sin sag at stå helt på egne ben ret længe ad gangen. Når drømmen afprøves, sker det derfor typisk i særlige iscenesættelser, der lægger op til flatterende rollespil[261] - eller med hjælp af et eller andet produkt. Faktisk er det kun den voldsomt kværnende japanske reklameindustri, der for alvor synes at have styr på, hvordan man kommer drømmens opfyldelse nærmere. Analyserede man de japanske TV-reklamer, som er klippet ind i alle de spændende programmers højdepunkter, ville en meget stor del af disse reklamer kunne ses i dette perspektiv: som krykker for et øjebliks dyrekøbt selvudfoldelse. Måske med undtagelse af nudelsuppe sælges alt - biler, elektronik, kaffe, oplevelser, læskedrikke osv. - med vesterlændinge som frembærere. Denne systematiske spekulation i en fremspirende frihedstrang (A-menneskets B-inklination) rører ved voldsomme kræfter lige under overfladen i det japanske samfund, og man undrer sig over, *hvor* skadelig denne kommercielle befamling er, *hvor* vildledende og afledende den er. Ligger der et potentiale af reel frisættelse heri? Vil der ud af hele dette kommercielle inferno træde voksne japanere frem?

„I de senere årtier er det blevet almindeligt, når man taler om Japan, at affærdige idealet om personlig vækst som et udslag af vestlig etnocentrisme og gå ud fra, at japanere har deres egen specifikt japanske måde at manifestere sig på som enkeltindivider," skriver Karel van Wolferen i bogen *Den Japanske Gåde*: „Men der findes kriterier for personlig udvikling, som ikke er kulturelt bestemte. Ligesom rosenknoppen er forudbestemt til at blive en rose og tigerungen til at blive en tiger, er det opvoksende menneske bestemt til at blive et modent, velintegreret individ."[262] Men hypnosen fastholder japaneren som rose i knop. Udfoldelsen til blomstrende rose forudsætter en målrettet deprogrammering eller en særlig arbejdssituation, hvor der kan fastholdes et frirum for udfoldelse, som kun et fåtal idag har adgang til.

Japanerne er ofte, yderst klichéagtigt, blevet beskyldt for ikke at være kreative, men det japanske sprog har hele tre ord for kreativitet, *konomi, sakui* og *mitate,* hvilket indicerer en vis kulturel optagethed af kreativitetens natur.[263] *Konomi* er valgets eller kombinationens kreativitet, måske bedst illustreret i japansk kultur gennem te-mesterens bestræbelse på at sammensætte alle de mange elementer i sin te-ceremoni i sublim harmoni, nøje afvejet i forhold til hinanden og tilpasset gæsten, årstiden og den særlige lejlighed. *Mitate* er den radikale redefinitions kreativitet, for

*Skolebørn på udflugt afleverer lange kæder af foldede papirfugle ved et monument for atombombens ofre i mindeparken i Hiroshima*

eksempel at lade en støvle finde ny anvendelse som røgvender på skorstenen, eller at lade en stump kakkelovnsrør finde ny værdighed som blomstervase. *Sakui* er den rene gnistformede kreativitet, den virkelige nyskabelse. Den betragtes i Japan som yderst sjælden, og har i lange perioder været uønsket, upassende og fortrængt som mulighed. Der er for meget *sakui,* kan man høre - underforstået for meget personlig tilstedeværelse i et givet udtryk. Stadig idag frembæres og udfoldes kreativiteten ikke på samme måde som hos vesterlændingen - den stilles ikke til skue.

Med Tokugawa-regimets etablering i begyndelsen af 1600-tallet slog en neokonfucianisme markant stærkere igennem i det japanske samfunds ledelse og kom i løbet af den mere end 250 år lange Edo-periode (1603-1868) til at sætte et kraftigt præg på alle dele af japansk kultur. Denne udvikling modsvarede mennesker, der gradvist inkarnerede stærkere, med en mere definitiv identifikation med deres kropslige eksistens' realitet.[264] Parallelt bliver konfucianismen mere sekulariseret. Hvor den storladne vision i den tidlige konfucianisme var at indordne alle menneskelige aktiviteter i én samlet form, og således med kejseren som bindeled til det guddommelige at afspejle Himlens love på Jorden, behøvede neokonfucianismen ikke sådanne retfærdiggørelser. Magtpyramidens selvforståelse beroede på dens egne indre relationer. Magt er magt - og uberoende af noget guddommeligt mandat - jo mere jo højere oppe i det hierarkisk stærkt differentierede univers. Kejseren blev i Edo-perioden ikke afsat, men var definitivt reduceret til pynt ved særlige lejligheder. Neokonfucianismen, som den udfoldede sig i årene efter år 1600, var en tusindårsdrøm, et systematisk forsøg på at tæmme al dynamik i samfundet og føre det ind i en stabil og uforanderlig tilstand. På baggrund af de forudgående næsten halvandet århundredes næsten konstante borgerkrigsagtige tilstande var der i Japan en vis grobund herfor. Men kulturlivet, der i årene før 1600 udviste stor dynamik og innovation, stivnede under det neokonfucianske paradigme i sin egen form.

Den klarhed og dybde - den intime, spirituelt forankrede relation mellem form og indhold - som Muromachi-perioden (1336-1568) dannede klangbund for, klingede ud. Den mangerettethed og den polarisering mellem magtens storladne iscenesættelser og te-æstetikkens subtile uendelighed i det små, som prægede Momoyama-perioden (1568-1603), blev afløst af konformitet. Kunstens mål blev reduceret til den omhyggelige videreførelse gennem tilegnelsen af de gamle mestre. Alle tanker, der var værd at tænke, var tænkt. Alt hvad der kunne skabes, var skabt og fandtes udfoldet i historien, tålmodigt ventende på at blive tilegnet af nye generationer. Kunstnerens vej blev en tilegnelsens vej - en minutiøs tilegnelse af de gamle mestre gennem stadig kopiering. Kunstneren var reduceret til dekoratør - kunstværkets opgave var i Edo-perioden at illustrere, befæste og glorificere det jordiske hierarki og at legitimere dette som den guddommelige hierarkiske orden.

*Aldrig alene, her søndag eftermiddag i kirsebærblomstringstiden i en fodgængerovergang foran en park*

Grænserne til omverdenen blev lukket - det perfekte behøver (eller tåler) intet udefra. Derfor blev for eksempel kristendommen, der sammen med mange andre impulser var kommet med de handelsrejsende til Japan i de forudgående år, med sit menneskesyn en trussel for samfundsordenen, hvorfor kristne fra begyndelsen af 1600-tallet nidkært blev forfulgt.[265] Buddhismen derimod blev en del af Edo-institutionen - en ganske ufarlig del, fristes man til at sige. Den kendte sin plads, og forstod at være pragmatisk og lydig på de rette steder. Alle templer blev indordnet et omfattende hierarkisk system, ligesom alle japanske familier blev knyttet til et bestemt tempel. Den folkebuddhisme, der udfoldede sig, blev en vigtig del af den kulturelle prægning. Der var tale om en glidende overgang, som kan være vanskelig at tidsfæste præcist, men fra at buddhismen handlede om livets store problemer, kom den i høj grad til at varetage den konfucianske respekt for forfædrene. Denne de-fokusering af buddhismen er fortsat uddybet også efter Edo-perioden, hvor shinto-religionen fik patent på varetagelsen af livets rituelle forhold. Idag er det således en almindelig opfattelse, at buddhistpræstens arbejde er at afholde begravelser og fremsige sutraer for de døde - og derved guide sjælene videre.

Arbejdsdelingen er præcis, fortæller Susan Eco Noble, præst ved det shingon-buddhistiske tempel Daifuku-ji nær Nara. Hun kunne ikke besøge mennesker fra hendes menighed i præstedragt, hvis de lå på hospitalet. Det ville være for provokerende og trække døden nærmere - for

nær.[266] Dødsangsten er levende alle steder. Og modsat hvad mange kristne antager om mennesker, der lever med forestillingen om genfødelse, så synes overbevisningen herom ikke at gøre døden lettere at leve med. Sjælene fra de hengangne står jo bogstaveligt på hylden på det lille hjemmealter og følger med. Med tidvis professionel assistance fra buddhistiske præster får de afdøde deres nøje tilmålte, gradvist nedtrappende rituelle opmærksomhed i de første 50 år efter døden.[267] Særlige døde kan afstedkomme regelmæssige ceremonier flere hundrede år senere.[268]

Måske det er et resultat af Meiji-restaureringen i 1868, hvor *shinto* fik en meget stærkere placering som den formelle statsreligion, at buddhismen i sit folkelige virke blev endeligt reduceret til bedemandsforretning. Buddhismen har ikke altid været dér, den har tidligere forholdt sig direkte til livet og livets spørgsmål.[269] I case-studiet om Shinju-an vil vi møde Zen-præsten Ikkyu Sojun (1391-1481) som en markant eksponent for en levende buddhisme.

Med den kristne Gud som det entydigt gode, holdt op mod det gennemført onde, ligger der latent en knivskarp sondring mellem det rigtige og det forkerte i alle livets forhold, som på den ene side rummede kim til den videnskabelige tradition, og på den anden side - i naturlig konsekvens af Ordets sande efterlevelse - frembød en række mindre fredelige fænomener som korstog, inkvisition og heksebrænding. I det teologisk-kristne univers ligger således en iboende tendens til eksklusivitet. Her viser den østlige tankegang sig kvalitativt forskellig. Det skaber ingen uoverstigelig modsætning i buddhistens eller taoistens verdensbillede at skulle rumme eksistensen af andre, sideordnede veje. Han eller hun flyder omvendt ikke blot rundt imellem alle mulighederne, men definerer sin lokale sandhed, der både omspænder den store guddommelige sandhed og den personlige situation.

Buddhismen nåede til Japan omtrent samtidig med, at kristendommen nåede Danmark, og buddhismen blev i Japan samme formative kraft i opbygningen af et større, mere komplekst samfund, som kristendommen udgjorde i Danmark. Men hvor kristendommen erklærede Thor og Odin frontal kamp og i løbet af et par århundreder fuldstændig overtog scenen, så har Japan stadig idag sin *shintoisme,*[270] sin før-buddhistiske religion, i behold. Buddhismen har qua sin formløshed smidigt ladet sin essens forme efter de forskelligste situationer. Den har i sin vandring gennem Østens kulturer indvirket, samvirket og til stadighed taget form efter den kulturelle kontekst. Synkretismen er stærk i det østlige univers, tendensen til at indordne og sammenfatte. I det religiøse og filosofiske univers fremstår intet præcist afgrænset som i vores vestlige tradition. I Edo-regimets neokonfucianske selvforståelse måtte den selvberoende kristendom med dens uføjelighed, ubøjelighed og manglende uunderdanighed derfor udryddes.[271] Synkretismen giver sig også udslag i, at japanerne idag helt uden problemer er både shintoister *og* buddhister samtidig. Man gifter sig helst både shintoistisk og kristent, er dybt indspundet i den konfucianske etik og handler som et yderst pragmatisk materialistisk folkefærd.

Man kunne i årene forud for Edo-perioden, hvor kulturlivet havde en vis legende dynamik, tale om ansatser til B-mennesket. Dels udløst af mødet med europæisk kultur via 1500-tallets og det tidlige 1600-tals mange portugisiske, spanske og hollandske handelsrejsende, dels frisat af det forhold, at Japan forud for Edo-perioden havde oplevet halvandet hundrede års næsten uafbrudt borgerkrig med deraf følgende vaklende infrastruktur. B-inklinationen kan igen spores i moderne tid og synes således, sin indre dynamik til trods, i Japan intimt forbundet med vestlig indflydelse. Hvor B-arbejdsrummet idag stadig kun er realiseret af yderst få, synes B-drømmens voksende omfang at indvarsle store fremtidige forandringer i det japanske samfund.

Slet ikke alt i årene forud for Edo-perioden rummede denne B-inklination. For eksempel lå der i zen-æstetikken dét erklærede mål via kreativiteten og det kunstneriske udtryk at lade *Buddha-naturen* komme til udtryk - ikke den individuelle kunstner.[272] Denne attitude er så udtalt C-menneskets. I den japanske middelalder var alle tilværelsens arbejdssituationer indfældet i en forståelsesramme som forskellige *veje,* der i lægmandssituationen spejlede klostertilværelsens bestræbelse og tilrettelæggelse. Konkret og spirituelt arbejde blev mere eller mindre fuldstændigt samarbejdet i en proces, hvori alle aspekter af hverdags- og arbejdslivet var inddraget. Man havde en levende tradition for, at arbejdsopgaven, tilrettelagt og udført på rette vis, dannede åndelige veje, hvor det konkrete og det eksistentielle arbejde smeltede sammen. Denne bevidsthed om arbejdssituationens potentiale synes i japansk middelalder at have gennemtrængt al aktivitet. Talrige størrelser med suffikset *-do* - som for eksempel *kendo, kyudo, sado, kodo* og *shodo,* henholdsvis sværdets, buens, teens, røgelsens og penslens vej - vidner derom.[273] Herigennem blev *arbejdsmæssige bevidsthedsrum* med stærke eksistentielle træk defineret. Med denne filosofisk-spirituelle dimension havde det almindelige arbejdsrum således i den japanske middelalder en stærk C-inklination.[274]

Denne organisering af et menneskes samlede aktivitet i en (åndelig) vej har stærkest overlevet til idag indenfor to områder, dels i forskellige kamp-traditioner og dels i en række kunstneriske discipliner. Rudimenter af sådanne arbejdsbegreber er stadig fremtrædende i nutidens japanske A-arbejdsrum, men idag oftest i gold, uforløsende form. Neokonfucianismen overtog disse „veje“ og videreførte traditionen for skoling og selvdisciplinering. Men den fokuserede på den ydre form - pligten, disciplineringen og den ubetingede lydighed overfor sin overordnede - og fortrængte således det frigørende potentiale fra tidligere eksistentielle arbejdsrum.

*Bushido,* krigerens vej, er et godt eksempel på en sådan konstruktion. Den konfucianske kriger måtte på sin vej mod forfinelsen af krigeres æstetik ligeligt kæmpe med sværdet i krigstid og med penslen i fredstid, ligeligt træne bogstavets og sværdets kunst. Bushido-traditionen var neokonfucianismens A-gørelse af C-traditionen - den taoistisk-zenbuddhistiske vejs bestræbelse på transcendens og sjælelig udfrielse var definitivt afløst af mål i og af denne verden.[275] Disse mål var i høj grad systemets opretholdelse, og krigerens vej følgelig præget af begreber som fuldstændig loyalitet og blind lydighed. Bushido-systemet blev en praktisk-social konstruktion af central betydning for samfundets stabilitet, hvis ånd har præget Japan og det japanske arbejdsrum helt frem til idag.

I bogen *The Japanese Art of War,* der belyser den fremadskridende formalisering af bushido, skriver Thomas Cleary, at etableringen af bushido-institutionen i tidlig Edo ud-

gjorde en relativt harmløs kanalisering af overskydende aggression og ambition fra den forudgåede *sengoku jidai,* de krigende staters periode (1467-1568). Han konstaterer videre, at de forskellige krigs-kunster eller kampsportsgrene som *aikido, taekwondo, tai chi, karate* osv. til dels har en tilsvarende funktion i det moderne USA.[276] Med Meiji-restaureringen i 1868 (hvor det feticherede samuraisværd blev afskaffet ved lov) ser han en dobbelt udvikling. På den ene side en fornyet interesse i det taoistiske udgangspunkt, der leder til mere fredelige, ubevæbnede *veje,* og på den anden side en mere „spartansk træning udviklet til at gøre den samlede tilværelse, krop og bevidsthed til et våben."[277] Bushido-myten nåede med kamikaze-piloten sin definitive karikatur. Med *kamikaze,* gudernes vind, nærmer vi os det sted, hvor mennesket manipulativt *agerer* gud.

Mere generelt rejser det spørgsmålet, hvordan man idag bruger disse Østens redskaber? De stammer alle oprindeligt fra situationer, hvor de var våben i en indre, eksistentiel kamp, og slagmarken var én selv. Men brugt i flæng, eklektisk-ekstrovert, uden fornøden selvdisciplin og filosofisk dybde - udnyttet til virksomhedseffektiviseringer i et simpelt perspektiv, til almindelig adspredelse eller overlevelse i samfundet - står vi tilbage med et stort etisk spørgsmål.

„En af de former for japansk kultur, der virker stærkt påvirket af bushido-zen og fortjener kritisk vurdering i samtidens Vesten, er den jigoku- („helvedes-") form for træning, der anvendes i japansk uddannelse og personaleuddannelse," skriver Cleary.[278] Den systematiske overskridelse, for ikke at sige nedbrydelse af den personlige grænse og integritet, synes at ligge latent i mange arbejdsrum. Anvendelsen af korporlig afstraffelse synes stadig i mange situationer at blive betragtet som en naturlig og nødvendig del af god opdragelse og ledelse af en arbejdsplads. Der er tilsyneladende en udbredt accept af, at det er sådan - så megen skam over at det finder sted, og så lille opbakning til at sige fra i de konflikt-fortrængende bevidsthedssfærer, at det forbliver ved en passiv modtagelse af ydmygelsen.[279] Af kvinder, der diskuterede børneopdragelse i forbindelse med, at nogle 13-14-årige drenge var blevet taget i at ryge udenfor skolen, blev jeg spurgt, om jeg ikke også fandt, at korporlig afstraffelse var nødvendig for en god opdragelse - ikke overdrevet, men regelmæssigt? Jeg kunne kun svare, at jeg ikke troede, at det under nogen omstændigheder kunne føre til nogetsomhelst godt og at det iøvrigt dér, hvor jeg kom fra, var forbudt. Skolen sendte senere brev hjem med henstilling om, at drengene ikke behøvede at have deres værelser opvarmet. Det var sundt at læse lektier på et koldt kammer.[280] Der er en hårdhed overfor den, der træder udenfor, der ligger langt fra dansk pædagogik.

Nu kan det være svært at gradbøje krigens grusomheder. Men læser man en bog som *Bushido-Ridderne,* om japanernes adfærd i de japanske krigsfangelejre under 2. verdenskrig, er det svært at lade være. Dyrisk er ikke det rette ord, ingen dyr evner at være så bevidst bestialske overfor hinanden. Den i fredstider systematiske udvaskning af noget selvstændigt menneskeligt ståsted synes i krigssituationen at fjerne alle hæmninger for, hvilke nederdrægtigheder, man kan drives til at påføre sin fjende. Af ovennævnte bogs bagsidetekst fremgår det, at „i tyske og italienske krigsfangelejre døde 4% af alle fanger, i japanske lejre 27%."[281] Vi er langt fra en kristen kulturs aksiom om at gøre mod sin næste, hvad man ønsker sin næste gøre mod en selv. Vi er langt fra at elske det andet menneske, som man elsker sig selv - og måske alligevel ikke. Lige så lidt som man yder andre livsrum, yder man sig selv livsrum.

Læser man den gamle kinesiske visdomsbog *I Ching,* Forvandlingens Bog, fremgår det af kommentaren til hexagram 61, *Chung Fu,* indre sandhed, at det antikke Kinas retspraksis hvilede på det princip, at når man skulle bedømme menneskenes fejl, måtte man „trænge ind i deres indre med forståelse, og derved nå til en kærlig vurdering af omstændighederne. Dyb forståelse, der forstod at undskylde, gjaldt som højeste retfærdighed."[282] Det ædle menneske viste sin storhed netop ved ikke at straffe. Trods sine erklærede idealer om at genskabe samfundets orden i billedet af de tidlige kinesiske dynastier,[283] så var den neokonfucianisme, som i Edo-periodens Japan fik råderum som herskende ideologi, tilsyneladende ikke plaget af den slags etiske overvejelser.

Tokugawa-styret var stærkt centraliseret, men havde omkring 250 *daimyo*[284] til at varetage styret i de enkelte len, kaldet *han.*[285] Hver af disse daimyo måtte etablere en ekstra residens i *Edo* (Tokyo), som fra 1603 blev Japans nye hovedstad. Hvert år måtte alle 250 *daimyo* vandre mellem Edo og deres hjemprovins - turen mellem Edo og det sydlige Kyushu tog op mod to måneder.[286] Dette system af dobbelt tjeneste, kaldet *sankin kotai,* holdt den regionale magt i stadigt opbrud mellem arbejdet i provinserne med at opretholde ro og orden og at opkræve skat, og tilværelsen i Edo, hvor man stod til direkte tjeneste for Tokugawa-shogunatet.[287] Konspiratoriske tiltag havde derfor svære kår - også fordi kvinder og børn ikke rejste med, men gidselagtigt måtte forblive i Edo-residensen.[288]

Disse *daimyo* blev til stadighed pålagt store anlægsudgifter, både i provinserne og i de officielle residenser i Edo. En lang række militære anlæg blev nedlagt, infrastruktur og vejforbindelser blev udbygget og der forestod en omfattende genopførelse af de tusindvis af templer og klostre, der i borgerkrigsårene var forfaldet eller brændt af. Alle pengekasser blev systematisk drænet af den til stadighed påtvungne opførelse af *repræsentativ arkitektur*: prangende paladser, parker og haveanlæg, overdådige indgangsportaler og modtagelsesfaciliteter - alt nøje modsvarede den hierarkiske indplacering. For at holde trit med disse fordringer - og dermed regne med også fremover at kunne varetage positionen som *daimyo* i pågældende område - måtte de enkelte *daimyo* typisk brandskatte deres områder. Mange opbyggede endog stor økonomisk gæld til handelsklassen, som - selvom den statusmæssigt figurerede lavere end både bønder og håndværkere - reelt fik stadig voksende betydning. For Tokugawa-shogunatet var byggeopgaver og kodificeringen af deres arkitektoniske udtryk således et stærkt våben i etableringen af landets stabilitet.[289]

De enkelte lensfyrsters repræsentative anlægsarbejder var så omfattende, at de umuligt ville kunne afse ressourcer til at etablere oprørsstyrker ude i provinserne. For nok figurerer Edo-periodens godt to et halvt århundrede som Japans længste fredstid, men magtens bygninger vrimler med faldlemme, knirkende terrassebrædder, hemmelige korridorer, skjulte vagtrum og afskåme tokonoma-stolper, så en eventuelt indtrængende fjende ikke kunne søge beskyttelse, og taler sit tydelige sprog om en knuget fred. Selv de storstilede gennemgeometriserede byplaner efter T'ang-

*Gymnasieelever lærer om te-ceremonien ved zen-templet Jiko-in, opført af te-mesteren Katagiri Sekishu (1605-73) som sit retrætested i 1663*

kinesisk forbillede, som i sin tid hovedstæder som Kyoto og Nara var blevet opført efter, blev opgivet til fordel for mere uoverskuelige bystrukturer, der var lettere at forsvare.[290] De kosmologiske principper, som geomantikken indebar, [291] blev om ikke fuldstændig opgivet, så stærkt suppleret af strategiske og realpolitiske hensyn.

Med hvert nyt dynasti blev der i den symbolladede japanske kultursfære inddraget nye udtryk for at manifestere sig og legitimere sin eksistensberettigelse. Dette gjaldt også Momoyama-herskerne, der - ikke mindst på baggrund af den forudgående Muromachi-periodes (1336-1568) brug af kraftfuldt-stilfærdige underspillede arkitekturbilleder - bibragte magtens æstetik en frivol grandiositet med en næsten umådeholden brug af farve, dekoration og ornament. Denne tendens fandt sin fortsættelse i den efterfølgende Edo-periodes Ming-kinesisk inspirerede udtryk. Men disse storladne udtryksformer var forbeholdt helt særlige anledninger - som for eksempel Tokugawa-slægtens mausoleer i Nikko. Et andet karakteristisk træk ved Edo-periodens arkitektoniske udtryk er anvendelsen af højere tagrejsninger. Samme bygning kunne herved fremtræde mere imposant og knejsende.

Fra slutningen af 1500-tallet og nogle år ind i Edo-perioden var en ny arkitektur, *sukiya*-arkitekturen, under udfoldelse. *Sukiya*-arkitekturen var en naturlig udvikling videre, hvor erfaringerne fra te-ceremoniens små eksperimentelle rum fandt anvendelse ved større bygningstyper - først og fremmest ved ikke-repræsentative boliger.[292] *Sukiya*-arkitekturen søgte at realisere egenskaber som *mu-i,* uden rang, og *mu-ho,* uden regel - egenskaber som i Edo-formalismens hierarkisering af det kunstneriske udtryk må forstås som værende dybt kontroversielle.[293] Sukiya-arkitekturen mistede da også i løbet af 1600-tallet kraft og retning. Ingen synes i længden menneskeligt set at kunne fastholde sukiya-arkitekturens vision i Edo-periodens kulturelle klima, hvor alle detaljer i det arkitektoniske udtryk blev gradbøjet for at placere bygningen, dens funktion og ejermand i det rigide hierarki.

Tokugawa-Japan var gennemgående styret af praktisk-rationelle principper. Men efter Tokyos brand i 1657 udstedtes retningslinjer, hvorefter kun huse af særlig rang og

*Portal til Shisen-do i den sukiya-stil, som udviklede sig af te-æstetikken. Ishikawa Jozan (1583-1672) byggede i 1641 Shisen-do som sit retrætested, se note 307*

betydning måtte være forsynet med tegltag, selvom byprospekter fra tiden forud for den store brand sandsynliggør, at tegl tidligere havde været det almindeligst forekommende (omend ikke altdominerende) tagdækningsmateriale.[294] At hierarkiseringen af bygningsudtrykket således var vigtigere end byens brandsikring var i realiteten samtidig en accept af, at Tokyo, der hurtigt udviklede sig til verdens største by,[295] igen og igen ville blive ramt af omfattende brande. Det neokonfucianske magthierarki var på én gang mål og middel. Hvert billede, hver park og hver bygning, der skabtes i overensstemmelse med den hierarkisk kodificerede æstetik var med til at udbygge systemets fundament og greb om samfundet. Alt og alle indordnedes det stærkt differentierede hierarki, med minutiøst afstukne retningslinjer for passende adfærd. Den arkitektoniske iscenesættelse blev den gennemkultiverede regulator og organisator heraf - som en sublimeringens gesamtkunst.

På den baggrund bliver det moderne Japans ekstreme modvilje mod at bygge inden for en kontekst mere forståelig. Den umiddelbare læsning af japansk bydannelse fra dette århundrede er *kakafonisk rod* - en eklatant manglende *evne* til at forholde sig til den urbane kontekst eller skabe bymæssige helheder ud af en bys enkelte bestanddele. Dette strider dog fundamentalt mod den harmoni- og gruppesøgende personlighedsstrukturs egenskaber, ligesom det strider mod den traditionelle byggeskiks forfinede balance mellem kollektive strukturelle parametre og individuelle artikulationer. Det synes således i lige så høj grad at bunde i en dyb *uvilje* mod moderne indordnen - en stærk afstandtagen til Edo-periodens total-regulering af alle livets forhold. Men en sådan afstandtagen formuleres sjældent klart i et univers, der afstår fra at håndtere modsigelsen åbent.[296]

I det moderne Danmark gøres en forms berettigelse ofte ensbetydende med dens forståelighed. Dén, der sætter regler, har i Grundtvigs fædreland en kulturel forpligtigelse til at sætte dem i et forståelsens lys. Sådan er det ikke i det neokonfucianske bevidsthedsunivers. Dér er en regel en regel. Man behøver ikke at forstå den for at overholde den. I Japan er moral og etik - snarere end et generelt kodeks eller mønster, som man forventes at kunne applikere på

*Karamon ved Nikko Toshugu, en shinto-helligdom for Tokugawa-familien. Nikko-helligdommene blev indviet i 1617. Ovenstående karamon, portal i kinesisk stil, stammer dog fra den store udbygning af Nikko i 1636, se note 308*

*Selverhvervende ugifte kvinder repræsenterer i dagens Japan en stor købekraft*

*Personaleudflugt i gule dragter og hatte til Meiji Jingu, et af den japanske natonalismes vigtige symboler*

livets situationer, efterhånden som de dukker op - en sum af specifikke reaktioner på specifikke situationer. Kungfutse (557-479 f.Kr.) skrev ikke, at man ikke måtte smide øldåser på Fuji-san, japanernes hellige bjerg, så … Dette giver vanskeligheder i en tidsalder, hvor samfundets ydre former er under stadig transformation.

Dyrkelsen af det brutale arkitekturudtryk er vidt udbredt i det moderne Japan og drives ofte til det yderste i et bredt spekter af udtryk: Fra lovsyngelsen af det mekanisk primitive og vildt utæmmelige i dampmaskinestemplets vedholdende kværnen, over Schwartzenegger-opulent oppumpede bygningsdeles utvetydige sprog, til mere indspændte kraftopbud i polerede granitter, ulasteligt utilnærmelige spejlglasfacader og abnorme detaljer i rustfri stål.[297] Riichi Miyake skriver om arkitekten Shin Takamatsu, der vil blive nærmere belyst i case-studiet om *Hinaya,* at „architecture is for him a kind of violence as well as pleasure itself."[298] Måske man kan sige: jo større realmagt, jo mere dyrkelse af den diskrete kontrols underspillede udtyk. De mere direkte, umiddelbart imposante kraftudtryk synes primært at bunde i kommerciel opmærksomhedsskabelse. En underspillethedens mester, arkitekten Tadao Ando (f. 1941), siger i et interview direkte, at arkitektur er voldelig i den udtrækning, den rummer intention. „The expressive act of architecture, that is, the fact that there is intention in architecture, constitutes an act of violence committed against others," siger Ando og understreger, at han ser det som et positivt træk.[299] Hans bygninger står skarpt og utvetydigt i stedstøbt beton - lydige overfor deres skabers mesterlige streg, men noget ubøjelige overfor det liv, der efter opførelsen måtte fylde dem.[300]

I forståelsen af sin egen tradition er den moderne japaner stadig underlagt Edo-periodens neokonfucianisme som filter og forståelsesapparat. Det frisættende og kreative i de forudgående perioders kulturstrømninger ses derfor ikke klart, og disse vitale udtryk sidestilles ureflekteret med Edo-periodens kultivering af en stereotyp formverden.[301] Den udefra kommende kan bedre end japaneren selv gå direkte til de vitale steder i det kulturhistoriske forløb, fokusere ind lidt fra siden og beskæftige sig med eksempelvis te-ceremonien i dens formative periode, hvor ideerne fremstår klart og direkte, og hvor form og indhold stadig har et levende, gennemlyst forhold til hinanden - fri af teskoledannelsernes gennem årene stadig tykkere lag af konfuciansk fernis. Te-ceremonien har siden 1500-tallet haft en central placering i japansk kultur. Men dens budskab og fordring overfor mennesket har ændret karakter - fra at vægte det intuitive og spontane, det levende og eksistentielle, til det bekvemt gennemritualiserede, moraliserende og samfundsbevarende.[302] Shin'ichi Hisamatsu skriver i sin bog, *Zen and the Fine Arts,* at hvor te-ceremonien fra sen Muromachi til tidlig Edo (ca. 1500 til 1650) også set fra et globalt kulturelt standpunkt kunne siges at indtage en unik og original position, så er „det, der idag er kendt som te-ceremoni, forfaldet til det rene tidsfordriv uden nogen kulturel værdi."[303] Japaneren må derfor, for at nå tilbage til sin levende kulturarv, gøre op med den fortsatte standardindlæring af historien og skrælle sig gennem århundreders lag af fortolkninger og skoledannelser.

Men retten til forståelsen er systemets - et af neokonfucianismen stadig gennemsyret system. Her blot et enkelt eksempel fra en artikel, der i forhold til den japanske indsats i 2. verdenskrig rejser spørgsmålene: „Er japanerne verdensmestre i systematisk historieforfalskning, eller er de blot ofre for et gigantisk selvbedrag?" og videre: „hvem er forfatter til de lærebøger, som omverdenen beskylder for at være manipulerende, fordi de undertrykker de kompromitterende kendsgerninger?" Professor Junji Bunno må, stillet disse spørgsmål, vedkende sig, at han er en af dem, der skriver disse lærebøger: „Men det er meget svært at lave dem om! De skal godkendes af undervisningsministeriet. Vi ærer og respekterer jo vore forfædre. Og der er meget strikse regler, der skal overholdes. Reglerne er sådan, at de nye bøger ikke må være indholdsmæssigt forskellige fra de gamle."[304] Det synes således næsten håbløst at gå i åben dialog med den neokonfucianske selvforståelse.

Udviklingen i dette århundrede synes generelt at pege på, at det japanske menneske for at vinde sin frihed må træde helt ud af sin traditions former. Derfor forsvinder i disse år også de sidste rester af den traditionelle japanske by. Den situation, vi kender fra Danmark, hvor man med glæde bruger gamle huse på nye måder - hvilket er en forudsætning for den udstrakte vedligeholdelse af vore gamle bydele - er sjælden i Japan. Her forbindes gamle huse entydigt med traditionel levevis. Sammenkædningen af form og adfærd er så definitiv og den kulturelle prægning så stærk, at det japanske menneske, placeret i sin traditionelle form, føler at måtte give op overfor formens diktatur - og påtage sig den til formen passende adfærd.[305]

Hvor A-menneskets manglende eller tilbageholdte selvudtryk som før omtalt bygger på en sublimering, ligger der forud for C-mennesket en ego-transcendens. Hisamatsu skriver, at det, der karakteriserer zen-æstetikken er, at den manifesterer *the Formless Self* eller *the Selfless Self,* to synonymer for en alt gennemtrængende og i alt tilstedeværende Buddha-natur. Han sammenligner zen-æstetikken med en ekspressionisme, der [via C-mennesket] lader denne Buddha-natur komme til udtryk.[306] Gennem århundrederne er de centrale værker i japansk k ulturhistorie indenfor både billedkunst, havekunst, arkitektur, no-teater osv. blevet til i bevidsthedsrum af klart C-tilsnit. Dette kunstneriske udtryk blev hermed til som en slags biprodukt af det eksistentielle arbejde - i et arbejdsrum, der som overordnet mål havde udfrielsen fra den menneskelige lidelse gennem den endegyldige transcendens af den dualistiske forblindelse. Der ligger således i Østen en lang tradition for sprogliggørelse og systematisering af *det eksistentielle arbejdes natur.*

Dette arbejdsrum kan af den enkelte vælges som en del af en personlig proces - men det kan ikke kollektivt påføres en arbejdsplads som del af en virksomhedsstrategi, kun muliggøres. Dels ville det være i modstrid med C-menneskets indre logik - den ydre påtvingelse vil blot definere et nyt sæt A-værdier. Dels ville dette arbejdsrums umiddelbare livs- og råderum opleves uhyre snævert for den, der ikke selv af egen tilskyndelse var trådt ind i det. Skulle jeg alligevel pege på et område, hvor vi kunne høste erfaringer af stor værdi for de hjemlige arbejdsforhold, ligger det netop i denne taoistisk-zen-buddhistiske tradition for det eksistentielle arbejdsrum - og ikke i de store japanske virksomheders management-systemer, med deres både for japanere og nordboer helt uanstændige og utidssvarende psykiske arbejdsrum.

*Butiksfacade i Roppongi, Tokyo. I bobleøkonomiens virkelighed bliver arkitekturen let reduceret til bærer af kommercielle signaler*