

BUDDHISME OG SINGHALESISK FOLKERELIGION

Udveksling mellem meningsparadigmer *

I det singhalesiske samfund på Sri Lanka orienterer henholdsvis munke og lægfolk sig i forhold til forskellige meningsparadigmer, som i deres udveksling strukturerer den sociale realitet. Udvekslingen er både social, kulturel og spirituel, og den forudsætter en symbolsk afstand mellem munken (*bikkhu*) og den læge singhaleser (*dāyaka*), der besidder hver sin fundamentalt forskellige adgang til Sandheden.

I det singhalesiske samfund hævdes Buddhas sande tale at være overleveret i Pali-kanon, og munkene hævdes at være bærere af Sandheden om realiteten, idet *sanghaen* har bevaret Buddhas sande indsigt i realiteten frem til vor tid. Munkene er således bærere af Sandheden, og da den symbolske forskel mellem *bikkhu* og *dāyaka* er konstitueret af et rituelt tabu, indebærer det, at det singhalesiske lægfolk på paradoksal vis både er afskåret fra Sandheden, som munkene er alene om at have, og at Buddhas sande tale ikke desto mindre udgør deres symbolske og spirituelle rum.

Munkene sidder inde med en *viden* om Sandheden om realiteten i kraft af deres meditationer og tilegnelse af Pali-kanon, mens lægfolket relaterer sig til munkene og Sandheden i form af en *tro* på symboler i et spirituelt rum. Forskellen mellem munkenes *vidensrelation* til Sandheden og lægfolkets *trosrelation*, er det enkleste udtryk for forskellen mellem buddhisme og singhalesisk folkereligion og for den symbolske afstand mellem munke og lægfolk. Munkene har Sandheden og er permanent i det helige og sakrale rum, som lægfolket relaterer sig til med deres tro, men som de er afgrænset fra i det profane samfund.¹

I det følgende vil jeg på baggrund af mit feltarbejde på Sri Lanka fra november 1982 til juli 1983 redegøre for den Sandhed om realiteten, som munkene har viden om,² og præsentere det symbolske og spirituelle rum, som udgør den såkaldte folkereligion, og som åbner sig for singhaleserne, når de giver deres tid til buddhismens sande tale om realiteten.

1. SANDHED I BUDDHISMEN

Munkenes og lægfolkets relationer til Buddha

Afstanden mellem munkene og de læge singhalesere kan illustreres ved deres forskellige relationer til billedet af Buddha. Man kan let gøre sig den tilsyneladende banale iagttagelse, at de læge singhalesere rejser sig i bussen, når den kører forbi en Buddha-statue, mens munkene er aldeles indifferente. Munkene går altså på ingen måde foran i en veneration og dyrkelse af Buddha-billederne/statuerne. Det er måske en banal empirisk detalje, men den afslører fundamentalt forskellige relationer til billedet af Buddha. Munkene ved, at Buddhas sande tale i Pali-kanon er tautologisk, ligesom billedet/skulputren/statuen af Buddha er tautologisk. Munkene ved med andre ord, at Buddhas udsigelse henviser til andre udsagn, og at Sandheden ligger i totaliteten af udsagnene. En munk respekteres for sit kendskab til Pali-Kanon, og respektabiliteten er proportional med omfanget af de *sutta* o.a., som han kender og eventuelt kan recitere udenad. Jo større kendskab munken har til tekstkorpuset, jo større forståelse menes han at have for den mening, som Buddha udtrykker i sine diskurser og belæringer, idet meningen er i helheden af udsagn og ikke i tolkningen af en enkelt udsigelse. Det er karakteristisk, at selv om munkene er beskæftiget med årelange pali-studier, så er de få udenlandske munke de eneste, der studerer teksten filologisk og tekstkritisk i den videnskabelige forstand, vi kender.

Munkene kender i modsætning til lægfolket det paradoks, at Sandheden ikke kan vides, og heri består den skelsættende viden, der fører munkene ud af uvidenheden og giver dem adgang til meningen i buddhismen, som ikke kan uddrages af en viden om en enkelt udsigelses betydning.

Lægfolket tror derimod, tillige med adskillige vestlige religionshistorikere, at de har viden om Buddhas sande tale, fordi de kan uddrage betydningen af en *sutta*, og for dem er billedet af Buddha modaliserende. For dem indebærer Buddhas sande tale en 'burden', der sætter en 'villen' og 'kunnen', idet de ser Bud-

dha i en imaginær spejlning. Når de ser Buddha-billedet med deres 'øje', så møder de et modaliserende 'blik', mens munkene træder ind i Buddhas billede med en respektfuld ikke-viden, som er det modsatte af uvidenhed.

Når munkene træder i relation til billedet af Buddha, spalter de sig i en del, der er set af Buddha-billedets *blik*, ligesom læg-folket. Men derefter træder en seende del ind i billedet for at betragte realiteten med Buddhas *øje*. Det vil sige, at når munken mediterer på Buddha-billedet, så træder munken for det første ind i den intersubjektivitet, som er munkenes symbolske orden, og som etableres i kraft af den totaliserende mening i Pali-kanon og i respekten for billedet af Buddha. For det andet bliver munkene bærere af Buddhas lære i den forstand, at dén realitet, som den evige og uforanderlige statue/billede af Buddha ser, er Sandheden om realiteten. I modsætning til billedet af Buddha er realiteten forårsaget og foranderlig, hævder buddhismen. Munkene i *sanghaen* er identiske med Buddhas lære (*Dhamma*), når de er bærere af Sandheden. Munkene ser realiteten, når de træder ind i billedet af Buddha og ser dét, som det evige og uforanderlige Buddha-billede ser. *Buddha*, *Dhamma* og *Sangha* er komplementære sider af Sandheden.³

Den buddhistiske munk skal tilegne sig Buddhas lære for at forstå *Dhamma*. Munken skal studere teksten så intenst og grundigt, at han paradoksalt nok ikke behøver at spekulere over den. En viis munk tænker ikke, han ved. Sandheden kan ikke udtænkes, men kan enten erfares i meditationen eller umiddelbart indses, fordi Sandheden er hel og uspaltet ifølge buddhismen, mens de udtænkte sandheder er partielle og baserer sig på spaltningen og dermed afstanden i tegnene (i sproget og i betydnings-systemer i det hele taget mellem det betegnende og det betegnede).⁴

Det har tit slået mig, at de viise munke altid har svaret lige på læberne, og at de taler og tænker ubesværet. Årsagen forekommer mig at være, at Pali-kanon er internt systematiseret. Når munkene har tilegnet sig teksten og er fortrolige med tekstens interne system, er de i kontakt med den ubevidste orden,

der styrer talen. Munkene lader teksten tale igennem sig og er bevidst om, at den ubevidste orden i teksten lader sig omsætte i en tale.

Buddhismens filosofiske sandhed om realiteten

Den interne filosofiske orden i Theravada-buddhismen forekommer mig at være nøglen til forståelsen af såvel buddhisme som singhalesisk folkereligion og dermed også til forståelsen af relationen mellem munke og de læge singhalesere.

Tid, væren og kausalitet udgør et konceptionelt hele, som der er gennemført meget gennemtrængende analyser af i buddhistisk filosofi. Den logisk gennemførte argumentation har været underkastet såvel intern kritik mellem de buddhistiske skoler⁵ som kritik og polemik fra hindusystemerne og Jaina i indisk filosofi.⁶

Ifølge buddhistisk filosofi er der ingen varighed i tid. En doktrin i Theravada, *paticca samuppāda* (forårsaget/afhængig oprindelse), kan sammenfattes som "denne væren, som sker nu". Eksistensen er ifølge denne forståelse en stadig strøm af momentane brud, hvor dét, der opstår, er forårsaget. Straks det opstår, forsvinder det. Destruktionen følger umiddelbart oprindelsen, og den er spontan uden ydre eller ekstra årsag. Det vil således sige, at det reelle er i øjeblikket, og at det er momentant. Tid og den øjeblikkelige væren smelter sammen ontologisk, og der er ingen tid *per se*, ligesom der ikke er nogen væren uden for momentet. Heri forekommer Buddhas radikale Sandhed om realiteten at bestå, og det er heri, at buddhismen truer de hinduistiske systemers dogme om en uforanderlig væren, som sjælen kan forenes med.

Analysen af realiteten indebærer en afvisning af, at der overhovedet er noget ud over øjeblikket. Der er ikke nogen instans, som kan hævdes at være permanent og evig. En sådan instans (*Gud*), som ikke er forårsaget, og som ikke er nu i tiden, findes ikke, fordi der ikke er andet end det, der er forårsaget. Realiteten er foranderlig, og hvad der eventuelt hævdes at være uforanderligt, er ikke reelt, men, vil man hævde, en fantasme, en

illusion, en tankemæssig forvrængning af realiteten. Dette er sikkert forklaringen på, at munkene afviser metafysiske sværmerier.

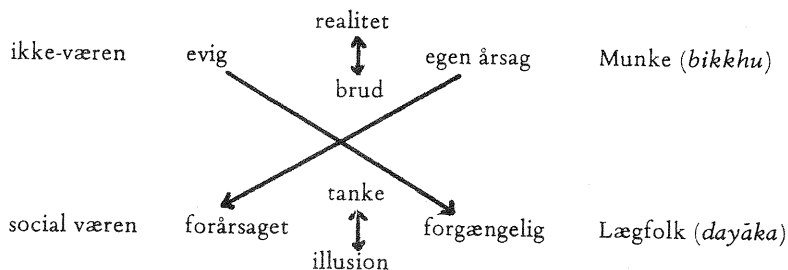
Theravada-buddhismens analyse af realiteten indebærer altså en afvisning af, at der overhovedet er noget ud over øjeblikket, og det hævdes, at *varighed*, *historie*, *personlighed*, *substans*, *evighed* o.s.v. er illusoriske tankekonstruktioner og konventionel tale, som skyldes uvidenhed om realitetens foranderlighed. Den uvidende er ikke koncentreret nok til at se de momentane brud og kan derfor ikke se realiteten. Uvidenheden gør, at bevidstheden ikke kan slippe sin tilbøjelighed til at klynge sig til de sproglige konventioner, og så længe bevidstheden gør det, vil den være ufri, og den vil være bundet til den stadige genfødsel – til *karma*. Den menneskelige personlighed analyseres af Theravada som et forårsaget konglomerat af altid skiftende former, som er i en strøm uden varighed eller stabilitet. Uvidenhed om realiteten og bevidsthedens *attachment* til formerne (*dhamma*) indebærer de illusoriske forvrængninger af realiteten. Hvis bevidstheden er i stand til at slippe sin tilbøjelighed til at fastholde formerne, som forårsages momentant, så indebærer det en ro, som er nirvana-tilstanden. Analysen af realiteten fører således til en moralsk analyse (jvf. note 6), idet doktrinen gør gældende, at det er *attachment* og moralsk tilsmudsning af bevidstheden, som binder den til formerne (*dhamma*) og til *karma*-loven. Den moralske doktrin, der altså bygger på den konceptionelle enhed mellem tid, væren og casualitet, indebærer en hierarkisk orden og en forståelse af højere og lavere verdener. Hvis bevidstheden er meget uren, så forårsager den fraspaltede karma en oprindelse i en lav verden, mens munkene ved at følge Buddhas *path of purification*⁷ er på et højere logisk/moralsk/spirituelt niveau og eventuelt i denne eller en fremtidig genfødsel kan undslippe *karma*-loven og nå *Nirvana*.

Sandhed og illusion spaltes af realiteten

Der forekommer at ligge en erkendelsesmulighed i, at den buddhistiske filosofi formulerer en virkelighedsforståelse, som organiserer singhalesernes liv, fordi singhaleserne orienterer sig i overensstemmelse med den buddhistiske virkelighedsforståelse. Buddhismen kan forklare sig selv og dermed også singhaleserne. Buddhismens argumenter for, hvordan virkeligheden er struktureret, er blevet vendt og drejet de sidste 2000 år (jvf. note 5). Selv om man altså har særlig gode muligheder på Sri Lanka, fordi etnografen møder en gennemtænkt virkelighedsforståelse, som er en anden end vores, er det ingenlunde enestående i forhold til det etnografiske materiale. I forhold til Theravada-buddhismen er man imidlertid så heldig stillet, at tids-, værens- og kausalitetsforståelse indebærer analytiske muligheder i forhold til det singhalesiske samfund.

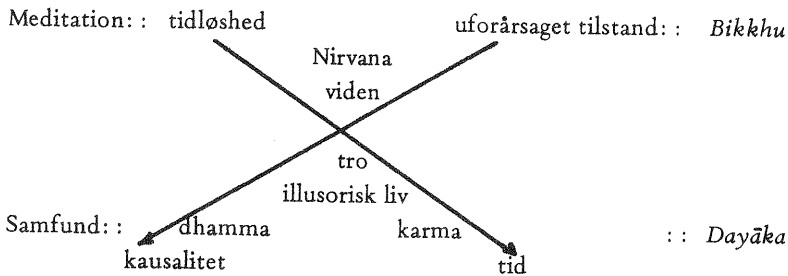
Theravada siger, som nævnt, at realiteten er momentane brud, og at det reelle er selve den momentane spaltning mellem tid og årsag. Denne buddhistiske konception af den momentane realitet og illusionen, som er en manglende indsigt i de momentane brud, indebærer en symbolsk afstand mellem munkene og lægfolket.

I det singhalesiske samfund er viden om de momentane brud og dermed om realiteten forbeholdt munken, mens lægfolket lever i en illusorisk virkelighed, fordi det tror, at den udtænkte verden er virkelig og ikke ved, at den er konventionel.



Målet med munkenes meditationer er en gradvis purifikation af bevidstheden, opnåelsen af en indsigt i realiteten og en frigørelse fra *karma*-loven. Spaltningen mellem *dhamma* og *karma* er lægfolket ikke i stand til at indse på grund af det læge livs ukoncentrerede, umoralske og uvidende karakter, ifølge Theravada. *Karma* er ifølge singhaleserne en lov for det næste liv og for skæbnen i indeværende liv i den forstand, at skæbnen møder menneskets bevidsthed som en årsag-virkningsrelation, som mennesket ikke er bevidst om.

For lægfolket, der aldrig vil kunne opnå tilstrækkelig ro og koncentration til at frigøre bevidstheden i form af meditation, indsigt og et moralsk liv og levned, der ikke er forårsaget af begær, had og uvidenhed, vil *karma* til stadighed indebære, at mennesket genfødes, idet den ikke-frigjorte karma antager nyt indhold og nye former (*dhamma*). Den gode og dårlige *karma*, som fraspaltes ved menneskets handlinger og gøren, antager altså nye former i en fremtidig genfødsel. Den fraspaltede karma finder sig så at sige et nyt liv, indtil de ubevidste og umoralske handlinger er blevet fuldt bevidste, og bevidstheden derved endelig kan frigøres i *nirvana*-tilstanden.



2. SINGHALESERNES SPIRITUELLE RUM

Bevidsthed, rum og symboler

Det forholder sig øjensynligt således på Sri Lanka, og måske og-

så i almindelighed, at symbolerne giver rum til subjektet, når subjektet giver sin tid til symbolerne, og at symbolerne sætter en lov for, hvad der skal gives tid til. Der etableres med andre ord et rum og relationer i rummet, når subjektet giver sig tid til at forholde sig til symbolerne, således som man relaterer sig til hinanden i en samtale ved at give sin tid til den andens tale, der samtidig åbner et (samtale)rum for een.

Når singhaleserne giver deres tid til munkens tale og relaterer sig i en epistemisk relation, så overvindes den kroniske spaltning mellem indhold (*dhamma*) og udtryk (*karma*) i form af en *tro*, som afskærer deres *viden* fra Sandheden om spaltningen og fra dét, som ikke kan ses, når de ser den spaltede side, som de tror på. Singhaleserne tror på realitetens indhold, (*dhamma*), idet de befinder sig i den sociale væren som munkene *ved* er forårsaget og foranderlig, men som de læge singhalesere *ser* som et uspaltet rum. Man kan ikke på een gang både være inde i et rum og samtidig være uden for rummet i en afstand, hvorfra konstitutionen af rummet kan ses. Enten er man i rummet og tror på dets realitet, eller man er udenfor. Sandheden om rummets spaltede karakter kan man kun opnå ved at betragte rummet udefra, ikke ved at være i det. I samfundet er Sandheden umulig, og samfundsindividerne er ude af stand til kollektivt at have den samme adgang til den kulturelle fremtræden (*dhamma*) og sociale væren (*karma*), som munkene, der er trådt ud af samfundet. Munkene kan tale til lægfolket om en væren (*karma*), som lægfolk ikke kan se, idet lægfolket alene ser de kulturelle former (*dhamma*).

Rummets omfang og karakter er bestemt af den symbolske orden, som kan siges at være subjektets ubevidste væren, som det ikke selv ser. Symbolerne udgør subjektets bevidsthed, samtidig med at bevidsthedens *attachment* til symbolerne indebærer et rum, som er subjektets ubevidste væren. Måske ligger der heri en forklaring på den hierarkiske orden mellem de forskellige rum. Det store rums symboler indebærer en højere bevidsthed og forudsætter en *detachment* fra de lave symboler, der giver rum for en umoralsk væren. Den ubevidste væren har betyd-

ning for rummet på den kontante vis, at en umoralsk væren ikke indebærer tilstrækkelig ro og koncentration til, at subjektet kan give tilstrækkelig tid til, at rummet åbner sig for bevidstheden.

Den symbolske orden, i hvilken singhaleseren befinder sig, og i kraft af hvilken han er subjekt, indebærer en lov for, hvad subjektet bør give sin tid til. Problemet for singhaleseren er altså ikke, om han ønsker at tro på symbolerne eller ej, men snarere om dén symbolske orden, han er i som subjekt, giver ham lov til, at han giver sin tid til et andet rum end det, som symbolerne udgør. Så længe subjektet tror eller ikke-tror på et symbol, er det *attached* til symbolets rum.

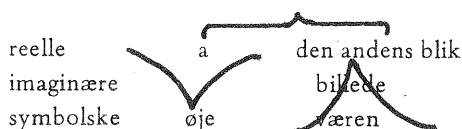
I den singhalesiske kultur har man erfaringer med at kultivere bevidstheden og med bevidsthedsudvidelse, som er relativ ukendt i vesten. Imidlertid har den franske psykoanalytiker Jacques Lacan udviklet en teoretisk forståelse i forbindelse med 'øjets' og 'blikkets' problematik, som kan appliceres på den singhalesiske kultur.

Jacques Lacan gør i sit XI. seminar, kap. VI *La Schize de l'œil et du regard*, gældende, at *øjet*, der ser og genkender det reelle, er styret af en symbolsk lov. Symbolet, som singhaleseren er *attached* til, sætter både en lov for, hvad singhaleseren bør bruge sin tid til, og hvad singhaleseren bør se i det rum, som omfatter det reelle, og som symbolet åbner for singhaleseren, når han giver sin tid til symbolet. Der er med andre ord tale om et dobbelt determinationsforhold, og troen på symbolet åbner sin egen realitet og sin egen virkelighed.

Blikket er ifølge Lacan omvendt subjektets billede af sig selv og af, hvem det er, set fra en anden i det reelle. Den reelle anden er i Lacans teori moderen, hvis begær barnet spejler sig i under den ødipale konflikt. Faderen er den symbolske Anden, der sætter loven for begærets cirkulation i relationerne mellem faderen, moderen og barnet. Barnet ser moderens begær under faderens lov og er et subjekt over for moderens begær ved at identificere sig med hendes begær og ved at være et begæret

objekt. Barnets væren er således bestemt af moderens blik, idet det har øje for det objekt, hun begærer.

Med sit øje ser singhaleseren en given realitet i det rum, som symbolet åbner for ham, og han organiserer sit liv i overensstemmelse med denne realitet. Når singhaleseren orienterer sig i forhold til realiteten, så organiserer han sit liv på et bestemt moralsk niveau, der er bestemt af den bestemte realitet, han ser. Hvis han var en anden eller på et højere eller lavere moralsk niveau, så havde han øje for en anden realitet, fordi han var bevidst om et andet rum.



Afstanden mellem a og den andens blik i det reelle kan kaldes for bevidsthed. Bevidsthedens omfang og karakter, er således bestemt af, hvad øjet ser, og det billede, subjektet har af sig selv. Det er altså den symbolske orden, der bestemmer bevidsthedens omfang, hvad den åbner sig i forhold til, og hvad der gives tid til. Det imaginære mellem det reelle og det symbolske kan betragtes som en tankeverden, der både stabiliserer forholdet mellem det reelle og det symbolske, idet tankerne gør det sete evigt og uforgængeligt og derved giver det sete en "realitet", som subjektet kan orientere sig i. Tankerne hindrer imidlertid samtidig reaktionen mellem det reelle og det symbolske, hvorfor det første skridt i en bevidsthedsudvikling er at bremse tankestrømmen og at skabe mellemrum mellem tankerne.

Når subjektet relaterer sig til symbolet, kan det siges at forene sin ubevidste væren med de bevidste former, og det kan siges at forene de kræfter, som det er bevidst om, at det har, med de kræfter, som det ikke har og ikke har viden om, men som det ikke kan være foruden. De spirituelle kræfters ikke-væren er subjektets død. Kræfternes væren i rummet er subjektets liv. Det lever kun, fordi kræfter, som det ikke selv har og ikke selv er herre over, er der. Livet er således forårsaget af kræfter,

som i forhold til de levende mennesker er ikke-værende. Det vil sige, at livet forårsages der, hvor døden er, og ikke der, hvor det sociale liv er. Altså hinsides grænsen for det profane samfund, som de sociale individer lever i, og i det rum, som omfatter de kausaliteter, der forårsager livet.

Symbolerne, som lægfolket tror på, hævdes at være et andet sted end der, hvor singhaleserne selv lever, og hvor det sociale liv er. Symbolerne kan siges at forbinde de ubevidste kausalrelationer med kulturelle former, som kan tænkes, og symbolerne kan siges at være en kulturel fremtræden for en social væren, der udgør rummet for singhaleserne.

Guder og planeter

Singhaleserne kan betragtes som værende i rum, der er hierarkiserede i forhold til hinanden, og som kan sammenlignes med kinesiske æsker. Det hierarkiske rum symboliseres ved et forhold mellem ånder (*preteo*), dæmoner (*yakku*), guder (*deviyo*) og *Buddha*, samtidig med at de større og mindre rum er "verdenen", som bevidstheden genfødes i.

Dødsøjeblikket er afgørende for genfødselen i den forstand, at bevidsthedens tilstand i dødsmomentet er afgørende. Begrundelsen for, at meditation og et moralsk liv og levned indebærer en god genfødsel er, at bevidstheden er purificeret for lave tanker. Når de lave tanker for al tid er gennemskuet og overvundet, vil de ikke dukke op i bevidstheden igen, heller ikke i dødsøjeblikket. Rev. Nārada Thera siger i *Buddha and His Teaching*: "Rebirth takes place immediately, irrespective of the place of birth, just as an electromagnetic wave, projected into space, is immediately reproduced in a receiving radio set"⁹.

Preteo, *yakku* og *deviyo* kan med andre ord både betragtes som symboler i et mytologisk rum og som meditative niveauer. Den ortodokse theravada munk fornægter symbolernes absolutte karakter, som lægfolket tror på, men de kender til dæmoner og guder, idet der refereres til dem i Pali-kanon.

Den strenge theravada-skolastiker Nyanaponika siger i *Manual of Buddhist Terms and Doctrines* at *yakku* "in popular belief

is a kind of ghost, goblin or orgre"¹⁰, og om *deviyo* kan Nyanaponika berette følgende:

Deva (lit: the Radiant Ones, related to Lat: deus), Heavenly Beings, deities, celestials: are beings who lived in happy worlds, and who, as a rule, are invisible to the Human eye. They are subject however, just as all human and other beings, to ever-repeated rebirth, old age and death, and thus not freed from the cycle of existence, and not freed from misery. There are many classes of Heavenly beings. (Ibid s. 54).

Nyanaponika forklarer på baggrund af Pali-kanon, at "heavenly beings" er meditationsniveauer i den forstand, at de bevidstheder, som har absorberet op til fire meditative tilstande og er *detached* fra dem, bliver genfødt i brahma-verdenen, som er "fine-material-sphere". For de munke, som har tilegnet de fire *jainas* (grader af fuld oplysning), er der en ikke-materiel sfære at genfødes i: en "Sphere of Unbounded Space, of Unbounded Consciousness, of Neither-Perception nor Nonperception. Here will be reborn those with experience of the 4 Immaterial Spheres" (ibid s. 54-55). Guder er altså ifølge Nyanaponika og Pali-kanon usynlige eksistenser på meditative niveauer, som man enten kan relatere sig til i et symbolsk rum, genfødes på eller absorbere i dyb meditation.

Buddha er for singhaleserne symbol på det evige og dét, som er sin egen årsag, og Buddha er for de læge singhalesere højere og mægtigere end guderne, dæmonerne og ånderne, som Buddha ifølge mytologien har overvundet i kraft af sin udstråling. Buddha har ladet de mægtige guder virke for sig og tildelt dem ansvarsområder. Dæmonerne har Buddha undertvunget og etableret forskellige kontraktforhold til, som blandt andet indebærer, at de skal ophøre med at forfølge mennesker, når de rette ofre og ritualer udføres, og når kontraktforholdet til Buddha påkaldes.

Åndernes, dæmonernes og gudernes kræfter i det spirituelle rum og effekt på menneskene skyldes ikke en årsag, som de selv er ophav til ifølge folkereligionen. Deres specifikke virkning på menneskene er forårsaget et andet sted fra, som i sidste instans

fører til Buddha igennem et hierarkisk forhold mellem ånderne, dæmonerne og guderne.

Rum:	Pantheon:	Professioner:
universelt	Buddha	<i>Bikkhu</i>
	Vishnu, Natha	
	Pattini, Kataragama	
nationalt		<i>Kapuralas</i>
	Bandara Deviyo: Dädimunde, Kande	
	bandara deviyo, Kirti bandara deviyo,	
	Pitiya deviyo, Kohomba deviyo etc.	
regionalt		<i>Bandhanaya</i>
	Deviyo: Abhimana devi, Abhita devi, Amusiri	
	deviyo, Minneriya deviyo, Astonna deviyo etc.	
lokalt		<i>Yakkaduro</i>
	Yakku: Huniyam Yakka, Waddi Yakka, Mahansona	
	Sanni Yakka, Kodova, Siri Yakka, Pais Kadevara etc.	
hushold		<i>Mantrakaraya</i>
	Preteo: Nata-preteo (afdøde familiemedlemmer), Mala-	
	preteo (på gravpladser og andre urene steder, f.eks. hvor	
	3 veje krydser hinanden) Gevala-preteo (i huse)	

Buddha besøgte ifølge myterne og de to krøniker: *Mahavamsa* og *Culavamsa*¹¹ Sri Lanka tre gange. Ved sit tredje besøg udnævnte Buddha Sri Lanka til *Dharmapada* (landet, der skal beskytte den rette lære) og bad guden *Sakraya* om at beskytte øen. Denne opgave lod *Sakraya* gå videre til *Vishnu*, som nu er den øverste af de fire guder, som beskytter Sri Lanka. Den beskyttende funktion blev altså givet videre, således at Buddha i sidste instans er relateret til guderne. Et lavere gudeniveau end *Vishnu*, *Natha*, *Pattini* og *Katagarama* er de såkaldte *Bandaraya deviyo*. *Bandara* er betegnelse for kandy-kongens skatmestre, og det er interessant, at rangordenen blandt guderne følger magthierarkiet i det gamle kandy-kongedømme. Gudernes komplicerede hierarkiske afhængighedsrelationer til hinanden kan således føres tilbage til Buddha. For eksempel er *Dädimunde*

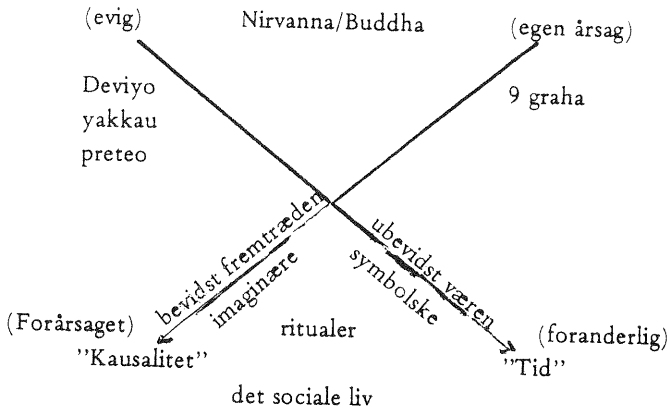
relateret til *Vishnu* som en slags general og har autoritet over *Huniyam yakka* og en lang række *yakku*.

Preteo, *yakku*, *deviyo* er ifølge folkereigionen evige og forårsagede (j.v.f. modellen nedenfor), mens Buddha både er evig og sin egen årsag. *Graha* (planeter) er derimod deres egen årsag og altså ikke forårsagede som guderne. Men i modsætning til Buddha og nirvana-tilstanden er planeterne i tiden. Planeterne er ifølge singhaleserne deres egen årsag og de er foranderlige i tiden eller rettere sagt: de relaterer sig til den tid, som menneskene lever i.

Planeterne har således en kraft og en effekt på menneskene, som skyldes deres egen årsag, og planeterne er en lovmæssighed, som man kan udnytte, når man kender deres hemmelighed. De ni planeter (*graha*) er *Solen*, *Månen*, *Merkur*, *Venus*, *Mars*, *Jupiter* og *Saturn*, som vi kender i vestlig astrologi og *Rahu* og *Kethu*.

For singhaleserne indebærer astrologiens redegørelse for planeternes relationer en viden om rummet, som symbolerne agerer i. Singhaleserne relaterer sig til rummet uden at indse den momentane spaltning eller rettere sagt: rummet eksisterer, fordi den momentane spaltning ikke indses.

Rummet konstitueres som en realitet, fordi bevidsthedens *attachment* til former og symboler fastholder disse i en tidslighed, som ikke er reel for en *detached* og fuldt oplyst bevidsthed. Rummets relationer har altså med tiden at gøre, idet bevidsthedens relationer til former og symboler i rummet forudsætter en tid ud over momentet, og idet denne *attachment* til former i en tid ud over momentet altså er relationerne. Astrologien udsiger sandheden om formerne og tiden.



3. UDVEKSLING MELLEM MENINGSPARADIGMER

Sandhed i meditation og ritualer

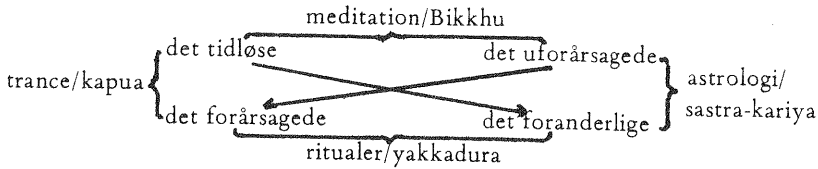
De seriøse munke på Sri Lanka f.eks. i munkeordenen *Rāmana Nikaya* afviser ritualer og tager afstand fra enhver relation til *yakku* og *deviyo*, og selv om mange munke i landsbyerne også fungerer som præster for *deviyo* og har kendskab til astrologi, så er den ideelle fordring til en Theravada-munk, at han skal frigøre sig fra symboler og kulturelle fremtrædelsesformer. Men samtidig med at Theravada-buddhismen altså afviser enhver anden beskæftigelse end meditation og tilegnelse af *Dhamma*, så indebærer den meditative og filosofiske koncentration på realitetens forgængelige, forårsagede og momentære karakter netop en strukturering af rummet.

Theravada-buddhismen er strukturerende i forhold til det singhalesiske samfund, fordi munkene er i stand til at gøre denne Sandhed om spaltningen mellem fremtræden (*dhamma*) og væren (*karma*) gældende, og fordi lægfolket ved, at munkene kender Sandheden. De ved, at munkene opnår en viden om Sandheden ved at meditere på realiteten eller ved at forstå *Dhamma*. De læge singhalesere ved, at *attachment* til *dhamma* (formerne) medfører *karma*.

De momentane brud fører med en semiotisk sprogbrug til en spaltning mellem en indholdsside og en udtryksside, og hvis tankerne standser formernes momentane strøm i form af *attachment*, så substantialiseres formerne som indholdssubstans og udtrykssubstans. For buddhistisk filosofi – men også for semiotikken i verden – 'fremtræder' substans som indholdssubstans, mens dens 'væren' er udtryk og form¹². I den meditative erfaring slippes bevidsthedsformerne (*detachment*) i kraft af meditativ koncentration og på grund af indsigt i realiteten. Munkenes kritik af illusionen retter sig mod indholdssubstansen, fordi bevidsthedens *attachment* til indholdssubstansen fraspaltes udtrykssubstansen (væren), og så længe væren er fraspaltet på grund af bevidsthedens tilbøjelighed til *attachment* til former/substanser/*dhamma* vil der være en 'væren' – det vil sige *karma*, lidelse og genfødsel. Den fraspaltede udtryksside er *karma*, og derfor rettes kritikken og meditationen sig mod *dhamma* (indholdssubstanserne).

I singhalesernes semantiske og spirituelle univers er viden om Sandheden viden om, at realiteten er en spaltning mellem tid og årsag. Illusion er viden om de forårsagede og forgængelige substanser. Sandheden er den uspaltede enhed af indhold og udtryk (fremtræden og væren) og før enheden spaltes af den ukoncentrerede bevidsthed for atter at forenes i tankerne, som en illusorisk substans med varighed ud over momentet. Sandheden er et paradoks for socialitetens tankeverden.

Munkene opnår viden om formernes illusoriske karakter igennem meditation. Viden om substanserne opnås i det singhalesiske samfund i ritualerne, som udføres af en åndemaner/healer (*yakkadura*) fra trommekasten *Berawa*. Viden om væren og udtrykssiden og dens foranderlige karakter finder singhaleserne hos astrologen (*sastra-kariya*), mens præster for *deviyo* (*kapua*) i trancen tilvejebringer en viden om indholdssiden og dens forårsagede karakter.



Den indre filosofiske orden i Theravada-buddhismen forekommer at være strukturerende, fordi den i modsætning til den viden, der tilegnes i ritualerne, i astrologien og i trancen udpeger mangelen (Sandheden), der rejser vidensbegæret, og ikke mindst derved hierarkiserer Theravada forskellige spirituelle og semantiske rum.

Astrologens viden om *graha* og væren er ikke usand, idet astrologen ved talkalkulationer relaterer sig til Udtryksformen, som symboliseres som planetbevægelserne; men astrologens viden er illusorisk ifølge Theravada, idet Udtryksformerne substantialiseres. Substanserne er illusoriske og falske i det rum, som Theravada-buddhismen strukturerer. *Kapuaens* viden om indholdssiden er heller ikke usand, idet kapuaen i trancen flytter sin bevidsthed til tidløse (evige) og spirituelle relationer. Men i og med at kapuaen symboliserer det tidsløse, gør han rummet til objekter. Et rum fremtræder som et objekt, når det ses ude fra, og *Kapuaen* gør i trancen rummet synligt for singhaleserne. *Kapuaen* kan siges at lade den symbolske væren træde frem i rummet, idet *kapuaen* ikke ser symbolet for spaltningen med sit 'øje', men i trancen flyttet 'øjet' over i 'blikkekts' position (jvf. modellen ovenfor) og taler om den sociale væren i det symbolske fra dét sted, hvor socialitetens rum konstitueres – altså fra det sted, hvor det reelle momentant spaltes.

I trancen vender kapuaen op og ned på forholdet mellem det reelle og det symbolske. Når singhaleserne giver deres tid til *kapuaens* tale i trancen, hvor *kapuaen* i en bevidstløs tilstand er i 'blikkets' position, så modtager singhaleserne et rum, som de kan se i.

Den ubevidste væren, som normalt er en utilgængelig tredieinstans i forhold til den imaginære relation mellem subjektet og

det reelle, og som normalt fortæller subjektet, hvad det bør og skal se, bliver synlig for singhaleserne, når de ser *kapuaen* i trancen. Den usynlige instans, som siger, hvad singhaleserne skal se med deres 'øje', bliver synlig, når *kapuaen* taler fra 'blikkets' position i forhold til subjektet i stedet for normalt fra 'øjets' position, idet *kapuaen* altså taler om sit syn på singhalesernes væren fra en position, som er den spaltning i det reelle, der konstituerer deres sociale væren. Når *kapuaen* i trancen og i bønnen (*jatika*) bevæger sig ind i rummet for at lade det fremtræde i et objekt/symbol, så bliver Sandheden illusorisk. Sandheden er ikke et objekt, fordi objektets fremtræden i rummet indebærer, at indholdet ikke er dér, hvor det fremtræder, og at dets væren altså er et andet sted.

Astrologen og *kapuaen* udgør hinandens mangel. *Astrologen* mangler indsigt i det rum, som objekterne rummer, mens *kapuaen* mangler viden om objekternes relation i rummet. I forhold til munkens meditative indsigt i realiteten er det karakteristisk, at *astrologen* og *kapuaen* objektiverer spaltningen i det reelle, og derfor mangler de viden om deres videns illusoriske karakter. *Kapuaens deviyō* og *astrologens graha* er ganske vist relateret til Sandheden, men de er konventionelle symboler og derfor illusoriske og falske ifølge Theravada-buddhismen.

Singhalesernes rituelle liv er ikke usandt. Ritualer forener væren og fremtræden, idet ritualer i sit forløb standser tiden, men harmoniseringen af indhold og udtryk på substansniveauet er stadigvæk *attachment* til *dhamma* og *karma*-strømmen. Ritualerne, som singhaleserne kalder for *santiya-karma*, forbedrer *karma*, fordi udtrykssubstansen forbindes med indholdssubstansen, og fordi de spaltede objekter forenes i ritualerne. Men Theravada-buddhismen udtrykker et andet mål end forbedringen af *karma*, nemlig *Nirvana*, som er *detachment* fra enhver form. Selv om ritualerne kan siges at standse tiden, ligesom munkene kan siges at standse tiden i meditationen, og søger enheden bag den spaltede virkelighed, så er der ifølge munkene stadigvæk tale om en illusorisk aktivitet og gøren, idet der er tale om en tro på, at substanserne er reelle. Derfor bør munkene ikke have

med healing-ritualer at gøre

Der er imidlertid ikke så få munke, som foretager healing for at hjælpe mennesker, som lider og har problemer med deres symbolske væren i forhold til livet, og fordi der er uorden mellem de symboler, som mennesket relaterer sig til. Når symbolernes fremtræden falder sammen med symbolernes væren, er der tale om, at mennesket er besat af symbolet, hvilket er en smertefuld tilstand. I sådanne tilfælde vil en munk kunne gå i forbøn hos Buddha eller hos nogle af de større guder, som singhaleserne tror på, men det forventes ikke, at munken tager sig af den slags problemer, som skyldes troen på symbolerne, som den mediterende munk ved er illusoriske. Den mediterende munk bør befinde sig på et højere spirituelt niveau, hvor det af afhjælpe lægfolkets hverdagsproblemer er illusorisk.

Santiya-karma udføres af *yakkaduro*, og det er først og fremmest dem, som det lidende menneske søger til. De kan forene de spaltede sider, og de kan skabe afstand mellem symbolet og subjektet, idet de tvinger eller beder eller forhandler sig frem til, at symbolet (dæmonen) forlader mennesket og lader det være i fred.

Munkenes vej til at forene de spaltede sider: *dhamma* og *karma* er igennem en koncentreret indsigt i og viden om realitetens spaltede karakter. Indsigten opnår munkene både ved koncentration, som i hindu-meditation, og ved en indsigt, som fører til visdom. Koncentration og visdom er indholdet i buddhistisk meditation.

Det er som nævnt ikke noget problem for singhaleserne, om *preteo*, *yakku* og *deviyo* er reelle eller ej. Problemet opstår først, når dæmonen er der, og når dæmonen altså ikke blot er et symbol, man tror på, og som man tror er et andet sted end dér, hvor singhaleserne er i dagliglivet. Problemet opstår, når dæmonens væren forstyrrer subjektet. Singhaleserne besidder mange midler til at ændre på relationerne mellem menneske og dæmon.

Det er hyppigt forekommende i ritualerne, at dæmonen fremtræder, og det er givetvis heri, at healingen består, idet dæmonens fremtræden ophæver dens væren, og bevidstgørelsen

kaster lys på den ubevidste væren. Semiotikken i vesten er i stand til at beskrive det forhold, at et tegn udtrykkes dér, hvor det ikke er, og at tegnets indhold aldrig er dér, hvor det udtrykkes. Man fjerner med andre ord dæmonen fra den for mennesket uheldige relation ved i ritualerne at lade dæmonen fremtræde og symbolisere, idet man giver tid til symbolet. Når dæmonen fremtræder, er den et objekt. I rummet, der fremkommer ved at singhaleserne giver deres tid til symbolet, kan der etableres nye relationer til objektet, og der kan ændres på relationerne, som konstitueres ved den momentane spaltning, som får varighed og substans, fordi bevidstheden er *attached* til spaltningens former, og fordi spaltningen symboliseres.

Paradokset om, at den uspaltede Sandhed ikke kan vides, er *sastra-kariya*, *kapua* og *yakkadura* uvidende om, fordi de mener at vide, at *bikkhu* har viden om Sandheden. De ved ikke, at munkene ved, at munkene selv også er uvidende og besidder en mangel¹³.

Munken ved i modsætning til astrologen, præsten og åndemaneren, at Sandheden ikke kan udtænkes. Sandheden kan erfares i dyb meditation, men den kan ikke tænkes. Måske kan Sandheden siges at være foreningen af det symbolske, det imaginære og det reelle.

Hvis bevidstheden kan betragtes som en åbning i det reelle mod et rum, hvis omfang bestemmes af det symbolske (jvf. ovenfor), så kan Sandheden måske siges at være 'ret væren' (det symbolske), 'ret tænkning' (det imaginære) og 'ret koncentration' (det reelle). Ifølge Pali-kanon skal munkene udvikle *sīla* (moralsk væren) *paññā* (forståelse og visdom) og *samādhi* (koncentration) (jvf. note 13).

Meditation, astrologi, trance og ritualer kan betragtes som vidensformer, der i forhold til vestlige vidensformer kendetegner sig ved at forbinde det symbolske og det reelle uden om det imaginære. Det er et påfaldende træk ved disse vidensformer, som umiddelbart forekommer mystiske i forhold til vestlig videnskabelighed, at narrationen brydes. Disse vidensformer kan siges at være asociale, fordi de bryder med narrativiteten, som

producerer socialitet. Det er muligvis derfor, at de forekommer os sociale individer mystiske.

Viden og tro i forhold til munke og lægfolk

Munkene og lægfolket har, som flere gange antydnet, forskellige adgange til Sandheden. I det singhalesiske samfund sidder munkene inde med en viden, d.v.s. en veridiktorisk struktur, mens lægfolket relaterer sig til munkene i en epistemisk struktur, d.v.s. en trosrelation, og dette forhold er et fundamentalt udtryk for den strukturerende relation mellem Theravada-buddhismen og den singhalesiske folkereligion.

Sproget spalter realiteten i en væren og en fremtræden, og Sandheden er umiddelbart utilgængelig og umulig for en socialitet, som nødvendigvis orienterer sig i en spaltet realitet, hvor udtrykket ikke er indholdet og omvendt. Sandheden er umulig for socialiteten, for Sandhed er altid uspaltet, og det er kun ved viden om realitetens spaltede karakter (*veridiktion*) eller ved troens forening af de fraspaltede udtryks- og indholdssider (*epistemisk modalitet*), at væren og fremtræden kan forenes. Herved opstår der forskellige kulturelle universer.

Troens forening af væren og fremtræden afskærer samtidig viden om den spaltede realitet. Derfor indebærer de vidende munkes partielle ytringer om realiteten, at det troende lægfolk overgiver hele sit sprog til munkene, og at det er uvidende. Den læge singhaleser er med andre ord ude af stand til at vide/kende den spaltede realitet, som forekommer ham forenet og uspaltet på grund af hans tro.

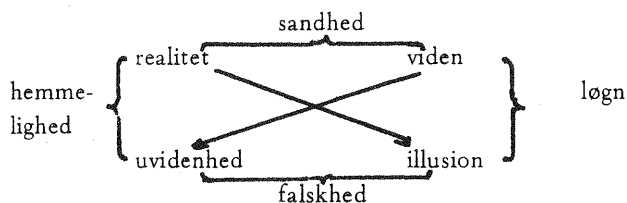
Munkens *viden* er i modsætning til lægfolkets totaliserende *tro* partiel, og den henviser til andre delsandheder. Et absolut veridiktorisk udsagn siger, hvad der er sandt og falsk, og veridiktionen tilkommer som nævnt munkene, idet de gør gældende, at Buddha har sagt det sande om realiteten, mens lægfolkets sociale liv er en illusion. Sandhed er viden om realiteten, mens falskhed er tro på illusionen, idet munken gør gældende, at den sociale væren ikke er reel, men konventionel.

Buddha og singhalesisk folkereligion

I singhalesernes semantiske univers er munken og lægmanden således henholdsvis en sand og en falsk agent, idet de er funderet i henholdsvis realiteten og illusionen. Munkens sandhed om realiteten er partiel og hemmelig, fordi realiteten nødvendigvis er omlejret af en social nødvendig uvidenhed. Det er, som nævnt, uvidenhed, der indebærer, at bevidstheden er *attached* til formerne, men da munkene er de levende bærere af Buddhas lære (*Dhamma*) og dermed funderet i en indsigt i realiteten, fører munkenes viden om uvidenheden til Sandhed.

Formelen for den sande agent i singhalesernes semantiske univers er da: realitet + uvidenhed \rightarrow realitet + viden.

Den læge singhaleser er derimod funderet i illusionen, og derfor er den sandhed, han tror på, falsk. Den læge singhalesers viden angår de illusoriske former og er derfor løgn. Derfor fører hans viden ham til uvidenhed. Formelen er: illusion + viden \rightarrow illusion + uvidenhed.



Afstanden mellem munken og lægmanden synes at være strukturerende, så længe munken og lægmanden finder sin betydning ved at negere det andet som på samme semantiske akse, som den strukturelle semantik vil udtrykke det. Så længe 'munk' med andre ord defineres i forhold til Buddha, som én, der ikke er 'lægmand', er afstanden mellem 'munk' og 'læg' strukturerende for den sociale realitet.

Afstanden og nærheden mellem munkens meditation og lægfolkets ritualer indebærer en komplementaritet i det singhalesiske samfund, som også gør sig gældende i identiteten og oppositionen mellem munke og lægfolk. Den symbolske afstand er funderet i Sandhedens sociale umulighed på grund af spaltning

gen mellem viden og tro, som skyldes Theravada-buddhismens konception af den momentane realitet.

Noter

- * Et redigeret sessionspapir til XI. Nordiske Etnografmøde, Oslo d. 13., 14., 15. august 1984.
1. Det sakrale (*le sacré*) er ifølge Mauss, Hubert og Durkheim . . . (Marcel Mauss & Henri Hubert *Essai sur le Nature et la Fonction sociale du Sacrifice*, (1899), Paris 1929, Marcel Mauss & Emile Durkheim *De quelques Formes primitive de Classification* Paris 1901, Marcel Mauss *Esquisse d'une Theorie Générale de la Magie*, (1904), Paris 1950, Marcel Mauss *Essai sur le Don. Forme et Raison de l'Échange dans les Sociétés archaïques* (1923-24), Paris 1950) . . . tabueret og omgærdet af en grænse, som må overskrides, for at mennesket kan nå det hellige. Dette gælder netop for singhaleserne på Sri Lanka. Det singhalesiske lægfolk har ingen direkte adgang til det hellige, men kan overskride grænsen blandt andet igennem ritualer. Munkene befinder sig derimod permanent i det hellige, som for dem er tabueret således, at de ikke kan være i det profane samfund og således, at munkene har en lang række regler for, hvad de må og ikke må, som de mere eller mindre strengt efterlever. Hvis munkene lever strengt efter reglerne, er de i en permanent meditation og alle fornødenheder må derfor gives til dem. Til gengæld får lægfolket, der giver disse fornødenheder til munkene, indirekte adgang til det hellige og spirituelle rum, som munkene befinder sig i. Der er således ikke noget mere meningsfuldt for en læg singhaleser end at give mad (*dana*) til en munk, fordi den læg singhaleser derved får adgang til det hellige igennem munkens taknemmelighed og velsignelse, og den læge erhverver *pin* ('merit'), som han kan dele med andre f.eks. afdøde slægtninge og guder. Udvekslingen mellem munkene og lægfolket er således ikke alene et socialt forhold i sociologisk forstand. Udvekslingen er mellem det sakrale og profane og mellem symboliseringen, som finder sted i det sakrale og det profane liv.
 2. Den følgende redegørelse bygger især på en række samtaler med munke, blandt andet rev. pandit Warakawe Dhammaloka i Natha Devale Viharaya i Kandy, rev. Nyanaponika i Forest Hermitage i Kandy,

Buddha og singhalesisk folkereligion

rev. Kheminda i Vajirarama i Colombo, rev. Madugalle Saddanande i klosteret i Madakada Aranya, Ingriya og Nayake Thero Nānārāma i klosteret Nissirana Vanaya, Meetrigala.

På Sri Lanka foregår en aktuel debat om buddhistisk filosofi og Theravada-traditionen, hvor især rev. Nānananda har gjort sig stærkt gældende med *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*, Kandy 1971. Ved Filosofisk Institut og Buddhist Studies Department ved Peradeniya University nær Kandy foregår der et ihærdigt arbejde med at begrunde buddhismens filosofiske bæredygtighed, som jeg havde kontakt med på feltarbejdet. Jeg har især lært af Gunapala Dharmasiri, Ph. D., *A Buddhist Critique of the Christian concept of God*, Colombo 1974 og *Buddhism and Marxism in the socio-cultural context of Sri Lanka* i (ed) Nathan Kath 'Buddhist and Western Philosophy' 1981. Som en god indføring i Buddhistisk filosofi og især til Theravada-buddhismen, kan der henvises til David L. Kalupahana, *Buddhist Philosophy. A Historical analysis*, Hawaii 1976 og til *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*, Hawaii 1975.

I feltrapporten *Theravada-buddhismens strukturerende relation til det singhalesiske samfund*, Afdeling for Etnografi og Socialantropologi, Moesgård, Aarhus Universitet, 1984 har jeg redegjort for feltarbejdsprojektets omfang, problemstilling og gennemførelse. I artiklen *Etnografisk Feltarbejde. Teori/praksis, teori/empiri*, til 'Arsskrift for Etnografi 1983/84', Afdeling for Etnografi og Socialantropologi, Aarhus Universitet har jeg gjort rede for en række erkendelsesteoretiske problemstillinger, som feltarbejdet har givet anledning til, og i en artikel til et temanummer om døden i 'Stofskifte' (nr. 11), 1984 *Døden eksisterer ikke! Døden som realitet og illusion blandt singhalesiske buddhister på Sri Lanka* har jeg inddraget forholdet mellem munke og lægfolk, som i forhold til nærværende analyse næppe kan siges at være mere afklaret i forhold til den komplicerede grænse mellem det profane og sakrale i det singhalesiske samfund, men som i det mindste er mere udførlig.

3. De singhalesiske buddhister bekender sig til de "tre juveler": *Buddha, Dhamma, Sangha* ved følgende palirecitation:

Buddham saranam gacchāmi

Dhammam saranam gacchāmi

Sangham saranam gacchāmi

I Piyadassi Theras oversættelse i *The Book of Protection* (1975), Kandy 1981, 23:

I go for refuge to the Buddha (Teacher)

I go for refuge to the Dhamma (the Teaching)

I go for refuge to the Sangha (the Taught)

Når det buddhistiske lægfolk søger tilflugt hos læreren, læren og det lærte, så giver de sig hen til den Sandhed, som læreren har (*Buddha*), og som læreren har overgivet i en lære (*Dhamma*) til *Sanghaens* forkyndelse og videreførelse blandt dødelige.

4. Religionshistorikeren Richard Gombrich projicerer i sin iøvrigt fremragende monografi: *Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford 1971, en vestlig måde at relatere sig til en religiøs tekst på og stirrer sig bland på Pali-kanons betydning for munkene. Gombrich betragter Pali-kanon som værende modaliserende for munkene og opfatter *Buddha*, *Dhamma* og *Sangha* som en slags destinatorsubjekt i den strukturelle semantiks betydning. Gombrich har ikke øje for intersubjektiviteten og den symbolske orden, som munkene lever i, og som ikke kan reduceres til sociologi. Gombrich' ellers vellykkede undersøgelse af buddhismens betydning for det singhalesiske samfund tematiserer ikke meningssystemet og den indre filosofiske orden i Theravada-buddhismen, som kommer til udtryk i munkenes ubesværede og "tankeløse" tale. Gombrich har ikke øje for, at der bag munkenes videnssystem af signifikanter er en indre filosofisk orden, som er afgørende for forståelsen af det symbolske, semantiske og spirituelle rum i det singhalesiske samfund. Dette rum består af forskellige universer og "verdener", der omslutter hinanden. I rummet er der en hierarkisk orden, som metakommunikerer hinanden. Den indre filosofiske orden i Theravada-buddhismen kan således siges at åbne det største af de rum, som kan siges at omfatte det læge singhalesiske samfund.
5. Man taler om 3 udsving af "the wheel of Dhamma". Det første fra år 500 f.Kr. til år 0 med de filosofiske skoler *Vaibhasika*, *Sarvāstivāda*, *Sautrantika* og *Theravada*. Det næste udsving fra år 0 til år 500 e.Kr., den såkaldte *Mādhyamika*, som blev indledt med Nagarjunas dialektiske kritik af hindusystemerne og den tidlige buddhisme (inklusive Theravada), som kan betragtes som *Mahayana*-buddhismens filosofiske

udspring. Det tredje sving fra år 500 til år 1000: *Yogācāra* og *Vijnāvadā*. Spørgsmålet om kausalitet og realitet er det store skisma mellem Theravada og Mādhyamika. I Theravada er kausalitet en funktionel gensidig afhængighed mellem former (pali: *dhamma*). Formerne er reelle i det moment, de forårsages og altså er en kausalvirkning. For Nagarjuna er alle former (sanskrit: *dharma*) irreelle og altså heller ikke engang reelle for det uendelig lille moment, som Theravada tillægger *dhamma*. For Nagarjuna er tid ikke alene en illusion forstået som varighed, f.eks. som historisk tid, som theravada allerede havde indset, men også momentet er en illusion.

6. I den indiske idehistorie er der omvendt også mange eksempler på, at den buddhistiske tids-, værens- og kausalitetsforståelse med rette blev opfattet som et angreb på hindusystemerne. Set med vestlige øjne er lighedstrækkene imidlertid påfaldende. Buddha diskuterede med sin samtid, som var hindusystemerne. Den indiske og buddhistiske filosofis spiritualitet og filosofiske idealisme er slående, ligesom den vægt, der lægges på intuition og introspektion. De moralske doktriner har det til fælles i hinduisme, buddhisme og Jainisme, at mennesket må være moralsk og spirituelt perfekt for at undslippe *karma*, som der er en fælles tro på. Universet er af en moralsk orden, og genfødselen er instrumentet for denne moralske ordens gennemsættelse.
7. De singhalesiske munke bruger Buddhaghosas kommentarværk til Palikanon *Visuddhimagga* til åndelig vejledning. Bikkhu Nānamoli har oversat det 885 sider store værk til engelsk: *The Path of Purification* (1956), Kandy 1979.
8. Jacques Lacan, *Les Séminaires Libre XI, Les quatre concepts de la psychanalyse*. Paris 1973.
9. Nārada Thera, *Buddha and His Teaching*, (1964), Kandy 1981, 451.
10. Nyanaponika Thera, *Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, Kandy 1952, 260.
11. Trans. Wilhelm Geiger, Colombo 1953 og 1960.
12. Når indhold er fremtræden ifølge buddhistisk filosofi og semiotikken, mens udtryk er væren, så er det imod vores *common sense*. Set inde fra i et rum er indhold lig med væren, mens udtrykket er en fremtræden. En sådan forståelse af indhold og udtryk stiller imidlertid ikke spørgsmål ved spaltningen, som konstituerer rummet. Jvf. Jørgen Øs-

tergård Andersen *En diskussion af 'Myte' og 'Ideologi' i forhold til det etnografiske genstandsfelt*, Årsskrift for Etnografi 1983/84, Moesgård, Aarhus Universitet, 1984.

13. Mangelen i forhold til Sandheden orienterer også munkene og strukturerer deres symbolske væren i den forstand, at *sīla* (moralske dyder), *paññā* (forståelse/visdom) og *samādhi* (koncentration), som munkene skal kultivere for at følge Buddhas purifikationsvej, forskydes ud i relationer, hvor fraværet af deres enhed er mangelen.

Landsbymunkene har hverken tid, ro eller lejlighed til at udøve *sīla*, *paññā* og *samādhi*, fordi koncentrationen forudsætter en ro, som kun findes i meditationscentrene og i klostrene, og forståelse/visdom forudsætter studier, som kun forekommer ved universiteterne og i *pirivenas* (sanghaens skoler) i de større byer, og *sīla* forudsætter en *detachment* fra det læg liv, som kun vanskeligt er muligt i landsbyerne.

Mangelen for de mediterende munke i klostrene er de filosofiske studier og muligheden for at udøve *sīla* i mødet med det normale livs udfordringer, og mangelen for de lærde munke ved universiteterne og i *pirivenas* er den meditative koncentration. Som en strukturel orden opfyldes mangelen imidlertid i *sanghaen*, fordi munkene henholdsvis koncentrerer sig om meditation eller pali-studier og buddhistisk filosofi eller om *sanghaens* relation til staten og det singhalesiske folk. Altså som en intersubjektiv symbolsk orden forener munkene *sīla*, *paññā* og *samādhi* og ikke som et enkelt individ. Kun ganske få munke er i stand til at forene *Buddha*, *Dhamma* og *Sangha*, som kan siges at være det samme som *samādhi*, *paññā* og *sīla*. De er i så fald usædvanlige og anerkendes netop af det singhalesiske lægfolk for at være gode munke og så at sige indbegrebet af en munk.

For at følge Buddhas vej må en munk overgive sig til *sanghaen* og derved underkaste sig dens former og regler for at tage det afgørende skridt i sin udvikling, som indebærer en overskridelse af jeg-identiteten, som er en illusion ifølge Theravada. Samtidig er *sanghaen* tilbøjelig til at blokere munkens udvikling ved enten at holde ham i et kloster eller i en *pirivena* eller i en landsby. Mangelen/målet opfyldes kun ved at rykke rundt i systemet, men magten og systemets koherens består i at hindre, at munkene frit bevæger sig i systemet. Det lykkes kun relativt få munke at overkomme *sanghaens* forhindringer og den

Buddha og singhalesisk folkereligion

strukturelle ordens blokeringer i forhold til Buddhas vej.

Man kan betragte Theravada-buddhismen som en strukturel orden, der styres af en mangel, og hvor mangelen er målet for systemet. Målet er *Nirvana*, som *sanghaen* på paradoksalt vis hindrer munken i at nå for samtidig at opnå, at Theravada-buddhismen er et målsøgende system. Systemets mål og orientering kan således siges at være vigtigere end den enkelte munks spirituelle udvikling.

Summary – The symbolic relationship between the monk (bikkhu) and the lay Singhalese (dāyaka) is analysed and discussed as complementary ways of perceiving the image of Buddha and the Truth taught by Buddha. Buddhist philosophy concerning 'time', 'being', and 'causality' is discussed in order to analyse the complementary relationships between 'truth' and 'illusion' and between 'wisdom' and 'belief' which are seen as ways of expressing the relationship between Theravada-buddhism and popular Singhalese buddhism. Jacques Lacan's distinction between 'l'œil' and 'regard' is introduced in order to fertilize the discussion of the way monks are structuring the conceptual space, which is thought to be a substantial reality by the lay Singhaes.

Jørgen Østergård Andersen

Adjunkt, mag. art.

Etnografisk Afdeling, Moesgård

Aarhus Universitet