

Buddhistisk askese

Fra verdensforsagelse til coping og dannelse

JØRN BORUP

ENGLISH ABSTRACT: *Asceticism is a central concept in Buddhism. It is both a constituent ideal and a practice needing to be tamed by institutional religion. This article analyzes Buddhist asceticism as textual ideal and religious practice from an understanding of asceticism as both renunciation (Gavin Flood), and training (Peter Sloterdijk). Influenced by Mary Douglas' group/grid model, a typology is suggested in which both the Buddha legend, historical Buddhism in its various expressions and modern Japanese shugyō and Western mindfulness are placed. It is the article's claim that asceticism is a foundational Buddhist ideal and a practice with significance for the development and societal integration of the religion.*

DANSK RESUME: *Askese er et centralt begreb inden for buddhismen. Den er både et konstituerende ideal for religionen og en praksis, der for institutionel religion skal tæmmes. Denne artikel analyserer buddhistisk askese som tekstuel ideal og religiøs praksis ud fra en forståelse af askese som både forsagelse (Gavin Flood) og træning (Peter Sloterdijk). Med Mary Douglas' group/grid-model forsøges en typologisering, hvori både Buddha-legenden, historisk buddhisme i dens forskellige udtryk samt moderne japansk shugyō og vestlig mindfulness indplaceres. Det er artiklens påstand, at askesen er et grundlæggende buddhistisk ideal og en praksis med væsentlig betydning for religionens udvikling og samfundsmæssige forankring.*

KEYWORDS: *askese; buddhisme; religionshistorie; mindfulness; religionssociologi.*

Fremfor at se askesen som et obskurt levn fra eksotiske kulturer eller hedengangne traditioner har Gavin Flood bidraget til opprioritering af denne som central og konstitutiv inden for i hvert fald visse typer religion. Som en praksis, der vender om på "the flow of the body" (Flood 2004, 4) er den da at forstå som en internalisering af traditionen, som en "performance of the memory of tradition" (ibid, ix). Peter Sloter-

dijk har fra en helt anden vinkel undersøgt fænomenet askese med deraf følgende alternative konklusioner. Ved at fokusere på den sproglige genealogi, ses *âskesis* da som øvelse og træning(-sprogram) og som del af en individuel (og i bredere forstand kulturel) transformationsproces. En 'almen asketologi' bliver da en slags 'livsøvelseslære', der gælder både for den 'udstigende' akrobat i religiøse systemer og for den moderne atlet, for hvem også moderne sekulære samfund har plads til en "af-spiritualisering af askesen" (Sloterdijk 2011, 87). Selv om Flood insisterer på, at atleter ikke er asketer (Flood 2004, 216), synes der dog at være en pointe i at sammen tænke de to. Da askesen som forsagelse også er træning, og da askesen som træning også fordrer afsavn, kan askese her da forstås som en religiøs og (især i moderne tid) sekulær praksis, der med disciplinering af krop og sind og grader af selv(op)ofrelse og forsagelse sigter på opnåelse af indre eller ydre kræfter til egen fortjeneste og/eller kollektiv distribution.

Med disse to forskellige vinkler som teoretisk ramme vil denne artikel lægge op til en nytænkning af buddhismens askese. Efter en historisk *tour de force* samt to moderne cases (japansk *shugyô* og mindfulness) lægges der med Mary Douglas' group/grid teori op til at forstå buddhistisk askese i et diakront og synkront perspektiv. Trods askesens mangfoldige udtryk vil jeg hævde, at der på tværs af disse består et såvel genealogisk som analogisk slægtskab, der kobler historisk transformation med strukturel typologi. Et så bredt perspektiv på en 2500 år gammel religion forudsætter naturligvis en vis nonchalant behandling af en mængde forhold og detaljer, der i nærværende artikel må forbigås i asketisk stilhed.

Buddhisme som asketisk tradition

Buddhalegenden¹ illustrerer både askesen som socio-religiøst fænomen og buddhistisk-filosofisk udfordring. Prins Siddhartha begiver sig ud i skoven blandt andre af datidens omvandrende *sramana*'er. *Sramana*'erne var prototypiske asketer, der i modsætning til 'husejeren' og brahminen var "going forth from the home into homelessness" (Chakravarti 1987, 38).² De havde vendt det sociale og religiøse system ryggen, og vandrede rundt i det anti-sociale vildnis nøgne eller iklædt dyreskind. Forsagelse af mad, sex og sociale dyder var et ideal, givetvist med et habitus-hierarki, i hvilket individuel anseelse kunne legitimeres og autoritet afspejles. Den symbolske afstandtagen fra den sociale normalitet blev begrundet i og yderligere illustreret ved religiøs praksis. Yogiske åndedrætsteknikker og meditativt baserede trancetilstande var midler på den soteriologiske vej til frelsen. Undertrykkelse af og kontrol med

¹ Buddhalegenden findes ikke i én kanonisk form, men som delfortællinger spredt ud over den omfattende, buddhistiske tekstoverlevering. Brudstykker fra en konstrueret kronologi kan ses i dansk oversættelse i Pind & Andreassen 2015.

² *Sramana* hedder *samana* på pali; men da sanskrit-terminen er oftest anvendt, bibeholdes den her. For introduktion til *sramana*-bevægelsen, se Chakravarti 1987.

krop og sind var væsentlige elementer i den 'selvets teknologi' og den 'kosmologiske tradition', som Flood finder askesen typisk repræsenteret i, nemlig de religiøse traditioner i hvilke kosmologien er inderliggjort (Flood 2004, 9). Nutidens indiske og nepalesiske *aghorī*'er er vel ganske illustrative for den tvetydige status, de klassiske *sramana*'er givetvist havde – på den ene side dyb respekt og anseelse for deres virke som udstigere, på den anden side disrespekt for deres antisociale attitude (herunder manglende respekt for adfærds- og hygiejnenormer) og deres foragt for det religiøse etablissement. Denne dobbelthed blev for så vidt allerede del af buddhismen og jainismen, der begge som institutionaliserede religioner må siges at basere sig markant på *sramana*-traditionen (Chakravarti 1987, 35-44).

En af Buddhalegendens pointer er at legitimere De Tre Juveler (Buddha, dharma og sangha) og at fremstille Middelvejen som idealet i modsætning til de to ekstremer, nemlig på den ene side den sociale verden med alskens materialisme og sanselighed og på den anden side den ekstrem-asketiske fornægtelse af den dennesidige verden. Ligesom brahminernes, vedaernes og det religiøst legitimerede kastesystems autoritet fornægtes som udtryk for en statisk tradition, må derfor også den ekstreme *sramana*-askese fornægtes. Denne peger i en tidlig buddhistisk optik ganske vist i den rigtige retning, men misforstår såvel grundlag for som ideelt udkomme af askesen. If. den buddhistiske kritik er *sramana*-askese at se som et mål i sig selv, et nyt optimeringsideal, der grundlæggende er parallelt med såvel brahminernes som de sanseligt belastede materialisters hang til selvforherligelse. Buddhistisk soteriologi vil netop fokusere på ikke-selv (*anatta*) og på en forankring i en verden, der nok bør negeres i ontologisk, men ikke i social henseende. I Buddha-legenden er der da også en pointe i, at guderne må lokke den nu oplyste Buddha til ikke at lade sig forsvinde hen i nirvana, men i stedet udsætte sin egen frelse for at belære andre. (Dette princip er i mahayana-buddhismen understreget yderligere, ved at en bodhisattva-figur netop er defineret ved at udsætte egen oplysning, indtil denne har hjulpet alle andre levende væsener dertil).

Den tidlige buddhisme er udtryk for en aksetidsreligiøsitet, der med religionskritik peger fingre af traditioner (brahmanisme, vedisme, jainisme, sramanisme), men som samtidig er baseret på og legitimerer sig ved at transformere disse. Ritualer, ofre og hele karma-rationalet vendes indad og 'eticeres'. 'Brahmin' og 'arier' bliver agtværdige udtryk ikke for socialt nedarvede eller biologiske attributter, men for opnåede kompetencer. Askese bibeholder sin status og forbliver normativ og præskriptiv. Men den transformeres for de udstigende munke, der begav sig på vejen mod nirvana, i begyndelsen som vandremunke. De senere klosterinstitutioner danner rammer for asketisk praksis under ordnede og kollektive former og for en ny social virkelighed. Da Buddhas far ytrer sig negativt om det upassende i, at en fyrstesøn skal tigge, svarer Buddha, at faren godt nok er fra en royal slægt, men at han selv ser sin slægt baseret på de andre Buddhaer. Buddha er nemlig en *vevanniyanti*, 'en uden kaste'. Han er åndeligt overhoved, spirituel vejleder og det religiøse ideal for forsam-

lingen af munke, der som elite-renouncers (*bhikkhu*) nok har forladt den sociale verden i forbindelse med det soteriologiske projekt, men som samtidig er del heraf.

Virtuosen, præsten og shamanen

Den buddhistiske sangha var og har for det meste i hele historien netop været en social institution. Hans Penners kritik af forskningshistoriens "Buddhacentrisme" (Penner 2009) er helt berettiget i den forstand, at fokus på den asketiske Buddha har overskygget en bredere forståelse af den tidligste buddhisme og sangha-orden som parallelle med og nødvendigvis integreret i en social verden og religion. Oliver Freibergeres påpejning af mulige konflikter mellem 'asketisk buddhisme' og 'monastisk buddhisme' som baggrund for sidstnævntes sejr (repræsenteret ved Middelveds-doktrinen) (Freiberger 2006) synes også plausibel til forklaring af sanghaens tidlige historie, og retrospektivt set, buddhismens overlevelsesstrategi. Som tradition har askesen nemlig brug for et ikke-asketisk system for at overleve og regenerere. Som religion har buddhismen derfor haft forskellige løsninger og bearbejdet forskellige kompromiser. Afgørende har været udbredelsen af det 'todelte system', hvori munken som professionel verdensforsøger er den religiøse modpart til lægbuddhisten. Med Sloterdijk'sk terminologi kan man tale om forskellen mellem den, der træner og den, der ikke gør. Både i religiøs og social forstand beror dette forhold på en komplimentær situation. Munken har selv været læg (og kan vende tilbage til denne status), og lægbuddhisten kan blive munk. Begge er afhængige af hinanden i den socio-religiøse transaktion, hvor materielle goder og dharma udveksles inden for et karmareguleret system. Buddhismen blev en verdensreligion, netop fordi munkene kunne tilpasse sig massernes interesser, og fordi munkene kunne domesticere masserne (Sharot 2001, 50), blandt andet ved et kompromis, hvor i populærreligiøsitet er tolereret til gengæld for anerkendelsen af buddhismens overlegenhed (ibid, 254). Askese er både i betydningen forsagelse og træning da primært forbeholdt eliten, hvad enten denne er inkarneret prototypisk ved munken som virtuos med den personlige karisma eller ved den især i mahayana-buddhisme udbredte præstetype.

'Præsteliggørelse' af munkestanden er dog en generel tendens inden for en asketisk tradition, også den sydlige theravada-buddhisme, der vil overleve som institution. Ligesom man kan tale om en rutinisering af karisma, gælder der også en tendens til rutinisering af askese, der gør munkens præsteembede som tjener for folket til en pragmatisk realitet. Dette betyder, at nirvana som mål og kosmologisk udfrielse forbliver et ideal (for de få), der samtidig symbolsk-socialt legitimerer præstereligionen (for de fleste). Munken som præst opretholder således den symbolske rolle som *rigtig* asket, men indgår samtidig som religiøs embedsmand og leder af en institution. Den rutinerede og domesticerede askese kobler således, hvad der i en Bellahsk-inspireret terminologi kan kaldes 'aksial' med 'post-aksial religiøsitet', forstået som transformationen i aksetidsreligion og dennes efterfølgende institutionalisering. Den

buddhistiske askese som negation af det beståede bibeholdes ('aksial religion'), men integreres som diskurs og praksis i institutionaliseret religion ('post-aksial religion').³ Inden for den japanske zen-tradition er munketilværelsen for de fleste således kun en periodisk (og liminel) overgangsfase, hvor munken (*shukke*, 'en, der har forladt hjemmet') praktiserer askese (*shugyō*) inden tilbagevenden til den sociale verden som præst (*jūshoku*). I Tibet har denne kobling fået endnu en dimension i, hvad Geoffrey Samuel beskriver om lamaen som shaman (Samuel 1993). I koblingen med før-buddhistisk bön-tradition er især visse lamaer thaumaturger, der kommunikerer direkte med den Anden Verden, ikke så meget via forsagelses-askesesom via trænings-askese. Denne sammensmeltning af aksial-religion og det, som Bellah kalder tribal-religion (før-arkaisk 'stammereligion') kan desuden siges at ligge til grund for rationalet ved lamatypen *tulku*, der foruden opnået og tilskrevet status beror på ideen om en nedarvet (og reinkarneret) essens. En *tulku* er da både virtuos, præst og shaman i én og samme person.

Gradbøjet og transformeret askese

Buddhismen har generelt gennem hele historien identificeret sig som en asket-religion, uanset forskellige symbolske tilskrivninger af hermeneutiske fortolkninger heraf. Den religiøse individualisme var en betingelse, men også et muligt produkt af den tidlige indiske askese, som *sramana*'erne udfoldede som prototypiske *bricoleurs*. Domesticeringen af individreligiøsitet i en kollektivbåret kloster- og institutionsreligiøsitet har været den skabelon, som samtidig har været udfordret af flere fortolkninger og udgaver af askesen.

Den typiske 'bløde' klosteraskese kalder Gavin Flood (2004, 119-143) 'Middelvejs askese'. Denne lægger op til for individet ikke at være en 'fortabelse i' asketisk isolation og mentale trancetilstande. De i *abhidhamma*-litteraturen systematiserede meditationsstadier (*jhana*) pointerer et indsigt-niveau, der polemisk modsvarer konkurrerende asketiske teknikker, der sigter på fuld transcendens og radikal udstigen. Den ontologiske negation sigter heller ikke på social negation. Middelvejsaskesen er da netop også en middelvejsinstitution, hvor askesen som både forsagelse og træning er del af et velreguleret system i klosterlivet, der i forskellige traditioner kan vælges som periodisk eller permanent karrieremulighed.

I den sydlige buddhisme (især Burma, Thailand og Sri Lanka) har der dog også været en lang tradition for skovklostre, hvor munke i kortere eller længere tid (og enkelte hele livet) har opholdt sig i asketisk isolation. Disse har kunnet referere til de '13 *dhutanga*'er', som er ekstra strenge asketiske praksisformer, der fordrer symbolik og praksis et godt stykke væk fra Middelvejen. Der er således regler for, at man skal

³ Bellah (2011, 523) skriver selv om denne (måske nødvendige) relation mellem disse former: "Every historical post-axial society has been a combination of axial and non-axial elements, and perhaps could not otherwise have functioned".

bo isoleret, gerne sove under træer eller på gravpladser og endog med muligheden for slet ikke at ligge ned. Der er restriktioner for indtagelse af mad og valg af klæder og generelt en opfordring til et minimum af social kontakt. I Japan er sådanne asketiske tilvalg systematiseret som en mulighed for munkene på Hiei-bjerget uden for Kyoto. Her har specielt trænede og ambitiøse munke siden middelalderen kunnet melde sig til et 12-årigt program, der fordrer både streng forsagelses-askese og hård træning. Hertil hører blandt andet lange perioder med daglige 40 og 80 kilometer lange pilgrimsruter (derfor betegnelsen 'maratonmunke'), hvor den hvide klædedragt, den 'kisteformede' stråhat og den medbragte kniv (som bør benyttes til rituelt selvmord hvis øvelserne må opgives) symbolsk angiver asketens tæthed på døden. Den ni-dages afsluttende totalfaste med fuld sansedeprivation før genkomsten som en levende Buddha illustrerer den ekstreme askeses funktion som en overgangsrituel liminalfase med stor symbolværdi for hele munkeinstitutionen.⁴

En nærmest modsatrettet transformation af askesen kan man kalde tilpasset, post-aksial teologisering. Denne kan ses som en teoretisk refleksion af et praksisideal, ikke mindst udbredt i mahayana-buddhistiske traditioner. Specielt zen-buddhistisk lære har opstillet kosmologier med dertil hørende soteriologier, der sigter på overskridelser af dualismer mellem fx subjekt/objekt, immanens/transcendens, samsara/nirvana, etc. Idealiseringen af den oplyste lægmand og 'zen-tosserne'⁵ tjener således til retorisk at udfordre og nedgøre både elite-asketernes selv-fokuserede 'gerningsretfærdighed' og institutionernes rutinisering af praksis. Når den kendte buddhist-præst Dogen (1200-1253) således opprioriterer al religiøs praksis som tilsvarende religiøs askese (ved sprogpil med forskellige kinesiske tegn for *gyōji*), når munkene på Hiei-bjerget også kan formulere, at alle bjerge er hellige, og når den legendariske grundlægger af chan/zen-buddhismen Bodhidharma kan proklamere betænkeligheder ved at defækere, når alt nu er buddhanatur, er det da ikke bare for at respondere på den udbredte mahayana-buddhistiske ide om altings iboende buddhanatur (*hongaku*). Det er også udtryk for en understregning af post-aksiale teologiseringer, der retorisk udfordrer ideen om situeret hellighed og askesens nødvendighed til erkendelse heraf. Både japansk zen- og tibetansk *dzogchen*-meditation er de måske mest illustrative udtryk for en sådan dobbelthed, hvori konkret, ritualiseret og rum/tidsafgrænset meditation er komplementær med en udvidet meditation, hvor al praksis bliver træning (*āskeśis*). Livet som sådan anskues da ideelt som buddhanatur, og askesen ses som både en instrumentel vej til erkendelse heraf og en værensform, der udtrykker denne.

Historisk udvikling behøver dog ikke kun at blive forstået som en irreversibel udvikling. Netop praksis baseret på en sådan lære om erkendelse af iboende buddhanatur ved asketisk træning har for de to zen-buddhister og professorer Hakamaya

⁴ Se Lobetti 2013 vedrørende denne tradition.

⁵ Især den kinesiske chan-buddhisme har prægtige eksempler på grænseoverskridende tosser, outsiders og vilde anarkister, der illustrerer mahayana-buddhistiske pointer.

og Matsumoto været en anstødssten for forståelse af, hvad de ser som sand buddhisme. En sådan fokus på meditation, erfaring og asketisk absolutisme (frem for analytisk skelnen) ser de derimod som udtryk for animisme og en primitiv form for perennialisme.⁶ Buddhistisk askese som udtryk for typisk arkaisk eller re-arkaiseret religion vil man også kunne argumentere for findes i flere traditioner. Således i Kina, hvor det var skik ikke bare, at kejserne efter abdicering blev munke, men også at kejserinderne gjorde det samme for at optjene god karma og overføre denne til husbonden. I det hele taget kan det anføres, at den instrumentelle askese kan ses som en typisk *do-ut-des*-transaktion. Denne vil da også kunne læses ind i de socio-religiøse motivationer for overhovedet at træde ind i en asketisk klosterorden. Og den kan ses illustreret ved især japanske dødsritualer, hvor askese-symbolikken er udtalt. Afdøde bliver klædt i munkeklæder, får et munkenavn, bliver kronraget og ordineret som en Buddha – overhovedet det at dø hedder på japansk 'at blive Buddha' (*hotoke ni naru*). Tidligere brugte man endog det at give afdøde en *kōan* (rituel 'gåde'). Den formodede mangel på svar blev da rituelt antaget som korrekt og udtryk for en sand Buddhas respons. Askese som død og døden som askese er da en symbolsk analogi med et konkret rituel udtryk.

Askese og modernitet

Blandt buddhologer og religionssociologer har der været en tendens til at karakterisere moderne buddhisme (især i Vesten) som et fænomen, der afviger fra traditionen. Som alternativ til fokus på forskelle og brud kan fokus på religiøs transformation i et bredere historisk og strukturelt sammenligneligt perspektiv dog give en anden religionshistorisk resonans. Yves Lambert placerer da også religion i moderniteten som udtryk for en ny aksial vending ("new axial turn", Lambert 1999, 305), som han i forlængelse af Karl Jaspers' anden aksiale periode (som denne placerer i det nittende århundrede) ser konturerne af i et "tredje aksialt moment", der muligvis kan vise sig at blive "some kind of permanent turn" (ibid. 307). Blandt de typiske karakteristika for moderne religion generelt⁷ findes også klare paralleller i den buddhistiske modernitet. Denne var i høj grad indrammet i opgøret med kolonimagten og således spejlet i kristendommen, hvorfor en 'protestantisk buddhisme' især i Sri Lanka og Japan tog form af tekstualisering og teologisering af religionen. Men en bredere tendens til individualisering, afmytologisering, aftraditionalisering og spiritualisering var for den urbane elite samtidig en del af et religiøst transformationsprojekt, der med forskellige grader af sekulariseringsrammer kaldte på nye idealer for askesen.

⁶ En glimrende introduktion den denne for japansk buddhisme væsentlige debat findes i Hubbard and Swanson 1997.

⁷ Lamberts (1999, 321) egne karakteristika herfor er: a) dennesidighed (this-worldliness), b) selv-spiritualitet, c) af-hierarkisering og af-dualisering, d) paravidenskabelighed, e) pluralistiske, relativistiske, fluktuerende søgende tro og f) løse netværks-organisationer.

Efter Japans åbning til omverden i årene efter 1868 blev de buddhistiske munke da også afkrævet argumenter for, hvordan man i moderne tid kan legitimere at overlade væsentlige emner som sønlig ærbødighed og familiereligion til asketer. Ligesom på Sri Lanka blev den verdsliggjorte asket således ikke bare et alternativ til klosteraskesen. Denne nye type pegede også på den indre askese og affirmationen af dennesiddighed som et værdigt alternativ i en ny verden. *Dhutanga*-praksis og permanent klosterliv er stadig optioner i buddhismens verden i dag, men askese som *forsagelse* er, ikke mindst grundet nye økonomiske muligheder, ikke på samme måde et naturligt og nødvendigt fundament for elite-buddhisten. Floods (2004, 1) påpeging af, at der i dag derfor er mindre askese og at askesen betragtes med mistænksomhed er på sin vis parallel med Carrette og King (2005), der ser popularisering af spiritualitet og new age-buddhisme som udtryk for sekularisering og en kulturel forfaldshistorie, hvor neoliberalismen og markedet har transformeret pilgrimsfærd til maraton, yoga til gymnastik og meditation til terapi. Mange buddhister vil være enige heri. Andre vil dog også påpege, at askesetransformation er udtryk for religionens sans for tilpasning, også til masserne. Som sådan må en overlevelsedygtig religion "kunne kombinere asketer og masse; den må være både aksial og arkaisk; den må kunne give plads for vilde ekspeditioner og opretholde den verden, som det store flertal lever i og af" (Lundager Jensen 2013, 95).⁸ Sloterdijks forståelse af askese som *øvelse* vil naturligvis kunne pege på legitimering af markeds kræfternes optimeringsstrategier. Men den giver også for mange udøvere en anden forklaringsramme. To konkrete cases fra forskellige kontekster kan illustrere dette.

Japansk shugyō

Det japanske begreb *shugyō* kan oversættes med 'askese', men også mere generelt med 'religiøs kultivering' eller 'religiøs praksis' især for de aktivt engagerede og 'søgende'. Begrebet bruges på tværs af religionerne (især buddhismen, bortset fra den ikke-asketiske rene lands-buddhisme), og zen-buddhistisk klosterliv og meditation beskrives også som sådan. Det er dog især *yamabushi*'erne, der er indbegrebet heraf. *Yamabushi* var en slags 'bjergasketer', der som både shamaner, virtuoser, præster og 'renouncers' dels praktiserede for egen frelse på den esoterisk-buddhistiske vej mod nirvana, dels som thaumaturger servicerede befolkningen og de individuelle 'klienter' i forbindelse med krise- eller cykliske ritualer. De var kendt for at kunne gå på gløder og på stiger af sværd, at kunne lade sig nedsænke i iskoldt eller skoldhedt vand og nogle af dem endog for at tage de asketiske idealer så bogstaveligt, at de som 'buddha i denne krop' (*sokushinbutsu*) lod sig levende mumificere.

Efter Meiji-restaurationen i 1868 med dens modernisering blev *yamabushi*'ernes praksis sammen med anden 'folkereligios' og magisk praksis nogle år forbudt, men

⁸ Dalai Lamas opfordringer til at fremelske universel spiritualitet fremfor (kun) identifikation med enkeltreligioner (som buddhisme) er illustrativt for Gordon Lynch' forståelse af moderne spiritualitet som nødvendigvis tilpasningsduelig og 'progressiv' (Lynch 2007), uanset om denne i øvrigt er på markedet som en neo-liberal ideologi (Carrette & King 2004).

efterhånden tilbagekaldt i, hvad Sawada karakteriserer som "personal cultivation paradigm" (Sawada 2004). Dette paradigme har især i efterkrigstiden været et generelt kulturelt ideal – måske som domesticering af individualisering i en relativt 'kollektivistisk' kultur i første omgang for eliten, men i bredere forstand også for masserne. Personlig (ud)dannelse og kultivering er også af religionerne (og af psykologer og terapeuter) italesat som ideal. At se *shugyō* som personlig kultivering er da også et aspekt, som den buddhistiske Tendai-skole (der siden har institutionaliseret og inkorporeret *yamabushi*-traditionen) har interesse i at italesætte. Asketiske og esoteriske ritualer er således i modernitetens navn blevet del også af ikke-asketernes domæne. At gå på gløder, at sidde under iskolde vandfald, at hænge fastspændt i et reb ud over en klippe, at vandre som pilgrim midt om natten i tidligere afsondrede bjerge er nu blevet del af lægfolkspraksis – selv kvinder må nu bestige flere af Japans hellige bjerge. Det er endog for flere blevet en tradition at følge forskellige asketiske praksisser rundt omkring i landet i løbet af året, uanset disses eventuelle institutionelle tilknytning (Lobetti 2013, 105). Askese er blevet demokratiseret, men også de sidste årtier 'eksotiseret' som en autentisk oplevelse af traditionel japansk religion. Som cyklisk ritual er *shugyō* del af også lægfolks erfaring af hellige rum med magiske ritualer i liminale kontekster, hvor identitet med naturen eller konkrete guddomme er en ligeså legitim motivationsfaktor som buddhistisk frelse, karmaopsparing eller indskrivning i religiøse narrativer.⁹ Den religiøse askese er individuelt valgt til, og motivationerne herfor kan være spirituelle med soteriologisk perspektiv eller konkrete med dennesidig fortjeneste in mente. Men kollektiv forankring synes ligeså væsentlig, hvad enten det er forståelsen af buddhistisk oplysning som en måde at 'være med andre' (ibid, 86), taknemmelighedsfølelse til andre (asketer, institutioner, levende væsener), eller især kvinders tendens til at udøve askese på vegne af familien, forældrene, børnene eller manden (69).

Shugyō transformeret til ren sekulær praksis er dog også legitimt. Denne kan da være en konkret respons på negative aspekter af fortiden. Ligesom man i religiøs forstand kan tale om offer-, bods-, renselses- eller forpligtelsesritualer til forfædrene som ritualer, der genopretter ubalancer, fungerer den sekulære *shugyō* som en individualiseret healing- og copingpraksis for den enkelte 'klient'. Asketiske øvelser bliver da konkrete praksisformer, der vender 'minus' til 'neutral' i mange japaneres liv, der bruger *shugyō* til at *cope* med stress, arbejdsløshed, overarbejde, anomi, ulykkelighedsfølelse eller ægteskabsproblemer. Som modsætning til en sådan generel "accumulation-and-release-process" (Lobetti 2013, 82) kan man sige, at nogle bruger *shugyō* for aktivt at udvikle livssituationen i positiv retning, fra 'neutral' til 'plus'. Selvudvikling som træning og optimering af egne kompetencer ses således som motivationsfaktorer for de, der vil ændre livsretning og øve sig i at 'træne til livet' i religiøse rum, men med den sikre tilbagevenden til den sekulære verden. "If

⁹ For en introduktion og antropologisk analyse af moderne japansk *shugyō*, se Schattschneider 2003 og Lobetti 2013.

you can do this, you can do everything”, udtrykte en informant, der var et godt eksempel på denne type (ibid, 68), og især unge synes at forstå ikke-religiøse mål som godt job, god kone eller god business som mulige udkommer af *firewalking* (ibid, 69). Kvinders ønske om socialt status- eller karriereløft er sådanne konkrete eksempler (Schattschneider 2003, 216-217), hvis udkomme af de ofte tids- og udholdenhedskrævende strabadser synes at basere sig på en ide om investeringsrelateret udbytte. Der synes at være en “virtuous economy between their efforts and the benefit and power obtained” (Lobetti 2013, 129).

Mindfulness

Sati (‘opmærksomhed’ og ‘hukommelse’) var og er som meditationsperspektiv og -form del af traditionel buddhistisk klosterpraksis. Sati er del af den Ottefoldige Vej mod nirvana og således en praksis for eliten af klosterasketer som beskrevet ovenfor. I forbindelse med den buddhistiske modernitet var især burmesiske munke i det nittende århundrede engagerede i at udbrede buddhistisk meditation, i begyndelsen primært vipassana- (‘indsigt’) meditation med koblingen til abhidhamma-filosofi. Den monastiske og elitære buddhisme blev således udbredt også til lægbuddhister, der med en sådan verdslig askese kunne bruge meditationen i religiøse rum. Især i Sri Lanka og Japan blev denne lægorientering af meditation til vigtige principper for moderne buddhisme. Den burmesisk-indiske meditationsteoretiker S.N. Goenka (1924-2013) tog skridtet videre ved at sætte buddhismen i parentes; vipassana-meditation var i hans øjne en universel teknik til indsigt og erkendelse. Især denne form blev senere eksporteret til Vesten (og især USA), hvor vipassana-meditationscentre og -kurser for både buddhister og ikke-buddhister har været medkonstituerende generelt for udviklingen af ‘vestlig buddhisme’. Inden for den mere intellektuelle og elitære del af spiritualitetsfeltet har vipassana-meditation været udbredt, ikke mindst hos psykologer og terapeuter. Men det var, da den amerikanske professor i medicin, Jon Kabat-Zinn (f. 1944) begyndte at lave universitetsstudier af meditationsformens relevans i klinisk sundhedsvidenskabelig kontekst, at den religiøse ‘technology of the Self’ for alvor skiftede retning og udbredelse med begrebet mindfulness.

Mindfulness (*sati*) er stadig del af klosterbuddhistisk ritualteknologi betragtes fortsat af dem, der tænker inden for feltet ‘spiritualitet’, som del af diverse selvudviklingsveje. Men det er som videnskabeligt begrundet, sekulær teknik, at mindfulness har vundet udbredelse i Vesten i skoler, på hospitaler, i militæret og i fængsler, hos psykologer og terapeuter og på ledelseskurser med ‘livslang læring’ eller ‘det hele menneske’.¹⁰ Mange undersøgelser har vist gavnlige effekter ved coping med især stress, depression og angst, og mindfulness har da ligesom *shugyō* en især psykologisk genoprettelsesfunktion (fra ‘minus’ til ‘neutral’) som “reversal of the flow of the

¹⁰ Om mindfulness’ udfoldelse i forskellige rum, se temanummer af Religionsvidenskabeligt Tidsskrift 61, 2014.

body" (Flood 2004, 4). Men som teknik til udfoldelse af indre idealer eller potentialer har mindfulness ligeledes en funktion, ofte parallelt med eller i forlængelse af andre psykologiske felter som positiv og transpersonel psykologi. Selvudviklings- og optimeringsperspektivet kan da sammenlignes med *shugyō*-optimeringsfunktionen, hvor 'neutral' transformeres til 'plus'. Også mindfulness er individuelt valgt praksis, og typisk i Vesten netop udtryk for et tilvalg af et element fra en helt anderledes kulturel tradition, 'vestliggjort' og tilpasset individkulturen. Men selv her er et vist mål af kollektivkultur integreret, da mindfulness netop oftest praktiseres i grupper og netværk og ofte også med italesatte idealer om at komplementere individuelt opnåede fortjenester (mental helbredelse, indsigt etc.) med transpersonelle perspektiver (kollektiv etik, fællesskab etc.).

De to eksempler *shugyō* og mindfulness er trods forskellige kontekster strukturelt sammenlignelige i hvert fald på to måder. De har begge undergået en historisk transformation, kvantitativ (fra elite til masse) og kvalitativ (fra religion til sekulære domæner). De har begge bibeholdt deres traditionelle indplacering i religionernes institutioner og narrativer, men også fået fornyet relevans i alternative spirituelle eller sekulære rum. I den traditionelle buddhistiske soteriologi med selvaftvikling ('kar for Gud') er i Sloterdijks metaforik bjerget kun for de få, mens bjerget både på den spirituelle vej mod selvudvikling ('jeg er Gud') eller den terapeutiske selvaftklaringsøgen ('jeg er autentisk') er blevet åbnet for alle. Både *shugyō* og mindfulness kan ses som typiske eksempler på askese og dennes transformation, forstået både som forsagelse (Flood) og øvelse (Sloterdijk).

Group/grid-analyse af buddhistisk askese

Det er denne artikels ærinde at anskueliggøre sammenlignelige strukturer og historiske transformationer inden for buddhistisk askese trods disses tilsyneladende inkommensurable diversitet. Koblelsen mellem disse kan anskueliggøres ved Mary Douglas' velkendte model med 'group' og 'grid'. Denne er anvendt på mangfoldige måder til analyse af forskellige emner og konfigurationer. Nogle har forstået den som en 'kulturteori', andre som et analytisk stykke redskab, en model, der er 'god at tænke med'. Sådan vil den også blive anvendt her til anskueliggørelse af relationer mellem samfund og religion: I hvor høj grad individet er og føler sig bundet af gruppen ('group') og af et samfunds moralsk-symbolske menings- og konventionssystem eller *world view* ('grid').¹¹

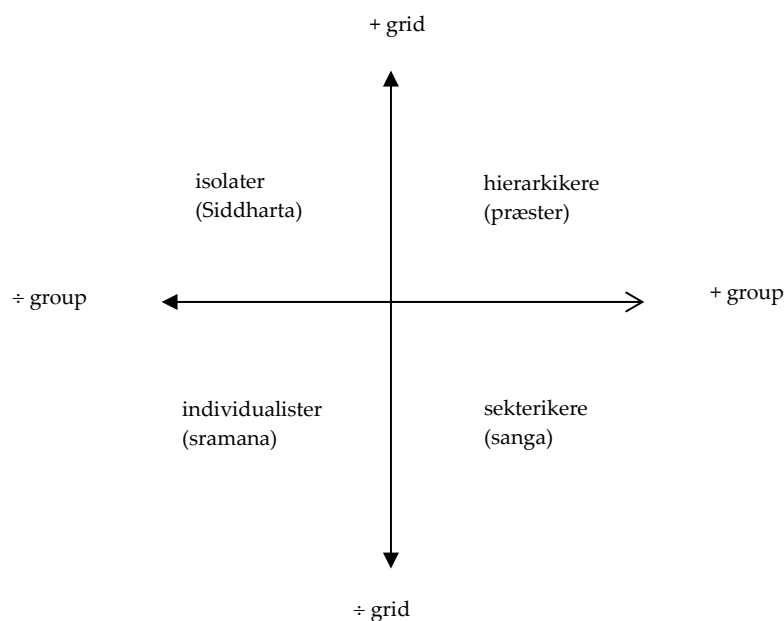
Fire basale typer af kulturel og religiøs organisering og individets indplacering heri og egen erfaring heraf kan således typologiseres: 1) Høj group og høj grid er

¹¹ Modellen er ikke blot anvendt på forskellig vis af forskellige forfattere; Mary Douglas ændrede selv på brug og forståelse heraf. For en introduktion til dette, se Spickard 1989. I den danske oversættelse *Naturlige symboler* (Nyt nordisk forlag Arnold Busck 1975, 78-91) blev group/grid oversat til 'gruppe' og 'gitter'.

typisk for det hierarkisk opbyggede samfund med en høj grad af gruppe-samhørighed og inkorporering af konventioner. Der fordres loyalitet til både traditionen og 'systemet', typisk manifesteret i det indiske kastesystem. Douglas skriver selv om denne kombination i forhold til religion: "Strong grid and strong group will tend to a routinized piety towards authority and its symbols; beliefs in a punishing, moral universe, and a category of rejects" (Douglas 1970, 87). Mennesket er distinkt fra guderne i et religiøst system uden plads til individuel udstigning. 2) Lav group og lav grid er den strukturelle modsætning med individualister og konkurrenter på det frie marked. Hekse, udstigere og spontane afvigere fra normen kan indplaceres heri, ofte med sociale sanktioner til følge. I et typisk moderne (vestligt) samfund med idealer om individuel autonomi i 'autenticitetens tidsalder' med frigørelse fra konventioner, grupper og systemer vil en sådan position permanent eller periodisk have mere positive konnotationer for både sekulær og religiøs udfoldelse. 3) Høj group og lav grid kendetegnes af enklaven og den sekteriske gruppe. Denne er adskilt fra majoritetssamfundet uden kollektiv fællesskabsfølelse med samfundets værdier og normer, men med en stærk identitet med egen 'in-group', typisk i nyreligiøse bevægelser eller klostersonder, hvor alle ideelt set er lige. 4) Lav group og høj grid er kendetegnet ved "the heroic society of the Big Men, and the recurrent millennial tendencies of their subjects" (Douglas 1973, 91). Eneboere og udstigere accepterer nok gængse *world views* og konventioner, men insisterer også på at leve selvstændigt som isolater og fatalister, eller som 'udstationerede' i områder, hvor gruppen ingen relevans har (fx militærenheder). Den negative udgave i dette felt er de ofte socialt sårbare og fremmedgjorte individer uden relation til gruppen, hvis mangel på fællesskab er erstattet af konspirationsteorier. Det problematiske nul-punkt i grafen karakteriserer Spickard som "presumably the home of the enlightened master, for whom all social involvements and symbolic systems are irrelevant" (Spickard 1989, 161).

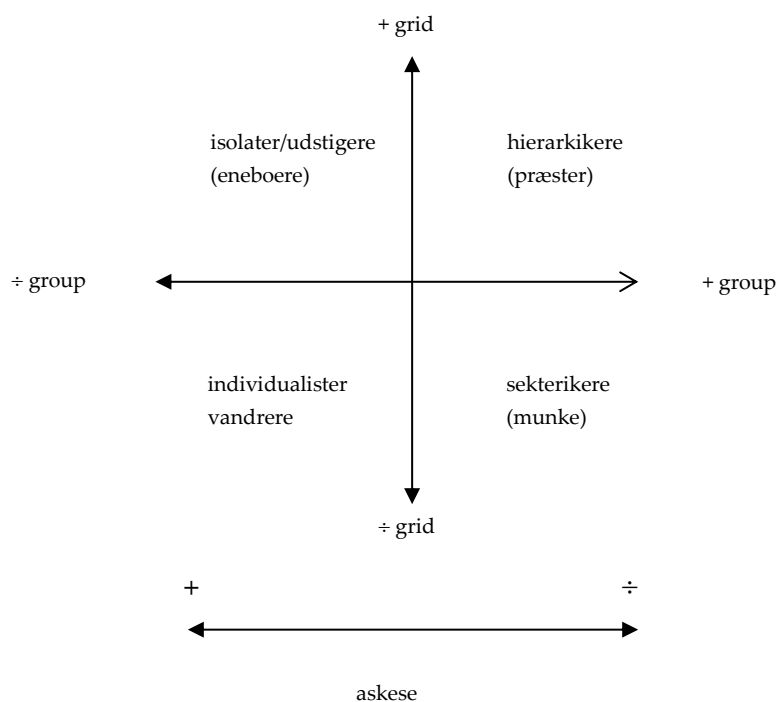
Overfører man denne model til variationer over den buddhistiske askese, vil følgende typer kunne uddestilleres, da denne kan læses ind i Buddha-legendens struktur: 1) Høj group og høj grid er karakteristisk for brahmanismen, der sætter præstetypen højt som samfundsstabilisator og øverste repræsentant for det hierarkisk opbyggede, religiøse system. Det var den type religiøst system, Siddhartha måtte tage afstand fra, og som hans far selv repræsenterede politisk. Brahminernes magt, det hierarkisk opdelt kastesystem, de status quo-legitimerende ritualer og religiøse pligter var netop det, der i sin samsariske ontologi måtte negeres. 2) I Buddha-legenden drager Siddhartha således ud som udstiger og isolat. Han bliver midlertidig en eneboer i fuld askese. Ligesom hans far som fyrste/konge nok har symbolsk magt, men intet reelt valg mht. personlig livsudfoldelse, bliver Siddhartha da også et produkt af den bevidstløse overgivelse til intetheden, der som liminelt overgangsfænomen i legendelogikken naturligvis er nødvendig. *Sramana'*ernes ekstreme askese giver nok visse indsigtfulde alternativer til det brahminske system inden for acceptable *world views*, men et samfund af asketer fungerer i fællesskab med det hierarki-

ske system mest som modpoler, der begge skal transcenderes. 3) Efter oplysningen (som Spickard jo foreslog netop kunne være udtryk for group/grid-modellens 'nulpunkt') bliver Buddha det egentlige individ. Han bliver den religiøse individualist, men efter overtalelse og guddommelig indgriben også modtagelig overfor indplacering af individualismen i et flydende netværk. Han bliver sammen med sine disciple den store vandrer; uden tag over hovedet og institutionel tilknytning bliver de første buddhistmunke udtryk for den dynamiske, bevægelige askese. 4) Sanghaen som det permanente klostresamfund bliver efter nogen tid da den egentlige og faste buddhistiske institution. Som en enklave i samfund lever munkene i et principielt egalitært parallelsamfund, som en sekterisk gruppe med faste normer og roller. Askesen er del af et institutionaliseret ritualsystem; den er tilpasset, tæmmet og rutineret. 'Sekterikeren' som repræsentant for den fuldbragte buddhisme-institution er således i legendens logik kulminationen, der bygger videre på 'vandreren', der i sig selv har været inspireret af, men også taget afstand fra 'eneboeren', hvis negation af 'hierarkikeren' og dennes system, Buddha-legenden kan siges at være bygget op omkring som fremadskridende, kvalitativt akkumulerende narrativ. Her legitimeres nemlig grundlæggelsen af buddhismen som en aksial religion.



Figur 1. Askese i Buddha-legenden og tidlig buddhisme

Parallelt med en sådan analyse af en diakron processuel legende-udvikling kan de fire fasetyper dog også i et bredere historisk perspektiv ses som strukturelle *typer* som også kan inkludere moderne versioner af japansk *shugyō* og vestlig mindfulness.



Figur 2. Buddhistiske askesetyper

1) Hierarkikere: præster. Denne type buddhisme ser man reelt udbredt som almindelig kulturreligiøsitet hos majoriteten af buddhister, og som især inden for østasiatisk mahayana-buddhisme er den sanktioneret som legitim og mest ønskværdig. Heri finder askesen sjældent markant udtryk eller relevans som andet end periodisk mulighed for de få eller som symbolsk ideal. Den ofte konservative og institutionaliserede buddhisme har traditionens tyngde og rummelighed; men den er derfor også udsat for kritik. Træghed og statisk traditionalisme er fx tilbagevendende kritikpunkter i Japan, hvor 'begravelsesbuddhismen' trues af nyreligiøsitet og sekularisering. I lande som Sri Lanka og Myanmar har sanghaen været arnesteder for politiske og ideologiske kampe, hvor munke har været talerør for buddhismen som en etnisk og national religion, i hvilken askesen som sangha-symbol har været anskuet som symbol på autenticitet. 2) Udstigere/isolater: eneboere. Dhutanga-asketer, yogikere, tantrikere, traditionelle yamabushi-udstigere og zen-tosser har alle været religiøse virtuoser i den sociale periferi. Askesen har for disse været permanent, både

i betydningen forsagelse og øvelse. Disse har været normbrydere og katalysatorer for dynamiske forandringer, måske primært som retoriske virkemidler i tekstuelle narrativer til anskueliggørelse af læren og institution. 3) Individualister: vandrere. Moderne yamabushier, moderne elite-lægbuddhister og moderne mindfulness-udøvere har som både 'klienter' og 'selvudviklere' trådt midlertidigt udenfor for instrumentelt i momentan askese at bringe ressourcer og/eller viden med tilbage til normallivet. Askesen (ofte blød og overkommelig) er selvvalgt og individuel og typisk baseret på en konkret erfaringsdimension. Men selv postmoderne buddhister og sekulære meditationsudøvere og pilgrimme mødes i momentane fællesskaber og netværk, og selv nok så individbaserede praksissystemer har deres habituskoder og sociale styrings-systemer. Vandreren har bare bedre mulighed for at stige ud igen, således at renouncer-positionen principielt altid er dynamisk og bevægelig. 4) Sekterikere: munke. Den sekteriske buddhisme var kendetegnende for den tidligste sangha og har især inden for theravada-buddhismen overlevet som institutionel ramme for munke. Den finder sine udtryk i moderne nyreligiøse (og apokalyptiske) bevægelser, ligesom den vestlige, institutionaliserede konvertitbuddhisme nødvendigvis må se sig som alternativt parallelsamfund. Askesen vil typisk være momentan, domesticeret eller helt fraværende, men ikke desto mindre være del af den sekteriske munkebuddhismes *raison d'être*.

I en sådan group/grid-model vil forsagelsesaskesen være højest hos eneboeren (og vandreren), og lavest hos præsten (og munken). Træningsaskesen vil principielt være til stede hos alle typer, dog igen højest hos eneboeren og vandreren. Sidstnævntes moderne udgave vil i forbindelse med askese ved (eller med oprindelse i) religiøse traditioner typisk være af momentant art som religiøs eller som sekulær teknik og praksis til opnåelse af konkrete mål.

Konklusion

Askesen har i buddhistisk kontekst haft en dobbeltrolle. Den har været det religiøse udgangspunkt, som *sramana*-traditionen var indbegrebet af, og som buddhismen (og jainismen) udviklede sig ud fra. Som et kontekstuel afhængigt korpus af rituelle teknikker og praksisformer til transformation af sind og krop har den været æret som også religiøs identifikationsfaktor. Mange buddhistiske grene (dog med markante moderne undtagelser) understreger askesen som kardinalpraksis for sand buddhisme, også selv om en sådan i praksis kun er periodisk eller symbolsk. På den anden side er askesen problematiseret inden for buddhismen. Buddhalegenden og sanghaens væsen lægger op til en relativisering (og ind i mellem negering) af i hvert fald den strenge askese, ikke mindst illustreret ved doktrinen om Middelvejen. Den utæmmede askese anses som farlig og er desuden en trussel mod den institutionaliserede religion. Relativisering af askesen er da også legitimeringsfaktor for mahayana-buddhismen og for den nødvendige, sociale positionering af sanghaen. Såvel

munke som præster (og buddhistiske shamaner og lamaer) er således at finde i en matrix af religiøse roller, der (afhængig af kontekst og diskurs) kan findes som både typer og processer i såvel tekstkilder som social praksis.

Denne artikel har taget udgangspunkt i forståelsen af askese i både en Gavin Flood'sk forståelse heraf som forsagelsespraksis og en Peter Sloterdijk'sk forståelse heraf som træning, i hvilken individet som del af et religiøst felt undergår kropslige og mentale øvelser i en praksisorienteret transformationsproces med henblik på optimering af livet. Med Mary Douglas' group/grid-model blev Buddha-legenden analyseret som en transformationsproces, i hvilken askesen blev såvel negeret som integreret og akkumuleret til legitimering af tidlig buddhisme. Samme model blev også brugt til at typologisere forskellige måder, hvorpå askesen i buddhismens historie (og nutid) kan ses repræsenteret som del af både individets og kollektivets religiøse diskursive og sociale kontekst. Ved både at forstå askese som forsagelse og øvelse kan de historiske brud (især mellem tradition og modernitet) i buddhismens historie anskues som parallelle transformationer, i hvilke askesen som praksisform og diskurs er et bindeled, der analytisk kan koble traditionel klosteraskese med moderne japansk *shugyō* og vestlig mindfulness. Askesen har ikke en indbygget *mening*; dens semantiske univers er naturligvis kontekstbestemt, og med individuelt variable motivations- og betydningsfelter. Men askesen har som bestemt type religiøs praksis alligevel et betydnings- og funktionspotentiale, typisk afgrænset til bestemte typer (post-aksiale) religiøse traditioner. For disse er askesen, som hos buddhismen, et kernesymbol og en kernepraksis, der udover en strukturel spændvidde også har muliggjort en transformativ forandringsproces baseret netop på både forsagelse og træning.

LITTERATUR

- Bellah, Robert
2011 *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, The Bellknap Press of Harvard University Press.
- Carrette, J.R. & R. King.
2005 *Selling Spirituality: The Silent Take Over of Religion*, Routledge.
- Chakravarti, Uma
1987 *The Social Dimensions of Early Buddhism*, Oxford University Press.
- Douglas, Mary
1970 *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Routledge.
1973 *Natural Symbols*, 2nd ed., revised, Barrie & Jenkins.
- Flood, Gavin
2004 *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*, Cambridge University Press.
- Freiberger, Oliver
2006 "Early Buddhism, Asceticism, and the Politics of the Middle Way" in: Oliver Freiberger, ed., *Asceticism and Its Critics. Historical Accounts and Comparative Perspectives*, Oxford University Press.
- Hubbard, J. & P. Swanson, eds.
1997 *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, University of Hawai'i Press.

- Lambert, Yves
 1999 "Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?", *Sociology of Religion* 60, 303-333.
- Lobetti, Tullio Federico
 2013 *Ascetic Practices in Japanese Religion*, Routledge.
- Lundager Jensen, Hans Jørgen
 2013 "Udstigere og immunsystemer, asketer og akrobater: Om Peter Sloterdijks 'Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik'", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 75-97.
- Lynch, Gordon
 2007 *New Spirituality. An Introduction to Belief Beyond Religion*, I. B. Tauris.
- Penner, Hans
 2009 *Rediscovering the Buddha: Legends of the Buddha and Their Interpretation*, Oxford University Press.
- Pind, Ole Holten (oversættelse) & Esben Andreasen (introduktion)
 2015 *Theravada-buddhismen - introduktion og tekster*, Forlaget Univers.
- Religionsvidenskabeligt Tidsskrift
 2014 *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift nr. 61, Tema: Mindfulness*.
- Samuel, Geoffrey
 1993 *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, Smithsonian Institution Press.
- Sawada, Janine Anderson
 2004 *Practical Pursuits: Religion, Politics, and Personal Cultivation in Nineteenth-Century Japan*, University of Hawaii Press.
- Schattsneider, Ellen
 2003 *Immortal Wishes: Labor and Transcendence on a Japanese Sacred Mountain*, Duke University Press.
- Sharot, Stephen
 2001 *A Comparative Sociology of World Religions Virtuosi, Priests, and Popular Religion*, New York University Press.
- Sloterdijk, Peter
 2011 *Du must dein Leben ändern*, Suhrkamp.
- Spickard, James
 1989 "A guide to Mary Douglas's three versions of grid/group theory", *Sociological Analysis* 50, 2, 151-170.

Jørn Borup, lektor, ph.d.
Afdeling for Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet