

## TEKST OG RITUAL I ZEN-BUDDHISMEN

Jørn Borup

### 1. Introduktion

Det kan for en moderne religionsforsker virke pudsigt, men også vække til eftertanke, at læse om beretninger fra tidligere buddhismeforskere, der ved deres fulde fem betvivlede, at de personer, der ofrede til Buddha, nu også var *rigtige* buddhister. Mange mente, at ritualer ikke var korrekt religionsudøvelse. Siden dengang har både buddhisme- og religionsforskningen flyttet sig en del. Ritual og doktrin (som jeg her ser som ligestillet med myte), og forholdet mellem disse, er blevet omfortolket på forskellig vis. Den 'traditionelle' favorisering af doktrin og tekst er – specielt med antropologiens hjælp – blevet angrebet, symptomatisk udtrykt af *filologen* Frits Staal, der om buddhistiske doktriner siger, at de er "a matter confined to scholarly monks or ... reserved for Western converts, anthropologists, and tourists".<sup>1</sup> Selvom det vist ikke er for meget at sige, at rituel praksis ikke bare i Asien, men inden for religion generelt, for langt de fleste mennesker har væsentlig større betydning end doktriner, mener jeg dog, at en total tilsidesættelse af doktriner vil være at smide barnet ud med badevandet. Omend man naturligvis sjældent i praksis kan bevæge sig over forskellige discipliner, må en minimal forståelse af religionsbegrebets område inkludere både tekst og praksis, doktrin og ritual. At ritual *også* er tekst, og at tekst *også* er praksis er bare endnu et udtryk for, at begge dele altid har relevans *for nogen*.

At der inden for visse studier – f.eks. studiet af zen-buddhismen – er behov for en opprioritering af ritual- og praksis-studier modsiger derfor ikke dette. Jeg ser det tværtimod som et naturligt og nødvendigt bidrag til, i bedste asiatiske og buddhistiske stil, at opnå den rette komplementaritet, at nå en vis form for dynamisk middevej. Specielt zen-buddhismen har komplekse og paradoksale, men ikke mindre interessante, ideer om tekst og ritual. Dem vil jeg først skitsere, før jeg vil se på, hvordan tekster i rituelt regi bruges 'performativt' i den forstand, at de som sprog ikke blot *udsiger*, men også *udvirker* noget. At ritualer i sig selv både *siger* noget (som tekster) og *gør* noget (som instrumental eller strategisk praksis) vil jeg vise med en diskussion af samspillet mellem de institutionelle agenter og deres religiøse praksis.

---

<sup>1</sup> Citeret i McMullin 1989, 11. Andre lignende tilgange ses f.eks. hos Gregory Schopen, Ian Reader, Bernard Faure, Martin Southwold og David Gellner, ligesom de fleste antropologer i en eller anden forstand deler denne opfattelse.

## 2. Ritual og tekst i zen-diskurs

Såvel ritualer som tekster har en tvetydig rolle inden for al buddhisme. Som Luis Gómez udtrykker det – og som også kunne være generelt gældende for forholdet til hellige tekster – “The Buddhist tradition has an ambiguous relationship with Buddhist ritual – practising it with its institutional right hand, condemning it with its doctrinal left” (1987, 119). På den ene side er tekststudier i de fleste buddhistiske retninger og samfund højt værdsat og en del af enhver munks uddannelse. Pali-kanon blev nedfældet tidligt, en mahayana-kanon blev forsøgsvist – i øvrigt inspireret af vestlig buddhologi – samlet i Japan i dette århundrede, og selv en zen-‘bibel’ har været skrevet. På den anden side har alle buddhisme-former argumenter og metaforer for, hvordan og hvorfor tekster alligevel aldrig indfanger Buddhas dharma. Specielt mahayana-buddhismens ‘hensigtsfulde midler’ (*upaya*) definerer såvel tekster som ritualer som nødvendige instrumenter frem mod, men ikke som repræsentationer af, sandheden. Billedet af en tømmerflåde, der er brugbar på vej over floden, men ikke nødvendig bagefter, eller af fingeren der peger på månen, men som ikke i sig selv er månen, udtrykker enhver mediations nødvendighed, men i absolut forstand utilstrækkelighed. Den tantriske buddhismes og især chan/zen-buddhismens idehistoriske responser på f.eks. tomhedsfilosofien og ophævelsen af distinktionerne mellem absolutte og relative sandheder har resulteret i dobbeltsidede paradigmer. Ontologisk set er alt helligt, men samtidig er intet helligt; paradokset er udtrykt af munken, der efter at have fået at vide, at hele verden er et dharma-rige, spørger “if this is so, where can I shit?” (Faure 1998, 62). På samme måde viser denne dualisme-ophævende diskurs sig i et epistemologisk og soteriologisk problem; hvis alt er og har buddha-natur, hvorfor så praktisere?<sup>2</sup> På den ene side må alle medierende tekster og praksisser negeres; de er udtryk for falsk dualisme, for egoisme og ‘instrumentalisme’.<sup>3</sup> På den anden side er alle tekster og praksisser midler til (*upaya*) eller udtryk for den underliggende buddha-natur, hvorfor enhver praksis og erkendelse – hvis udført med det rette ‘ikke-sind’ – er en hellig handling.<sup>4</sup> Samme dobbeltsidede paradigme legitimerer derfor også både

---

<sup>2</sup> Dette paradigmatiske spørgsmål er og har været omdrejningspunktet for mange former for østasiatisk buddhisme, såvel inden for filosofiske som institutionelle/sekteriske sammenhænge.

<sup>3</sup> Bodhidharmas udsagn om, at zen er ‘uden for skrifterne’ og at der ingen fortjeneste er i god praksis symboliserer denne tankegang. Andre eksempler på dette er den sjette patriark, der river sutraer itu (da intet er helligt og da der ikke er noget ‘spejl at pudse’), og Matsu, der gør nar af en discipel, der tror, han kan meditere sig til at blive Buddha (Borup 1998a). I moderne tekster fra Myōshinji-sekten understreges samme pointer; at tekster ikke er sandheden i sig selv, men kun spor, guider (RMKS 1995, 53).

<sup>4</sup> Denne tankegang er specielt symptomatisk for Dogen og soto-linien, men har også relevans inden for rinzai-linien.

ideen om en hierarkisk opdelt forskel mellem munke- og lægmands- buddhisme, og en samlende identitet mellem forskellige agenter.<sup>5</sup>

Disse doktrinære paradigmer er dog også dele af en ideologisk diskurs, hvis retorik havde (og har) strategiske formål. Chan/zen negationens retorik var udtryk for institutionel legitimering i en diskurs med andre buddhistiske 'kampfæller', der alle ved identifikation med en eller flere sutraer og praksisser målte sig selv inden for det kinesiske system (*panjiao*), der hierarkisk inddelte sandhed, ægthed – og således institutionel magt. Ved at negere tekster og ritualer indskrev chan-buddhismen sig som den tradition, der helt transcenderede systemet, og som derfor mente at se sig tættest på den sande buddhisme, uden medierende teori og praksis. Ved samtidig med modsatte argumenter at affirmere såvel tekster som ritualer i praksis kunne chan/zen traditionen konstituere sig som en *levende* institution.

Med Meiji 'genopbygningen' i 1868 resulterede 'modernitetens' kritik og forfølgelser af buddhisterne i en respons, der interessant nok på forskellig vis både forsøgte at efterleve kravene om en tekst- og doktrinfixeret rationel og videnskabelig buddhisme, men samtidig en buddhisme, der transcenderede denne. Specielt zen-buddhister havde (med hjælp fra vestens orientalisme) en vis succes med at genskabe en tradition kendetegnet ved både at hylde rationalitet og eksegese, men også ved at gå *bagom* tekster og ritualer. Det er kombinationen af disse, der har gjort zen-buddhismen populær i vesten, og som har sat sine spor både i Japan, i Vesten, i forskningen og hos mange zen-buddhister selv (Borup 1998b).

### 3. Performativ tekst-ritualisering

At disse pointer har retorisk værdi betyder dog ikke, at de ikke også har semantisk og rituel praktisk betydning. De ofte groteske historier (der sandsynligvis oprindeligt, før de blev nedskrevet, var rituelle dialoger mellem mestre og munke) bruges i munkenes uddannelse i dag. De bliver studeret på buddhistiske universiteter, både 'teologisk' og i en vis forstand religionsvidenskabeligt. Her lærer man også, at tekst-negation (*kyōge betsuden*) kun er den ene side i et samspil med dens nødvendige komplementære modpart 'harmoni med teksterne' (*kyōzen ichi*), og at ritualer udført korrekt naturligvis er både nødvendige og 'zen'. I klostrene bruges disse historier (*kōaner*) rituel. Flere sekvenser fra *kōanerne* og andre hellige tekster udføres som led i enten cykliske ritualer eller overgangsritualer (f.eks. *niwazume* eller *rōhatsu*), eller de bruges som meditationsobjekter og som verbale (eller non-verbale) ytringer i rituelle dialoger med

---

<sup>5</sup> I næsten al buddhisme er forholdet mellem munke og lægfolk accepteret og legitimeret som hierarkisk faste størrelser. Zen-buddhismen, og specielt rinzai-linien, har dog også ofte idealet om 'den oplyste lægmand' (f.eks. Vimalakirti eller moderne tids D.T. Suzuki), den oplyste tosse (Hanshan og Shide), den oplyste vilde barbar (Bodhidharma), eller den oplyste galning (Linji, Ikkyū) som udtryk for negation af 'det hellige' og det 'konventionelle' – se Borup 1998a. Fokus på disse forskellige idealer og typer ser Faure (1991) også som udtryk for historiske forandringer i zen-traditionerne.

mesteren. Disse ytringer er i sig selv performative.<sup>6</sup> De medfører (hvis udført ‘korrekt’) spirituel dannelse og institutionel status, kulminerende (for de meget få, der mestrer alle *kōanerne*) med mester-rang (*rōshi*) og transmissions-certifikat (*inka shomei*).

Andre statusskift forårsaget af performative ytringer er specielt manifesteret ved ritualerne omkring døden. Ligesom en munk ved indtræden i klosterlivet, gennemgår også afdøde ritualer ‘at tage forskrifterne’. Han tildeles et certifikat med det nye buddhistiske post-hume navn (*kaimyō*), ligesom han også er symbolsk kronraget og klædt i hvidt. Tidligere blev afdøde endda stillet en *kōan*, hvis formodede besvarelse med stilhed blev taget som udtryk for det ‘korrekte svar’, der stadfæstede den nye status. Denne rituelle identifikation med munkelivet kan også for lægfolk opnås i levende live ved ‘forskrift-ceremonien’ (*jūkai-e*), hvor man bliver ‘Buddhas barn’, eller ved meditation, der specielt inden for soto-linien beskrives som en praksis, hvori man bliver, eller *er*, Buddha. For en ægte zen-mester har det altid været det sidste endegyldige udtryk for sand position – og ‘pas’ til den anden verden – at man skrev et ‘dødsdigt’, og at man døde i meditationsstilling.

Men også andre buddhistiske tekster bruges performativt i den buddhistiske klosterverden.<sup>7</sup> Ikke blot er sutra-recitation et af de vigtigste ritualer overhovedet. Også klosterreglerne skal ikke blot overholdes, men først og fremmest reciteres,<sup>8</sup> ligesom Dogens og Hakuins meditationsmanualer reciteres – sidstnævnte endda ved kremationsritualer. For den (zen-)buddhistiske lægverden er teksternes (de tekster, der før den ‘buddhistiske modernisering’ kun var forbeholdt munke- og præstestanden) overordnede status som performative praksis-objekter, måske endnu tydeligere end betydningen af deres semantiske, doktrinære univers. De færreste japanere kender for

<sup>6</sup> *Kōan*-performance er vel bedst udtryk i de kendte ‘dharma-slag’. Om *kōan* generelt siger Faure, at de ikke udtrykker, men producerer sandheder (1993, 149).

<sup>7</sup> Inden for chan-buddhismen har man typologisk (og ikke mindst retorisk) adskilt kommunikation i ‘levende’ og ‘døde’ ord – førstnævnte naturligvis forstået som indbegrebet af al chan/zen diskurs. At tekster som ‘døde’ ord i sig selv er en umulighed – så snart en tekst er nedfældet, læst eller ‘brugt’ er den levendegjort – vises med tydelighed ved at se på f.eks. definitionen af doktrin inden for Myōshinji-sekten. Doktrin (*kyōgi*), eller sektens vigtigste principper (*shūgi*), defineres som læren (som den kom til udtryk ved Buddha, de buddhistiske patriarker, og kejsermunken Hanazono), med hvilken man vil bidrage til menneskenes oplysning, kultur og verdensfred (Borup 1998a, 59). Doktrinerne, og mere generelt teksterne, er implicit brugbare, de har et formål, de er ‘levende’. Andre publikationer fra Myōshinji viser, foruden en vis tvetydighed mht. tekst- og ritualeklassifikationer, at tekst og praksis sjældent adskilles. Således karakteriseres og kategoriseres tekster ofte efter deres rituelle brug, ligesom også forskellige tekster er beskrevet under ritualer. Faure (1993, 147) foreslår, at den kinesiske chan-tradition selv bevægede sig fra fokus på kommunikation, hermeneutik og ‘essentialistiske overtoner’ (som f.eks. forståelse og erkendelse af buddha-natur) til en nyfortolkning, der ser sprogets performative funktion og “Dharma as being ‘performed’” – hvorfor også distinktionen mellem ‘levende’ og ‘døde’ ord i sig selv bliver ‘levendegjort’.

<sup>8</sup> Recitation af klosterreglerne (*vinaya*) har i alle former for buddhisme været anset som rensende og karma-negerende, ‘syndsforladende’.

eksempel til hjertesutraens semantiske indhold, og vil se ligeså opgivende ud som enhver dansker ved forespørgsel om, hvad det egentligt betyder, når han uden at blinke reciterer “form er ikke adskilt fra tomhed, tomhed er ikke adskilt fra form”. Specielt hjertesutraen er en yderst populær tekst både at recitere til ceremonier og på pilgrimsfærd, men også at kopiere skriftligt (*shakyō*).

#### 4. Rituel instrumentalisme

Begge disse former for tekst-ritualiseringer – som hjertesutraen og mange andre buddhistiske tekster faktisk selv lægger op til – forventes af brugerne (og legitimeres som gyldig model fra institutionens side) at give god fortjeneste (*kudoku*). *Kudoku* kan beskrives som “the virtue of efficacious power, especially that of ritual” (Reader & Tanabe 1998, 112). Det er agentens ‘dyd’ og ‘kraft’, som opnås ved rituel praksis (enten i modstrid med eller i samspil med *dotoku*, der er af mere specifik moralsk karakter).

Selv om en kendt og ofte citeret zen-historie fortæller om patriarken Bodhidharma, der på den kinesiske kejser Wus forespørgsel om værdien af stupa-bygning, blankt afviser ideen om enhver form for fortjeneste, er *kudoku*-begrebet et generelt accepteret gyldigt middel og mål inden for (zen-)buddhistisk regi,<sup>9</sup> hvadenten dette gælder for sutra-recitation<sup>10</sup> eller meditation.<sup>11</sup> Ofte, men ikke altid, understreges, at sutra-recitation, -læsning eller -kopiering (*shakyō*) i sig selv giver *kudoku*, også selv om man ikke forstår indholdet.<sup>12</sup> Blot én dags sidden i meditation kan i sig selv gøre én til én dags Buddha (Takenaka 1984, 118) – også uanset, hvad man ellers foretager sig. *Kudoku* er således en dyd og kraft, individet kan bruge til egen og andres fortjeneste.<sup>13</sup> Overførsel af fortjeneste til andre har altid eksisteret inden for buddhismen (Schopen 1997) – der findes endog en hel tekstgenre til dette formål (*ekōmon*). Specielt kinesisk

---

<sup>9</sup> Faure (1991, 287) nævner som komplementært eksempel til denne historie en anden sekvens, hvori Bodhidharma synes knap så negerende; han sad i konstant bøn i tre dage. Ligesom historierne om, hvordan Bodhidharma sad i meditation i ni år (indtil hans ben faldt af) kan denne sekvens dog ligeså godt signalere den modsatte – eller omfortolkede – pointe; at praksis kun er gyldig hvis udført uden tanke på *kudoku* og med et ‘ikke-sind’.

<sup>10</sup> Hakuins religiøse arving, Tōrei Enji (1721-92), der i sin *Kankinbō* (“Sutra Recitationens Kundgørelse”) beskriver otte slags *kudoku* ved sutra-læsning (Miura & Sasaki 1966, 360), er således ofte citeret i Myōshinji-kilder.

<sup>11</sup> Et eksempel hos Myōshinji på forskellige former for *kudoku* ved meditation kan ses i Takenaka 1984, 32f.

<sup>12</sup> Dette står f.eks. eksplicit i Takenaka 1984, 31. En zen-abbet fortæller om en mand, der misforstod en tekst, men som alligevel opnåede spirituel indsigt på grund af sin tro. Da han igen læste teksten, korrekt og selvbevidst, udeblev denne oplevelse (Faure 1991, 291n).

<sup>13</sup> “Hellige tekster skal reciteres med hengivelse som bøn og ved mindeceremonier for afdøde” (RMKS 1995, 49).

og japansk buddhisme ville ikke eksistere uden rituel kontakt til forfædrene formidlet gennem præsterne og templerne, sidstnævnte kaldes ofte simpelthen ‘bedetempler’ (*kitōdera*) eller ‘fortjenst-overførsels-templer’ (*ekōin*).

Egen-fortjeneste kan typologisk deles op i en ‘hinsides’ og en ‘dennesidig’ fortjeneste. Antropologen Martin Southwold (1983, 181f) kalder den første, der forstås som kultiverende inden for ‘buddhavejen’ frem mod oplysning, for ‘sapientialism’ (fra sapiens : visdom) i modsætning til den anden, der sigter mod materiel eller ikke-materiel fortjeneste i denne verden, og blot betegnes ‘instrumentalism’ – en noget ulogisk begrebsdannelse, da begge former jo på hver sin måde er ‘instrumentelle’. Inden for buddhismernes egne begrebsapparater findes forskellige måder at opregne lignende forskelle på, oftest med den soteriologiske model som den hierarkisk dominerende. På japansk hedder dennesidige, eller praktiske, fortjenester *genze riyaku*. Ian Reader og George Tanabe skriver i bogen *Practically Religious*, at *genze riyaku* er det mest centrale begreb for levende japansk religion som sådan, men at det samtidig er et ofte kritiseret begreb, der signalerer ‘falsk’ religiøsitet. Ikke desto mindre findes der også rundt omkring i buddhistiske tekster, også de såkaldt kanoniske, opfordring til og legitimering af dennesidige fortjenester.

## 5. Ritualer og religiøs opdragelse

‘Sand religiøsitet’ er naturligvis det, de buddhistiske institutioner ønsker at promovere, og som de ser sig selv som udtryk for. I Myōshinji-konstitutionen – alle religiøse organisationer i Japan skal definere deres mål og midler i en sådan konstitution – defineres institutionens *raison d’être* ved tre sammenhængende punkter, nemlig doktriner, ritualer og *kyōka* (mission, eller ‘kultivation’). En stor del af publikationerne (til både lægfolk og præster) fra institutionen (*honha*) udspringer heraf. Manualer, håndbøger, tidsskrifter, rapporter eller pamfletter har det mål at være normative bud på, hvordan man som god zen-buddhist kan tilegne sig og udleve læren og traditionen. Hvor meget disse end er beskrivende modeller af, er de altså også i sig selv instrumentale, strategiske modeller for institutionel tilknytning og således institutionelt legitimerende.

Nogle af de eksplicit udtrykte mål for denne ‘kultiveringsproces’ er at transformere lægmedlemmerne (*danka*) fra at være rent traditionsbestemt tilknyttede ‘brugere’ (*danka*)<sup>14</sup> til at være ‘troende’ (*shinto*). ‘Tro’ skal i denne forbindelse forstås mere bredt i retning af, hvad Reader og Tanabe (1998, 129f) kalder “affective belief”, eller hvad Rappaport kalder “acceptance” (1999, 119). Begge disse begreber er forsøg på at

---

<sup>14</sup> ‘Familie-medlemsskabssystemet’ (*danka seido*) blev i den japanske middelalder det institutionelt påtvungne tempeltilhørsforhold, der i praksis stadig må siges at være den reelle traditionsbundne baggrund for institutionel tilknytning. Til denne negative forståelse af *danka*-buddhisme hører også den relaterede kritik, at såvel brugerne som de buddhistiske institutioner er interesseret i ritualer omkring døden – buddhismen kritiseres i Japan ofte for at være en ren ‘funeral Buddhism’ (*sōshiki bukkyō*).

definere en modsætning til tro forstået som “a mental state concerning, or arising out of, the relationship between the cognitive processes of individuals and representations presented to them as possible candidates for the status of true” (*ibid.*), og begge lægger på hver sin måde vægt på udtryk (frem for indtryk), på følelser (frem for intellekt), på fornemmelser af ideer eller værdier (frem for kohærente doktriner). Det japanske ord for tro, *shinkō*, har både et element af intellekt, men endnu mere af accept af og ‘commitment’ til nogle værdier og ikke mindst religiøse praksisser. Ian Reader siger, at japanerne generelt har “high levels of belonging and low levels of belief” (1991, 9). Myōshinji bruger ofte begrebet ‘*shinjin*’ (‘purity of faith’ – som egentligt er et begreb, der oftest er tilknyttet rene lands-buddhismen) om det ønskværdige, personlige engagement, enhver rituel handling eller doktrinær læsning bør følges af. Man kan tale om en tilsigtet transformation fra ydre til indre, fra krop til sind, men man kan også tale om en tilsigtet kropsliggørelse af tekster og ritualer på alle niveauer, hvor både mental attitude og den rette kropslige positur og struktur bør læres.<sup>15</sup> Således kan (og bør) hellige tekster reciteres og høres, nedskrives, læses, og helst medfølges af det rette *shin/kokoro*, der både betyder hjerte og sind, samt en ret kropsspositur. Ofte – men ikke altid – opfordres også til intellektuel forståelse, hvadenten denne ses som et biprodukt eller som ‘kronen på værket’ (dette gælder dog for det meste publikationer henvendt til præster).<sup>16</sup> Sutraer skal læses i stilhed (Takenaka 1984, 47), men reciteres højt, så hele kroppen er engageret – og så de afdøde forfædre kan høre det.<sup>17</sup> På denne måde bliver sutra-læsning en slags ‘zen-bøn’ (RMSH, 120), hvorved man opnår en tæt relation til Buddha (*ibid.*), og recitation identisk med “zen-meditation med en høj stemme”, hvor “ens krop og sind stilner af, og man nyder en forfriskende følelse” (Kōnō 1995, 214). Ligesom *zazen* (og *kōan*) meditation kan ses ikke blot som en udførelse af Buddhas og patriarkernes praksis, men som en rituel identifikation med disse, opfordres der også til en følelse af identitet med Kannon under recitation af Kannon-sutraen (Takenaka 1984, 60).

Således tilsigtes en praksis, hvori ritualer og tekster ikke forstås som havende selvstændig, iboende instrumental (‘magisk’) karakter, men hvor tekster og ritualer så at sige ‘levendegøres’, personificeres af de enkelte aktive medlemmer, der ideelt bør

---

<sup>15</sup> Bevidsthed og kognition har i al buddhisme spillet en vigtig rolle, men specielt moderne, intellektuelle buddhister har flyttet fokus til denne del – og evt. med helt afstandtagen fra anden rituel praksis end meditation – hvadenten det er i form af intellekt (viden) eller ‘spiritualitet’ (visdom). Skelnen mellem intellektuel og emotionel erfaring inden for religiøs praksis har naturligvis haft mange udtryk. Richard Gombrich brugte begreberne ‘cognitive’ og ‘affective’ i sine buddhisme-studier på Sri Lanka (1971).

<sup>16</sup> Således står det f.eks. i en håndbog til præster, at *sōryō* (munke-præster) skal kunne forstå indholdet (RMKS 1995, 49).

<sup>17</sup> En pamflet fra Myōshinji fortæller en historie om en præst, der under hjemmebesøg opfordrer konen til at recitere med høj røst i stedet for at sidde at mumle, så også hendes afdøde mand kan høre det – og dermed få *kudoku*.

se sig indfattet i et kohærent sammenhængende univers, hvor såvel tekster som ritualer, 'indre' som 'ydre' spiller sammen.<sup>18</sup> Dette indebærer imidlertid ideelt set også ideen om individets underordning under større relationer. Både institutionelt, men også i 'buddhistisk' forstand, hvor idealet om jeg-transcendens (*mushin*) er ensbetydende med, at jegets instrumentelle, strategiske interesser overskrides – hvilket paradoksalt nok bedst harmonerer med ideen om personlig hengivenhed (*shinjin*) – og enhver rituel handling således bør være kendetegnet ikke ved dennesidige, instrumentelle motiver, men ved altruisme og hinsides, soteriologiske motiver. Idealet er derfor at transformere motiver om personlig *riyaku* og *kudoku* til at være frelsesmotiver på den sande buddhavej, og rituelle handlinger og tekstlæsninger ses ideelt derfor som kognitive/rationelle eller symbolske måder at indoptage elementer fra buddhistisk lære og praksis på. På den ene side promoveres specielle ritualer som specielt zen-paradigmatiske (først og fremmest *zazen*) og placeret øverst i et hierarki af religiøs praksis, som man selv processuelt kan indtræde i.<sup>19</sup> På den anden side promoveres også ideen om identifikation af ritualer og religiøs praksis som værende udtryk for det samme, nemlig principielt identiske soteriologiske midler. Således fortolkes f.eks. almindelige kalenderritualer som *higan* og *obon* eller mindeceremonier for forfædrene som gode muligheder for at reflektere over det at være buddhist og til at opvågne til sand levevis (RMKS 1995, 84), hvadenten dette forstås som frelse i sig selv eller midlertidig progression på vejen. Det ypperste ideal er dog den totale integration af såvel zen-teksterne som praksis. Dette paradigmatiske zen-ideal kaldes ofte at bære zen ud i dagligdagen og indebærer ideelt, at enhver handling følges med en speciel zen'sk 'ikke-sinds' mental attitude, og at såvel subjekt som objekt transcenderes, og kun handlingen står tilbage. Dogen taler om at kaste krop og sind bort. Man kunne tale om en totalritualisering af livet. Samtidig promoveres ritualer dog også som *ekspresive* og ikke kun 'instrumentale'. De bør være udtryk for *commitment* til læren og traditionen, og også for tilbagebetaling til forfædrene, buddhaerne, patriarkerne og institutionen, hvis 'tjenester', medlemmerne står i gæld til.

---

<sup>18</sup> Man kan også med Humphrey og Laidlaw (1994) sige, at institutionen opfordrer sine medlemmer til "meaning to mean it", at idealet er for individer kvalitativt at uddybe deres personlige og institutionelle engagement ved at tage godt for sig af retterne fra det opstillede reservoir af meninger, følelser og intentioner.

<sup>19</sup> Inden for soto-linien har det været en bevidst strategi at 'lokke' medlemmerne fra 'lettere' ritualer og tekster til 'sværere' og mere paradigmatiske, specielt *zazen*. Myōshinji-sekten har ligeledes lokale meditationshaller (*zendō*) åbne for lægfolk, og ikke mindst *Taishū Zendō* ("Meditationshal for lægfolk") på hovedtemplet i Kyoto er et vigtigt element i mission og popularisering – omend *zazen* slet ikke er så vel besøgt, som andre mere 'folkelige' ritualer.



## 6. Institutionel strategi, magt og miskendelse

At bruge skyld- eller gældfølelse strategisk som motiv for institutionel tilknytning og rituel praksis er et velkendt fænomen fra den buddhistiske verden,<sup>20</sup> og hvadenten der er tale om tilbagebetaling (af såvel 'symbolsk', som 'kulturel' og 'økonomisk' kapital) ved mindeceremonier eller ved tiggergang, kan man med Bourdieu tale om, at institutionens udøvelse af symbolsk magt er reel, men 'miskendt' af medlemmerne, da de ikke genkender disse magtforhold som ulige (Bourdieu 1997, 163 og 178).

Netop forholdet mellem de forskellige agenter er vigtigt i hele institutionens selvforståelse og legitimitet. Ligesom man kan tale om en tilsigtet kropsliggørelse, er idealet også at frembringe en institutionel gruppefølelse, at få medlemmerne til at føle sig i familie med forfædrene, zen-patriarkerne, Buddhaerne og ikke mindst institutionen. Det tilsigtes, at alle lægmedlemmer har samme tro og praksis (*dōshin dōgyō*) på et 'højere' niveau og potentielt identisk med et niveau for munke-præster (*shukke*). Dette tilsigtes dels ved at 'højne' medlemmernes teori og praksis ved at 'spiritualisere' og 'eksistentialisere' sociale spørgsmål, dels ved samtidig at 'humanisere' buddhavejen (og munke-præstestanden) som en vej, alle potentielt kan og bør følge. Dette er typisk udtryk for den buddhistiske modernitets lægmandsorientering, der kendes i mere eller mindre udstrækning i alle buddhistiske kulturer. Samtidig tilbydes en kontakt til eller identifikation med den anden verden principielt uden medierende led, hvadenten det at blive Buddhas barn, at blive buddha, at erkende egen buddha-natur, at blive oplyst eller at tilskrive sig det hellige slægtskab forstås bogstaveligt eller i overført betydning.

Men institutionen, forstået som den 'Store Tradition', har naturligvis også en interesse i at holde kategorierne adskilt. Ved netop at fastholde lægmedlemmerne som læg i modsætning til specialisterne, legitimerer den sig selv som den nødvendige medierende faktor, der gør traditionen til en tradition. Præsterne har en interesse i, at medlemmerne interesserer sig for, hvad de laver – en undersøgelse viser, at et af de største problemer for mange Myōshinji-præster er, at så få læg-medlemmer er interesseret i læren (RMKS 1985, 26). Men de får samtidig status ved netop at være de rituelle specialister, der ved præcist, hvad man gør hvordan, og ved at være de eksegeter, der kan forstå eller i det mindste formidle ellers utilgængelige – og netop derfor 'kraft'-ladede – tekster. Såvel deres viden som deres kunnen er magt.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> I den kinesiske middelalder lykkedes det buddhisterne at få større indflydelse ved bl.a. at overføre idealer om familie-relationer til idealer om religiøs institutionel tilknytning. Kun gennem klosterne kunne sønner 'købe' deres stakkels, lidende afdøde mødre fri, og samtidig tilbagebetale deres livslange 'gæld'. Samme tema har stor relevans – og er udsat for megen kritik – i moderne japanske kulte for aborterede fostre, 'vandbørnene'.

<sup>21</sup> "For ritual to function and operate it must first of all present itself and be perceived as legitimate, with stereotyped symbols serving precisely to show that the agent does not act in his name and on his own authority, but in his capacity as a delegate" (Bourdieu 1991, 115). "Ritual symbolism is not effective on its own, but only in so far as it represents – in the theatrical sense of the term – the delegation" (*ibid.*). Bell

Set i dette perspektiv kan idealet om identifikationen mellem agenternes status også ses som en anden form for retorik og strategisk 'miskendelse'. Medlemmerne forestiller sig at være jævnbyrdige parter i et forhold, der reelt er kontrolleret oppefra, og som nødvendigvis eksisterer ved hierarkisk diversitet og dominans.

## 7. Udveksling, magt og mening

Det vil dog være for ensidigt at fokusere udelukkende på relationer oppefra-ned.<sup>22</sup> Læg-medlemmerne indgår i et institutionelt fællesskab, hvortil hører både sociale og religiøse forpligtelser. De indgår i et netværk af relationer, men er ikke bindende. Der er ikke, som tidligere under f.eks. *danka*-systemet i Tokugawa-perioden, sanktioner over for brudte forpligtelser, og alene påvisninger af historiske udviklinger viser, hvor dynamiske magtrelationer er. Man kan lade være med at komme i eller støtte templet, man kan skifte tempel eller vælge en 'religionsløs' (*mushūkyo*) kremation uden om templerne. Der er mange argumenter for, hvorfor mange templer i disse år føler deres eksistens truet. Medlemmerne bliver ikke holdt fast med magt, men er mere eller mindre aktive agenter, fordi de selv er magtfulde medspillere, og fordi de selv har interesser deri. Disse kan være af bevidst strategisk, instrumentel natur: jeg går til *zazen* for at fjerne stress, jeg møder op til sutra-recitation for at få god fortjeneste og for at opnå social anseelse. Eller, måske mere typisk, de vil være af mere ubevidst, eller ikke-reflekteret/ikke-strategisk beregnende karakter.<sup>23</sup> Mange vil føle en interesse i relation til lokaltemplet som udtryk for hjemstavnsbundethed (*furosato*), som stedet, der vækker dybe følelser om forfædre og familie. Mange vil mene, at ritualerne omkring døden føles rigtige og giver mening, uanset hvor vag og usammenhængende en dødsforestilling, de end måtte have, uanset hvad forskellige doktriner måtte foreskrive. Mange vil have en *forømmelse* af, at en adskillelse mellem denne og den anden verden, mellem ritual og ikke-ritual, mellem præst og lægmænd er mest rigtig og teknisk set mest velbegrundet, da præsterne trods alt er uddannede specialister. På samme måde vil mange foretrække en adskillelse mellem 'frelsesvejen' – som trods alt passer bedst til munkene og præsterne – og den dennesidige, praktiske fortjenstvej, der – uanset om det gælder en selv eller forfædrene – trods alt (med præsterne som

---

taler om strategien ved at beherske arkaiske tekster (1992, 138).

<sup>22</sup> Som Ortner gør opmærksom på: "I am persuaded as many of the authors that to penetrate into the workings of asymmetrical social relations is to penetrate to the heart of much of what is going on in any given system. I am equally convinced, however, that such an enterprise, taken by itself, is one-sided. Patterns of cooperation, reciprocity, and solidarity constitute the other side of the coin of social being." (1984, 157).

<sup>23</sup> Ved inddragelse af begreber som strategi, interesser og motiver ligger der naturligvis en fare i at underforstå en utilitaristisk opfattelse, hvor den enkeltes motiv først og fremmest er af økonomisk art. Bourdieu er stærkt kritisk over for dette (1997, 155), ligesom Humphrey & Laidlaw betragter personlige motiver ved ritualer som sekundære (1994).

mediatorer i de buddhistiske 'fortjenst-marker'<sup>24</sup>) er lettere at have personlig indflydelse på, og som føles mere konkret og håndgribeligt.

Med andre ord: Såvel diversitet, som muligheden for rituelt at overskride denne, er også for lægmedlemmerne både af performativ og semantisk karakter. Forholdet mellem agenter, institution og religiøs praksis er både strategisk-instrumentel og en god måde at tænke eller 'modellere' den religiøse verden på.

Fremfor en principielt konfliktfyldt relation mellem hierarkisk opdelt divergerende interesser og agenter, i hvilken ritualer måtte have enten en afbalancerende eller magtforstærkende funktion, ser jeg de forskellige agents relationer og rituelle praksis samt institutionens 'kultiverings'-mission som en arena med mange mulige menings- og interesselag, der konkret kan skabe splid og magtkamp, men som i det lange løb kun kan eksistere under en eller anden form for udveksling. Denne kan være af materiel eller ikke-materiel art, udtrykkes ved konkrete fortjenester eller som 'mening' i livet, for en selv eller andre.

Derfor vil zen-buddhismens negation af teori og praksis nødvendigvis også være komplementeret af en affirmation af begge. En affirmation, der nødvendigvis også inkluderer både lægmands- og munke/præste-buddhismen.

## Litteratur

BELL, CATHERINE

1992 *Ritual Theory. Ritual Practice*, Oxford.

BORUP, JØRN

1998a *Zen. Levende japansk buddhisme*, København.

1998b "Zen og kunsten at spejlvende orientalismen", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 32, Århus, 3-20.

BOURDIEU, PIERRE

1991 *Language and Symbolic Power*. Oversat af Gino Raymond & Matthew Adamson, Cambridge.

1997 *Af praktiske grunde. Omkring teorien om menneskelig handlen*. Oversat af Henrik Hovmark, København (org. 1994).

FAURE, BERNARD

1991 *The Rhetoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton.

1993 *Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton.

1998 *The Red Thread. Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton.

GOMBRICH, RICHARD

1971 *Buddhist Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford.

---

<sup>24</sup> 'Fields of merit' bruges ofte som metafor for de buddhistiske klostre og templer, hvorpå man kan 'så' geminger og siden 'høste' fortjeneste.

GÓMEZ, LUIS O.

1987 "Purifying Gold: The Metaphor of Effort and Intuition in Buddhist Thought and Practice" i Peter N. Gregory, ed., *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Honolulu.

HUMPHREY, CAROLINE & JAMES LAIDLAW

1994 *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual*, Oxford.

KONŌ, TAITSU, ed.

1995 *Rinzaishū Gendai Jūshokugaku Kōza*, Tokyo.

MCMULLIN, NEIL

1989 "Historical and Historiographical Issues in the Study of Pre-Modern Japanese Religions", *Japanese Journal of Religious Studies* 16/1, Nagoya, 3-40.

MIURA, ISSHU & RUTH FULLER SASAKI

1966 *Zen Dust. The History of the Koan and Koan Study in Rinza (Lin-chi) Zen*, New York.

ORTNER, SHERRY

1984 "Theory in Anthropology Since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History* 26, 1, 126-166.

RAPPAPORT, ROY A.

1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge.

READER, IAN

1991 *Religion in Contemporary Japan*, London.

READER, IAN & GEORGE J. TANABE, JR.

1998 *Practically Religious. Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*, Honolulu.

RMKS = RINZAISHŪ MYŌSHINJIHA KYŌKA SENTĀ

1985 *Kyōka Hakusho*, Kyoto.

1995 *Jūshoku Oboegaki*, Kyoto.

RMSH = RINZAISHŪ MYŌSHINJIHA SHŪMU HONJŌ

1994 *Jitei Fujin Bukkyō Tsūshin Kōza, dai 4: Nichijōhen*, Kyoto.

SCHOPEN, GREGORY

1997 *Bones, Stones, and Buddhist Monks. Collected Papers on the Archeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, Honolulu.

SOUTHWOLD, MARTIN

1983 *Buddhism in Life. The Anthropological Study of Religion and the Sinhalese Practice of Buddhism*, Manchester.

TAKENAKA GENTEI

1984 *Rinzaishū Shingyō Kyōten*, Tokyo.

### *Summary*

*Rituals and texts have had different and arbitrary status and roles within the different traditions and discourses of Buddhist teachings. In the open hermeneutics of Mahayana ideology they have both been negated and affirmed as a means of reaching and expressing truth. The aim of this article is, with examples from primarily contemporary Japanese Zen*

*Buddhism, to explain rituals in their performative and institutional contexts. It is argued that power, exchange and meaning are important and related frames of interpretation.*

Jørn Borup  
Cand.mag., ph.d.-stud.  
Institut for Religionsvidenskab  
Aarhus Universitet