

Galskab og hellighed – overskridelsens logik og retorik i chan/zen-buddhismen

JØRN BORUP

ENGLISH ABSTRACT: *Antinomian transgressions have played an important role in Chinese Chan Buddhism (and to a lesser extent in Japanese Zen Buddhism). Wild, crazy, fierce and strange figures have, together with 'the enlightened layman', been used as expressions for the Chan/Zen universe, whose stile is quite unique in the history of religions. The present article investigates these transgressions' hermeneutic and performative logic as a contrast to the 'religion of order' which is also represented by Buddhism. I argue, that these in both phenomenological and historical perspective are expressions of post-axial religion.*

DANSK RESUMÉ: *Antinomiske overskridelser har spillet en væsentlig rolle i kinesisk chan-buddhisme (og i mindre udstrækning i japansk zen-buddhisme). Vilde, skøre, voldsomme og sære figurer har sammen med den 'ordinære lægmand' været brugt til udtryk for chan/zen-buddhismens univers, hvis stil er ganske unik i hele religionshistorien. Nærværende artikel undersøger disse overskridelsers hermeneutiske og performative logik som kontrast til den 'ordensreligion', buddhismen også repræsenterer. Jeg argumenterer for, at disse både i religionsfænomenologisk og -historisk perspektiv er udtryk for post-aksial religion.*

KEYWORDS: *Chan; Zen; transgressions; madness; post-axial*

Der er en forførende paradoksalitet ved ordensregimers brud på ortodoksiens stringens – når skidt, sex og groteskhed ryster normaliteten ikke kun som dennes momentane modpol, men som en stilsikker, performativ diskurs med egen værdi. Religion er på mange måder ordenssikrende og samfundsunderstøttendesometmeningstilskrivende system. Megen religion danner rammer for afbalancering og tæmning af tilværelsens kaostruende dimensioner, med indbyggede processer for renselse eller afværgelse af ontologiske eller semantiske urenheder. Men uden ordensbrud ville religion ikke have samme funktion eller mening.¹ Især post-aksiale religioner har måttet inkorporere sådanne brud, i moderniteten godt hjulpet på vej af generelle tendenser til eksistentialisering og psykologisering. Hellige fjolser (yurodivy) har været ikoniske

¹ Se Taussig 1998 generelt om overskridelser ('transgressions') i religion.

figurer i den russisk-ortodokse kirke, ligesom også tibetansk buddhisme har hædret hellige galninge (smyon pa) og sadhuer har sprængt rammer for normal opførsel i Indien.² Inden for buddhistisk tantra³ og zen har overskridelsen som projekt og vej fundet sin helt unikke udformning, hvor det groteske og tabuiserede dyrkes som en legitim og hellig tradition.

Efter en introduktion til klassisk buddhisme som ordensreligion og den mahayana-filosofiske udbygning af denne vil jeg i denne artikel analysere eksempler fra den kinesiske chan- og japanske zen-buddhismes forunderlige og forførende antinome univers som udtryk for (historisk kontingente) hermeneutiske og diskursive formationer. Den teoretiske ramme er primært inspireret af den franske religionshistoriker og polyhistor Bernard Faure, hvis forskning inden for især chan-buddhismen har bragt feltet adskillige dimensioner.⁴ Jeg vil relatere disse til evolutionære perspektiver med diskussion af chan/zen vildskaben og tosserierne som udtryk for post-aksial religion.⁵

Buddhisme som ordensreligion

Det var allerede tidligt lagt op til, at 'Buddha' skulle fortælles som en civiliseringens supermand. Legenderne fortæller om prinsen, der i søgen efter en modpol til den sublime overflodsluksus begav sig ud i alskens overdreven askese, lokket af datidens abnorme udstikkere, de omvandrende asketer (śramaṇa). Śramaṇa-vandrerens omvendthed i forhold til den livsopretholdende brahmanisme signalerede et markant religionshistorisk brud med den klassiske, arkaiske familie- og samfundsreligion. Den uorden, hvormed disses modkultur blev manifesteret (struktureret ensomhed, ekstreme bodsøvelser, outreret eller mangel på påklædning), var led i den religiøse omkalfatring, der både repræsenterede en komplementær modpol til og samtidig videreudvikling af tidlig indisk religionshistorie. Asket-livet var både forskelligt fra og senere domesticeret som et muligt livsstadium (āśrama) efter familielivet. Buddhismen institutionaliserede og tæmmede askesen i klostervæsenet (sangha). Asketiske overskridelser blev operationaliseret i systemer og regimenter, med klosterregler (vinaya) til regulering af alt fra seksualitet og renlighed til lutring af (ikke-) sjælen og almen sømmelighed. Læren (dharma) støttede op med dybtgående analyser af eksistensens faldgruber og recepter til håndtering af samme, med en Gylden Middelvej som ramme for dydens smalle sti med udsigt til oplysning og overskridelse af både

² Se Graarup 1998 om kristne asketer og idioter, Marianne Qvortrup Fibiger i dette nummer af RvT om indiske asketer og sadhuer, Mikael Aktor, *ibid.*, om renhed og urenhed i hinduisme og DiValerio 2015 om tibetanske hellige fjolser.

³ Tantrismen har, ligesom chan/zen, været både mystificeret og romantiseret i Vesten, ikke mindst på grund af manglende korrespondance mellem tilgængelig empiri og tilpas kritisk teori. For en god introduktion til feltet omkring hinduistisk og buddhistisk tantra, se Samuel 2008.

⁴ Faure 1991 og 1993 har været skelsættende for studiet af chan- og zen-buddhisme, ligesom også efterfølgende dybsindige monografier i god fransk stil har sat de regionale studier i bredere fænomenologiske, litteraturvidenskabelige, filosofiske og antropologiske rammer.

⁵ Artiklen kan læses parallelt med Borup 2016, der med samme perspektiv analyserer buddhistisk askese.

det normale (men utilstrækkelige familieliv) og det abnorme (men overdrevne asketliv). Identiteten som asket blev understreget ved begrebsliggørelse af tilhørsforholdet til den nye religion; en 'buddhist' var en 'asket følgende Sakya-sønnen' (samana sakyaputtiya). Begæret blev ideelt set tøjlet, og Buddha blev repræsentant for en livsciviliserende ordensstifter og -opretholder. Det var helt i tråd med samtidens orientalistiske idealer, da denne i det 19. årh. blev beskrevet som en 'Victorian gentleman', sammenlignet med både Jesus og Luther (Almond 1988, 77–8, 79).

En sådan ordensreligion betjener sig af flere forskellige teknikker og foranstaltninger til ikke at lade sig ryste i renhedens grundvold. Renhedsidealiseringsen kan udmøntes på to overordnede måder: dels ved afværgelse og dels ved transformation. Adskillelse fra den mudrede normalverden finder sin naturlige (eller 'kulturelle') organisering ved klostresamfundet. Selv om dennes afgrænsning fra det omkringliggende lægsamfund ikke skal overdrives – tværtimod; de to verdener er dybt afhængige af hinandens komplementære eksistens – udgør sanghaen et semantisk og institutionelt parallelunivers. Graden af segregering varierer i geografi, tid og tradition, fra de urbane klostre med nødvendig, daglig kollektivt samvær til de afsidesliggende skov- eller bjergklostre med kun begrænset interaktion med det verdslige lokalsamfund. Orden kan da ideelt set uhindret og stilfærdigt få lov at blomstre, og uorden kan afværges institutionelt.

Men selv en nok så barrikaderet ordens- og renhedskontrol udfordres af virkelighedens inciterende påmindelser. Urene tanker og løssluppet begær forekommer selv hos veltrænede og ordentlige munke, ligesom planlagte livsforløb kan forstyrres af eksistentielle bump. Meditation er vel buddhismens mest karakteristiske mentalrengøringsritual. Erfarne meditatører kan forvandle smudsige eller forvirrende tanker til koncentreret observans med en yogisk udgrænsning af ikke-relevant tankestof. Meditation er desuden en teknik til praksis-erkendelse af læren; meditativ opmærksomhed på forgængelighed (konkret illustreret ved skeletter og gravpladser) giver inputs til en fornemmelse for afsky og virkelighedsvæmmelse.⁶ Klosteret som en rengøringsanstalt forstås da både som en modpol til dionysisk løssluppenhed og som et rum med nærmest ontologiske dimensioner. I et zen-kloster, hvor ordensreligionens rammer også er institutionaliseret, ses al praksis ideelt som et kontinuerligt, meditativt ritual. Man spiser, luger, går, vasker osv. på en ordensreguleret 'zen'sk' måde, og bukker foran toiletguden, før nødtørften forrettes.

I bredere forstand er buddhismen som universalistisk missionsreligion også en transformerende civilisationsreligion. Buddha rensede kosmos med sin oplysning og gjorde det samme med sine enorme fødder, da han fløj gennem luften til nye missionsmarker. Lokale guddomme (som de srilankanske yakkha'er) blev bortdrevet, eller de konverterede til den nye verdensreligion, ganske som i nutidens Indien, hvor kasteløse ser en strategisk mulighed i at konvertere til en religion, der (principielt) ikke accepterer sociale skel og urene overskridelser af samme. Som skriftbaseret 'teologisk' religion betjener buddhismen sig desuden af et ganske vidtforgrenet korpus af tekster til gendrivelse af doktrinære pointer, hvis hermeneutiske og performative

⁶ Om buddhistisk meditation som aspekt af post-aksial buddhisme, se Borup 2016.

værdi understøtter post-aksial ordensreligion og, som det her skal vises, strategiske overskridelser af samme.

Mahayana-inversion og østasiatisk appropriation

Det er givetvis ikke mange almindelige læg-buddhister, der dybtgående har taget de mahayana-buddhistiske abstraktioner til sig, endsi­ge forstået de sublime analyser af ontologisk, epistemologisk og soteriologisk relevans. Elitære analyser af tomhed og væren har dog også implicite betydninger i mere jordnære forhold. De skriftkloges tanker får legitimitet som autoritative kilder og 'strømmer ned' i et bredere funderet religiøst system som doktriner, symboler eller rituelle koblingspunkter. Når Nagarjuna i tiden omkring år 1 kunne jonglere med buddhistisk tomhedsdialektik som den store dekonstruktør, var han samtidig anset som filosof og del af traditionen. Han ophævede stort set al abhidhamma-systimatiseret buddhisme ved logisk at påvise tomhedens ontologiske nødvendighed og den deraf følgende opløsning af tidligere sandhedspostulater. De 'to sandheder' – den absolutte og den relative – blev både et filosofisk perspektiv til anskuelse af virkeligheden og et filter til hierarkisk nivellering af samme. Samtidig viste han via dialektikken den rationelle tankes grænser og umuligheden af at følge en vej fra ikke-oplysning til oplysning. 'Vejen er målet' (shushō ichinyo) blev i senere zen-buddhistisk jargon en logisk fulgt sandhed til denne, ligesom monistiske ideer om identiteten mellem samsara og nirvana lægger op til hårfine grænser mellem stringent logik og absurde tankespind. Magrittes billede af piben med teksten 'dette er ikke en pibe' er som taget ud af et mahayana-filosofisk univers – dog med den markante forskel, at sidstnævnte med de teoretiske dekonstruktioner faktisk stadig insisterer på både en form for realisme og relevans for buddhistisk praksis.

En sådan fik mahayana-filosofien i mødet med den kinesiske kultur. Dennes religiøse diversitet kunne appropriere buddhismen ved at indordne den som delelement i konfigurationen af konfuciansk ordensfilosofi og daoistisk mystik, dog først efter en mistankens hermeneutik, der måtte 'tæmme' de eksotiske forestillinger om lidelse, reinkarnation og et asketisk klosterliv. Den 'fede Buddha' (Budai) var således en kinesisk og kulturelt tilpasset figur, der dels levede op til den østasiatiske, buddhistiske post-aksiale 'naturlige affirmation' (i modsætning til asketisk, indisk verdensfor­nægtelse) og dels kunne indplaceres som endnu en re-arkaiseret guddom i det synkretistiske panteon. Samtidig var den kinesiske forkærlighed for både thaumaturger, der med overnaturlige evner underordner sig lokale guddomme, og trickster-figurer, der som avatarer af metafysiske buddhaer (Faure 1991, 102) besindigt bøjer de kulturelle koder til instrumentel nytte, en ramme til indplacering af buddhistisk lære i konkret form. Da forskellige buddhistiske traditioner skulle tilbyde sig på det kinesiske (og østasiatiske) marked, var institutionel og materiel nytteværdi væsentlige succespara-

metre; men sekteriske, dogmebaserede hierarkier var ligeledes hermeneutiske instrumenter til repræsentation af autenticitet.⁷ Chan-buddhismen var den, der mest tydeligt brugte overskridelsens kunst til at identificere og repræsentere sig med.

Bodhidharma og grænseløse erkendelser

Bodhidharma var en sand (om end primært litterært opfundet, måske i det 8. årh.) asket. Efter ni års stilfærdig meditation i en hule faldt benene af, og for ikke at falde i søvn rev han øjenlågene af. Efter flere ugers standhaftig venten i sneen måtte den senere anden chan-patriark Huike skære sin arm af for at få mesterens anerkendelse som disciplinværdig. Bodhidharma var med sit lange skæg og bryske øjenbryn indbegrebet af en 'barbar fra Vesten' (dvs. Indien), hvis flertydige person som en 'asiatisk Klumpe Dumpe' (Faure 1991, 117) både kunne overbevise kristne missionærer om dennes identitet som apostlen Thomas og som i Japan under navnet Daruma blev en populær figur. Især i Edo-perioden (1603-1867) blev Daruma kendt som lykkebringer og børnebeskytter og i folkløren repræsenteret som en arm- og benløs talisman-dukke, der 'falder syv gange, og rejser sig otte', ofte solgt ved templer og helligdomme i lykkebringende papmache-udgave.⁸ Daruma er også japansk for 'snemand' og desuden i Edo-perioden synonym for en prostitueret. De seksuelle referencer understøttes af afbildning af Daruma både som fallos, kvinde, dukke, transvestit og prostitueret og dermed i sig selv en populærkulturel omvendelse af en antinomisk figur.⁹ Bodhidharma var den første chan-patriark, hvis 150 år lange liv (med efterfølgende mirakuløs genopstandelse) dannede skole for en særegen institution og diskurs. Det hellige chan-slægtskab af oplyste mestre baserer sig på en lære, der er 'en speciel transmission uden for hellige skrifter, ikke baseret på ord og bogstaver', og som Bodhidharma over for kejseren benævnte ikke gav nogen som helst fortjeneste. Chan-udgaven af den buddhistiske institution fortæller om Buddha, der overleverer sandheden til disciplen Mahākāśyapa ved ordløst og smilende at dreje på en lotusblomst; et esoterisk tegn, disciplen via spirituel indsigt intuitivt erkender, og som ved senere 'lampeoverleveringshistorier' videregives fra mester til elev, og 'fra sind til sind'. En sådan direkte vej til erkendelsen uden medierende objekter, ord eller institutioner er siden blevet et ideal for chan/zen-buddhismen og i øvrigt indbegrebet af en moderne vestlig, protestantiseret og individualiseret forståelse af zen-buddhismen. Chan-buddhismens insisteren på (som den eneste) at repræsentere den direkte vej blandt andre buddhistiske sekter (og disses brand value ved konkrete tekster eller ritualer) blev især ved Linji-skolen (bedre kendt under det japanske navn Rinzai-skolen) konkretiseret ved læren om den 'pludselige oplysning'. I modsætning til den 'gradvise oplysning', består denne i en pludselig og ultimativ erkendelse af ens iboende buddha-

⁷ Om det kinesiske klassifikationssystem (*panjiao*), se Swanson 1998.

⁸ At 'falde syv gange og rejse sig otte' hentyder til legenden om Bodhidharmas standhaftige meditation (til benene faldt af), og er i dag brugt som kulturelt ideal for at 'tage sig sammen'.

⁹ Om Bodhidharma og japansk Daruma, se Faure 2011.

natur. En del chan-zen-filosofi har spekuleret over forholdet mellem praksis og erkendelse; men netop denne provokerende og paradoksale tanke har været udtrykt i kunst og fortællinger, der peger på anti-instrumentalismens ideal. Ideen om altings iboende buddha-natur og identiteten med denne er i høj grad præget af og i overensstemmelse med megen daoistisk religion. Både Laozi og chan-mesteren Mazu kunne således proklamere, at 'det ordinære sind er vejen', understøttet af Mazus billede af frøen med titlen 'hvis man bliver en Buddha af at meditere...' (så ville jeg som frø, der altid sidder i meditationslignende stilling, også være en Buddha). Antiklerikalismen som trope blev institutionaliseret med fortællingen i Platform Sutraen om Dajian Huineng (638–713), der som fattig analfabet fra landet erhvervede status som den sjette patriark ved at forfatte et visdomsvers, ligesom den oplyste lægmand (som eksemplificeret ved Vimalakīrti og 'lægmand Pang') blev et litterært chan-ideal.¹⁰



Bodhidharma som papmaché-figur. Foto: Jørn Borup



Bodhidharma, barbaren fra Vest. Ukendt kunstner, privat eje

¹⁰ Om Mazus frø og Huineng i Platformsutraen, se Borup 1998, 41-42.

Ikonoklasme, vulgarisme og tosserier

Chan-lærens anti-essentialisme, anti-materialisme, anti-skolastik og anti-dualisme er repræsenteret ved fravær af billedlige repræsentationer (anikonisme) og af en karakteristisk minimalistisk æstetik og kunstart. 'Zen-cirklen' er da både udtryk for tomhed og for mesterens evne til i ét strøg at formulere en lære, der går bag om sprog, billeder og semantisk overflod. Samtidig er ikonoklasmen et greb til fortælling af dette. Når den 'skøre munk' Jigong (1130-1209) "turns excrement into sacrament" (Faure 1998, 63) ved som fuld at brække sig ud over Buddhastatuer, eller når Danxia Tianran (739-824) brænder en Buddhastatue af for at holde varmen, er det ikke set som "acts of blasphemy but rather as manifestations of spiritual nonattachment" (Lachman 2004, 127). Som svar på den forundrede kritik af handlingen svarede han: 'jeg brændte den for at udvinde de hellige relikvier, den indeholdte', hvor til spørgsmålet 'hvordan kan du udvinde hellige relikvier fra et almindeligt stykke træ?' blev genfordrevet med responsen: 'nå, men hvis det bare er et stykke træ, hvorfor så skælde mig ud for at brænde det?'¹¹ Samme ikonoklastiske overskridelse ligger bag Huinengs handling med at rive sutraer i stykker og den japanske zen-kunstner Itō Jakuchūs (1716-1800) portræt af Buddhas parinirvana som 'grøntsagsnirvana'; i et senere værk endog med Buddha repræsenteret som en gigantisk fallos.¹²



Huineng river sutraer itu. Maleri af Liang Kai (1140-1210). Wikimedia Commons

Vulgært og provokerende sprogstil er karakteristisk for flere chan-figurer. Den kinesiske chan-mester Linji (jap. Rinzai, d. 866) er kendt for sin barske stil, som når han

¹¹ Dialogen findes (på engelsk) i Lachman 2004, 127.

¹² Itō Jakuchūs 'grøntsagsnirvana' kan ses på Kyoto Museum (søg museets website og 'vegetable nirvana') og den mindre kendte 'penis nirvana' af Tosa Mitsunari på British Museum og dets website (søg: 'Penis Parinirvana').

hvæser af bedstemødre og tæsker sine disciple. Han er kendt for det dramatiske udsagn, der radikalt opfordrer til ikke-dualistisk erkendelse:

Hvis du møder en Buddha, dræb Buddhaen.
Hvis du møder en patriark, dræb patriarken.
Hvis du møder en arhat, dræb arbat'en.
Hvis du møder dine forældre, dræb forældrene.¹³



Chan-mester Linji Yixuan (jap. Rin-zai Kigen, 9. årh). Maleri af Soga Jasoku (1730-1781). Wikimedia Commons

Han nedgør Bodhidharma som 'bare en langskægget gammel mand', affærdiger hellige skrifter som 'bare spøgelsespapir, papirstykker til at tørre materie af bylder' og beskriver 'den sande oplyste mand' som værende ordinær; 'hav afføring, tag tøj på, spis og læg dig ned, når du er træt. Fjolser griner af mig, men den vise forstår mig' (Watson 1999, 31). Fjolset er ellers et udbredt (positivt) symbol på den spirituelle indsigt. Som sådan inkarnerer fjolset i højere grad end den oplyste lægmand ideen om den umedierede erkendelse og modsætningen til den intellektuelle viden og den etablerede institution. Daoismen havde allerede en sådan tradition, baseret på ideale om enhed med naturen og kosmos med 'anti-strukturelle' symboler og fortællinger som komplementære modsætninger til den retlinede konfucianisme. I modsætning til sidstnævntes ontologiske og institutionelle hierakier og konventioner blev daoismens ophævelse af disse en religiøs genre i sig selv med 'sprogskepticisme' (Nielsen 2012, 141), dualitetsnedbrydning og intuitiv spontanitet (ziran) som litterære temaer. Laozi havde identificeret vismanden med et fjols, og Zhu-

¹³ Watson 1999, 52. Patriark er en chanmester og arhat en (især theravada-) buddhistisk oplyst mester.

angzi skulle have sagt, at 'den, der ved, han er et fjols, er ikke det største fjols'. Chan-buddhismen hentede inspiration fra den daoistiske tradition, og også her er grænsen mellem oplyst mester og naiv tumpe bevidst flydende. Pahua (9. årh) er fortalt og portrætteret skrydende som et æsel, og malerier af tvillingerne Hanshan og Shide, der står som to leende tumper med deres koste, lader ikke beskueren i tvivl om budskabet, at kun den enfoldige galskab har adgang til den dybe indsigt.



Hanshan og Shide; to chan-tosser. Maleri af Kanō Sansetsu (1589-1651). Wikimedia Commons

De excentriske, vilde chan-mestre udfordrer institutionen og traditionen som marginal-figurer, der performativt illustrerer galskabens nødvendighed og udstiller analytisk tænkning og diskursiv viden som kun relative veje, der dybest set leder på afveje. Flere af disse historier har været illustreret som visuelle fortællinger, hvis semantiske og æstetiske indhold givetvis har haft effekt på beskuerne, også uden for chan/zen-klostre.¹⁴ Andre har været redigeret og samlet i tekster, hvis funktion blandt andet har været at indgå i meditation-ritualer. Kōan ('offentligt dokument') har således været en genre i sig selv, hvor flere af disse groteske eller paradoksale fortællinger har været anvendt som objekter for meditation og møde med mesteren. Som fx:

'Du kender lyden af to hænder, der klapper. Hvad er lyden af én hånd?'

¹⁴ Chan/zen-kunst og æstetik udgør en helt genre i sig selv. En interessant udgivelse om klassisk og moderne chan/zen-kunst mellem øst og vest er Levine 2017.

Munk: 'Hvad er Buddha?' Ummon: 'Tørret mæg'.

Munk: 'Hvorfor kom Bodhidharma fra Vesten?' Joshu: 'Et egetræ i haven.'

Munk: 'Hvad er dharmas vigtigste princip?' Linji løftede sin vifte. Munken råbte. Mesteren råbte også. Munken vaklede. Mesteren slog ham.

Nansen så, at munkene [...] var oppe at slås om en kat. Han greb katten og sagde til munkene: "Hvis én af jer har noget godt at sige, kan I redde katten! Ingen svarede. Nansen huggede resolut katten i to dele. Den aften vendte Joshu tilbage og Nansen fortalte ham om det passerede. Joshu tog sine sandaler af, anbragte dem på hovedet og gik ud. Nansen sagde: 'Hvis du havde været der, kunne du have frelst katten'".¹⁵

I chan/zen-litteraturen har forholdet mellem sprog og virkelighed haft stor bevågenhed, og retoriske virkemidler har haft både litterære og rituelt performative repræsentationer. De 'døde ord' fra buddhismens kanoniserede tekster, som mesteren kan reflektere over i prædikener (dharma taler), kan med chan/zen idealiseringen af 'de levende ord' udtrykkes rituelt ved dialoger med disciplene, der i sig selv kan have transformativ effekt som udløsning af oplysning.

Sådanne 'oplysningshistorier', der principielt både er modeller af og modeller for satori (zen-buddhistisk oplysning), fortæller om munke, der oplyses ved en krages skral, ved mesterens stokkeslag, ved afskæring af en finger eller andre antinomiske ytringer eller handlinger. Hvordan de forskellige tekstgenrer reelt har været anvendt i rituel praksis er uklart og teksternes retoriske værdi er ikke direkte overførbare til praksis.¹⁶ Den antinomiske praksis hører primært til ritualiseret praksis inden for afgrænsede koder, hvor sproglig, retorik, humor og kloster-institutionaliseret anti-struktur netop er med til at understøtte den unikke chan/zen-tradition. Visse zen-mestre er kendte for også i nutidens Japan at være ganske excentriske, om end de fleste lever indforstået med deres roller som tempelpræster i en ganske ordinær, buddhistisk ordensreligion med veldefinerede koder. Ligesom den kinesiske chan-buddhisme "participated actively in the disenchantment of the world" (Faure 1991, 78), har også moderne japansk zen-buddhisme indoptaget præmisserne for at balancere med religionen i et moderne verdensbillede. Denne er dog sjældent tilsat den løslupne friheds-individualisme, der primært er udtryk for en partikulær vestlig læsning af zen; 1968'ernes idealisering af antinom, vild zen var ligeså kulturkarakteristisk som teksttænkernes fascination af theravada-ordensreligionen i det 19. årh.¹⁷

¹⁵ Disse kōan-eksempler kan findes i Borup 1998, 46-47.

¹⁶ Om zen kōan som litterær genre og praksis, se Heine & Wright 2000; Anderl 2011.

¹⁷ Fortællinger om amerikanske counter-culturals, der ved klosterophold i 1970'erne søgte autentiske zen-oplevelser og i kōan-situationer opførte sig som vilde zen-tosser uden forudgående afkodning af forholdet mellem tekstdiskurs og rituel praksis, hører til de fornøjelige af slagsen, jeg i sin tid er blevet fortalt af japanske zen-buddhister. Den tibetanske lama Chögyam Trungpa (1939-1987) var stærkt inspireret af en sådan zen-læsning. Hans 'crazy wisdom' inkluderede både forskellige former for sex, drugs og rock'n roll på en måde, der givetvis ikke ville have sin gang på jord i Asien.

Tabubrud og begærets hermeneutik

Ligesom humor og galskab har tabubrud været del af det (tantriske og) chan/zen-buddhistiske litterære univers. Logikken har principielt været den samme: Sex, kød og alkohol har været kloster-tabuer; men overskridelse heraf understøttes af mahayana-filosofi til udtryk for og instrument til indsigt i begærets (og syndens) tomhed, og dermed til erkendelse af den iboende buddha-natur. Denne vej er kun for de få, der har vågnet til "the reality of desire and are able to transmute it" (Faure 1998, 4), da "the energy of the passions is the necessary catalyst of awakening since emptiness implied the non-existence of sin and Two Truths implied the identity of desire and awakening" (ibid., 40-41). Historien om kvinden, der blev straffet med fem dages orgasmer (ibid., 37), om mesteren, der lod sæd dryppe i disciplens mund (ibid., 51), om 'heste-penis samadhi' (ibid., 60) og historierne om sex i klostre mellem mænd og kvinder, mellem mænd og med novicer kan med sådanne briller læses som litterære pointer, om end Faure forstår nogle af de sidstnævnte som "a rather crude ideological cover-up for a kind of institutionalized prostitution or rape" (ibid., 265).

Før excentriske lamaer og zen-mestres spirituelle og seksuelle eskapader i Vesten (og længe før #metoo), var sex og tabubrud udbredt også i asiatisk buddhistiske klosterkulturer i højere grad, end idealiserede udgaver heraf har tilskrevet traditionen. Kinesisk chan overstiger japansk zen hvad angår litterær vildskab; men det synes som om, tabubrud og sex havde en ganske væsentlig rolle i Japan både som accepteret kulturpraksis og som ikke-legitim brud af religiøs kodeks. Ikke mindst munken Ikkyū Sōjun (1394–1481) var en figur, der inkarnerede tabubrud med tropen om den oplyste zen-mester. Han var kendt som en uægte kejsersøn, som stifteren af te-ceremonien og som en indsigtfuld provo, der paraderede med skeletter i gaden for at parodiere 'død' og hyklerisk buddhisme. Han drak vin, spiste fisk, urinerede på Buddha-statuer og besøgte gladeligt bordeller. Det er måske en meget naturlig beskæftigelse, når man som livsvisdom gør gældende, at:

"Vi kommer til verden for at sove, æde og skide.

Alt hvad vi skal gøre efter det, er at dø"

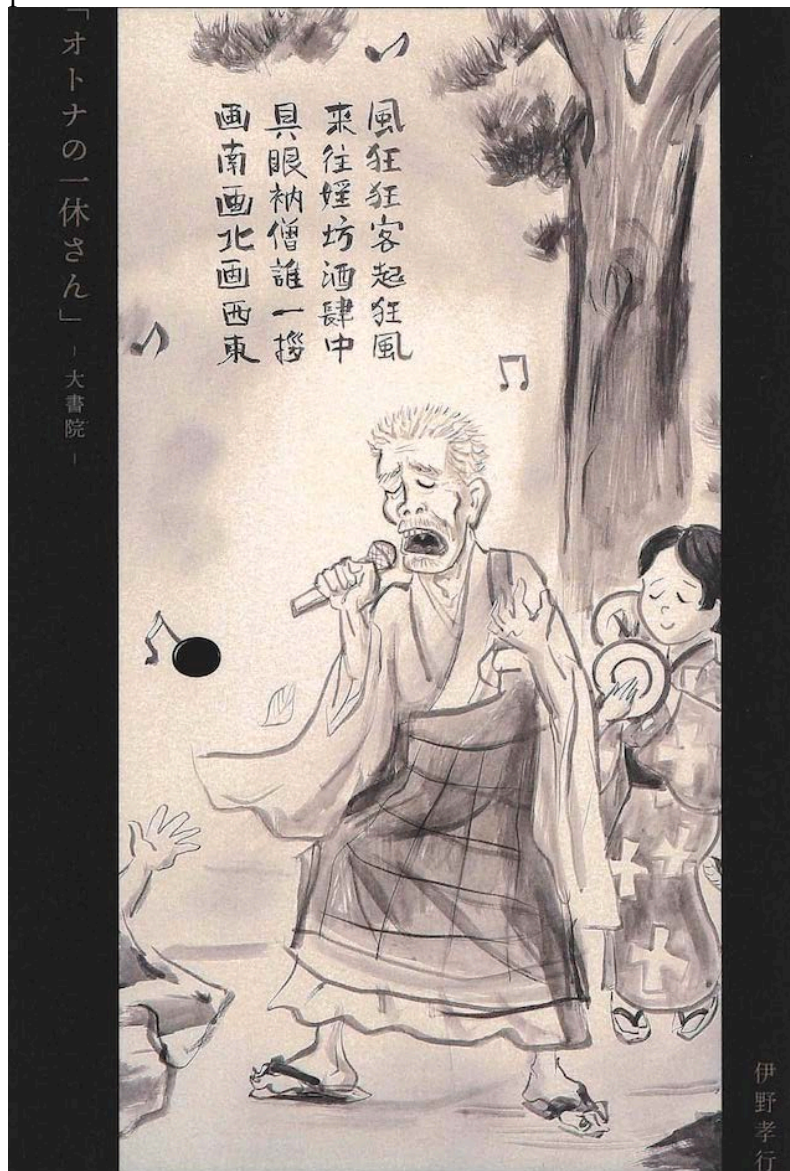
"Gå på bordel, og stor visdom vil afsløre sig for dig".¹⁸

Ikkyū blev oplyst, da han hørte en gademusiker synge om en ulykkelig forelsket konkubine, der blev nonne. Han var ikke ufølsom eller asocial, men netop en religiøs reformator, der med antinomiske handlinger viste omverdens absurditeter og angiveligt faldende moral.¹⁹ Konventionsbrydning var del af den japanske middelalders zeitgeist, understøttet af kaoslignende krige. Senere anskuede de første jesuitter-missionærer Japan med lige dele respekt og forfærdelse, sidstnævnte især med dybtfølt indignation over homoseksualitet og frivolitet. Med Meiji-restorationens gryende modernitet blev klostrenes og templernes ordensregulativer blødgjort. Det blev anerkendt og helt i tidens ånd, at også buddhistpræster lod håret gro, spiste kød og drak

¹⁸ Tekstuddragene kan findes i Borup 1998, 52. Om Ikkyū, se Sanford 1981.

¹⁹ Måske ligger der også i samtidens populærkultur, hvor Ikkyū længe har været en kendt og elsket figur i tegneserier og -film, en værdsættelse af denne altruistiske vildskab i tæmnet version. Ligesom Bodhidharma er også Ikkyū blevet et stykke legetøj.

brændevin, nu helt åbenlyst og legalt. Tabubrud blev med andre ord mindre væsentlige som litterære troper og reformistiske praksisser. Ligesom de kinesiske chan-eksempler var de nemlig også i Japan indplaceret i historiske kontekster, der gav dem performativ værdi.



Zen-mester Ikkyū Sōjun (1394–1481) fortolket til nutiden af Takayuki Ino (f. 1971): 'Voksne Ikkyū'. Tilladelse til brug i RvT givet af kunstneren

Konklusion: overskridelsernes mulige forklaringer

Det er snublende nært at tilskrive ovenstående eksempler på tosserier og absurditeter en, som det ganske ublu hed i gamle dage, 'primitiv religion'. Der er fællestræk med både tribale og arkaiske mytologiske figurer og tankegange. Ligesom Zhuangzis i den "primitivistiske del af daoismen" (Nielsen 2012, 134) taler om, at dao er i alt, også "i pis og lort" (ibid, 147), kan østasiatisk mahayana-buddhismes insisteren på altings iboende buddha-natur sagtens kategoriseres som animistisk kosmologi med identitetskontinuum på tværs af mennesker, dyr og natur. Det vil dog give mere mening at

se chan-zen-overskridelserne i et andet perspektiv, der i evolutionære rammer som typisk postaksiale karakteristika kan ses både som udtryk for en generel religionsfænomenologisk type og som diskursive elementer i en konkret kulturel og historisk kontekst.²⁰

Som type spiller chan-zen klovnene og galningene rollen som mestrene, der har gået bagom den umiddelbart forekomne virkelighedsfortolkning.²¹ Med leg, humor, sprogspil og provokatoriske grænseoverskridelser spiller de rollerne som de karnevaleske normbrydere, der afklæder kejseren hans ekstravagante tøj. Sprogets kollaps og konformitetens nedbrud bliver da nødvendige for sandhedens indtræden, ligesom 'godgørende ikonoklasme' er en form for kulturel produktion (Rambelli & Reinders 2012, 172). Den dobbelte diskurs mellem affortryllelse og genfortryllelse er chan/zen-tossernes fortolkningsrum, hvor "sanctification of ordinary life can also be seen as a banalization of the sacred" (Faure 1991, 124). Med Bodhidharmas gengivelse: 'den ordinære mand ser det ultimative i det konventionelle, mens vismanden ser det konventionelle i det ultimative' (ibid, 54). En sådan kosmologi indeholder altid det iboende dilemma, at hvis alt er helligt, hvordan så forholde sig i og til en profan verden? Eller med Bodhidharmas udødelige ord: 'hvis alt er Buddha-dharma, hvor skal jeg da skide?' (Faure 1998, 62). Overskridelserne er netop post-aksiale og forudsætter en kritisk metarefleksion, hvori overskridelsens kunst udstiller den arkaiske dualisme og før-refleksive religion. Der er intet arkaisk 'helligsted', kun et post-aksialt kosmologiseret 'helligsted overalt', spiritualiseret og eksistentialiseret i fortællinger og figurer, der bevidst ophæver sig selv. Antinomien er midlet og kraften, der tæmmes, mestres og performes.

Men hvorfor bruge kraftanstrengelser på sådanne fortællinger? Fordi mahayana-filosofien lagde op til det, fordi den kinesiske kultur kunne appropriere det, og fordi sekterisk konkurrence på det buddhistiske marked afkrævede det. Overskridelsernes historicitet lægger sig op ad den retoriske og performative chan-diskurs (og kun i mindre omfang japansk zen-diskurs²²). I hierarkiseringen af buddhismeformer i Kina bød de forskellige tænkere og sekter ind med forskellige tekster, ritualer eller traditioner som udtryk for autoritativ og autentisk buddhisme. Chan fandt sin brand value med stillesiddende meditation, streng klosterpraksis og skæve fortællinger, hvis primære fokus var at pege på den direkte, ultimative, umedierede, absolutte vej – i modsætning til de andres relative, medierede, konforme, konventionelle veje. Ligesom daoismen kan ses som det 'bløde' yin-aspektet som modsætning til konfucianismens

²⁰ Også til de konkluderende tanker må jeg kreditere Bernard Faure for inspiration, især 1991 og 1993; sidstnævnte, der tilbyder tre, velgennemtænkte teoretiske strategier til fortolkning af chan-traditionens univers, nemlig hermeneutisk, strukturalistisk, performativt; hvor de performative strategier "derive from their strategic or tactical use, which appears to take precedence over their actual content" (1993, 148).

²¹ At 'gå bagom' er i sig selv en mahayana-buddhistisk trope, et ideal inkarneret i bodhisattvaen Avalokiteshvara og udtryk konkret i Hjertesutraens mantra.

²² Mens overskridelsen spiller en stor rolle i væsentlige dele af chan/zen-buddhismens univers, skal denne ikke forstås som en generel hermeneutisk og retorisk ramme; japanske Dōgen (1200-1253), der ofte betegnes som 'japansk første filosof', repræsenterer med sin stringente rationalitet og ordensko-deks på mange måder antinomiens modsætning.

hårde yang-aspekt, kan chan ses som buddhismens yin i forhold til ordensbuddhismens yang i en bredere kinesisk komplementær kosmologi, hvis forudsætning grundlæggende er post-aksial religion.

Fortællingerne om de vilde og skøre chan-munke er sandsynligvis konstruerede troper, anakronistisk læst tilbage i tid til legitimering af en tradition. Det skal derfor ikke forstås som historisk gengivelse, at “unconventional spiritual virtuosi, leaders of a radical movement that with its idiosyncratic teaching methods—which included shouts and beatings—flouted the established standards of religious behavior (Poceski 2007, 9). Det var en opfindelse i den senere Song-periode (960–1279), et skifte, som Bernard Faure ser som også en chan-strategisk skift fra hermeneutik til performance.

Trickster-figuren er et “invented image of the actual Chan monk, who has gradually lost his liminal status (or nonstatus)” (Faure 1991, 121). Ligesom Faure ser en overgang fra thaumaturg til trickster-ideal som udtryk for chan-buddhismens glansperiode i Tang-tiden, er tricksterens forsvinden og transformation til et mere ‘ordinært’ bodhisattva-ideal udtryk for ritualisering og institutionel formalisering af Chan i Song-tiden (ibid. 127), illustreret af munken Puan Yinsu (12. årh) som den sidste karakter i evolutionen, hvor Chan for alvor mistede sit karnivaleske potentiale (ibid). Den fede Buddha (Budai) er da også et udtryk herfor; væk er både den asketiske (indiske) Buddha, den vilde mester og den metafysiske Buddha; tilbage er den meget humane, nærværende, sociale og dennesidige Buddha. Det er ganske paradigmatisk, at de ti oksebilleder, Budai figurerer i som det sidste (og ‘endelige’) i chan-udgaven, netop overskrider de forrige ‘daoistiske’ billeder, hvor alt er tomhed og transcenderet. Når den liminelle anti-struktur er inkorporeret, kan en ny, affirmativ praksis akkumulere processen, og mesteren kan erkende, at bjerge igen er bjerge, vandfald igen vandfald – efter erkendelsens nødvendige proces af dekonstruktion og rekonstruktion.²³ Overskridelsen er blevet overskredet, virkeligheden kan parallelt med moden institutionalisering genbekræftes i dens normalitet. Dagligdagen helliggøres i en affirmation af både naturen og kulturen, hvor de ‘verdens-affirmerende’ tendenser i Chan harmonerer med datidens politisk autoritative, konfucianske samfundslære.

Galskab, overskridelser og antinomi i chan/zen-buddhismen har således både diskursive og rituelle, hermeneutiske og performative bevæggrunde. De fornøjelige og i religionshistorien ganske unikke historier er religionsfænomenologiske typer, hvis diskursive rum forudsætter en post-aksial filosofisk og institutionaliseret tradition. Samtidig er de betingede af en konkret historicitet, der indrammer diskurs og praksis, og hvis eftervirkninger er transformeret og approprieret i senere kinesisk chan-, vietnamesisk thien-, koreansk son- og japansk zen-buddhisme.

²³ Denne metafor med chan/zen disciplens proces fra ‘naiv realisme’ (bjerge er bjerge, vandfald er vandfald) til dekonstruktion under praksis (bjerge er ikke længere bjerge, vandfald ikke længere vandfald) til den rekonstruerede erkendelse (bjerge er igen bjerge og vandfald igen vandfald) er tilskrevet den kinesiske chan-mester Qingyuan Weixin (660–740).

LITTERATUR

- Aktor, Mikael
2019 "'Respect Pollution' – Urenhed og renselse i hinduismens rituelle personhierarki", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 69, 120-134.
- Almond, Philip C.
1988 *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511598210>
- Anderl, Christoph, ed.
2011 *Zen Buddhist Rhetoric in China, Korea, and Japan*, Leiden: Brill.
<https://doi.org/10.1163/9789004206281>
- Borup, Jørn
1998 *Zen. Levende japansk buddhisme*, Gyldendal.
2016 "Buddhistisk askese. Fra verdensforsagelse til coping og dannelse", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 64, 35-51. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i64.23326>
- Cleary, Thomas, transl.
1978 *Sayings and Doings of Pai-chang*, Los Angeles: Center Publications.
- DiValerio, David M.
2015 *The Holy Madmen of Tibet*, Oxford University Press.
- Faure, Bernard
1991 *The Rhetoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton University Press.
1993 *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton University Press.
1998 *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton University Press.
<https://doi.org/10.1515/9781400822607>
2011 "From Bodhidharma to Daruma: The Hidden Life of a Zen Patriarch", *Japan Review* 23, 45-71
- Fibiger, Marianne Qvortrup
2019 "Den menstruerende gudinde - tantrisme for både lægfolk og elite", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 69, 135-147
- Graarup, Kasper
1998 "Simeons døde hund", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 33, 3-17.
<https://doi.org/10.7146/rt.v0i33.2653>
- Heine, Steven & Dale S. Wright, eds.
2000 *The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford University Press.
- Lachman, Charles
2004 "Chan Art", in: Robert E. Buswell, ed., *Encyclopedia of Buddhism*, Macmillan Reference, Thomson/Gale. Online: <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/chan-art>
- Levine, Gregory P. A.
2017 *Long Strange Journey. Om Modern Zen, Zen Art, and Other Predicaments*, Honolulu: University of Hawaii Press. <https://doi.org/10.21313/hawaii/9780824858056.001.0001>
- Nielsen, Klaus Bo
2012 *Kinesisk religion og livsanskuelse fra arkaisk til moderne tid*, Aarhus Universitetsforlag.
- Poceski, Mario
2007 *Ordinary Mind as the Way The Hongzhou School and the Growth of Chan Buddhism*, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195319965.001.0001>
- Rambelli, Fabio and Eric R. Reinders
2012 *Buddhism and Iconoclasm in East Asia: A History*. London, New York: Bloomsbury.
- Samuel, Geoffrey
2008 *The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century*, Cambridge University

Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511818820>

Sanford, James

1981 *Zen-Man Ikkyū*, Chico, CA: Scholar's Press.

Swanson, P.

1998 "Apocryphical Texts in Chinese Buddhism: T'ien -t'ai Chih-i's Use of Apocryphical Scriptures", in: Van der Kooij & K. Van der Toorn, eds., *Canonization and Decanonization*, Leiden: Brill, 245-255.

Taussig, Michael

1998 "Transgression", in: M. Taylor, ed., *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago University Press, 349-364.

Watson, Burton

1998 *The Zen Teachings of Master Lin-chi. A Translation of the Lin-chi lu*, New York: Columbia University Press.

*Jørn Borup, lektor, ph.d.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*