

ZEN OG KUNSTEN AT SPEJLVENDE ORIENTALISME

Jørn Borup

Orientalismen, studiet af Østen eller Orienten, gennemgår i disse år en selvransagelse som følge af vægtig kritik. Den videnskabsteoretiske og hermeneutiske indsigt har gjort det klart, at forskeren ikke blot studerer et empirisk emne, men gennem sin undersøgelse selv er med til at konstruere sin genstand ud fra et særligt synspunkt. Vestens studie af Østen afslører således en række fordomme, hvilket ikke alene har givet anledning til selvkritiske metodologiske overvejelser, men undertiden har afstedkommet en udtalt post-moderne skamfølelse ved det overhovedet at beskæftige sig med begrebet og fænomenet *Orienten* eller *Østen*.

Kritikken af orientalismen har selvsagt også berørt studiet af buddhismen og givet anledning til selvransagelse inden for dette fagområde. Men netop buddhisme-studiet giver mulighed for at nuancere og perspektivere orientalismekritikken. I tilfældet *buddhisme* bliver det klart, at der er en langt større kompleksitet i vekselvirkningen mellem Østen og Vesten, mellem *dem* og *os*, end orientalismekritikken forudsætter. I det følgende skal jeg vise, hvordan de stereotyper, som orientalismen kritiseres for at bruge i bestemmelsen af de andre, systematisk er vendt på hovedet i *de andres* diskurs om dem selv og os. Den orientalistiske diskurs, Vestens bestemmelse af Østen (det orientalske), spejlvendes i Østens bestemmelse af Vesten (det occidentalske), i det man kunne kalde den occidentalistiske diskurs.

1. Said og kritikken af orientalismen

Med sin meget indflydelsesrige bog *Orientalism* (1978) gjorde Edward Said det klart for enhver, at Vesten skabte Østen i sit eget spejlbillede. I sit studie af den fremmede Orient projicerede Vesten sine egne fantasier og fordomme over på sit emne. Som en særlig disciplin, en særlig forskningsbestræbelse, frembringer *Orientalismen* ved sin brug af stereotyper, generaliseringer og kulturelle dikotomier en særlig diskurs, der legitimerer sig ved sin *power of representation*.¹ For Said betegner *Orientalisme* derfor en disciplin, der ikke blot neutralt er defineret ud fra sin empiriske genstand (orientalisme er studiet af Orienten), men også ideologisk er bestemt ud fra sit vestlige synspunkt: *Orientalisme* er en "isme" med en egenartet indstilling og observans. *Orientalismens* diskurs, hvorigennem orientalisterne skaber og repræsenterer de andre fra Orienten, er en "Western style for dominating, restructuring, and having authority

¹ I det følgende anvendes *orientalisme* som beskrivende term for studiet af Orienten, mens *Orientalisme* angiver den af Said brugte betegnelse for orientalismens kritisable projekt.

over the Orient” (1978, 2-3). Orienten bliver i *Orientalismens* hænder ikke så meget et sted, men et begreb, et retorisk middel. Klicheer om de passive, mystiske, eksotiske, korrupte orientalere står uangribelige, da de som “silent Other” (Said 1985, 17) ikke kan repræsentere sig selv. Således står vejen åben for en essentiel, etnocentrisk klassifikation af de andre, deres mentalitet, kultur, religion; men også af Vesten som begrebslig modpol til *de andre*. Saims pointe er ikke blot at vise, at *Orientalismens* beskrivelse af de andre er reduktionistisk, men også at kritisere hele dens projekt. Han vil afsløre dens videnskabelighed som ensidig magtdemonstration og derfor i et bredere perspektiv stille spørgsmålstegn ved hele ideen om vores (Vestens) repræsentation af *de andre*.

Saims kritiske projekt og problemstilling er derfor af almen interesse for alle, der beskæftiger sig med *de andre*, hvad enten de er muslimer, hinduer, buddhister osv. – for nu at blive ved *de andre* inden for vort eget undersøgelsesfelt. Hans kritik knytter til ved en mere generel metodologisk og forskningshistorisk problemstilling, der på sin vis ikke er specielt ny, men som på den anden side specielt de sidste par årtier har vandret omkring som et post-moderne spøgelse.

Jeg vil ikke i denne artikel gå nærmere ind i en generel diskussion af Said, hans anliggende, den kritik, der er blevet fremført mod ham, eller den næsten udtømmelige række af problemer, som hans synspunkt rejser.² Jeg vil heller ikke forsøge at gå bagom *Orientalismen*, endsige affærdige eller underkende den. Derimod vil jeg udvide og perspektivere orientalsmekritikken gennem inddragelse af et ofte overset aspekt ved forholdet mellem dem og os, nemlig *de andres* respons på og systematiske brug af, hvad Said beskriver som *Orientalismens* projekt.³

Jeg tager afsæt i den påstand, at repræsentation af andre ikke kun er en ensidig konstruktion. Den proces, det er at repræsentere og blive repræsenteret, er en vekselvirkende kommunikationsproces, som orientalsmekritikken også må perspektiveres af. Jeg vil først beskrive, hvordan buddhismen blev ‘skabt’ i Vesten. Derefter følger beskrivelsen af et genealogisk netværk og dets indplacering i historiske rammer, som leder frem til den meget indflydelsesrige japanske zen-forsker og apologet D.T. Suzuki.⁴ Hans repræsentation af zen og buddhisme er karakteriseret ved at fokusere på både zen-buddhismens ahistoricitet, og dens status af udtryk for en unik japansk og østlig kultur og mentalitet. Den historiske sammenhæng og det videnssociologiske netværk omkring Suzuki trækker jeg frem for at vise, at dennes zen-fortolkning hverken

² Se f.eks. James Cliffords kritik af Said (1980).

³ Said nævner, at “Orientalist notions influenced the people who were called Orientals” (1978, 42), men ser kun dette som udtryk for forholdet mellem orientalisternes magt og orientalernes passive accept af denne. I *Culture and Imperialism* (1993) ændres fokus til modstanden mod vestlig dominans, men heller ikke her levnes plads til den vekselvirkende relation, der var og er mellem Vest og ikke-Vest.

⁴ Selv om Said ikke beskæftiger sig med dette område, har problematikken naturligvis relevans herfor – også selvom Japan i modsætning til Saims Nærorient og de fleste andre buddhist-lande ikke var udsat for vestlig kolonisering. Mht. diskussion af buddhisme-studiets indplacering i kolonitiden, se Lopez 1995.

er enestående 'indfødt' eller uafhængig af historiske og diskurs-relaterede kontekster. Tværtimod, Suzuki-zen er et produkt af ganske bestemte omstændigheder.⁵ Som modvægt til Suids orientaler, er der her tale om, hvad man kan kalde spejlvendt, eller 'omvendt Orientalisme'.⁶ Denne har ikke kun haft afgørende indflydelse på studiet af (zen-)buddhisme i Vesten og i Japan, men også haft stor betydning i (zen-)buddhisternes egen søgen efter en religiøs og kulturel tradition. Den omvendte *Orientalisme* er langt mere udbredt end ofte antaget og spiller en vigtig rolle inden for specielt post-kolonialistiske bestræbelser på etablering af en religiøs identifikation. Som sådan er hele problemstillingen af stor religionsvidenskabelig interesse.

2. Kom Bodhidharma fra vest?⁷

Buddhister har altid studeret og praktiseret, hvad de har anset for Buddhas vej. Men som objekt for systematiske og videnskabelige studier blev buddhismen først skabt i Vesten i sidste halvdel af det nittende århundrede.

Datidens balancegang mellem oplysningstidens rationalitetskriterier og romantikkens søgen mod spirituelle sandheder blev det spændingsforhold, hvori både buddhisme-studiet og religionshistorien kunne tage sine første seriøse skridt. Optagethed af 'rationel' kinesisk konfucianisme og indisk vedanta havde allerede vakt interessen for Østen, og buddhismen som studieobjekt kom da også lidt senere i forlængelse heraf.⁸ Tekster blev indsamlet, forskning udført og buddhisme blev fortolket og defineret på de energiske buddhologers skriveborde.⁹ Ligesom samtidens teologi var den tidlige buddhologi kendetegnet ved historiske tekststudier. Ligesom med Jesus stræbte man efter at finde frem til den 'historiske Buddha' og dennes 'essentielle lære' under de mytologiske fremstillinger og bag de menneskelige tilskrivninger og forvrængninger. Mens Shakyamuni Buddha tidligere var blevet betragtet som en gud – identificeret med alt fra Odin til Osiris – blev han nu en menneskelig, rationel helt, en "true Victorian gentleman" (Almond 1988, 79), og sammenlignet med selv Jesus og

⁵ Ligesom Said, tror jeg også på "the determining imprint of individual writers upon the otherwise anonymous collective body of texts constituting a discursive formation like Orientalism", for "Orientalism is after all a system for citing works and authors" (1978, 23).

⁶ Bernard Faure har allerede gjort opmærksom på dette: "Despite his nativist tendency, Suzuki relied heavily on the categories of nineteenth-century Orientalism. He simply inverted the old schemas to serve his own purposes" (1993, 64). Faure kalder det også "Zen Orientalism" (52) og "Secondary Orientalism" (5).

⁷ Bodhidharma var chan/zen-buddhismens legendariske grundlægger. En del zen-historier, de såkaldte *koans*, der benyttes som meditationsobjekter, er variationer over spørgsmålet "Hvorfor kom Bodhidharma fra vest?", dvs. Indien. Det retoriske spørgsmål refererer ikke blot til chan/zen-buddhismens oprindelse, men også dens mening samt erkendelsesprocessens ide og objekt.

⁸ R. Schwab bruger betegnelsen "den orientalske renaissance" om tidens interesse for Indien og Østen.

⁹ "Buddhist scholarship was not only the cause but also the effect of that which it brought into being – Buddhism" (Almond 1988, 4).

Luther. Enhver ung kvinde måtte beundre “such a beautiful religion and so like Christianity” (Almond 1988, 3).

Den pali-kanoniske theravada-buddhisme blev kaldt ‘Asiens protestantisme’, modsat den korrupte, ‘katolske’ mahayana buddhisme (og hinduismen) med al dens folklore, magi, overtro og afgudsdyrkelse. Buddhismens måske vigtigste egenskab var, at den var død i sit hjemland. For de rationalitetssøgende buddhist-forskere blev den faktisk ‘levende buddhisme’ anset for at være en folkereligøus degenerering, et forfald af den sande, originale tekstbuddhisme. Nulevende buddhister var ikke rigtige buddhister. De forstod ikke engang deres egen religion. Og for victorianske protestanter var meditation og klosterliv ikke interessant; det udtrykte bare ‘katolsk praksis’. Buddhist-munke blev derfor ofte set som stupide og irrationelle. Som Sir John Davis beskrev det (Almond 1988, 120):

... nearly all of them (have) an expression approaching to idiocy, which is probably acquired by that dreamy state in which one of their most famous professors is said to have passed nine years with his eyes fixed upon a wall ...

Der refereres naturligvis til Bodhidharmas legendariske ‘vægmeditation’, hvorom det fortælles, at han sad i meditation i ni år, indtil hans arme og ben faldt af. Generelt var kinesisk og japansk buddhisme end ikke anset for værd at studere, omend der på et tidspunkt blandt jesuittermissionærer vandrede en idé om, at Bodhidharma faktisk var en (misforstået) udgave af apostlen Thomas (Faure 1993, 45ff.).

På den anden side var der i nævnte århundrede en samtidig strømning, der ikke kun interesserede sig for Østens rationelle og humanistiske tekstreligion, men også for mystik og ‘spiritualisme’ som essentielle attributter ved Østen som fænomen og begreb. Tyske romantikere, filosoffer, digtere og indologer præsenterede først upanishadtænkningen, men senere også buddhismen som udtryk for den eksotiske Orient. Men især *The Theosophical Society* spillede en stor rolle i formidlingen af og mytedannelsen omkring det ‘mystiske Østen’ og buddhismen. Siden grundlæggelsen i 1875 har bevægelsen i sin søgen efter universelle ‘religionsvidenskabelige’ sandheder og esoterisk visdom influeret ikke blot buddhist-forskere, men også buddhisterne selv.

I England var prominente medlemmer af *Pali Text Society* og andre velkendte buddhisme-skrivere (f.eks. Christmas Humphreys, Edward Conze og Alan Watts) selv buddhister og relateret til *The Theosophical Society*. I en periode var der endog en teosofisk underafdeling af *The Buddhist Society* i London. Teosofferne var med til at genskabe – og skabe – buddhismens egen tradition. H.S. Olcott (1832-1907), der sammen med den karismatiske H.P. Blavatsky (1831-91) var med til at starte selskabet, tog direkte del i den buddhistiske (gen-)opblomstring på Ceylon, efter at de begge havde konverteret til buddhismen samme sted. Olcott, også kaldt ‘den Hvide Buddha’ og ‘det 19. århundredes bodhisattva’, promoverede buddhist-skoler og *Young Men’s Buddhist Association*, konstruerede et buddhist-flag – som i øvrigt stadig bruges i den

buddhistiske verden – og skrev en buddhistisk katekismus, der for mange blev en ny buddhistisk bibel.¹⁰

En anden teosof, ceylonseren Anagarika Dharmapala (1864-1933), skabte sammen med Olcott *Maha Bodhi Society*, en bevægelse, der aktivt ville genskabe buddhismen, også i Indien, hvor overtagelsen af Maha Bodhi helligdommen i Bodhgaya blev symbolet herpå. Dharmapala og *Maha Bodhi Society* fik stor betydning for den religiøse re-identifikation, som Bechert (1966) kaldte ‘buddhistisk modernitet’ og Obeyesekere (1970) kaldte ‘protestantisk buddhisme’, dvs. definitionen af en autentisk buddhisme i dens kamp mod kolonimagt, kristendom og et korrupt præsteskab ved hjælp af (vestlig og) protestantisk terminologi. Sideløbende med videnskabeliggørelsen, rationaliseringen og humaniseringen af buddhismen, ville Dharmapala også gøre meditation til et folkeligt anliggende som symbol på den spirituelle og genskabte ‘sande buddhisme’. Han lærte sig selv meditation ved hjælp af en bog. Han fandt denne mere autentisk end det degenererede præsteskab.¹¹

I Amerika var samme strømninger af rationalitet, romantik og esoterisk-spirituel interesse forenet i mødet med Østens religioner. Allerede *The New England Transcendentalists* (med folk som Emerson og Thoreaux) havde i begyndelsen af det 19. århundrede vist interesse i Orientens lære. De var, som også senere teosofferne, inspireret af E. Swedenborg, den svenske teolog, der ville forene religion med okkult videnskab. Det samme var også mange buddhist-interesserede, blandt dem en vis A.J. Edmunds.¹² Det var ham, der senere introducerede Swedenborgs lære til en ung japaner ved navn D.T. Suzuki (Suzuki Daisetz Teitaro). Denne Suzuki oversatte tre af Swedenborgs bøger til japansk, og skulle senere få stor betydning i Vesten.

3. Buddhismen genskabt i Japan

Buddhismen i Japan havde siden Meiji-restaurationen i 1868 haft trange kår. Dens tætte relation til det totalitære og feudale shogunat gjorde, at buddhismen af japanerne blev identificeret med de elementer, Tokugawa-tiden efter den japanske ‘modernisering’ blev påhæftet: en dekadent, gammeldags kultur. Desuden var buddhismen udenlandsk og asocial, men også provinsiel, irrationel og overtroisk. Buddhismen tabte status og blev i en periode forfulgt. Den måtte have sin ‘buddhistiske modernitet’ med både

¹⁰ George Bond kalder det fænomen, at nutidige sri lankanere accepterer vestlige meditationslærere for ‘Olcott komplekset’; “because foreigners who espouse one’s own tradition enhance it’s credibility and increase one’s appreciation of it” (Bond 1988, 191). Stephen Prothero beskriver Olcotts buddhisme som “creole faith”, “a combination of deep structure and a more superficial lexical idiom. While the lexicon of Olcott’s faith was Buddhist, its grammar was liberal Protestant, genteel, and Orientalist” (1991, 293f).

¹¹ Både de kanoniske skrifter og meditationspraksis var traditionelt forbeholdt klostersonen og ikke den senere inden for “buddhistisk modernitet” indflydelsesrige læg-buddhisme.

¹² De første amerikanske buddhist-tidsskrifter var “devoted to Buddhism in general, and to the Buddhism in Swedenborg in particular” (Loy 1996, 11).

rationalisme, videnskabelighed og spiritualitet; den måtte have et legitimeringsgrundlag af både universel og lokal karakter.¹³

Man stræbte efter af forene Buddhist-skolerne og forsøgte at skabe en fælles buddhistisk kanon. ‘Vestlige’ universiteter blev bygget, og buddhister og buddhist-forskere blev sendt til universiteter i Vesten for at lære historisk, tekstkritisk buddhologi, primært inden for den *oprindelige* buddhismes sprog, sanskrit og pali, men senere også i kinesisk og japansk. Begreberne ‘Øst’ og ‘Vest’ fik nye konnotationer i det japanske sprog, ligesom begrebet ‘religion’ (*shukyo*) blev introduceret. Japanske zen-forskere (der både dengang og i dag ofte selv er zen-buddhister) kunne med de nye videnskabelige tilgange definere zen-traditionens egen suprahistoriske dharmagenealogi. Zen-studiet (*zengaku*) blev skabt – man talte om et “Zen Study Boom” – såvel som ideen om en zen-religion (*zenshu*), der både havde rødder tilbage til den oprindelige buddhisme, og som samtidig i social-darwinistisk forstand blev set som kulminationen af buddhismens udvikling. Nogle mente endog, at buddhist-forfølgelserne faktisk havde haft en rensende effekt; nu kunne man både nå tilbage til den sande og frem til den nye, *rene* (zen-)buddhisme.

Internationale kontakter fremmede buddhisternes sag. Der blev oprettet et *Society for Communication with Western Buddhists* (senere *Buddhist Propagation Society*), og skabt relation til *Theosophical Society*, der blev “regarded as an effective means of Buddhist expansion in the West” (Thelle 1987, 110). Olcott og Dharmapala var i 1888-89 blevet inviteret til Japan for at promovere deres egne og flere japanske ideer om en universel buddhisme. Olcott fik på en anden rejse i 1893 underskrifter af repræsentanter fra alle japanske buddhist-skoler (undtagen shin-sekten) til hans “14 Trosartikler”, således at alle buddhismen, på papiret, nu havde en fælles idé, formuleret ved Olcotts private projekt.¹⁴

4. Religionernes Verdensparlament

Jorden var gødet til zen-buddhismens ekspansion mod vest; men det skete først i efterdønningerne fra det epokegørende *World's Parliament of Religions* i Chicago 1893. Mødet var en kulmination af interessen for Østen og universelle religiøse sandheder. Mens kristne så dialogmuligheden som en endegyldig sejr over de andre religioner, så var det for orientalerne en velkommen chance til at manifestere sig og – set retrospektivt – til at bruge de orientalistiske stereotyper i egen favør. Flere af disse,

¹³ Det vil være for ensidigt at forklare denne proces som religionens respons på sociale faktorer. Internt havde buddhismen allerede i Tokugawa-perioden påbegyndt aspekter af ‘modernisering’. Om japansk buddhisme før, under og efter Meiji-restaurationen, se Ketelaar 1990.

¹⁴ Også teosoffen og grundlæggeren af Buddhist Society i London, Christmas Humphreys, fik nogle årtier efter held til at forsamle de største japanske buddhist-sekter til enhed gennem accepten af hans “tolv buddhistiske principper”.

specielt Vivekananda og Dharmapala, begejstrede publikum og pressen. De japanske deltagere måtte vente lidt med succesen til efter parlamentet.

Shaku Soen (1859-1919) var talsmand for *rinzai* zen-buddhismen. Selv om han var overbevist nationalist, talte han om zen-buddhismen som en universel religion i harmoni med videnskab og filosofi.¹⁵ Soen havde tidligere studeret ‘vestlige ideer’ på Keio University i Tokyo. Han var kendt for sin interesse i at modernisere og demokratisere buddhismen. Han havde i tre år været munk på Sri Lanka, hvor han erkendte den *sande* buddhisme – og forresten også fik relation til miljøet omkring Dharmapala.

Gennem *Verdensparlamentet* kom Soen i kontakt med Paul Carus (1852-1919), en filosof, skribent og redaktør af *The Open Court* og *The Monist*. Født, opvokset og uddannet i Tyskland var Carus både ‘rationalist’ og inspireret af romantikkens interesse for orienten. Hans senere livsprojekt gik ud på at finde religionernes universelle sandhed i en “New Religious Era” og at bevise, at sand religion – hvor på buddhismen var det bedste eksempel – både var i overensstemmelse med moderne videnskab, rationalisme, psykologi og spiritualitet. Carus blev senere ven med Dharmapala og stiftede *Mahabodhi-selskabet* i Amerika. Carus og Soen kunne bruge hinanden. Carus kunne bruge Soens buddhisme til sin egen ‘religionsvidenskab’, og Soen kunne bruge Carus’ buddhisme-forståelse som incitament i sine bestræbelser på at sikre den japanske (zen-) buddhismes succes i udlandet og dermed prestige i hjemlandet.¹⁶ Carus’ bog *The Gospel of Buddha* var et forsøg på at konstituere en enheds-buddhisme. Han nåede at realisere en del af ønsket, for sponsoreret af Soen blev den oversat til japansk i 1895 af D.T. Suzuki og senere brugt i buddhistiske skoler i Japan, Ceylon og andre buddhist-lande.

Parlamentet i Chicago var symptomatisk for tiden og i sig selv med til at forstærke tidens tendenser inden for åndslivet, ikke mindst på grund af en eneste personlighed.

5. D.T. Suzuki

D.T. Suzuki (1870-1966) var japaner og stærkt influeret af Vesten. Han var den første zen-patriark i Vesten og blev set som forsker, oversætter, religiøs tænker, filosofisk psykolog, spirituel mentor, æstetiker og “popularizer” (Fader 1986, 95). Historikeren Arnold Toynbee sagde om Suzukis introduktion af zen til Vesten, at det senere ville blive sammenlignet med opdagelsen af atomenergi. Buddhистforskere må give ham ret i, at effekten næsten har været den samme.

Szukis akademiske karriere begyndte på det nuværende Waseda-universitet i Tokyo, hvor han studerede engelsk og blev bekendt med Vestens moderne videnskab

¹⁵ Se Shaku Soens tale “The Law of Cause and Effect, as Taught by Buddha” i Seager 1993, 406-20.

¹⁶ Soen og Suzuki arrangerede i 1896 i Japan en buddhisme-kristendom konference, “Little Parliament of Religions”.

og åndsliv. Samtidig var han stærkt engageret i Meiji-tidens nye buddhisme.¹⁷ Med en engelsk oversættelse af *Awakening of Faith in Mahayana* håbede han at danne baggrund for en forenet, universel buddhisme, ligesom han var medforfatter til en lille zen-kanon. På samme tid var han som lægmand tilknyttet rinzai-klostret Engakuji i Kamakura. Under Shaku Soen blev han instrueret i zen-buddhistisk filosofi og meditation, og det var gennem denne, at Suzuki kom til USA.

Selv om han allerede havde skrevet artikler og sin første bog om religion (*En ny teori om religion*) inden afrejsen, blev Suzukis egentlige akademiske baggrund først kultiveret i Vesten. Fra 1897 til 1908 arbejdede han for Carus med oversættelser og artikler. Han læste flittigt, blev bekendt med Swedenborg (han blev selv medlem af et Swedenborgselskab i Japan senere), teosofferne (hans kone Beatrice Erskine Lane var aktiv teosof, han beundrede og var inspireret af H.P. Blavatsky, og han var i kontakt med Alexandra David-Neel), samtidens religionspsykologi, buddhisme-forskning og selvfølgelig Carus' 'religionsvidenskab'. Han kom senere til *Buddhist Society* i London som forelæser, hvor han mødte Christmas Humphreys, Edward Conze og Alan Watts, der på grund af mødet med Suzuki ikke bare fik interesse i den østlige buddhisme, men også ændrede fokus fra 'buddhist-meditation' til 'zen-meditation' (Humphreys 1968, 78-79). I 1936 var Suzuki inviteret til *World Congress of Faiths* i London, og igen i 50'erne var han i lange perioder i USA, hvor han forelæste på universiteter og nærmest blev kult-figur for en hel beat-generation.

Suzuki kom også i denne periode i kontakt og dialog med personer med relation til psykologi, mystikforskning og teologi i Europa. Rudolf Otto og Suzuki havde allerede fra 1920'erne inspireret hinanden, og Suzukis venskab og faglige korrespondancer med C.G. Jung vidner om en gensidig interesse med fælles emner, specielt den religiøse oplevelse. Suzuki deltog også i Eranos-konferencerne i Schweiz, hvor religionernes 'væsen' blev diskuteret af samtidens fremtrædende teologer, psykologer og religionsforskere.¹⁸ Flere af disse skulle senere blive inspireret af Suzukis tanker ligesom så mange andre efter dem. Inden for studiet af mystik og religionspsykologi har Suzukis bøger været flittigt brugt, ligesom Øst-Vest-dialoger (f.eks. *East-West Conferences* på Hawaii) og buddhisme-studier har brugt hans tanker og personlighed. Indtil for få år siden havde Suzuki-zen nærmest monopol på fremstillingen af zen-buddhisme i Vesten, og de fleste praktiserende zen-buddhister i Vesten begyndte deres søgen efter at have læst Suzuki.¹⁹ De mange populærvidenskabelige bøger om zen kan takke Suzuki for

¹⁷ Suzuki havde lært pali hos Shaku Konen, en anden japansk munk, der havde været nogle år på Ceylon og havde et tæt forhold til Dharmapala.

¹⁸ Personligheder som C.G. Jung, M. Buber, F. Heiler, van der Leeuw, C.A.F. Rhys Davids, G. Scholem, P. Tillich, R.C. Zaehner, H. Zimmer, J. Campbell og M. Eliade deltog. Om sidstnævnte har Suzukis private 'sekretær', Okamura Mihoko, levende beskrevet for mig, hvordan Suzuki til en af konferencerne, hvor de to mødtes til privat snak, måtte lægge øre til hans tilsyneladende endeløse talestrøm.

¹⁹ Også de mange møder og dialoger mellem zen-buddhistiske og katolske munke kom i stand i kraft af Suzuki og hans talrige kontakter.

deres eksistens, herunder den efterhånden betragtelige mængde af skrifter med titlen *Zen og kunsten at ...*

6. Suzukis indflydelse i Japan

Skønt Suzuki nok blev mere kendt i Vesten, og selvom zen-buddhismen i Japan og Østasien har en langt bredere teoretisk og praktisk reference end Suzukis fremstilling, blev han faktisk også anerkendt af sine samtidige i Japan. De mange bøger, artikler og tidsskrifter, han stod bag, førte til en anerkendelse, der ikke blot gav ham professorater på forskellige universiteter, men også førte til, at han efter sin død blev hædret af *Japan Academy* og kejser Showa med titlen *Senior Grade of the Third Court Rank*.

Suzuki har først og fremmest haft indflydelse inden for den intellektuelle og akademiske verden i Japan. Han var med sit nære venskab og faglige tilknytningsforhold til filosofen Nishida Kitaro (1870-1945) direkte involveret i dennes og andres (Nishitani, Abe m.fl.) brug af zen-buddhisme inden for den berømte *Kyotoskole*. Denne (og den *Nye Kyotoskole*) har mere generelt engageret sig i dialog mellem vestlig og østlig (zen-)filosofi, og mellem (zen-)buddhisme og kristendom. Det har dog været påpeget, at denne 'dialog' mere har tjent til retorisk at fremhæve og promovere det enestående i japansk kultur, mentalitet og tænkning – en diskurs, der kendes som *nihonjinron*, 'teorier om japanerne' – og Kyotoskolens nationalistiske tendenser er de sidste år blevet stærkt kritiseret.²⁰

Inden for den japanske zen-verden – først og fremmest rinzai-zen – har Suzuki også opnået en vis anseelse. Hans samlede værker hører til på ethvert japansk buddhist-universitet, og buddhisme-studerende på rinzai-sektens Hanazonouniversitet – hvorfra mange senere graduerer for at blive zen-præster – forventes at have læst ham. Han behandles af en lang række zen-forskere (f.eks. Yanagida, Nishimura, Kirita og Ueda) såvel som af intellektuelle lægmænd (f.eks. Hisamatsu og Akizuki). Suzuki kendes i øvrigt som en 'stor læg-zen-mester'. Det 'zen-boom', der de sidste par årtier har været talt om i Japan, må Suzuki direkte eller indirekte tilskrives en stor del af æren for. Mange har enten selv læst ham, eller "come to regard Zen more highly because of the attention it has received in the West" (Victoria 1980, 61).²¹

En stor del af zen-buddhismen er takket være Suzuki-traditionen, der i denne forbindelse kan siges at begynde med Suzukis læremester Shaku Soen, blevet demokratiseret og læg-orienteret. Men også dele af klosterinstitutionen har mærket ikke

²⁰ Se Sharf 1993, Heisig 1994, Faure 1995. Det er endog blevet hævdet, at Suzukis skrifter havde en stor indflydelse på Nazi-Tysklands "militære ånd" (Victoria 1997, 11 og 204).

²¹ Vietnameseren Thich Nhat Hanh, der i Vesten på mange måder kan siges at have fået noget af Suzukis status, siger om samme fænomen: "Because Westerners are interested in Zen, many Asians have returned to their spiritual tradition" (1995, 159). Det er dog interessant, at intet 'zen-boom' har slået an hos etniske japanere i USA (Tagami, 1986).

bare moderniseringen, men også indirekte indflydelse fra Suzuki-zen. Flere *roshi*'er ('zen-mestre' i klostrene) og tempelpræster har kendt eller været bekendt med Suzuki.²² Sanbo Kyodan-bevægelsen er direkte efterkommere af Suzuki-zen, Øst-Vest-mødet og moderniteten.²³

Den japanske zen-institutions internationalisering bruger også Suzuki. På *International Zen Center* i Kyoto samt flere andre (for udlændinge) 'åbne' klostre hører Suzukis bøger med til den litteratur, besøgende kan læse i. *The Zen Studies Society* blev grundlagt i 1956 med henblik på at hjælpe Suzuki med at introducere zen til Vesten. Det har været ledet af fremtrædende zen-buddhister og har skabt relationer mellem japansk og amerikansk zen-studie og zen-praksis.

7. Suzuki-effekt og pizza-effekt med zen-smag

Szukis anerkendelse og indflydelse i Vesten såvel som i sit hjemland skyldes givetvis ikke kun hans arbejder og personlighed, men også – og i måske endnu højere grad – hans indplacering i konteksten.²⁴ Som et produkt af Øst og Vest i en tid, hvor begge lejre havde brug for en spirituel brobygger, fik Suzuki ikke blot zen til Vesten, men tilbage til Japan, ikke i sin 'oprindelige', men i sin transformerede udgave. Hvad Faure har kaldt 'Suzuki-effekten' (1993, 54), får ny betydning, når den sammenlignes med det beslægtede fænomen, som den indiske antropolog Bharati kaldte 'pizza-effekten' (1970, 273): I sit hjemland var pizza'en et simpelt brød, en snack, men blev senere af amerikanerne importeret og brugt som et hovedmåltid, en selvstændig ret i mange størrelser og med forskellig påfyld og smag. Pizza-effektens pointe består i, at denne amerikaniserede form blev overtaget af italienerne selv; pizzaen som måltid og begreb fik ny form og betydning i sit hjemland efter at have været udenlands. Denne transformation er naturligvis ikke noget unikt fænomen inden for religionshistorien. Inden for buddhismen har mødet med Vesten – eller moderniteten – på forskellig vis haft karakter af en sådan 'pizza-effekt', måske bedst eksemplificeret ved den

²² Netop mht. institutionel indflydelse mener Sharf (1993), at Suzuki ikke har betydning; han er for intellektuel. Selv om indikatorer for denne indflydelse naturligvis er problematiske at definere, mener jeg dog ud fra samtaler og analyser af forskellige japanske kilder at kunne se en vis udbredelse af Suzuki-zen også inden for denne gruppe – omend den ikke er repræsentativ for hele præstestanden og zen-institutionen som sådan.

²³ En selvstændig zen-sekt med lån fra både rinzai, soto og vestlig zen, måske bedst kendt i dens amerikanske fremstilling gennem Kapleau 1965. Sharf (1996) kalder den en nyreligiøs bevægelse og sammenligner dens relation til zen i Japan med Jehovas Vidners relation til kristendom i Vesten. Samtaler med mange zen-præster og forskere i Japan har dog givet mig det indtryk, at den slet ikke er så marginal, og at flere af 'mestrene' (f.eks. Harada og Yasutani) har haft temmelig stor anseelse i Japan. En interessant pendant til Dharmapalas læg-buddhisme er måden, hvorpå Sanbo Kyodan bruger tekster som autoritet og baserer praksis på det at tage teksterne 'på ordet'. Se Sharf 1996, 427.

²⁴ Måske skyldes hans popularitet, at han valgte sin omgangskreds med omhu; "It seems to me that the saying 'Don't become intimate with women or unenlightened men' has not changed in the past one thousand years" (citeret i Bando 1967, 143).

‘protestantiske buddhisme’ på Sri Lanka.²⁵ Suzuki var heller ikke ene om at konstruere ‘Suzuki-zen’. Han var tværtimod et produkt af nogle veldefinerede relationer, et genealogisk slægtskab, hvis diskurs afspejlede tidens ideer, men som samtidig har været konstituerende for traditionen selv. Dette genealogiske netværk – fra Meiji-buddhister til buddhologer, teosoffer, fortalere for religion-som-videnskab, religionspsykologer, teologer og zen-praktiserende vesterlændinge – skal ikke forstås som perler på en snor (som ideen med zen-patriarkernes transmissionen ‘fra sind til sind’), men som et netværk, en struktur af personer, hvis personlige relationer og indbyrdes påvirkning var under indflydelse af ideer, der på mange måder synes mere homogene end den zen-tradition, de ville afdække.

8. Spejlvendt orientalisme

Dette genealogiske slægtskab er en vigtig forudsætning for og et afgørende aspekt af det projekt, som det – set med retrospektive briller – for Suzuki gjaldt om at fuldføre, nemlig at spille med på, og siden systematisk omvende, Orientalismen.²⁶

Især fra sin tid hos Carus var Suzuki opsat på at vise buddhismens enhed og dens universelle videnskabelighed. Buddhismen er således både rationel og positivistisk (Suzuki 1959a, x), den er “radical empiricism” (1974, 2; et begreb lånt fra William James), og ved oplysning erkendes virkeligheden selv uden formidling (1970d, 70). “Buddhism is reality, reality is Buddhism” (1970d, 7), det er et “ultimate fact of all philosophy and religion” (1956, 111). Som sine victorianske forgængere affærdigede han al rituel praksis; sådanne handlinger var enten efterladenskaber fra andre religioner, eller de blev fortolket som symbolske handlinger til meditativ træning af sindet (1964, 73f). Kun meditation (eller religiøs praksis udført ‘meditativt’) er den korrekte soteriologiske og spirituelle “means of attaining truth” (1970a, 94). Han bruger ofte den etymologiske identifikation mellem zen og meditation til at forklare zen-skolen som værende både sand og spirituel, idet spiritualiteten ses som komplementær modvægt til rationaliteten og videnskabeligheden.²⁷ Zen-meditation er symbolet på zen-moderniteten; den er både ‘videnskabelig’ (som ikke-religiøs teknik til den ‘rene erkendelse’ af virkeligheden, direkte og umedieret), og ‘spirituel’ (det der erkendes er hinsidig verdslig viden). For zen er nemlig også irrationel og kan kun erfares subjektivt: “to study Zen means to have Zen experience” (1967, 123). Suzukis ‘zen’ er ikke zen-skolens (*zenshu*) zen som udtryk for en levende religion, men et begreb, en essens, som ligger under buddhismen og alle religioner i deres manifestationer. Zen-studiet er derfor

²⁵ Sharf kalder den Suzuki-inspirerede Sanbo Kyodan bevægelse for “Protestant Zen” (1995, 250).

²⁶ Det er naturligvis ikke min hensigt at reducere Suzukis mangfoldige litteratur til dette projekt. Suzuki ville meget mere, men Orientalismen kan ses som de *rammer*, hvorunder Suzuki-zen kunne og måtte operere.

²⁷ Zen er den japanske fonologiske transskription af *chan* (kinesisk) og *dhyanaljhana* (sanskrit/pali), der betyder meditation.

vejen til 'zen' (Kirita 1996, 114). Zen er indbegrebet af "religious consciousness of mankind" (1970a, preface), af "the human spirit" (1970c, 347) og – selvom Rudolf Otto synes at have været mere inspireret af Suzuki end omvendt – får 'zen' ofte en smag af *Det Hellige*. Suzuki kan derfor også finde 'zen' hos både Swedenborg, Emerson, Blavatsky, Eckhart og andre vestlige 'mystikere'.

Men ved siden – og i forlængelse – af denne universalisme optræder også en mere evolutionistisk model, der ikke bare overtager, men systematisk omvender Orientalismens ideer og dikotomier.

Den vestlige orientalismes forestilling om en 'oprindelig', sydlig theravada-kanonisk 'sand' buddhisme, der står i modsætning til en degenereret mahayana-buddhisme, spejlvender Suzuki.²⁸ Han betragter førstnævnte som en 'primitiv hinayana', mens mahayana ses som udtryk for ikke bare "the genius of the entire East", men også som "a great monument of the human soul", der bare venter på at blive udgravet (1921, 85). Men Suzuki går videre endnu. Zen-buddhismen repræsenterer ikke blot sand buddhisme, men er målet i en teleologisk udvikling; "the culmination of the development of Buddhism" (1970d, 13). Dette forklares f.eks. ved meditation – både som begreb og religiøs praksis. Hvor den traditionelle buddhistiske *dhyana*-meditation blot er et middel, en vej til oplysningen, er den mere 'unikke' chan/zen *prajna* meditation identisk med og udtryk for selve oplysningen.²⁹ Hver enkel zen-meditation er derfor en spirituel handling, der udtrykker zen-buddhismens og østens visdom. Suzuki bliver derfor også nødt til at negere relationen mellem zen og mystik, da mystikbegrebet ikke kan omfatte den unikke zen-buddhismes spirituelle essens (Faure 1993, 60-67). Også en videnskabelig og rationel analyse vil være forfejlet; "our so-called rationalistic way of thinking has apparently no use in evaluating the truth or untruth of Zen" (1930, 20), en kritik, han især rettede mod den kinesiske (Suzuki-kritiske) chan/zen-forsker Hu-shih's historicisme og objektivisme.

Specielt i sine senere værker forklarer Suzuki mere aggressivt denne religiøse evolution med kultur- og mentalitetsterminologi. Zen er unik for "the oriental mind" (1970a, preface), for "the Far Eastern culture" (1970b, 91), og zen udtrykker essensen af "the spirit of the East" (1970c, 347). Selvom zen-skolen blev grundlagt i Kina, var det som om, den var bestemt for Japan – eller japanerne var bestemt for zen: "the Zen life of the Japanese came to full flower in Japanese spirituality" (1972, 18-19); "it has been due to the Japanese that the true spirit of Zen has been scrupulously kept alive and that its technique has been completed" (1967, 122). Han taler om "the Zen character

²⁸ Ideen om mahayana som mere udviklet end hinayana er en retorisk skelnen, der altid har ligget i begreberne og hos traditionerne selv. Et buddhistisk hierarkisk ordnet klassifikationssystem blev udviklet i Kina under betegnelsen *panjiao*, og har siden været anvendt i Japan af forskellige retninger. Men det er Suzuki, der må krediteres for at have overført ligestillingen eller favoriseringen af mahayana til den vestlige buddhist-forskning, der traditionelt har godtaget den sydlige buddhismes egen udlægning om oprindelighed.

²⁹ Denne distinktion har en lang filosofisk tradition bag sig, og ligesom andre chan/zen paradigmer, overtager Suzuki denne, men transformerer den til en skelnen mellem zen/ikke-zen, soto/rinzai etc.

of Japanese spirituality” (1972, 19), og i bogen *Zen and Japanese Culture* (1959b) forklares alt i japanernes kultur, fra naturkærlighed, mentalitet og personlighed til “the samurai-spirit” som “Zen-like”. Med andre ord, de *attributter*, zen måtte have tilfælles med andre ‘japanske ting’, tilføres ved metaforisk association en essentiel *egenskab*, så en relation af tilskrevet identitet opstår.

Det samme overføres mere generelt til forskelle mellem ‘øst’ og ‘vest’, to essentielle fænomener og begreber, der i *Orientalismens* diskurs nu får modsat fortegn. For at fremhæve orientalernes særpræg vender Suzuki de traditionelt negative stereotyper på hovedet, så de bliver positive karakteristika.³⁰

In many ways the East no doubt appears dumb and stupid, as Eastern people are not so discriminative and demonstrative and do not show so many visible, tangible marks of intelligence. They are chaotic and apparently indifferent (Suzuki 1960, 6).

Vesten bliver ‘den anden’. Vesten er karakteriseret ved et “relative ego” over for Østens “transcendental ego” (1957, 131); Vesten bruger logik, Østen intuition (1959b, 219); vesterlændinge er fremmedgjorte over for naturen, orientalere er ét med naturen (1960, 2); kristendommen er en “autocratic, domineering power”, men buddhismen er “religion of peace” (1957, 138). Og:

The Western mind is ... analytical, discriminative, differential, inductive, individualistic, intellectual, objective, scientific, generalizing, conceptual, schematic, impersonal, legalistic, organizing, power-wielding, self-assertive, disposed to impose its will upon others.

Hvorimod “Østen” er karakteriseret som

... synthetic, totalizing, integrative, non-discriminative, deductive, non-systematic, dogmatic, intuitive (rather, affective), nondiscursive, subjective, spiritually individualistic and socially group-minded (Suzuki 1960, 5).

Forskellen er ikke gradsbestemt, men kategorisk og essentiel. I et interview med Hisamatsu Shin’ichi siger Suzuki, at han hverken har mødt eller hørt om vesterlændinge, der har forstået zen, endside har beskrevet zen “at least fairly accurate” (Shore 1986, 19-23). Den hermeneutiske cirkel synes hermetisk lukket for vesterlændinge.

³⁰ Blandt titlerne på nogle af Suzukis mange bøger på japansk kan i denne forbindelse nævnes *Den Japanske Spiritualitets Opvågning* (1946), *Spiritualiseringen af Japan* (1947), *Østens Revival* (1954), *Orientens Udsyn* (1963) og *Orientens Mentalitet* (1965).

9. Zen, spejlvendt orientalisme og kunsten at bedrive religionsvidenskabelige buddhisme-studier

Suzuki var produkt af (og inspirator for) to geografiske 'steder' og begreber, Øst og Vest, men samtidig af et personligt netværk inkluderende både østerlændinge og vesterlændinge, forskere og praktiserende. Han kunne bruge *Orientalismens* projekt og ved hjælp af dette transformere den tradition, han fortolkede og selv repræsenterede, så den kunne hentes tilbage til sit hjemland i en ny form. Især ved hjælp af Suzuki blev zen ophøjet til at være videnskabelig, rationel, universel og en sand buddhistisk 'Stor Tradition', men også spirituel, kulturel, mystisk, psykologisk og højdepunktet af ikke bare buddhismens, men religionernes udvikling. Han kunne spejlvende *Orientalismens* diskurs til egen fordel.

Suzuki-zens projekt var således historisk betinget og specielt i begyndelsen en respons på Meiji-tidens konfrontation med Vesten, moderniteten – og *Orientalismen*. Det blev en vigtig brik i Suzukis personlige engagement i promovning af zen-buddhismen og japansk kultur. Et projekt, der passede ind i zen-buddhisternes (og japanernes) søgen efter religiøs og kulturel identitet og bidrog væsentligt til at formulere svaret. Suzuki-zen søgte efter og skabte en zen-tradition, en zen-autenticitet.³¹

Said efterlyste en af-mystificering, en af-orientisering af Orienten. Suzuki-zen er udtryk for et projekt, der med *Orientalismen* tværtimod kunne re-mystificere, re-mytilogisere, re-essentialisere og re-orientalisere Orienten, her specielt zen-buddhismen og japansk kultur. Suzuki var ikke en passiv, 'stille Anden'. Det var der mange andre fra den buddhistiske verden, der heller ikke var efter mødet og konfrontationen med Vesten og moderniteten. Mange tog, og andre har siden taget, aktivt del i eller har responderet på den diskurs, der er konstrueret om buddhisterne, hvadenten den kaldes *Orientalisme*, antropologi eller religionsvidenskab. Der findes også Occidentalisme(r) og spejlvendte Orientalisme(r), hvormed de andre kan repræsentere sig selv eller os, hvad enten disse tjener akademiske eller politiske formål.³²

³¹ Kyoto-skolen overtog senere en del af samme ideer og retorik, se f.eks. Faure 1993. Faure kalder det "Zen Occidentalism" (1995, 270) og "reverse Orientalism" (245). Også intellektuelle post-modernister har argumenteret for, at da Japan, som udtrykt i zen-begrebet "ikke" eller intet-hed (*mu*), ingen fikserede strukturer har, er det i sig selv dekonstruktivistisk. Dekonstruktion er således bare en vestlig teori, der allerede eksisterer som en kulturelt iboende kvalitet i japansk kultur – "I wonder if that is so", skulle Derrida have sagt (Odin 1995, 4).

³² Carrier 1995 typologiserer fire beslægtede termer, der er anvendelige til illustration af repræsentationsproblematikken. Foruden Orientalismen, der altså er Vestens essentialisering af de andre, definerer han dennes modpol, "Ethno-Orientalism", som "essentialist renderings of alien societies by the members of those societies themselves" (198). Ligeledes er begrebet Occidentalism ("essentialist renderings of the West by Westerners") modsvaret af "Ethno-Occidentalism", "essentialist renderings of the West by members of alien societies" (*ibid.*). Det skorter ikke på bidrag til begrebsforvirring, se f.eks. Lindstroms introduktion af begreber som auto-occidentalism, internal-orientalism, pseudo-orientalism etc. i Carrier 1995. Beslægtede paralleller til denne artikels emne findes i Lopez 1996, 24f. (om måden såvel tibetanere som kinesere bruger Orientalisme-klicheer i egen favør), Tu Wei-Ming 1996 101f. (om ny-konfucianisme og "What the West can Learn from Oriental Thought") og Bharati 1970 (om neo-hinduisme). Til komplekset "Protestant Buddhism",

Hvordan man end måtte sympatisere med disse, har de ikke gjort repræsentationen af dem som *de andre* mindre problematisk – selvom deres deltagelse i *vores* diskurs om *dem* har givet interessante perspektiver.

Selv om de videnskabelige normer har ændret sig og flere af Suzukis forskningsarbejder er stærkt kritisable, så var han dog en slags religionsforsker og buddholog efter samtidens standard.³³ Men Suzuki var måske først og fremmest selv en del af den tradition, han ville fremstille. Han var en apologetisk zen-buddhist og havde en interesse i at repræsentere zen i reduceret og idealiseret udgave. Selv om nogle af hans 'videnskabelige' bidrag kan og skal diskuteres og kritiseres, skal hans (og megen senere) Suzuki-zen først og fremmest behandles som en røst af traditionen selv. Derfor er Suzuki som zen-buddhist ikke *forkert* – for så ville vi selv falde tilbage på de gamle etnocentriske idealer om 'sand' og 'oprindelig' buddhisme. Suzuki-zen skal ses som et produkt af historien og af en kompleks vekselvirkning af ideer og personlige netværk mellem Øst og Vest, mellem dem og os, men også mellem forsker og forskningsobjekt.

Der findes et zen-maleri med en abe, der rækker ud efter månens refleksion i vandet, naturligvis i den tro, at spejlbilledet *er* månen. En beslægtet metafor fra *Mahāvai-pulyapurnabuddha sutra* advarer buddhisten mod at forveksle månen med fingeren, der peger på den. Overført på religionsvidenskabelig terminologi kunne man sige, at vi udmærket ved, at refleksionen, spejlbilledet, ofte er mere interessant end en eventuel måne 'i sig selv'. Og at det for os forresten slet ikke gælder om at pege på månen, men på de fingre, der peger derpå, samt at undersøge, hvorfor og hvordan de peger, hvilken betydning, udpegningen har.

Vi ved dog også godt, at fingrene 'skaber' månen ved at pege på den. Hvad enten månen er traditionens metafysiske objekter, som *de* peger på, eller en overført metafor for *deres* tradition, som *vi* med vores diskurs peger på. Problemet er derfor at få defineret fingrene, se deres indbyrdes relationer og kontekster. Så kan der argumenteres for, at vi peger på noget *andet* end de andre, og at vi inden for vores diskurs peger bedre, fordi vores konstruktioner er bedre eller mere anvendelige end deres. Selv om analyser og fortolkninger af *de andre* i sig selv er "an act, a performance ... a 'performative ritual'" (Faure 1993, 146), så behøver religionsvidenskaben hverken at tage deres udsagn, Saids påstande om *Orientalismens* projekt eller den 'omvendte Orientalisme' på ordet.

Post-Suzuki, post-Said, post-kolonialistisk buddhisme-forskning og (post?)moderne religionsvidenskab kan ikke overskride eller ignorere *Orientalisme*-debatten og problemerne omkring repræsentation af de andre; men bør være bevidst om dette som en refleksiv, dekonstruerende og nødvendig rekonstruktion. Netop det er zen- og buddhisme-studiet da også i fuldt sving med i disse år.

se f.eks. Obeyesekere 1970.

³³ Selvom buddhisme-forskningen i dag orienterer sig i andre og bredere felter, er det dog ikke mit ærinde at nedgøre den tidlige buddhologi (eller orientalisme), hvis tekstoversættelser f.eks. stadig i dag er gyldige.

Litteratur

ALMOND, PHILIP

1988 *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge.

BANDO, SHOJUN

1967 "D.T. Suzuki's Life in La Salle", Nishitani Keiji and Sakamoto Hirshi, eds., *In Memoria. Daisetz Teitaro Suzuki 1870-1966. The Eastern Buddhist* 2,1, Kyoto, 137-43.

BECHERT, HEINZ

1966 *Buddhismus. Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus. Band 1*, Berlin.

BHARATI, AGEHANANDA

1970 "The Hindu Renaissance and its Apologetic Patterns", *Journal of Asian Studies* 29, 267-87.

BOND, GEORGE

1988 *The Buddhist Revival in Sri Lanka. Religious Tradition, Reinterpretation and Response*, Columbia.

CARRIER, JAMES G.

1992 "Occidentalism: the World Turned Upside Down", *American Ethnologist* 19, 195-232.1995 *Occidentalism. Images of the West*, Oxford.

CLIFFORD, JAMES

1980 Review of Orientalism, by Edward Said, *History and Theory* 19, 204-23.

FADER, LARRY A.

1986 "D.T. Suzuki's Contribution to the West", Abe Masao, ed., *A Zen Life: D.T. Suzuki Remembered*, New York.

FAURE, BERNARD

1993 *Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton.1995 "The Kyoto School and Reverse Orientalism", Charles Wei-hsun Fu and Steven Heine, eds., *Japan in Traditional and Postmodern Perspectives*, Albany, 245-282.

HANH, THICH NHAT

1995 *Zen Keys. A Guide to Zen Practice*, London (1973).

HEISIG, JAMES W. & JOHN C. MARALDO, eds.

1994 *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*, Honolulu.

HUMPHREYS, CHRISTMAS

1968 *Sixty Years of Buddhism in England*, London.

KAPLEAU, PHILIP

1965 *The Three Pillars of Zen*, New York.

KETELAAR, JAMES EDWARD

1990 *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and its Persecution*, Princeton.

KIRITA

1996 "Young D.T. Suzuki's Views on Society" *The Eastern Buddhist* 29,1 109-33.

LINDSTROM, LAMONT

1995 "Cargoism and Occidentalism", James G. Carrier, ed., *Occidentalism. Images of the West*, Oxford.

LOPEZ, DONALD, ed.

1995 *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago.

LOPEZ, DONALD

1996 "'Lamaism' and the Dissappearance of Tibet", *Comparative Studies in Society and History* 38,1, 3-25.

LOY, DAVID

1996 "The Dharma of Emanuel Swedenborg: A Buddhist Perspective" *Buddhist-Christian Studies* 16, 11-35.

OBEYESEKERE, GANANATH

1970 "Religious Symbolism and Political Change in Ceylon", *Modern Ceylon Studies* 1,1, 43-63.

ODIN, STEVE

1995 "Derrida and the Decentered universe of Chan/Zen Buddhism", Charles Wei-hsun and Steven Heine, eds., *Japan in Traditional and Postmodern Perspectives*, Albany.

PROTHERO, STEPHEN R.

1991 *Henry Steel Olcott (1832-1907) and the Construction of "Protestant Buddhism"*, Ph.D. diss, Harvard University.

SAID, EDWARD

1978 *Orientalism*, London.

1985 "Orientalism Reconsidered", Barker, Francis et. al., eds, *Europe and its Others*, vol 2, Colchester, 14-27.

1993 *Culture and Imperialism*, London.

SCHWAB, RAYMOND

1984 *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, New York.

SEAGER, RICHARD H., ed.

1993 *The Dawn of Religious Pluralism. Voices from the World's Parliament of Religions, 1893*, La Salle.

SHARF, ROBERT

1993 "The Zen of Japanese Nationalism", *History of Religions* 33,1 1-43.

1995 "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience", *Numen* 42, 228-83.

1996 "Sanbokyodan", *Japanese Journal of Religious Studies* 22, 3/4, 417-58.

SHORE, JEFF

1986 (transl.) "Zen in America and the Necessity of the Great Doubt: A Discussion between D.T. Suzuki and Shin'ichi Hasamatsu" *FAS Society Journal* 19-23.

SUZUKI, D.T.

1921 "Editorial" *The Eastern Buddhist* 1,1 80-85.

1930 *Living by Zen*, Tokyo.

1956 *Zen Buddhism*, New York.

1957 *Mysticism: Christian and Buddhist*, New York.

1959a "Introduction. A Glimpse of Paul Carus", Joseph M. Kitagawa, ed., *Modern Trends in World Religions. Paul Carus Memorial Symposium*, La Salle, ix-xiv.

1959b *Zen and Japanese Culture*, London.

1964 *The Training of the Zen Buddhist Monk*, New York (1934).

1967 "An Interpretation of Zen Experience", Charles A. Moore, ed., *The Japanese Mind. Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu, 122-41.

1970a *Essays in Zen Buddhism. First Series*, London (1949).

1970b *Essays in Zen Buddhism. Second Series*, London (1949).

1970c *Essays in Zen Buddhism. Third Series*, London (1953).

- 1970d *The Field of Zen. Contributions to the Middle Way, the Journal of the Buddhist Society*, New York & London (1969).
- 1972 *Japanese Spirituality*. Transl. Norman Wadell, Tokyo.
- SUZUKI, D.T., RICHARD DEMARTINO, ERICH FROMM
 1960 *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York.
- TAGAMI, TAISHU
 1986 "The Internationalization of Zen - Problems and Perspectives", *Zen Buddhism Today* 4, 72-80.
- THELLE, NOTTO R.
 1987 *Buddhism and Christianity in Japan. From Conflict to Dialogue, 1854-1899*, Honolulu.
- VICTORIA, BRIAN
 1997 *Zen at War*, New York/Tokyo.
- VICTORIA, DAIZEN
 1980 "Japanese Corporate Zen", *Bulletin of Concerned Scholars* 12,1 61-68.
- WEI-MING, TU
 1996 *Confucian Traditions in East Asian Modernity. Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*, Cambridge & London.

Summary

The article intends to put into perspective the critique on Orientalism raised by Edward Said with a case story (beyond Said's Orient) exemplifying how the Orientalist discourse has been inverted, serving as a means of religious and cultural identification. Focusing on the religious environment around the Japanese interpreter and popularizer of Zen Buddhism, D.T. Suzuki, it is argued that a genealogical network of interrelated persons and a reciprocal exchange of ideas and representations, placed within certain historical contexts, made it possible for him to systematically invert those Orientalist ideas, turning them into new East-West dichotomies. It is argued that neither Suzuki-zen nor Orientalism nor inverted Orientalism must be ignored but recognized and contextualized in order to reconstruct Buddhist studies as a natural and important field within the comparative study of religion.

Jørn Borup
 Cand. mag.
 Thunøgade 60
 8000 Århus C