-jeg (*anata*) er et buddhistisk ideal, der sagtens lader idealer om selvopofrelse konvertere til politisk underkastelse. Når man idealiserer altings sammensathed, som også en form for social organismetanke, skal der heller ikke megen retorisk talent til for at legitimere individuel underkastelse i kollektivets tjeneste. Zen-præster og -forskere Hakamaya Noriaki og Matsumoto Shirō vakte ophedet diskussion i 1980'erne, da de kritiserede zen-buddhismens lære om buddha-natur for at være 'u-buddhistisk' og dybest set en lære, der



sens-principper og med udsigten til alligevel at skulle navigere i karma og ansvar for gjorte gerninger. Fra forskerens syn er et legitimt argument, at definitioner af 'autentisk buddhisme' forbliver indenfor en religiøs diskussion. I den forstand er der ingen grunde til, at de to eksempler skulle være mindre buddhistiske. Buddhistisk kultur kan ganske vist anskues som ikke 'essentielt eksisterende', men som en sammensætning af relaterede omstændigheder i en konkret kulturel kontekst, der er sammenlignelig med andre buddhistiske lande. Og i den forstand er det heller ikke overraskende, at den buddhistiske historie ud over religiøse kulturer med buddhisters hengivenhed, meditation, og visdom også er baseret på en levende virkelighed med magt, konflikt og undertrykkelse.

Overført til et generelt religionsvidenskabeligt perspektiv, der sagtens kan tages op til diskussion i undervisningen: konflikt, vold og krig er ofte italesat som perverterede afarter af sand religion. Religiøse stemmer har naturligvis en interesse i at fremføre sådanne diskurser, ligesom de ofte høres fremført af politikere og meningsdannere til bidrag i den almene pluralismes velbefindende. Endog forskere kan istemme en sådan; 'det har ikke noget med islam at gøre' og 'det er ikke rigtig religion' er udsagn ofte ytret, selv når ganske eksplicitte religiøse relationer er repræsenteret i diverse diskussioner eller (terror-)handlinger. Det er helt igennem legitimt og nogle gange nødvendigt at understrege, at der ikke er essentiel kausalitet mellem tekster og social virkelighed, og mellem en given religion og enkeltstående (og netop slet ikke repræsentative) ideologier og handlinger. Det er absolut relevant at understrege religionens godgørende kræfter på både individ- og samfundsniveau. Men det er et religionsvidenskabeligt lige så legitimt anliggende at synliggøre og analysere også dens 'mørke sider' på lige fod med andre aspekter.<sup>7</sup> Konfigurationen af forskellige nok så momentant interagerende (kulturelle, politiske, økonomiske, sociale) omstændigheder er iboende religionens virkelighed. Nogle gange bliver disse aktiveret som led i magtkampe, andre gange orkestreret som kosmiske dramaer. Det har også (japansk) buddhisme bidraget til.

## Litteratur

- Adolphson, Mikael S. 2007. *The Teeth and Claws of the Buddha. Monastic Warriors and Sōhei in Japanese History*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Adolphson, Mikael S. 2016. "Violence, Warfare and Buddhism in Early Medieval Japan". *Quaestiones Medii Aevi Novae* 21: 63-87.
- Borup, Jørn 2018a. "D.T. Suzuki: post-orientalistisk zen-tænkner". *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 67: 32- 43.
- Borup, Jørn 2018 b. "Religion og vold". *Religionslæreren* 114,1: 12-15.
- Collcutt, Martin 1981., *Five Mountains: The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan*, Cambridge: Harvard University Press.
- Faure, Bernard 2010. "Afterthoughts" i Jerryson and Juergensmeyer 2010: 211-225.

- Frydenlund, Iselin & Michael Jerryson eds. 2020. *Buddhist-Muslim Relations in a Theravada World*. Singapore: Palgrave Macmillan.
- Heisig, James W. & John Maraldo (eds.) 1995. *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hubbard, Jamie and Paul Swanson (eds.) 1997. *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Ives, Christopher 2009. *Imperial-Way Zen. Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions or Buddhist Ethics*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Jerryson, Michael K. and Mark Juergensmeyer (eds.) 2010. *Buddhist Warfare*. Oxford: Oxford University Press.
- Petersen, Ole Bjørn & Hans Henrik Fafner 2016. *Radikalisering og terrorisme*. Aarhus: Systime.
- Pinto dos Santos, J.M. 2002. "A 17th century Buddhist treatise refuting Christianity". *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 4: 91–110.
- Trimondi, Victor & Victoria 2002. *Hitler - Buddha - Krishna. Eine unheilige Allianz vom Dritten Reich bis heute*. Wien: Ueberreuther.
- Turnbull, Stephen 2006. *Samurai: the world of the warrior*. Oxford: Osprey Publishing.
- Victoria, Brian 1997. *Zen at war*. Lanham e.a.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Yamada Shōji 2010. *Shots in the Dark. Japan, Zen and the West*. Chicago: University of Chicago Press.

## Noter

- 1 Frydenlund & Jerryson (2020) er en glimrende antologi om relationer mellem muslimer og buddhister i Sydøstasien, indrammet i fortællingen, at det er en radikaliseret (og perverteret) form for buddhisme, der næsten entydigt har stået for de religiøse konflikter. Se også min anmeldelse heraf i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 71.
- 2 Flere af de nedenstående eksempler kan ses i Jerryson & Juergensmeyer 2010.
- 3 Et kort uddrag fra denne artikel, der forventes udgivet i en svensk lærebog, er gengivet i Petersen & Fafner 2016: 159-161. Alle artiklens citater er oversat af forfatteren.
- 4 Eksemplerne er primært fra Victoria 1997 og Ives 2009.
- 5 For god ords skyld skal det understreges, at ikke alle japanske buddhister stiltiende har accepteret zen-buddhisters bidrag til krigen. Zen-forsker og zen-præst Ichikawa Hakugen (1902-1986) har i efterkrigstiden været en standhaftig kritiker heraf og råbt vagt i gevær i forhold til zen-buddhismens selvforståelse (Ives 2009), ligesom zen-præster og -forskere Hakamaya Noriaki og Matsumoto Shirō har kritiseret nationalistisk zen (Hubbard & Swanson 1997). D. T. Suzukis angivelige nationalisme har i de sidste år af både japanske og vestlige forskere været set i også andre lys som del af en generel re-konstituering af ham som en markant personlighed (se fx Borup 2018a).
- 6 Brian Victoria, der med *Zen at War* for alvor satte gang i diskussionerne om zen og krigsskyld, er selv (rettelig) blevet anklaget for at bedrive ideologisk og selektiv videnskab med naive ideer om buddhismens 'renhed'.
- 7 Emnet religion og vold/krig er i sig selv et forskningsfelt med en ganske lang og bred historie. For en kort (og letlæst) diskussion heraf med udfoldelse af ovennævnte pointe i undervisningsregi, se Borup 2018b.