

# Den daoistiske ædedolk: Daoisme og spisning i Ah Chengs novelle *Kongen af skak*'

af Astrid Møller-Olsen

## Abstract

Astrid Møller-Olsen, M.A. student, University of Copenhagen.

*The Daoist Glutton: Daoism and Eating in Ah Cheng's The King of Chess*'

Many critics have noted Ah Cheng's extensive use of Daoist imagery and symbolism in his novella *King of Chess* from 1984. The story refers directly to Daoist discourse of non-action (无为 wuwei) and the power of yielding/softness in its treatment of the Chinese Way (道 dao) of chess, and thus readings have focused on the metaphysical aspects of Daoism. Chess, however, is only one of the two great passions of the story's protagonist Wang Yisheng: The other is *food*. This very material aspect of life and its relation to Daoist thought is the subject of this paper. By comparing the attitude towards eating in *The King of Chess* with material aspects of Daoism as found in the *Zhuangzi*, this paper presents an analysis of how Ah Cheng uses food as a theme to communicate cultural values of early rustic Daoism outside the discourse of traditionalism.

## Keywords

Ah Cheng, *The King of Chess*, qiwang, Daoism, xungen wenxue, the Cultural Revolution, food, eating, *Zhuangzi*, Chinese literature.

## Sulten litteratur: Introduktion til novellen<sup>1</sup>

Ah Chengs (阿城) novelle *Kongen af Skak* (棋王 qiwang) udkom i 1984. Fortælleren tilhører den gruppe af universitetsuddannede unge, som under

---

<sup>1</sup> Anvendte forkortelser: QW: Ah, Cheng. 1984. Qi Wang. *Shanghai Wenxue*, (september): 15-35. Egen oversættelse, original tekst i fodnote.

Z: *Zhuangzi*. 1987. *Zhuangzi jijie Zhuangzi jijie neipian buzheng*. Beijing: Zhonghua zhouju. Egen oversættelse, original tekst i fonote.

kulturrevolutionen i slutningen af 1960'erne bliver sendt på landet for at blive "genuddannet" hos bønderne. I toget på vej ud af byen møder han historiens hovedperson Wang Yisheng, der også er kendt som *skakfjolset*, fordi skak og skakspillet *dao* (道)<sup>2</sup> er det eneste, der interesserer ham - bortset fra at spise. De to udveksler livshistorier og bliver, i kraft af deres fælles oplevelser med sult og fattigdom, hurtigt venner. Da toget når frem, bliver de desværre sendt til hver deres genuddannelseslejr. En dag kommer Wang dog uventet gående ind i fortællerens lejr. Det viser sig, at han har taget fri fra sin egen lejr for vandre rundt og lede efter skakspillere, han kan udfordre. Fortælleren og hans arbejdskammerater beslutter at afholde en beskeden festmiddag til ære for Wang, og denne efterfølges af et skakparti, hvor Wang vinder over lejrens snobbete skakmester Nibin. Middagen forener således Wangs to store passioner for henholdsvis mad og skak.

Novellen kulminerer, da Wang ved det lokale skakmesterskab udfordrer og besejrer alle sine modstandere på en gang, i et eneste ni-sporet blindskakparti. Efter således endelig at have bevist sit værd og have avanceret fra *skakfjols* til *skakkonge*, indbyder en fornem gammel skakmester ham til sit hjem som gæst og ligemand, men Wang afslår tilbuddet til fordel for endnu en simpel middag i gode venners selskab.

Novellen betegnes ofte som et af de første eksempler på såkaldt 'rodsøgende litteratur' (寻根文学 *xungen wenzue*), der henter inspiration i ældre kinesiske traditioner, men benytter moderne fortælleteknikker for at kunne bidrage med noget originalt til verdenslitteraturen. De rodsøgende kinesiske forfattere er ikke traditionalister, der ønsker sig tilbage til Kinas gyldne storhedstid, men snarere eklektiske naivister, der gerne låner fra alle former for kulturarv.

Således benytter *Kongen af skak* sig i høj grad af daoistisk terminologi i sin beskrivelse af Wang Yishengs skakfilosofi. Dette ses eksempelvis da Wangs første skaklærer belærer ham om kunsten at åbne et parti: "Altså; vores daoistiske forfædre gjorde meget ud af *yin* og *yang*. Denne åbning bruger mand-kvinde metaforen for at forklare forholdet mellem *yin* og *yang*."<sup>3</sup> (QW: 20) Desuden fungerer skakspillet som en visualisering af metafysiske, primært daoistiske,<sup>4</sup> principper og værdier. *Kongen af skak* handler ikke om,

---

<sup>2</sup> *Dao* kan oversættes til "vej" eller "princip" og ordet bruges som grundbegreb inden for flere religiøse og filosofiske retninger foruden i daglig tale.

<sup>3</sup> 又说咱们中国道家讲阴阳，这篇是借男女讲阴阳之气。

<sup>4</sup> Michael S. Duke ser eksempler på både konfucianisme, daoisme og buddhisme i *Kongen af skak*, men daoismen er uden tvivl den mest direkte reference.

hvordan man spiller skak, men om en abstrakt kulturarv som kan formidles og forstås gennem skakmetaforen.

Flere litteraturforskere har beskæftiget sig med forbindelsen mellem skak og daoisme i *Kongen af skak*,<sup>5</sup> men skak udgør kun en af hovedpersonens to passioner, kun et af novellens to temaer. Det andet er mad. De forskere, der overhovedet tager Wangs madglæde i betragtning, tolker den oftest som en verdslig modsætning til hans daoistiske skakfilosofi (Huters 1988: 408) Denne artikel vil imidlertid undersøge, hvorvidt novellens madfokus - frem for at stå i modsætning til dens daoistiske principper - kan forstås som en synekdoke for den materielle og praksisorienterede side af daoismen, som beskrevet i den daoistiske klassiker *Zhuangzi*.<sup>6</sup>

Den følgende analyse falder i tre etaper, der kronologisk følger udviklingen i novellen og i fortællerens forhold til Wang Yisheng. Første etape behandler togturen og hovedpersonernes verdenssyn med henvisninger til daoismens sprogkritik og Zhuangzis forståelse af situationel viden. Anden etape tager udgangspunkt i festmiddagen efter Wang og fortællerens gensyn i lejren, hvor novellens klassekritik sammenlignes med det daoistiske begreb *zhenren*, "det ægte menneske", og sådanne ægte menneskers evne til at gennemskue og ignorere sociale normer og skel. Sidste etape beskæftiger sig med novellens slutning og Wangs forhold til sin familie og venner set i relation til Zhuangzis beskrivelser af daoistiske venskaber.

### 1) Togturen: Sprogskepsis og situationel viden

Novellen *Kongen af skak* er fra begyndelsen præget af en vis sproglig skepsis. Mens toget kører ud fra perronen, driller Wang Yisheng fortælleren med, at hans familie ikke er kommet for at tage afsked med ham, hvorefter en af de andre unge med store armbevægelser forklarer ham, hvordan fortælleren forældre blev kritiseret af myndighederne og døde, da kulturrevolutionen brød ud. Fortælleren udbryder: "Begge mine forældre er døde, og du laver en historie ud af det!"<sup>7</sup> (QW: 17)

På trods af at kammeraten prøver at hjælpe fortælleren, viser hans måde at fortælle om begivenhederne på, at han ikke har nogen konkret forståelse for fortælleren situation ud over den rent intellektuelle. Han kan udtrykke

---

<sup>5</sup> Duke 1987; Kam 1987; Su & Zhong 1985 m.fl.

<sup>6</sup> I det følgende refererer *Zhuangzi* i kursiv til værket, mens *Zhuangzi* uden kursiv refererer til filosofien.

<sup>7</sup> "我家死人，你倒有了故事了。"

hændelsen med ord og forsøger at formidle dens patos med krydrede adjektiver, men indsigten i den materielle og følelsesmæssige erfaring af at have mistet sine forældre og måttet leve på gaden udebliver. Hans udlægning af fortællerens forhold ender derfor som en god historie, men som formidling virkelige erfaringer den ubrugelig. Denne hierarkiske dikotomi mellem konkret personlig oplevelse og abstrakt sproglig formidling bliver på en gang udgangspunktet for novellen og en metatekstuel selvkritik.

Samme sprogskepsis finder vi i den berømte første linje fra den daoistiske klassiker Daodejing: "Den vej, man kan udtrykke med ord, er ikke den evige/sande/konstante vej" (Daodejing 1:1).<sup>8</sup> Dette udsagn kan forstås sådan, at det "at give noget et navn" er det samme, som at fastfryse en del af virkeligheden ud fra et givent perspektiv - og dermed frasige sig et andet perspektiv. Enhver 'sandhed' der, kan udtrykkes, er således situationel og medieret og refererer ikke til en virkelig verden, men kun til en personlig, og dermed begrænset, oplevelse (Blakeley 2008:321). Virkeligheden er derimod en helhed og sprogets opdeling af denne helhed kan kun reducere den. Derfor er Wang Yishengs yndlingsskakbrætter blanke, og derfor foretrækker han blindskak, hvor han kan fokusere på processen, på vejen (道) og den konkrete situation - og ikke på sprogets konstruerede og symbolske overbygning (Yue 1995: 588).

Frem for at læse tykke bøger om skakteori eller at studere under ældre skakmestre vandrer Wang rundt i en evig jagt på nye modstandere, der med deres forskellige personligheder og spilleteknikker kan udvikle hans eget spil. Han tænker altid på skak, undtagen når han spiser, og spiller mod hvem som helst hvor som helst, som det fremgår, da han i toget møder fortælleren for første gang: "Den studerende, der sad overfor stirrede på mig et øjeblik, så lyste hans øjne pludselig op, idet han spurgte 'Skal vi spille skak?'"<sup>9</sup> (QW: 16) Wangs indlæringsmetode udspringer af en form for praksisorienteret viden, som gennem fysisk gentagelse udvider ens forståelse af verden. Hos Zhuangzi findes det samme fokus på praksisbaseret viden i historien om kokken Ding, der har skåret okser ud hver dag i mange år, uden at han nogensinde behøver at slibe sin kniv (Z kapitel 3: side 28). Ding hverken udtænker eller planlægger sit næste snit, men følger en form for intuitiv kropslig viden opbygget gennem gentagelse og indlevelse. Han kommer følgelig aldrig i tvivl eller foretager et forkert snit, og således støder hans kniv aldrig på knogler eller brusk, og behøver aldrig skærpes.

---

<sup>8</sup> "道可道非常道".

<sup>9</sup> 那个学生瞄了我一下, 眼里突然放出光来, 问: "下棋吗?"

For Wang, som for Zhuangzi, er det oplevelsen og ikke forklaringen, der er vejen til indsigt. Således er Wang særlig kritisk over for boglig lærdom og litteratur i det hele taget, og da fortælleren, for at glæde ham, genfortæller en novelle om mad, tager Wang historien bogstaveligt og bedømmer den ud fra forfatterens forståelse - eller mangel på samme - af hvad, det vil sige at sulte: ”Den historie giver jeg ikke meget for. Den handler jo om grådighed, ikke om at spise”<sup>10</sup> (QW: 19). Fortælleren prøver at forklare, at maden fungerer som en metafor for en indstilling til livet, men denne forklaring gør bare Wang endnu mere forarget. I hans øjne er det kun rige mennesker, der har overskud til at bruge mad symbolsk, mens alle almindelige mennesker er tvunget til at se mad som en absolut værdi og sult som et eksistentielt grundvilkår (Huters 1988: 397).

Når Wang spiser, er der hverken tale om en æstetisk nydelse eller om en proces med det ene formål at blive mæt: ”Han var ærefrygtig i sin måde at spise på, men også meget pertentlig”<sup>11</sup> (QW: 19). Wangs attitude over for sin mad minder fortælleren om et religiøst ritual, en slags eksistentiel erkendelsesproces, hvor metodisk og omhyggelig inkorporering af verden udenfor giver handlingen en ceremoniel aura fra første til sidste bid. Dette bærer vidne om, at *sult* er den erfaring som primært ligger til grund for Wangs verdenssyn: Først og fremmest må mennesket have mad, og først derefter kan mere spirituelle eller intellektuelle behov tilfredsstilles - for eksempel gennem skak. Spisning kan forstås som en form for praksisorienteret vidensindsamling, der fokuserer på den enkelte oplevelse i modsætning til sprogets taksonomiske og generaliserende ordning af verden (Yue 1995: 584). Som det vil fremgå i sidste del har mad, ud over de to her nævnte funktioner; den eksistentielle og erkendelsesmæssige, yderligere en vigtig social funktion.

## 2) Festmiddagen: Skakfølset eller det ægte menneske

Efter togturen ankommer de unge til en fordelingsstation, hvor Wang og fortælleren, som nævnt, bliver sendt til hver sin genuddannelseslejr. Novellen følger fortælleren simple og hårde liv i lejren, indtil den dag, hvor Wang pludselig kommer gående ind ad porten, og fortælleren sætter lejren på den anden ende for at samle ind til en festmiddag til hans ære. Fortælleren klager over det ensformige liv, de fører, uden nogen form for intellektuel stimulans eller underholdning i form af bøger eller film. Men Wang svarer: ”Hvad kan

---

<sup>10</sup> “这个故事不好，这是一个馋的故事，不是吃的故事。”

<sup>11</sup> 他对吃是虔诚的，而且很精细。

jeg sige? Ris, penge, hvad mere har man brug for? Ikke dårligt, slet ikke dårligt [...] Jeg er temmelig tilfreds, hvad mere skulle jeg ønske mig? Men sådan nogle som jer, I er allerede ødelagt af at læse bøger.”<sup>12</sup> (QW: 22)

For Wang er det at få sine basisbehov dækket, især med hensyn til mad, topmålet af tilfredsstillelse. Han er ikke asket, men han skelner skarpt mellem sult (饥饿 *ji'e*), som værende et naturligt og nødvendigt udgangspunkt for menneskelig væren, og grådighed (馋 *chan*), som ønsket om at tilfredsstille kunstigt skabte, ja ligefrem livsbespottende, behov (Yue 1995: 586). Denne opfattelse af ægte og kunstige behov kan sammenlignes med Zhuangzis brug af begrebet *ziran* (自然), hvilket kan oversættes med "naturligt/spontan" som definition af *zhenrens* (真人), det ægte menneskes, måde at relatere til verden på (Blakeley 2008: 318). Her konstituerer *zhen* tingenes og menneskets sande, uspolerede natur karakteriseret ved spontan interaktion, som ødelægges når menneskeskabte sociale normer og sproglige opdelinger implementeres (Chong 2011: 328).

Denne viljesfulde beslutning om at ignorere de sociale normer, kan tolkes som en manglende evne til at forstå menneskeligt samvær. Derfor kan *zhenren* virke som idioter, ulærde og ukultiverede: ”Tomhjernet! Glemmer alt hvad han selv siger.”<sup>13</sup> (Z 6: 57) På samme måde gør Wang Yisheng sig flere gange fortjent til sit tilnavn 'skakfjolset', f.eks. når han ikke er i stand til at forstå fortællerens madhistorier allegorisk: ”Faktisk er det slet ikke en historie om at spise, det er en historie om det at leve. Ikke så underligt, at du bliver kaldt skakfjolset”<sup>14</sup> (QW: 19).

Metoden til at opnå denne, for daoister så ønskværdige, naturtilstand er at 'sidde og glemme'. Det er en bevidst regression eller aflæring af tekst og normer tilbage til den kreative kilde, hvorfra disse er udsprunget (Blakeley 2008: 322). Samme tekstkritik finder vi i novellen, når Wang, som tidligere nævnt, beskylder fortælleren for at være blevet 'ødelagt af at læse bøger', mens han selv er fuldt ud tilfreds med bare at leve efter sin krops basisbehov. Fortælleren responderer straks med en kommentar om skakspillets unødvendighed, men Wang svarer: ”Jeg er besat af skak. Lige så snart jeg begynder at spille, glemmer jeg alt andet”<sup>15</sup> (QW: 23). I denne forståelse er skak ikke et intellektuelt redskab

---

<sup>12</sup> 还说什么呢? 粮? 钱? 还要什么呢? 不错, 真不错 [...] 我挺知足, 还要什么呢? 你呀, 你就是叫书害了。

<sup>13</sup> 愧密忘其言也。

<sup>14</sup> 那根本不是个吃的故事, 那是一个讲生命的故事。你不愧为棋呆子。

<sup>15</sup> 我迷象棋, 一下棋, 就什么都忘了。

til at hæve sig over den materielle verden, men en praktisk metode til at aflære og 'glemme' de kunstige lag, som sproget og samfundets normer lægger ind over den umiddelbare virkelighed.

Forholdet mellem mad og skak er hos Wang gensidigt betinget. Hvis han glemmer at spise, lider hans spil: ” Hvis jeg går en dag uden at spise, bliver mit spil fuldstændig rodet.”<sup>16</sup> (QW: 18) Men hvis han ikke spillede skak, ville hans liv være meningsløst, og der ville ikke være nogen grund til at spise. Man kan argumentere for, at Wangs fascination af skak udgør en form for eskapisme, men man kan ikke komme uden om, at han er sig sine materielle behov meget bevidst og dyrker dem snarere end ignorerer dem. Igen kan der trækkes en parallel til Zhuangzi, idet *zhenren* hos ham ikke fremstår som verdensfjerne vismænd, men er mænd, der lever i både menneskenes (人) og himlens eller naturens (天) verden på en gang - og som således udgør en bro mellem de to opfattelser af virkeligheden. Som gennem en svingdør kan de til stadighed bevæge sig mellem den altfavnende og ureducerede naturlige verden og menneskenes sprogligt retoucherede virkelighed (Blakeley 2008: 326; Chong 2011: 327).

Forskellen mellem det, man kunne kalde den daoistiske *oplevelsesmaterialisme*, og den socialt sanktionerede forståelse af verden træder tydeligt frem, da Wang under festmiddagen præsenteres for den lokale skakentusiast Nibin, også kaldet *Lange Løg*. Nibin, der er kultiveret, boglærd og af god familie, bemærker hurtigt Wangs madglæde. Han spørger om Wang nogensinde har smagt svalereder, og han forklarer, hvorfor netop denne ret er så dyr og eksklusiv. Wang undrer sig over, at man kan bruge så meget tid og energi på en enkelt ret, men de andre middagsgæster bliver enige om, at svalereder må være virkelig delikate, når de nu er så dyre og efterspurgte. Til sidst indrømmer Nibin, at han har smagt dem, og at de faktisk ikke smager ret godt. Svaleredernes merit ligger således hverken i deres smag eller næringsværdi, men i deres symbolske betydning. Formålet med at indtage dem er udelukkende socialt; at udstråle rigdom, overskud og forfinet smag. At alle tilstedeværende undtagen Wang straks udtrykker deres uforbeholdne overbevisning om svaleredernes fortræffelighed uden selv at have noget førstehåndsindtryk, er et eksempel på, hvordan normerne og symbolerne har magt til at påvirke menneskets opfattelse af verden og overdøve virkeligheden. For at komme ind til den "ægte" virkelighed, hvor sult er sult og ikke grådighed, må denne normativt konstruerede overbygning af symboler aflæres, indtil

---

<sup>16</sup> 一天不吃饭，棋路都乱。

man som Wang og Zhuangzis *zhenren* har en direkte og spontan tilgang til naturlige følelser som sult.

Som altid i novellen kommer maden før skakspillet, og først da alle er mætte af det simple, men lækre måltid, bliver skakbrættet sat frem. Wang vinder let over Nibin, der ellers kan prale af at være ud af en berømt skakfamilie. Nibin erkender sin underlegenhed: ”Verden ligger for dine fødder’ [...]’Hvem har lært dig at spille sådan?’ Wang Yisheng kiggede over på Lange Løg og sagde: ’Folk rundt omkring’”<sup>17</sup> (QW: 27). Wang har ikke fået sin viden om skak overleveret gennem en gammel og civiliseret slægt, men har derimod studeret verden og menneskene omkring sig. Dette er endnu et eksempel på de naivistiske, rodsøgende forfatteres forkærlighed for folkelige og levende traditioner frem for elitær og organiseret fortidsdyrkelse. Samtidig er det en transformation af et traditionelt højkulturelt og eksklusivt projekt (skak som en velbevaret og nedarvet familiehemmelighed) til en almindelig, verdslig praksis (skak som en dialog med omgivelserne).

Ligesom svalerederne er den kultiverede Nibin udpeget af samfundet til at være noget særligt. Men viser sig hurtigt, at han ikke kan hamle op med den ordinære Wang, der netop i kraft af sin simple ’ægthed’ og direkte kontakt til verden, forstår skakspillet og - på et metaforisk plan - virkelighedens sande natur. Denne hierarkiske omvendning findes også hos Zhuangzi, hvor det hedder: ”Himlens slyngler er menneskenes fyrster, menneskenes fyrster er himlens slyngler”<sup>18</sup> (Z 6: 66). De mennesker, der udmærker sig i jordiske discipliner som social overlegenhed, verdslig rigdom og overfladisk kultivering, er i himlens øjne smålige væsner, der har misforstået, hvad det vil sige at leve. Omvendt er de, der som Wang bliver betegnet som fjolser blandt menneskene, i himlens øjne de sande overmennesker. I karakterernes navne genkendes dette omvendte hierarki, idet den fattige og simple Wang (王) bærer et navn, der betyder "konge", mens Nibin (倪斌) blandt andet indeholder tegnene for "civilisation" og "menneske", men som ikke i sig selv har en egentlig betydning, går under det vulgære kælenavn ’lange løg’. Således demonstreres også her den pointe, at navne og klassificeringer er betinget af det perspektiv, de er givet ud fra, og at de aldrig korrelerer hundrede procent med den virkelige "virkelighed".

---

<sup>17</sup> “天下是你的。” [...] “你的棋是跟谁学的？”王一生 也看着脚卵，说：“跟天下人。”

<sup>18</sup> 天之小人人之君子，人之君子天之小人。



### 3) Skakmesterskabet: Venner i dao

Novellen ender med at Wang, efter at have triumferet i den provinsiale skakturnering, afslår den lokale skakgurus invitation til skakdiskussion og middag med ordene: ”Det kan jeg desværre ikke. Jeg har mine venner her. Vi kom sammen, så vi bliver sammen”<sup>19</sup> (QW: 35). Wang Yisheng, der hele novellen igennem tilsyneladende kun har vist interesse for mad og skak, prioriterer nu sine venner over begge dele.

Professor i filosofi Donald N. Blakeley analyserer i artiklen *Hearts in Agreement: Zhuangzi on Dao Adept Friendship* de antydninger af den daoistiske forståelse af venskab, der findes i *Zhuangzi*. Ifølge Blakeley baserer det daoistiske venskab sig først og fremmest på et fælles perspektiv på verden og udfolder sig gennem kommunikation og praktisering af dette perspektivs implicitte værdier (Blakeley 2008: 329). Venner i *dao* er ligemænd i kraft af deres fælles forståelse af, hvordan verden hænger sammen, og de ignorerer de sociale determinanter, som ellers kunne influere på venskabelige forhold, som f.eks. aldershierarki, økonomisk ulighed og social status. Den opfattelse at venskab udspringer af et fælles perspektiv, er brugbar i analysen af forholdet mellem Wang Yisheng og fortælleren.

Som tidligere nævnt er det Wangs og fortællerens fælles erfaringer, herunder oplevelsen af *sult*, der først knytter de to til hinanden. Samfundets sociale hierarki udstilles samtidig som et konstrueret og arbitrært fænomen, der kan ændre sig fra dag til dag. Fortælleren kommer fra en veluddannet familie, men da hans forældre faldt i unåde og døde kort efter kulturrevolutionens begyndelse, blev hans sociale status ændret til en forældreløs dreng med kontrarevolutionær baggrund. Wangs familie derimod havde tidligere været fattig; hans far var drikfædig og hans nu afdøde mor havde været prostitueret. Under kulturrevolutionen fik de imidlertid status af en ærlig arbejderfamilie. Men Wang er ikke interesseret i fortællerens familiære baggrund og sociale status. Han er langt mere interesseret i, hvordan vennen overlevede på egen hånd, hvad han levede af, og om han nogensinde har været uden mad i over 24 timer. Oplevelsen af sult gør dem, først Wang og i løbet af novellen også fortælleren, i stand til at gennemskue samfundets overfladiske påskønnelse af underholdning og social status. De lærer derigennem at sætte pris på andre værdier, såsom evnen til at overleve og lykkes ved det enkle liv.

Wangs tilsyneladende mangel på interesse for fortællerens familie og endda for sin egen søster, som han stikker af fra, da hun kommer for at følge

---

<sup>19</sup> “不了，我还有朋友。大家一起出来的，还是大家在一起吧。”

ham til toget, virker i begyndelsen af novellen som et tegn på manglende empati. Heller ikke fortælleren viser tegn på dybere følelser i beskrivelsen af sine forældres skæbne, og ingen af dem virker oprevne over at skulle forlade deres hjemby og deres venner, og i Wangs tilfælde også familie, til fordel for et hårdt arbejdsliv på landet. Tværtimod udtrykker Wang sin holdning til søsterens gestus således: "Hvorfor fanden skulle jeg ville have nogen til at komme og vinke farvel. Vi er på vej til et sted, hvor der er nok at spise, så hvorfor al denne forstyrrende tuden og vrælen?"<sup>20</sup> (QW: 16).

Som det fremgår, er det ikke præmissen "den familiære kærlighed", Wang protesterer imod, men den sociale norm, der kræver, at man beklager enhver adskillelse, også selvom det måske i virkeligheden er til det bedste for den elskede person. Denne reevaluering af sociale relationer ud fra en eksistentiel indsigt harmonerer med Blakeleys beskrivelse af den daoistiske forståelse af venskab. Ifølge myten sørger Zhuangzi ikke, da hans kone dør, men giver sig tværtimod til at spille på tromme og danse, og sofisten Huizi skælder ham ud for ikke at vise tegn på sorg over tabet af ægtefællen. Zhuangzi forsvarer sit brud på konventionen med, at hans kone, som han elskede, ikke er udsat for noget unaturligt eller begrædeligt, men derimod blot er vendt tilbage til det naturlige kredsløb i rette tid, sådan som vi alle skal. For Zhuangzi er døden en uundgåelig del af livet, som det vil være galskab at protestere imod. At begræde et gammelt menneskes død er i hans øjne enten udtryk for blind efterfølgelse af overfladiske normer eller ren og skær egoisme, og ingen af delene har noget med kærlighed at gøre (Z 18: 150).

På samme måde viser den følelseskolde Wang sig inderst inde at besidde stærke følelser for sine venner og for sin familie, på trods af at han ikke viser det på den kulturelt sanktionerede måde (Huters 1988: 407). Efter at have vundet skakturneringen får Wang tilfældigvis øje på en af de skakbrikker, som hans fattige mor har lavet til ham af gamle tandbørster. Moderen var imod Wangs skakmani, fordi hun ville have ham til at fokusere på studierne og komme ud af fattigdommen. Alligevel lavede hun skakbrikkerne til ham. Nu føler Wang endelig, at han har bevist, at skak er hans vej frem i verden, og tanken får ham til at bryde sammen i gråd (QW: 35). Dette spontane følelsesudbrud, som falder uden for de sociale forskrifter gør alle de tilstedeværende utilpasse, men den intime stemning genoprettes efterfølgende gennem fællesspisning. Det er således ikke mangel på følelser, der karakteriserer Wang, men hans divergens fra den konventionelle måde at udtrykke dem på.

---

<sup>20</sup> “不了，我还有朋友。大家一起出来的，还是大家在一起吧。”

## Slutningen: Overleveren og hans venner

Denne artikel skal ikke forstås som et forsøg på at etablere *skakfølset* Wang Yisheng som et 'ægte menneske' eller *zhenren* i Zhuangzis terminologi. Denne titel tildeles i kilderne kun ganske få deificerede dødelige som f.eks. Laozi og Guanyin. Det er derimod en undersøgelse af, hvorvidt man kan forstå flere af Wangs excentriciteter, ikke kun hans forkærlighed for skak, som kompatible med, og til dels inspirerede af, et daoistisk verdenssyn og de værdier som er beskrevet hos *Zhuangzi* og til dels i *Daodejing*.

Novellens sidste kapitel, hvor Wang vælger vennerne og det simple, men fyldestgørende måltid over prestige og overflod, er symptomatisk for hele historiens værdiforståelse. Gang på gang er den symbolske forståelse af verden og de dertilhørende sociale normer blevet afsløret som kunstige og upraktiske, og i stedet er overlevelsen og det simple liv blevet hyldet. Med Wangs ord: "Folk burde lære at være tilfredse. At kunne spise sig mæt ved hvert måltid, det er lykken"<sup>21</sup> (QW: 23). Det simple livs lykke findes dog ikke kun i mætheden, men også i spisningens fællesskab samt i den indsigt og tilfredshed, som er følgen deraf. I modsætning til tidligere bearbejdelser af kulturrevolutionens mange skrækoplevelser, især den såkaldte ar-litteratur 伤痕文学 *shanghen wenxue*, formår *Kongen af skak* at behandle et følsomt og traumatiserende emne som ungdomsarbejdslejrene uden selvmedlidenhed, men med dybdegående genovervejelse af værdierne bag såvel kommunismens hierarki som den traditionelle forfædre dyrkelse og elitekultur. Novellen dyrker hverken lidelsen eller kritikken, men hylder overleveren og livet (Yue 1995: 569).

Gennem novellen beskrives den sære Wang og hans socialt uacceptable prioriteringer og verdenssyn. Ved novellens afslutning har fortælleren - og læseren - indset, at skakfølsets måde at forstå verden på ikke bare er brugbar, når det gælder om at vinde skakpartier, men som udgangspunkt for enhver interaktion: "Jeg smilede ved mig selv, og tænkte: Hvis jeg ikke havde prøvet at leve som de almindelige folk her på landet, hvordan skulle jeg så have kendt denne slags lykke og tilfredshed? Godt nok er jeg forældreløs og fortabt, dømt til at arbejde hårdt hver dag, men det selv at mærke det virkelige liv i sig og være opmærksom på det. Det er at være heldig, det er lykken"<sup>22</sup> (QW: 29).

Denne afslutningsreplik er blevet kritiseret for sin positive evaluering af ungdomsarbejdslejrene, og der går rygter om censur (Huters 1988: 414). Men

<sup>21</sup> 我他妈要谁送? 去的是有饭吃的地方, 闹得这么哭哭啼啼的。

<sup>22</sup> 人要知足, 顿顿饱就是福。

hvis vi ser bort fra de politiske implikationer, er essensen, at fortælleren, gennem sine oplevelser med Wang har lært at værdsætte sit eget liv som overlever.

Maden fremstilles, som nævnt, foruden som en værdi i sig selv og som basis for al eksistens, som et praktisk redskab, der både finder anvendelse i interaktionen mellem individ og verden og mennesker imellem. Som det ses i festmiddagsscenen, er det maden, der medierer mellem mennesker og skaber rum for venskaber. De tilstedeværende deler den smule, de har med hinanden og skaber dermed et måltid, der er udgangspunkt for deres fælles overlevelse. Ligesom fælles erfaringer med sult kan bringe mennesker tættere på hinanden, kan også fællesspisning være udgangspunkt for en mere egalitær gensidighed i erkendelse af det alment menneskelige behov for fysisk næring og kontakt med andre mennesker.

Fordi maden er essentiel i vores omgang med og erfaring af verden, bliver fællesspisningen det sted, hvor man kan dele sit perspektiv på verden. Som nævnt i analysens første etape er den daoistiske *zhenzhi* (ægte viden) forankret i naturlig og spontan interaktion med verden, og den filosofiske indsigt opstår som en intuitiv erkendelse af, at både den erkendende og det erkendte er en del af den helhed, som udgør verden. På samme måde er spisning en praksis, der har kroppen som udgangspunkt, men som overskrider selvet og skaber et rum for interaktion.

Wangs manglende forståelse for sociale normer og hans fokus på skak skal således ikke forstås som en form for daoistisk eskapisme, men ved at se nærmere på hans forhold til mad og derigennem hans venskab med fortælleren bliver det muligt at se maden som en synekdoke for den praksisorienterede del af daoismen. Wang er hverken en hellig mand eller en oplyst filosof, og netop derfor afviser han i novellens sidste afsnit skakmesterens invitation til at leve et tilbagetrukket liv med skakkens mysterier. Wang er først og fremmest et menneske med menneskelige behov for næring og kærlighed, dog med en særlig evne til at forstå verden gennem disse behovs meget simple og naturlige perspektiv. I modsætning til det kulturrevolutionære slogan "mennesket kan erobre himlen" (人定胜天) står Wang for det daoistiske harmonisøgende princip om at "himlen og mennesket er et" (天人合一) (Kam 1987: 8). Hans effektive aflæring af samfundsskabte normer og kunstige behov sætter ham i stand til at få en grundlæggende indsigt i verden, som hjælper ham, dels til at overleve og dels til at være tilfreds i en meget hård og vanskelig periode i hans eget liv og i Kinas historie.

## Forkortelser og kilder

QW: Ah, Cheng. 1984. Qi Wang. *Shanghai Wenxue*, (september): 15-35. Egen oversættelse, original tekst i fodnote.

Z: Zhuangzi. 1987. *Zhuangzi jijie Zhuangzi jijie neipian buzheng*. Beijing: Zhonghua zhouju. Egen oversættelse, original tekst i fonote.

## Litteratur

Ah, Cheng. 1984. Qi Wang. *Shanghai Wenxue*, (september): 15-35.

Ah, Cheng. 2010. *The King of Trees*. (overs.). McDougall, Bonnie S.) New York: New Directions Publishing Corporation.

Ames, Roger T. 1998. *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. New York: State University of New York Press.

Behuniak, James. 2009. 'Embracing the One' in the Daodejing. *Philosophy East & West*, 59 (3): 364-381.

Blakeley, Donald N. 2008. Hearts in Agreement: Zhuangzi on Dao Adeptship. *Philosophy East & West*, 58 (3): 318-336.

Chong, Kim-chong. 2011. The Concept of Zhen 真 in the Zhuangzi. *Philosophy East & West*, 61 (2): 324-346.

*Daodejing (Laozi Daodejing zhu)*. 2012. Beijing: Zhonghua shuju.

Duke, Michael S. 1987. Two Chess Masters: One Chinese Way: A Comparison of Chang Hsikuo's and Chung Ah-cheng's Ch'i wang. *Asian Culture Quarterly* (Vinter): 41-63.

Huters, T. 1988. Speaking of Many Things: Food, Kings, and the National Tradition in Ah Cheng's The Chess King. *Modern China*, 14 (4): 388-418.

Kam, Louie. 1987. The Short Stories of Ah Cheng: Daoism, Confucianism and Life. *The Australian Journal of Chinese Affairs*, 18: 1-13.

Kohn, Livia & LaFargue, Michael. 1998. *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. New York: State University of New York Press.

Mair, Denis C. 1991. Ah Cheng and His 'King of Chess'. *The Time is Not Ripe: Contemporary China's Best Writers and Their Stories*, Ying Bian (red.), Beijing: Foreign Language Press, 1-14.

McDougall, Bonnie S. 2003. *Fictional Authors, Imaginary Audiences: Modern Chinese Literature in the twentieth century*. Hong Kong: The Chinese University Press.

Miller, James. 2008. *Daoism*. Oxford: Oneworld Publications.

Norden, Bryan W. van. 1996. Competing Interpretations of the Inner Chapters of the 'Zhuangzi'. *Philosophy East and West*, 46 (2): 247-268.

- Smith, Kidder & Sima, Tan. 2003. Sima Tan and the Invention of Daoism, 'Legalism', et cetera. *The Journal of Asian Studies*, 62 (1): 129-156.
- Sterckx, Roel (red.) 2005. *Of tripod and palate: Food, politics and religion in traditional China*. United Kingdom: Palgrave Macmillan Ltd.
- Su, Ding & Zhong, Chengxiang. 1985. 'Qi wang' yu daoia meixue ("The Chess King" and Daoist esthetics). *Dangdai zuojia pinglun*, 3: 20-26.
- Verellen, Franciscus. 1995. Taoism. *The Journal of Asian Studies*, 54 (2): 322-346.
- Wedell-Wedellsborg, Anne & Larson, Wendy. 1993. *Inside out, modernism and postmodernism in Chinese literary culture*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Yue, Gang. 1995. Surviving in 'The Chess King': Toward a Post-Revolutionary Nation-Narration. *Positions: East Asia cultures critique*, 3 (2): 564-594.
- Zhao, Henry. 2003. The River Fans Out: Chinese fiction since the late 1970s. *European Review*, 11 (2): 193-208.
- Zhuangzi. 1987. *Zhuangzi jijie Zhuangzi jijie neipian buzheng*. Beijing: Zhonghua zhouju.
- Zhuangzi. (Graham, A. C. red.) 2001. *Chuang Tz'u: the Inner Chapters*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.