

LIVSFORSTÅELEN I BUDDHISMEN

- MED SÆRLIG VEKT PÅ SITUASJONEN

I JAPAN

**AVH505 MASTERAVHANDLING VED DET TEOLOGISKE
MENIGHETSAKULTET**

Arild Hansen

Emnekode: AVH505 Masteravhandling (30 stp.)

Studieprogram: Erfaringsbasert master i RLE / Religion og Etikk

Semester: Høsten 2012

Veileder: Førsteamanuensis Arild Romarheim

Stuedsted: Det teologiske Menighetsakultet, Oslo



Innhold

1. INNLEDNING	4
1.1 MOTIVASJON FOR VALG AV TEMA	4
1.2 PRESENTASJON AV BUDDHISMEN OG AVGRENSNING	5
1.3 PROBLEMSTILLING	6
1.4 PROBLEMPROFILERING	6
1.5 KILDER	7
1.6. DISPOSISJON.....	7
2. LIVSFORSTÅELEN I BUDDHISMEN	9
2.1. LIVSFORSTÅELEN I THERAVADA	9
2.1.1. SAMSARA OG TILVÆRELSEFORMENE	9
2.1.2. KARMA OG GJENFØDELSE	10
2.1.3. LIDELSE ELLER UTILFREDSHET	14
2.1.4. ALT ER IKKE LIDELSE.....	15
2.1.5. TILVÆRELSENS TRE GRUNNLEGGENDE TREKK.....	17
2.1.6. UTILFREDSHETENS TRE ASPEKTER.....	18
2.1.7. DE FEM INVOLVERINGSGRUPPENE	19
2.1.8. ÅRSAKEN TIL UTILFREDSHETEN	21
2.1.9. NIRVANA ER UTILFREDSHETENS OPPHØR (NIRODHA).....	24
2.1.10. SANN LYKKE	26
2.1.11. DEN ÅTTE DELTE VEIEN (MARGA)	28
2.1.12. LIVSBEJAENDE ELLER LIVSFORNEKTENDE	33
2.1.13. OPPSUMMERING OM LIVSFORSTÅELEN I THERAVADA	35
2.2. LIVSFORSTÅELEN I INDISK MAHAYANA BUDDHISME	37
2.2.1. BODHISATTVA IDEALET	38
2.2.2. BODHISATTVAENS TIDELTE VEI	39
2.2.3. FULLKOMMENGJØRING AV VISDOM	40
2.2.4. DHARMANE ER TOMME	41
2.2.5. MADHYAMAKA OG NYTOLKNINGEN AV MIDDELVEIEN.....	42
2.2.6. DEN FIREFOLDIGE NEGASJON	43
2.2.7. YOGACARA.....	45
2.2.8. LAGERBEVISSTHET OG BUDDHANATUR,	46
2.2.9. POSITIV ETIKK	47

2.2.10. OPPSUMMERING AV LIVSFORSTÅELEN TIL INDISK MAHAYANA	49
2.3. LIVSFORSTÅELEN I ØSTASIATISK BUDDHISME - MED SÆRLIG VEKT PÅ JAPAN	51
2.3.1. BUDDHISMEN KOMMER TIL KINA	51
2.3.2. KINESISK PÅVIRKNING	52
2.3.4. JAPANSK RELIGIØSITET	53
2.3.5. BUDDHISMEN KOMMER TIL JAPAN.....	54
2.3.6. JAPANS ÅNDELIGE ARV.....	56
2.3.7. PRAKTISK ORIENTERT	56
2.3.8. RELIGIØS ARBEIDSFORDELIG	58
2.3.9. DØDENS RELIGION OG FORFEDRETYRKELSE.....	59
2.3.10. NYERE RELIGIØSE RETNINGER	62
2.3.11. ZEN	63
2.3.12. DET RENE LAND ELLER SHIN-BUDDHISMEN	66
2.3.13. NICHIREN BUDDHISMEN	70
2.3.14. ENDRING AV TOMHETS BEGREPET.....	72
2.3.15. ALT ER FORGJENGLIG	76
2.3.16. KRISTENDOMMENS OPPFATNING OG JAPANERNES OMFAVNELSE AV BUDDHISMEN	78
2.3.17. OPPSUMMERING AV LIVSFORSTÅELEN I ØSTASIATISK BUDDHISME	81
3. SAMMENFATTENDE KONKLUSJON	85
REFERANSER	88

1. INNLEDNING

1.1 MOTIVASJON OG BAKGRUNN FOR VALG AV TEMA

Jeg ble interessert i buddhismen på grunn av min store interesse for japansk kampsport, som er knyttet opp til zen. Dette kolliderte imidlertid med min kristne tro og identitet. Viktige inspirasjonskilder til å bearbeide dette, ble Notto R. Thelles bok "Hvem kan stoppe vinden?" og Wilfrid Stinissens bok om kristen dypmeditasjon. I tillegg også Thelles bok "Kjære Siddhartha!".

I de senere år har jeg interessert meg mer i kristen misjon i Japan. Kristendommen er en liten minoritet i Japan, med ca. bare 1 % kristne, ifølge de fleste prognoser. Når jeg nå skulle skrive en masteravhandling, ville jeg "slå to fluer i en smekk". Jeg har, helt siden min kampsport tid, alltid hatt lyst til å sette meg inn i buddhismen. Så ville jeg undersøke om livsforståelsen innenfor buddhismen var negativ, og dermed bidro til kristendommens svake stilling i Japan. Hvis buddhisme er negativ til liv og det å eksistere, så vil det kollidere med Jesus løfte om evig liv. Derfor valgte jeg å skrive om hvorvidt og i hvilken grad, den buddhistiske lære kan oppfattes som livsfornektende, nihilistisk eller pessimistisk. Eller om det motsatte er tilfelle, det vil si om buddhismen er livsbejaende.

Uansett svar på slike problemstillinger så kan slike betraktninger ha betydning for kristen misjon i Japan. Det er alltid viktig for misjonærer å ha områdekunnskap om de landene de arbeider i. Kanskje spesielt om de religiøse forholdene. Budskapet må i størst mulig grad kommunisere med mottagerne. Tilknytningspunkter for evangeliet er da viktige å oppdage. De kan hjelpe misjonærene til å legge frem budskapet på en måte som vil være forståelig for tilhørerne, fra deres ståsted.

Derfor er det viktig å vite hva tilhørerne forbinder med sentrale begreper i evangeliet. Ut fra deres bakgrunn kan, for eksempel japanere, legge et annet meningsinnhold i begrepene enn det misjonærene intenderer.

Men jeg understreker at det missiologiske kun er et motiv for valg av tema, i denne avhandlingen. I selve avhandlingen vil ikke misjonsperspektivet bli trukket frem. Avhandlingen vil ha en deskriptiv fremstilling.

1.2 PRESENTASJON AV BUDDHISMEN OG AVGRENSNING

Buddhismen ble grunnlagt av Siddhartha Gautama, den historiske Buddha (en tittel som betyr ”den som har våknet opp”). Han døde mellom år 400 og 486 f.Kr. og ble født i det nåværende Nepal, åtti år tidligere.¹ Den eneste retning av den eldre buddhisme som eksisterer i dag er theravada buddhismen, og for enkelthets skyld vil jeg kalle all eldre buddhisme for theravada, i denne avhandlingen. Deres skriftsamling kalles ”Tripitaka”, og de fire edle sannheter finnes her. Pali skriftene kalles for suttaer. Kjernen i den buddhistiske dharma (lære eller lov) er de fire edle sannheter. Senere oppsto mahayana buddhismen. De tilregner Tripitaka en status som kan sammenlignes med Det gamle testamentets status innenfor kristendommen, og danner selve fundamentet innenfor all buddhisme. I tillegg til disse har de en hel rekke skrifter, eller sutraer. Den tredje hovedretning innenfor buddhismen er Vajrayana, eller Tantra. Denne hovedretningen kommer fra Tibet. Da denne retningen ikke har noen særlig stor betydning for Japansk buddhisme, vil jeg ikke komme nærmere inn Vajrayana, i denne oppgaven.

¹ Trainor 2002:23

1.3 PROBLEMSTILLING

Hovedproblemstilling:

I hvilken grad kan buddhismen forstås som livsfornektende, pessimistisk og nihilistisk?

1.4 PROBLEMPROFILERING

”Buddhismen”:

Med begrepet ”buddhismen” menes det i hovedproblemstillingen; theravada, mahayana og japansk buddhisme.

”Forstås”:

Med begrepet ”forstås” ønsker jeg først og fremst å få frem ett ”innenfra perspektiv”, slik buddhister selv forstår buddhismen. Selv om jeg selv ikke er buddhist. Men avhandlingen vil også se på buddhismen fra et ”utenfra perspektiv”, det vil si buddhismen sett med Vestlige øyne.

”Livsfornektende, pessimistisk, og nihilistisk”:

Disse tre begrepene har egentlig mye med hverandre å gjøre. Her siktes det til buddhismens syn på menneske livet og hele mennesket som sjel, bevissthet og legeme, samt menneskets verdi. Det siktes også til hvorfor man i Vest ofte oppfatter buddhismen som livsfornektende, pessimistisk og nihilistisk.

Avhandlingen forsøker, så godt det lar seg gjøre for en utenforstående, å forstå buddhismen innenfra. Dette for å kunne lytte og lære hva buddhismen virkelig lærer, og ikke bare basere seg på hva utenforstående, mener at de lærer. Dette etter mønster fra zen historien om Nan-In og hans møte med en universitetsprofessor, som ønsket å lære zen. Da Nan-In serverte te til professoren, helte han te til koppen rant over. Nan-In forklarte hvorfor han gjorde dette slik: ”I likhet med denne koppen er du full av dine egne spekulasjoner og meninger. Hvordan kan jeg vise deg Zen med mindre du først tømmer koppen din?”.²

² Hope 1995:99

1.5 KILDER

Dette er kun en kort beskrivelse av de kilder jeg har benyttet. Jeg har dog ikke gitt plass til å beskrive alle kildene jeg har brukt. For en fullstendig oversikt over kildene, så henviser jeg til litteraturlisten bakerst i oppgaven.

En viktig ressurs til forståelsen av buddhismen, særlig til indisk buddhisme, men også til buddhismen generelt, er professor Knut Axel Jacobsen og hans bok: "Buddhismen". Denne boken er deskriptiv samtidig som den tilsynelatende beskriver buddhismen fra innsiden. Han lever seg inn i religionen og gir et positivt bilde av buddhismen. Den katolske presten Etienne Lamotte er på mange måter en motpol, angående det å beskrive buddhismen. Han posisjonerer seg klart utenfor, og er mer skeptisk, enn det Jacobsen er.

Kåre A. Lie og Svein Myreng er norske buddhister. De opererer som trosforsvarere, og er mer opptatt av hvordan buddhismen skal forstås, enn å beskrive hvordan den oppfattes. De har altså en normativ tilnærming. Notto R. Thelle er norsk teolog og tidligere Japan misjonær. Han beskriver buddhismen fra utsiden, men med stor innlevelse. Thelle er også åpen med at buddhismen har utfordret hans kristne identitet.

1.6. DISPOSISJON

Hoveddelen i avhandlingen, del 2, handler om livsforståelsen i buddhismen. Denne delen starter med en beskrivelse av theravada buddhismen (2.1.). Man kan spørre seg om hvorfor en skal ha med såpas mye om den eldre buddhismen, når hovedsiktemålet er japansk buddhisme. For det første danner theravadas lære fundamentet i all buddhisme, særlig læren om de fire edle sannheter. Så hvis denne lære kan forstås som livsfornektende, nihilistisk eller pessimistisk. Så betyr det at fundamentet til all buddhisme kan forstås slik. Da spør det i så fall om dette har forandret ved mahayanas tilblivelse, eller om dette har forandret seg på sin cirka tusen årlige vandring fra India til Japan. Del 2 i hoveddelen handler nettopp da om mahayanas livsforståelse. Denne retning oppsto i India, og kom til å dominere i Kina. Det var kinesisk mahayana, som ble den buddhisme som kom til Japan på 500 tallet. Deretter skal vi svært kort se på hva som skjedde med buddhismen i Kina (2.3.1. og 2.3.2.), før vi endelig

”lander” i Japan og ser på japansk buddhisme og dens kontekst innenfor japansk religiøsitet. I stedet for å ha bare en konklusjon til slutt, har jeg valgt å ta konklusjonene underveis, og avslutte med en oppsummerende konklusjon. Dette for å bedre fange opp de eventuelle forandringene i livsforsåelsen som skjer underveis.

2. LIVSFORSTÅELEN I BUDDHISMEN

2.1. LIVSFORSTÅELEN I THERAVADA BUDDHISMEN

2.1.1. SAMSARA OG TILVÆRELSESFORMENE ³

Tilværelsen i buddhismen forstås syklisk. Alle vesener er bundet til å gjenfødtes igjen og igjen, inntil de når nirvana. Dette er tilværelsens hjul, eller samsara på sanskrit. Å leve om, og om igjen forstås som noe negativt. Fordi det å leve innebærer utilfredshet, og når man da blir født om og om igjen, så gjennomgår man dermed den samme utilfredsheten, om og om igjen. Målet er å bli fri fra samsara.

Dette står i kontrast til moderne vestlig reinkarnasjons lære, som har et positivt syn på det å leve mange liv, som menneske. Ifølge Håkan Arlebrand er dette fordi at: ”Den vestlige varianten av reinkarnasjonstroen mangler den orientalske understrekningen av jordlivet som lidelse..”⁴ Reinkarnasjon innebærer dermed i Vest, ikke å oppleve den samme utilfredsheten igjen og igjen. Dessuten hevder Arlebrand at men i vestlig reinkarnasjon, ikke kan reinkarneres til laverestående tilværelsesformer, på grunn av at denne troen kombineres med evolusjons forestillinger.

Innenfor buddhismen er det mest vanlig å inndele samsara i seks tilværelsesformer eller domener: 1) Menneskenes domene. 2) Himlene. 3) Demonenes område eller de opprørske guder. 4) Hvileløse ånders form. 5) Helvete. 6) Tilværelsen som dyr. Disse tilværelsesformene kan igjen underdeles til flere undergrupper. Gjennom gjenfødelse skiftes eksistensformen fra den ene til den andre. De to beste former for eksistens er å være født som menneske, eller som en gud i en av himlene. Ingen av tilværelsesformene er evige, selv ikke i himlene. Alt er forgjengelig og til og med gudene må dø. Det finnes ingen varige identiteter. Buddhismen snakker egentlig om at vi er karmiske baner. Vi kan være en gud i ett liv, og menneske i ett annet. Men det er ikke en gud som blir født som menneske, eller ett menneske som blir en gud. Det er bare snakk om tilværelses former. Det er verdt å legge merke til at til

³ Lewis 2002:62f

⁴ Arlebrand 1993:64

og med gudene trenger frelse, og de trenger Buddhas lære for å oppnå dette, på lik linje med alle andre vesener.

Fordelen ved å være menneske er at skal være den eneste eksistensform som kan nå nirvana, i følge theravada buddhismen. Gudeverdenen (deva-tilstanden) er behagelig, man arbeider ikke, men bruker tiden på hobbyer og interesser. Jacobsen påpeker at det eneste utilfredsstillende ved deva-tilstanden, er at den ikke er evig. Forestillingene om himmelen er ikke identisk med den kristne lære om himmelen. For det første er himmelen innenfor kristendommen evig. Dessuten vil det ikke finnes utilfredshet (Joh.Åp.21,4) eller smerte i himmelen. Og mennesker blir ikke guder, eller engler, når de ankommer himmelen. Menneske er innenfor kristendommen en varig identitet.

Motsatsen til himlene er de ulike formene for helvete (niraya). Her opplever man kun straff og smerte. Det eneste positive med denne tilstanden, er at den heller ikke er evig. De fremstiller dermed helvete mer som en skjærsild, da den ikke er en permanent tilstand. Ilden i helvete brenner opp all negativ karma.⁵ Nettopp derfor er ikke helvete evig, og når den negative karma er borte, vil man bli gjenfødt i en annen tilværelses form. Helvete fungerer dessuten som en etisk motivasjon for menneskene, til å gjøre gode gjerninger.

Demonenes område tegnes som regel på høyre side i samsara illustrasjonene, i forhold himlene. Demonene kalles også for de opprørske guder.

2.1.2. KARMA OG GJENFØDELSE

Læren om både karma og reinkarnasjon, har buddhismen overtatt fra sin hinduistiske kontekst, men læren er ikke helt identisk. Buddhismen vil også heller bruke ett annet ord enn reinkarnasjon, og foretrekker heller gjenfødsel. Dette fordi buddhismen lærer at menneske ikke har en sjel, slik hinduismen gjør. Det skilles mellom god karma, eller religiøs fortjeneste og dårlige handlinger som gir dårlig karma.

Ordet karma betyr handling, og begrepet handler om den lovmessige forbindelse mellom handlinger og dens konsekvenser. Når man velger en handling, velger man også dens konsekvenser. Dette gjelder både for dette livet, og for det neste. Karma bestemmer dermed

⁵ Thelle 1999:314

hva slags gjenfødelse man får etter dette livet. Gode gjerninger gir god karma, mens dårlige handlinger gir dårlig karma. Som på en vektskål vil de veies opp mot hverandre. Slik vil ens karma styre skjebnen helt til man eventuelt skulle nå nirvana, som utsletter all karma. Veien til en bedre gjenfødelse etter døden, som et bedre stilt menneske, eller en gud i en av himlene, er å opparbeide seg god karma, ved gode gjerninger. Dette er ett slags stige prinsipp der man klatrer høyere og høyere, ved hver gjenfødelse, til man kommer til den posisjon der det vil være mulig å nå nirvana. ”Målet er ikke nirvana, men et bedre samsara”⁶. Dette fordi at innenfor therevada, er det bare munk og nonne, som har en mulighet til å nå nirvana. Denne fremgangsmåten der en satser på gode gjerninger i stedet for å forsøke på å nå nirvana direkte i dette liv, kalles karmisk buddhisme. Dette er en tilpassning av det normative nivået, som handler om å nå nirvana i dette livet (nirvanisk buddhisme). Karmisk buddhisme er den tilpassning, som de som lever ett ordinært liv i samfunnet, gjør. Jacobsen hevder at ”i praksis håper de fleste buddhister å bli gjenfødt i himmelen hvor det er mindre utilfredshet enn på jorda, mens nirvana er et langsiktig mål.”⁷ Karmisk buddhisme er altså lekfolkets buddhisme, innenfor theravada. Det betyr at mange theravadabuddhister har som mål, med dette livet, å få komme til en himmel etter døden.

De handlinger som gir karma er handlinger som er gjort med bevisst vilje. ”Buddha sa det var vilje han kalte karma”.⁸ Hvis man skulle trække på en bilje ved et uhell, skaper ikke det karmisk frukt. Gode gjerninger uten de rette motiver skaper heller ikke nødvendigvis god karma. Forklaringen på dette er nok, som Thelle understreker, at buddhismen legger så stor vekt på sinnets betydning⁹. Han henviser til Dhammapada 1 og sier: ”Sinn og tanker styrer og former alt som skjer. Slik hjulet på en kjerre følger trekkøksens fot, vil smerten følge den som taler og handler med onde tanker. Slik skyggen trofast følger mennesket, vil lykken følge den som taler og handler med gode tanker”.¹⁰

Ett godt spørsmål er hva i menneske, som blir gjenfødt når menneske ikke har en sjel. ”Buddha stenger for” en enkel måte å forstå gjenfødelse på, med sin lære om anatman (ikke-selv), hevder Jacobsen, men legger til: ”Det som gjenfødes kan tenkes på som en karmisk

⁶ Thelle 1999:249

⁷ Jacobsen 2000:58

⁸ Jacobsen 2000:49

⁹ Thelle 1999:208

¹⁰ Thelle 1999:207

bane”.¹¹ Her kan de argumentere med at heller ikke vi som lever er den samme personen som vi var når vi var barn, og vi vil heller ikke være den samme når vi blir eldre. Det kan henvises til at alle cellene i kroppen byttes ut, til og med hjernecellene. Kontinuiteten fra ett liv til det neste, foregår på noe av den samme måte, bare mer radikalt.

Thelle sier at buddhismen knytter gjenfødelse, direkte til karma. Fordi gjerningene vi gjør, skaper konsekvenser som ikke lar seg stoppe av døden. Konsekvensene skaper en fortsettelse i form av gjenfødelse. Han sier: ”Ved å tale om fødsel, markerer buddhismen kontinuiteten – gjerningene føder stadig nye konsekvenser – men knytter det ikke til en sjelesubstans. Det kan snarere sammenlignes med en biljardkule som støter bort i en annen og setter den i bevegelse, eller som et voksllys som tennes av flammen fra et annet lys”.¹² Det er altså gjerningenes konsekvenser som fortsetter, og ikke en sjel, fra dette liv til det neste. Mye av grunnen til at buddhismen foretrekker betegnelsen gjenfødelse, fremfor reinkarnasjon, ligger nok her.

Jacobsen tar opp hva som skjer med menneskets bevissthet, når en dør. Han sier: ”Bevissthet er nøkkelleddet mellom død og gjenfødsel. Det er ikke et selv som blir gjenfødt. Den som blir gjenfødt er ikke den samme som døde, men heller ikke forskjellig”.¹³ Han forsøker å forklare dette paradokset slik:

”Den senere person er avhengig av den tidligere, og de er bundet sammen ved bevissthetsstrømmen sammen med karmiske frø slik at karakteren til den senere er et resultat av den tidligere. Uvitenhet (og derfor begjær) og handlingsimpulser utgjør den karmiske bane som kommer fra forrige liv og som legger betingelsene for bevisstheten som starter det neste”.¹⁴

Menneske er altså en karmisk bane, og det som binder sammen personen fra det ene liv til det andre, er bevissthetsstrømmen, og de karmiske frø. Her er det viktig å understreke at bevisstheten ikke er det samme som en evig uforanderlig sjel. En person er i stadig forandring. Jacobsen sier at den kontinuitet ”som vi opplever, kan sammenlignes med elvens kontinuitet. Vannet ved et sted ved elven er hundre prosent forskjellig fra et øyeblikk til et annet.”¹⁵

Carvaka var en ren materialistisk filosofi i India i buddhismens barndom. De hevdet at menneske kun var materie, og at bevisstheten dermed ikke overlever døden.

¹¹ Jacobsen 2000:48

¹² Thelle 1999:208

¹³ Jacobsen 2000:71

¹⁴ Jacobsen 2000:71

¹⁵ Jacobsen 2000:65

Theravada inntar med sin lære ett mellom standpunkt mellom hinduenes lære, om at menneske har en sjel, og Carvaka som mener at menneske kun er materie. Hinduismens standpunkt representerer absolutisme, mens Carvakas standpunkt er nihilisme. Ifølge Jacobsen betyr dette at på samme måte som buddhismen er middelveien mellom askese og sansenytelse er buddhismen ”også middelveien mellom absolutisme og nihilisme.”¹⁶ Buddhismen stilte seg midt mellom væren (hinduisme) og intet (Carvaka). Dette mellomstandpunktet, eller middelvei, kalles bliven.¹⁷ Vi observerer med dette at theravadha, i dette spørsmål, ikke representerer et nihilistisk standpunkt.

En annen sak er at det er vanskelig for lekfolket å holde fast ved dette mellomstandpunkt.

Jacobsen sier: ”De fleste lekbuddhister har det noe naive synet om gjenfødelse hvor en serie med liv, hvert med en individuell personlighet, blir knyttet sammen til en person”.¹⁸ Deres gjenfødsels tro nærmer seg med dette en reinkarnasjons lære, hvor en sjel vandrer fra kropp til kropp. Dette flytter lekfolket i buddhismen nærmere absolutismen.

Et godt spørsmål er da hva evig liv er innenfor buddhismen? Buddhismen lærer at menneske eller egentlig den karmiske bane, blir født på ny og på ny helt til man når nirvana. Dette kan kanskje føles evig, men egentlig er ingenting ifølge buddhismen evig (se anitya 2.1.5.). Målet er, som sagt å bryte ut av samsara, eller livshjulet.

¹⁶ Jacobsen 2000:98

¹⁷ Jacobsen 2000:121

¹⁸ Jacobsen 2000:62

2.1.3. LIDELSE ELLER UTILFREDSHET

I den såkalte ”Benares-talen” (i Dhammacakkappavattanasutta), som blir betraktet som Buddhas første tale, talte han om de fire edle sannheter. Denne talen handler om lidelse og lidelsens opphør. Den første edle sannhet er sannheten om lidelse. Her har det blitt hevdet, blant annet av Lamotte, at ”alt er lidelse.”¹⁹ Eller som Thelle sier ”at alle ting er forbundet med smerte.”²⁰ Dette skal vi se nærmere på. Buddha tar altså utgangspunkt i lidelsen, mens målet er frigjøring, som gir lykke.²¹

På samme måte som kristendommen hevder at synden er menneskenes store problem, fremstiller Buddha at det er lidelse som er problemet. Hans fremgangsmåte minner om hvordan en lege arbeider. Hans stiller en diagnose, som er lidelse, og han foreskriver ”medisin”, som er dharma. Derfor har Buddha også blitt kalt den store lege.²²

Det ordet som vi oversetter til lidelse på norsk, er i suttaene ordet dukkha (på pali). Ordet kan deles i to. Forstavelsen ”du”, er for å betegne noe som dårlig, mens endelsen ”kha” antageligvis skal forstås i overført betydning.²³ Ordet betyr ”hul”, og skal referere til hulrommet for hjulakselen på en vogn. Wetlesen sier det slik: ”Meningen er kanskje at når livets hjul går dårlig på grunn av friksjon, har man lidelse mens man har glede når det går godt.”²⁴ Tanken er nok at det er ubehaglig å sitte på en vogn med dårlig aksehull.

Halls påpeker at dukkha betegner et vidt spekter av negative opplevelser. Alt fra et så mildt ord som misnøye, helt til å beskrive intens smerte. All eksistens som finnes er innenfor samsara, og det finnes ikke noe sted i samsara uten dukkha. Men graden av smerte vil variere ut fra hvilken tilværelsesform man er i. I de ulike former for helvete, er smerten høyest, mens dukkha i himlene, derimot, bare genereres av at denne tilværelsesform ikke er evig. Menneskelivet derimot har stor variasjon, når det gjelder dukkha.

Jacobsen oversetter dukkha til utilfredshet.²⁵ Han mener dermed at den første edle sannhet skal hete ”sannheten om utilfredshet”.²⁶ Han mener at denne sannhet skal forstås slik at ”alt

¹⁹ Lamotte 1991:14

²⁰ Thelle 1999:214

²¹ Wetlesen 2000:19

²² Lewis 2002:64

²³ Wetlesen 2000:23

²⁴ Wetlesen 2000:23

²⁵ Jacobsen 2000:61

liv har elementer av utilfredshet”.²⁷ Det er også verd å merke seg for betydningen av ordet dukkha, at ordet for godt aksehull er sukha, som betyr glede.²⁸ Dukkha og sukha er antonyme, og da kan altså dukkha betegne det som ikke er glede, altså ikke-glede.

Betyr det at det er feil å oversette dukkha til lidelse? Ut fra hvordan Jacobsen, Halls og Wetlesen, beskriver ordet dukkha, virker det som om det er mindre negativt enn det norske ordet lidelse. Begrepet smerte kan rett og slett virke som et for sterkt begrep, og dermed ikke samstemmer med dukkha, når det gjelder meningsinnhold. Ved å oversette dukkha til lidelse, kan man komme til å kommunisere et mer negativt budskap enn intendert. Dette tror jeg er en av hovedgrunnene til at mange har stemplet buddhismen som pessimistisk. Konsekvensen av at oversettelsen kan være feil, har faktisk kommet inn i pensumboken ”I den samme verden,” for den videregående skole. Den sier:

”Ofte blir de fire edle sannhetene kalt sannhetene om *lidelsen*, slik det har blitt oversatt til norsk. Men uttrykket Buddha opprinnelig brukte, var *dukha*, som betyr utilfredshet”.²⁹

For ordens skyld er Jacobsen ikke en av forfatterne til denne boken.

2.1.4. ALT ER IKKE LIDELSE

Lie og Myreng hevder at det som i Buddhas første tale blir oversatt til å bety at alt er smerte, er feilaktig oversatt.

De hevder at pali tekstene hadde fokus på det eksistensielle, og ikke på det metafysiske, som ansås kunne være en hindring for frihet. De hevder: ”På denne bakgrunn er det underlig at hans (Buddhas) lære ofte har blitt missforstått som en pessimistisk ontologi, hvor lidelsen blir sett på som en uunngåelig egenskap ved selve virkeligheten”.³⁰ Dette at Buddha, i pali tekstene, manglet interesse for det metafysiske og for ontologiske spørsmål har ”ofte ikke blitt

²⁶ Jacobsen 2000:60

²⁷ Jacobsen 2000:60

²⁸ Wetlesen 2000:23

²⁹ <http://isammeverden.cappelendamm.no/binfil/download.php?did=31553>

³⁰ Lie/Myreng 2006:12

forstått i Vesten,” hevder de.³¹ Thich Nhat Hanh bekrefter dette. I ”den tidlige buddhisme”, finner vi ikke ”det ontologiske anstrøket vi finner i senere buddhisme”, hevder han.³² Det betyr at han mener at pali tekstene ikke skal forstås ontologisk.

På bakgrunn av dette hevder de at utsagn som ikke er ontologisk ment, blir forstått ontologisk.

Påstanden om at Buddha skal ha sagt at alt er lidelse, mener de er et slikt tilfelle. De sier: ”Virkeligheten blir sammenfattet med ordene ’Alt er lidelse’.. Denne formuleringen (er) ikke å finne noen steder i den tidlige buddhismens tekster”.³³ Og videre sier de: ”Buddha kom.. ikke med brede generaliseringer som ’livet er lidelse’ eller ’alt er lidelse”.³⁴

Det de hevder er rett og slett at mange oversettere har missforstått, og endt med å oversette feilaktig. Teksten de mener er hovedgrunnen for denne missforståelsen er, som sagt, Buddhas første tale (Dhammacakkappavattanasutta). Kåre A. Lie oversetter teksten slik:

”Her er den sentrale kjensgjerning om det som gjør vondt, munker. Det gjør vondt å bli født, det gjør vondt å bli gammel, det gjør vondt å dø, og sorg, klage, smerte, tungsinn og mismot gjør vondt. Det gjør vondt å være sammen med de som du ikke liker. Det gjør vondt å være adskilt fra det som du liker. Det gjør vondt når du ikke får det du vil ha. Kort sagt, de fem involveringsgruppene gjør vondt.”³⁵

Det skal særlig være den siste setningen som skal være bakgrunnen for missforståelsen. De sier det slik:

”Kort sagt, de fem involveringsgruppene gjør vondt. Det er nok den delen av den første kjensgjerning som i størst grad har gitt næring til generaliseringer som ’alt er lidelse’. De fem involveringsgruppene er en analyse av hva menneske er, og Buddha har flere ganger understreket at de dekker hele mennesket.”³⁶

De fem involveringsgruppene, eller skandhaene, er det menneskene består av, ifølge buddhismen (se 2.1.7.).

Det vi ser her angående standpunkter til diskusjonen om dukkha er nettopp hva jeg sa i innledningen angående ståsted henimot buddhismen. Lie og Myreng er buddhistiske

³¹ Lie/Myreng 2006:24

³² Hanh 2006:110

³³ Lie/Myreng 2006:24

³⁴ Lie/Myreng 2006:25

³⁵ Lie/Myreng 2006:25

³⁶ Lie/Myreng 2006:26

trosvorsvarere eller kanskje misjonærer? De ønsker å fortelle oss hvordan Buddha eller buddhismen skal forstås, men ikke nødvendigvis hvordan den blir forstått. Thelle forsøker å betrakte buddhismen på en positiv måte, men utenfra. Jacobsen kombinerer den positive tilnærming med en deskriptiv vinkling, og stiller seg egentlig ikke utenfor. Lamotte representerer det kritiske, eller kanskje det negative standpunkt. Dette er nok det mest typiske kristne standpunkt. Det kan også godt hende at vi er vitne til en stadig mer positiv holdning til buddhismen i det Vestlige akademiske, og kanskje også kristne fagmiljø. Lamotte er min elste kilde og også den mest kritiske. De andre er nyere og mer positive. At det mer positive holdning har kommet inn i pensumliteratur for religion i den videregående skole, kan være et tegn på det.

2.1.5. TILVÆRELSENS TRE GRUNNLEGGENDE TREKK

Dukkha er en av de tre grunnleggende trekk i buddhismens virkelighets forståelse.³⁷ For å forstå bedre hva dukkha innebærer og ikke minst hva som skaper dukkha er det viktig å se dukkha i sammenheng med de to andre. De er: Anitya, som betyr kontinuerlig forandring, og anatman, som betyr at mennesket ikke har en sjel (ikke-selv). Disse tre kalles tilværelsens tre grunnleggende trekk, eller merker.

Anitya: Alle ting er i konstant forandring, men menneskene lever i den villfarelse at det motsatte er tilfelle. Når menneskene prøver å holde fast på at ting og relasjoner, og opplever det motsatte, da erfares dukkha.

Vi kan si at dukkha er å erfare forandring, samtidig som man har en forestillingen om at ting ikke er foranderlige. Det er slik jeg forstår Lamotte når han sier: ”De er fylt av lidelse nettopp fordi de er forgjengelige”.³⁸

Derfor er selv lykke egentlig også lidelse, hevder Lamotte, fordi den ikke er konstant vedvarende. Selv vår lykkeligste stund har en smak av lidelse, fordi vi vet at den ikke vil vedvare. Vår språkbruk røper oss angående hvordan vi forholder oss til ting, og da ser vi at vi omtaler ting som om de er vedvarende, og det viser oss egentlig hvordan vi tenker. Lie og

³⁷ Jacobsen 2000:60

³⁸ Lamotte 1991:16

Myreng sier at anitya er: ”Den dypeste årsak til det som gjør vondt i livet”³⁹ gjennom at vi forsøker å holde fast ved det vi tror er varig.

Denne lære har også ett positivt budskap. Fordi når illusjonen om at ting er vedvarende gjennomskues, og man innser at alt er i forandring. Da kan man slå seg til ro med dette. Da vil dette ikke skape dukkha, men derimot gi lindring.

Anatman: Mennesket er også hele tiden i forandring, og det finnes ikke noen indre fast kjerne, eller sjel, som er uforanderlig livet igjennom. Forestillingen om at vi har et slikt ”jeg” er en illusjon, ifølge buddhismen. Kontrasten mellom denne illusjon og virkeligheten fører til dukkha.

Ifølge Lie og Myreng er det begjæret eller ”tørsten som holder liv i opplevelsen av å være et ’jeg’ som er avskåret fra verden, og denne opplevelsen fører med seg angst, motløshet osv.”⁴⁰ Begjæret holder altså liv i opplevelsen av det å være et ”jeg”. Når begjæret forsvinner så vil også ”jeg” opplevelsen forsvinne.

2.1.6. UTILFREDSHETENS TRE ASPEKTER

Jacobsen sier at utilfredsheten, i buddhismen har tre aspekter.⁴¹

1. Alminnelig utilfredshet.
2. Utilfredshet på grunn av forandring.
3. Utilfredshet på grunn av betingede tilstander

Alminnelig utilfredshet (1) er de vanlige former for dukkha. Det er den dukkha som kommer fra vår kropp og sinn, dukkha som andre påfører oss, og dukkha fra de fire elementene.

Utilfredshet på grunn av forandring (2) er av særlig eksistensiell karakter, hevder Jacobsen.

Fordi det er en visshet om at selv lykkelige stunder ikke varer. Til og med eksistensene i himlene har dette aspekter (se anitya og anatman over).

Det viktigste aspekt ved utilfredsheten, er utilfredshet på grunn av betingede tilstander (3).

³⁹ Lie og Myreng 2006:12

⁴⁰ Lie og Myreng 2006:28

⁴¹ Jacobsen 2000:61-62

Det betyr dukkha som oppstår på grunn av de to sannhetsnivåene. Læren om de to sannhetsnivåene forbindes oftest med mahayana buddhismen, men ifølge Jacobsen er denne læren også en del av theravada buddhismen.

Det første nivå er konvensjonell sannhet, som handler om hvordan våre sanser oppfatter verden. I følge dette sannhetsnivået eksisterer alle ting. Men buddhismen har også læren om den absolutte sannhet, som handler om hvordan alt egentlig eksisterer. Ifølge dette nivå eksisterer personer egentlig ikke. ”Språket forvirrer oss til å konstruere slike varige vesener”, sier Jacobsen.⁴² Utilfredshet på grunn av betingede tilstander er dermed dukkha som oppstår på grunn av at alle tilstander har den forutsetning at det finnes to sannhetsnivåer. Altså dukkha som oppstår på grunn av spenningen mellom de to sannhetsnivåene.

2.1.7. DE FEM INVOLVERINGSGRUPPENE⁴³

Menneske består, mer nøyaktig enn hva vi har sett ovenfor, av fem involveringsgrupper, eller skandhaer, som består av energiglimt. Menneske er en opphopning av fem hauger av energiglimt (som læren kalles også energiglimtene for dharmaer). De fem skandhaer er:

1) Materie rupa-dharmaer

Består av de fire materielle elementene, som er basiselementene: Det solide, det sammenbindende, energi og bevegelse. Så har vi sekundær elementer som er avledet av disse. Menneskets fem sanser, og sinnet, hører til i denne gruppen. Sinnet regnes som et sanseorgan i indiske religioner, buddhismen inkludert. Også sanseobjektene hører inn under denne gruppen.

2) Følelser eller sansefølelser vedana-dharmaer

Dette er kontakten mellom våre seks sanser og de ytre objekter.⁴⁴ Dette kan oppleves nøytralt, behagelig eller ubehagelig, følelsesmessig. Også følelser er en del av vedana-dharmaer.

3) Persepsjon og forestillinger (samjna)

⁴² Jacobsen 2000:62

⁴³ Jacobsen 2000:62-65

⁴⁴ Lamotte 1991:14

Handler om hvordan våre sanser oppfatter omverdenen (persepsjon). Gjennom persepsjon og den intellektuelle prosess klassifiserer vi våre sanse- og tankeobjekter, ved å skape identifikasjonstyper. Siden sanseorganene og sanseobjektene har seks typer har denne prosess også det. Gjennom denne prosess skjer det fortolkninger og gjenkjennelser.

4) Handlingsimpulser og vilje samskara-dharmaer

Handlingsimpulsene er ikke ubevisste, men handler om vilje, intensjoner og valg. Mens vedana og samjna er ikke intensjonelle, skaper de ikke karma. Disse dharmaer derimot er vilje styrte, og er dermed både karma skapende og produkt av karma. Karmiske frø hører inn under handlingsimpulsene.

5) Bevissthet (vijnana)

Bevisstheten ”holder fornemmelser (2), forestillinger (3) og vilje (4) sammen”.⁴⁵ Det er seks former for bevissthet, og det er tre elementer i denne prosessen: (I) De seks sansefeltene: form/farge, lyd, følbare ting, lukt, smak og mentale ting. (II) De seks sansebasisene: syn, hørsel, berøringssans, lukt, smak, og tanke. (III) Bevissthet eller oppmerksomhet ovenfor sansefeltene og sansebasisene. Sammenlagt blir det atten, med de seks underinndelingene i de tre prosessene, og de kalles for dhatuer. De ”fanger opp dharma-prosessen og beskriver det som foregår”.⁴⁶

Ifølge theravadas resonnement vil det være bevisstheten som da hinduismen feilaktig oppfatter som en sjel. Hinduismen har en klar dualistisk forståelse av menneske, da de så sterkt skiller mellom kropp og sjel. Denne dualismen finner vi også hos filosofen Platon. Innenfor kristen teologi finner vi, grovt inndelt, to syn på dette spørsmål. Wayne Grudem kaller dem ”dichotomy” og ”monism”. Dichotomy betyr en todeling av menneske, eller dualisme, slik som hos Platon. Monism betyr at menneske er en enhet, og ”man cannot exist at all apart from a physical body”⁴⁷. Monismens sjelbegrep ligner Aristoteles sjelbegrep. Trond Berg Eriksen definerer Aristoteles sjelsbegrep slik at sjelen er ”summen av kroppens livsevner”⁴⁸. Denne definisjonen rommer mye av hva de fem skandhaene er. Men hos Aristoteles fantes det ingen tro på gjenfødelse eller reinkarnasjon.

⁴⁵ Thelle 1999:213

⁴⁶ Jacobsen 2000:64

⁴⁷ Grudem 1994:472

⁴⁸ Eriksen og Tranøy 1991:112

Lie og Myreng forklarer hvordan skandhaene eller involveringsgruppene, henger sammen med utilfredshet, eller som de sier, det som gjør vondt. De hevder:

”Disse fem gruppene finnes imidlertid i to former: det som kalles involveringsgrupper og de fem gruppene uten involvering.”⁴⁹ Involvering betyr å ha et eiendomsforhold til dem, og betrakte dem som ”jeg” eller ”mitt”. Videre sier de:

”Det er.. når vi identifiserer oss med disse fem gruppene, når vi binder oss til dem, at de gjør vondt. De fem gruppene hos en som er fri for denne bindingen, vil ikke medføre lidelse. Det er altså ikke form, følelse, persepsjon, reaksjoner og bevissthet i seg selv som rommer lidelse, men det at vi involverer oss i dem, klamrer oss til dem og binder oss til dem.”⁵⁰

Det betyr at det også her finnes et positivt budskap om at det er mulig å slippe den utilfredshet som de fem skandhaene forårsaker. Dette er mulig hvis man ikke binder seg til skandhaene.

2.1.8. ÅRSAKEN TIL UTILFREDSHETEN

Årsaken til utilfredsheten er buddhismens andre edle sannhet. Kort fortalt så konkretiserer Buddha årsaken til utilfredsheten slik:

”Her er den sentrale kjensgjerning om årsaken til det som gjør vondt, munker. Det er dette begjæret, som fører til videre eksistens..”⁵¹

Begjæret er, sammen med uvitenhet, årsaken til utilfredsheten, primært sett. Ovenfor har vi sett på de skandhaene mennesket består av, men skandhaene er mer enn bare menneskets struktur. De frem skandhaene ”samhandler også som årsaker og virkninger i en dynamisk prosess”.⁵² Skandhaene skaper dermed utilfredshet, men som vi så ovenfor gjelder dett bare så lenge de, for oss, er involveringsgrupper, som Lie og Myreng påpekte. Denne prosess kaller Jacobsen for ”den gjensidig betingede samoppståen”. Dette er en årsakskjede bestående av tolv elementer. Prinsippet for denne teori, setter Jacobsen opp slik:⁵³

”Når X er, er Y, når X oppstår, oppstår Y, men når X ikke er, er ikke Y, og når X opphører, opphører også Y”.

⁴⁹ Lie/Myreng 2006:27

⁵⁰ Lie/Myreng 2006:27

⁵¹ Lie/Myreng 2006:28

⁵² Jacobsen 2000:69

⁵³ Jacobsen 2000:69

Dette er forklaringen, dypest sett, på hvordan utilfredshet oppstår,⁵⁴ ifølge buddhismen. Den forklarer også hvordan dukkha kan opphøre, ved at man leser den i omvendt rekkefølge.

De tolv årsaker (nidana) er:⁵⁵

1. Uvitenhet (avidya)

Her siktes det hovedsakelig til ikke å eie kunnskap om Buddhas fire edle sannheter. Bare gjennom meditasjon kan mentaliteten endres slik at denne kunnskapen kan bli vår. Å bare lytte til undervisning, er ikke nok. Det siktes også til de fire gale holdninger:⁵⁶

Å lengte etter noe varig (det finnes ikke)

Å tro at det vakre er vakkert (alt er egentlig stygt)

Å lengte etter varig sanselig glede (dette finnes ikke)

Å lengte etter ett vedvarende selv (dette finnes ikke)

2. Handlingsimpulser (samskara)

Denne uvitenhet fører igjen til handlingsimpulser. Handlingsimpulsene kommer fra tidligere gjenfødelse. Uvitenhetens mentalitet programmerer oss til samskara. Men vi er ikke nødt til å følge disse handlingsimpulsene, og produsere ny dårlig karma. For eksempel kan ett menneske som blir fort sint, velge om det påvirker hans handlinger eller ei. Spesielt alvorlige handlingsimpulser er forblindelse, hat og begjær. Motgiften til disse handlingsimpulser er å praktisere visdom (mot forblindelse), nestekjærlighet (mot hat) og gavmildhet (mot begjær).

3. Bevissthet (vijnana)

Handlingsimpulser fører til bevissthet. De styrer vår oppmerksomhet. Har man, for eksempel, bestemt seg for å kjøpe bolig, er man oppmerksom på boligannonser, mens man før ikke la merke til dem. Slik styrer handlingsimpulsene hva vi er bevisst på.

Det er handlingsimpulsene som genererer bevissthetsstrømmen. Ved gjenfødelse er det handlingsimpulsene som frembringer og danner en ny bevissthet for det nye liv. Bevisstheten ”oppstår når sinn og kropp kommer i kontakt med den ytre verden.”⁵⁷

Dette skjer i ”en stadig fornyende prosess av samspill mellom subjekt og objekt. At vi ikke innser dette, er en grunnleggende årsak til lidelse”.⁵⁸

⁵⁴ Lie/Myreng 2006:18

⁵⁵ Jacobsen 2000:70

⁵⁶ Jacobsen 2000:70

⁵⁷ Lewis 2002:77

⁵⁸ Lie/Myreng 2006:19

4. Sinn og kropp (nama-rupa)
Bevissthet leder til kropp og sinn.
5. De seks sansefeltene (sadayatana)
Gjennom kroppens sansefelter opplever vi verden. Så lenge denne opplevelsen er bestemt av uvitenhet, er den ikke tilfreds og dermed ikke i samsvar med virkeligheten.
6. Kontakt (sparsa)
Sansefeltene fører til kontakt med omverdenen.
7. Følelser eller fornemmelser (vedana)
De oppstår når sansene har kontakt med sine tilsvarende sanseobjekter. Kontakt skaper følelser.
8. Begjær (trnsna)
Følelser skaper igjen begjær, men vi kan kontrollere om vi skal respondere eller ikke. Årsaken til dukkha er begjær og uvitenhet, så det er her årsakskjeden kan brytes.
9. Fastholdelse (upadana)
Begjær skaper fastholdelse, siden vi ønsker å holde fast ved det vi liker.
10. Bliven (bhava)
Fastholdelse skaper bliven eller det å bli til. Dette refererer til unnfangelse, eller perioden mellom død og unnfangelse.
11. Fødsel (jati)
12. Alderdom og død (jaramarana)

2.1.9. NIRVANA ER UTILFREDSHETENS OPPHØR (NIRODHA)⁵⁹

Dette er buddhismens tredje edle sannhet. Buddha forklarer det kort slik:

”Her er den sentrale kjensgjerning om slutten på det som gjør vondt, munker. Det er den fullstendige lidenskapløshet ovenfor dette begjæret og opphevelsen av det, det er å gi det opp, vise det bort, slippe taket i det og bli fri”.⁶⁰

Dette er den tredje edle sannhet i buddhismen. Når dukkha opphører så entrer man nirvana, i betydning nirvana i dette liv. Lie og Myreng sier at: ”Meningsløshet og skuffelse (er) ikke noen nødvendig side ved tilværelsen, men et problem som har en løsning.” Videre sier de at Buddhas lære kort fortalt er ”en veiledning i hvordan man kan vinne frihet og glede”.⁶¹

Buddha sa selv:

”Akkurat som hele havet har en og samme smak, nemlig smaken av salt, slik har også hele min lære og treningsdisiplin en og samme smak, nemlig smaken av frihet. (Anguttaranikaya sutta 4,203)”⁶²

Buddhas åttedelte vei (marga) fører til frihet. Denne frihet er den buddhistiske frelse, som er nirodha. Her og nå er målet å bli fri fra dukkha og oppleve glede. I det større perspektiv er målet å bli fri fra gjenfødelse i samsara.

Som vi så ovenfor så opphører dukkha når dens årsakskjede snus på hodet. Det som da skjer er at utilfredshetens årsaker og betingelser utslukkes. Nirvana betyr nettopp utslokning. Hvis vi derimot tar opp tråden med legemetaforen, mener Lie og Myreng at nirvana også kan oversettes til ”lindring”.⁶³

Buddhismen skiller mellom to typer nirvana. Dette er nirvana i dette livet og parinirvana, som er det endelige nirvana, som kommer etter døden. Betingelsen får parinirvana er imidlertid at man har opplevd nirodha.

⁵⁹ Jacobsen 2000:73-75

⁶⁰ Lie/Myreng 2006:29

⁶¹ Lie/Myreng 2006:13

⁶² Lie 2005:51

⁶³ Lie/Myreng 2006:30

Jacobsen sier at det som opphører er ”de fire fordervelsene (asrava)”. De er ”sansebegjær, begjær etter å eksistere, begjær etter uvitenhet og begjær etter synspunkter”. Han sier også at det som slukkes er ”begjær, hat og forblindelse.”⁶⁴ Det er de tre brannene, som menneskene er plaget av.⁶⁵ I tråd med dette sier Wetlesen at den ild som brenner er den egosentriske ild. Så lenge den brenner så lider vi⁶⁶. Når den opphører, så opphører lidelsen. Da er mennesket fri. Ikke bare fra dukkha og egoisme, men også fra samsara, og trenger ikke å bli gjenfødt ved sin død. Altså når man er fri fra egoismen og begjær, så er man lykkelig. Å være fri fra egoismen betyr igjen at man har gitt ”slipp på ideen om å være et individuelt ’selv’”.⁶⁷

Et godt spørsmål er hva nirvana egentlig er, da Buddha aldri beskrev nøyaktig hva det er. For det meste beskriver Buddha nirvana gjennom negasjoner, altså hva det ikke er. I tillegg beskriver Buddha nirvana gjennom billedlige beskrivelser.

Jacobsen forklarer at grunnen til at Buddha ikke beskrev nirvana i detalj, er at nirvana ikke kan forklares ”med språk, for det er hinsides grensen for det språket vårt kan uttrykke.” Han poengterer videre at: ”Språket er et produkt av denne verden, og hvis vi anvender det til å beskrive nirvana, gjør vi det til noe det ikke er, nemlig noe av denne verden.”⁶⁸

Lie og Myreng bringer, på sin side, frem et viktig poeng i denne saken som får frem buddhismens empiriske karakter. De hevder at Buddha ikke var ”interessert i å gi sine elever en teoretisk forståelse, men ønsket å lede dem i retning av selv å erfare friheten”.⁶⁹

Allikevel har Buddha gitt visse pekepinner om hva nirvana er. Han har sagt, som vi har sett, at nirvana er opphør av utilfredsheten. Nirvana er også stillhet. Thelle understreker at nirvana ikke er et sted, men en tilstand.⁷⁰ Dessuten er nirvana sannheten, som betyr å ”se tingene slik som de er”.⁷¹ Og ikke minst det som er viktig å understreke i denne oppgaven, nemlig at nirvana er lykke. Jacobsen sier: ”Den som har realisert nirvana er et lykkelig menneske, for ifølge Buddha er nirvana lykke”. Jacobsen understreker at han mener den menneskelige tilværelsesform, ved å legge til: ”Denne lykken kan man nå i dette livet, man trenger ikke vente til man er død.”⁷²

⁶⁴ Jacobsen 2000:18

⁶⁵ Jacobsen 2000:97

⁶⁶ Wetlesen 2000:224

⁶⁷ Hope 1995:36

⁶⁸ Jacobsen 2000:73

⁶⁹ Lie/Myreng 2006:29

⁷⁰ Thelle 1999:223

⁷¹ Jacobsen 2000:74

⁷² Jacobsen 2000:74

Hva slags eksistensform som er i parinirvana er vanskelig å si. Ifølge Lamotte er det verken en form for eksistens eller en form for ikke-eksistens.⁷³ Jeg forstår det slik at det er noe midt i mellom. Altså et mellom standpunkt. Dette kan nok ses på som et paradoks. Hvis parinirvana er ikke eksistens kunne man kanskje kalle theravada for en form for nihilisme, da de da søker det å ikke være til. Men egentlig søker de verken en form for eksistens eller en form for ikke-eksistens.

2.1.10. SANN LYKKE

Buddha hevdet at menneske søker ”lykken på uegnede måter, med konflikter og skuffelser som resultat”.⁷⁴ Dette handler om å gi avkall på de gleder verden higer etter, men som bare gir deg ”skuffelse, for isteden å oppleve en høyere glede.”⁷⁵ Den verdslige måte å bli lykkelig handler oftest om at man søker lykken i ytre objekter, men siden intet er vedvarende gir dette ikke fred, men heller et stadig jag etter noe der ute. Jane Hope sier: ”Generelt vil det vi tror er et svar, vise seg å være årsaken til mer lidelse, og igjen leter vi etter en løsning – syklusen er uten ende”.⁷⁶

Innenfor buddhismen vil man oftest heller søke glede og lykke i sitt eget hjerte. Det betyr at de forankrer lykken inni seg selv. Buddhismens vei går innover i seg selv, i stedet for å søke etter ytre objekter. Menneskesinnet er som ett hav, på overflaten er det bølger, men på dypet er det ro. Når du ikke blir påvirket av motstand eller suksess, har du en indre fred, som er den buddhistiske lykksalighet.

For å komme dypere inn i denne lykken, må man slippe taket i ”den lykken som er avhengig av bestemte ytre omstendigheter”.⁷⁷ Dypest sett er denne lykken nirvana.

Torkel Brekke svarer på hva som appellerer ved buddhismen slik:

”Det dreier seg jo om å finne en fred og harmoni. Et fokus på at man kanskje ikke skal ha for store forventninger. Hvis du klarer å forsones deg med at alt er forgjengelig, og derfor ikke strever for mye etter verdslige ting, kan det gi en slags ro. Det ligger i all indisk tenkning at

⁷³ Lamotte 1991:20

⁷⁴ Lie/Myreng 2006:12

⁷⁵ Lie/Myreng 2006:14

⁷⁶ Hope 1995:32

⁷⁷ Lie/Myreng 2006:15

roten til et ondt liv ligger i å stadig gripe etter nye ting. Å avstå fra dette er en hjelp, hevder buddhismen. Slutt og grip etter ting til stadighet, se at du er begrenset i tid og rom, og innse at ingenting er evig. Dette kan være nøkkelen til en ro, hvis man begrenser seg til å se på buddhismen innenfor rammen av ett liv”.⁷⁸

Dette er ”buddhismens optimistiske budskap” sier Jacobsen⁷⁹. Hvis vi bare fokuserer på Buddhas to første edle sannheter kan buddhismen virke pessimistisk. Men når vi flytter fokus over på sannheten om utilfredshetens opphør, så er det nettopp det motsatte som trer frem. Nemlig et meget optimistisk budskap om at dukkha kan opphøre. Slik sett er det et paradoks at buddhismen som handler om å finnellykken har blitt karakterisert som en negativ religion.

Men dette må ikke forstås slik at en arhat (”en som har oppnådd nirvana mens han lever”⁸⁰) ikke går igjennom sykdom og alderdom og død. Jacobsen forklarer dette med at en arhat ikke alltid er i nirvana⁸¹. Nirvana er en opplevelse, sier han, som ikke varer, men som allikevel har frelsende kraft, ifølge indisk religions forståelse av mystiske opplevelser. ”Etter en slik opplevelse er det en tilbakevendelse til den normale opplevelse av verden, men når nirvana er oppnådd en gang, kan det oppnås igjen”.⁸² Dermed kan en arhat faktisk oppleve smerte, når han ikke er i nirvana. Men det har allikevel skjedd en forandring. Selv om opplevelsen ikke er varig, så har opplevelsen varig effekt. Jacobsen sier: ”selv om arhaten føler smerte... skaper ikke smertefølelsen begjær etter å bli kvitt smerten. Arhaten tenker ikke på smerten som sin, han bare observerer den som et ikke-selv-fenomen som oppstår, vedvarer og forsvinner.”⁸³ Saken er at ”siden det ikke er noe selv, er det smerte, men ingen som har det vondt”.⁸⁴ Buddha selv ble en gammel man, og opplevde både sykdom og alderdom, og ble til og med skadet i foten under et mordforsøk. Han døde til slutt av matforgiftning. Skeptikere har spurt hvordan dette kan henge sammen med det faktum at han måtte gjennomgå alt dette, etter han opplevde nirvana. Lewis hevder at den lidelsen som Buddha opplevde etter han var oppvåknet, var lidelse som ikke kommer fra karma. Det betyr igjen at han hevder at nirvana bare befrir fra den lidelse som har sin rot i karma. Han henviser til teksten Menanders spørsmål. Der blir det klargjort at det finnes åtte årsaker til lidelse. Disse er: luft, galle, slim i

⁷⁸ Brekke: <http://www.bokklubben.no/SamboWeb/produkt.do?produktId=120560>

⁷⁹ Jacobsen 2000:73

⁸⁰ Jacobsen 2000:74

⁸¹ Jacobsen 2000:74

⁸² Jacobsen 2000:75

⁸³ Jacobsen 2000:75

⁸⁴ Jacobsen 2000:65

overflod, foreningen av disse væskene, variasjoner av temperaturen, unngåelsen av ulikheter, ytre påvirkning og karma. Han påstår at det kommer mer lidelse fra de andre syv årsakene til sammen, enn fra karma, men for å avgjøre hvor en lidelse har sin rot, så må man ha en buddhas innsikt.⁸⁵

2.1.11. DEN ÅTTE DELTE VEIEN (MARGA)⁸⁶

Den fjerde edle sannhet handler om hvordan menneske kan komme seg ut av samsara og inn i nirvana. Altså veien til nirvana. Dette er frelsesveien i buddhismen. Buddha skal selv ha beskrevet den som: ”veien til å gjøre slutt på det som gjør vondt, munker”.⁸⁷ I følge Lie og Myreng kan marga sammenfattes til: ”Praktisk trening av sinnet og av de holdninger vi har til oss selv og andre”.⁸⁸

Rekkefølgen på disse åtte delene kan variere noe. Forklaringen på det er nok som Lie og Myreng poengterer, at det handler om ”å praktisere alle leddene sammen”.⁸⁹

Som navnet sier har veien åtte deler, men den deles vanligvis inn i tre hoveddeler:

- A) Visdom (prajna)
 - 1 - Rett syn
 - 2 - Rett intensjon
- B) Etikk (sila)
 - 3 - Rett tale
 - 4 - Rett handling
 - 5 - Rett levevei
- C) Meditasjon (bhavana)
 - 6 - Rett anstrengelse eller bestrebelse

⁸⁵ Lewis 2002:61

⁸⁶ Jacobsen 2000:76-88

⁸⁷ Lie/Myreng 2006:31

⁸⁸ Lie/Myreng 2006:31

⁸⁹ Lie/Myreng 2006:37

7 - Rett oppmerksomhet

8 - Rett konsentrasjon

A) Visdom eller innsikt (prajna)⁹⁰

Prajna blir oversatt med "visdom", i betydning eksistensiell kunnskap, og "innsikt".⁹¹ Den viktigste form for prajna, får man gjennom meditasjon. Det er fordi buddhismen betoner den personlige erfaringen, fremfor hva vi har hørt fra andre.

Jacobsen anser at rett syn er det første skritt på den åttedelte veien. Dette skritt har flere nivåer. Det laveste er å studere dharma, og få tillitt til den buddhistiske lære, særlig karma og gjenfødelse.

På et høyere nivå av rett syn, har vi det som Lewis kaller for en "åndsevne", som handler om å se virkeligheten, eller tingene slik de er. Her dreier det seg om å realisere, eller se de fire edle sannheter, i seg selv. Dette er "det aktive kjennetegnet av buddhistisk prajna".⁹²

Rett intensjon handler om kontroll over følelsene, det å styre følelsene bort fra sansebegjær og ondskap, og heller føle medlidenhet og kjærlighet.

Innholdet i prajna har tre elementer: 1) Viten om tidligere gjenfødelser. 2) Viten om karmaloven. 3) Viten om de fire edle sannheter.

Noen fører opp prajna som den siste hoveddel på veien til nirvana. Det er nok fordi uvitenheten er hovedårsaken til at man enda ikke har erfart nirvana. Når de fire edle sannheter blir ens personlige erfaring, entrer man nirvana.

B) Etikk (sila)

Buddhismen er svært opptatt av etikk og moral. Når man lever i samsvar med den buddhistiske etikk fører det til glede og ro, fordi at man da ikke trenger å angre, og ha dårlig samvittighet. Buddhismens gyldene regel "er at man ikke skal påføre andre hva man selv ville se på som ubehagelig".⁹³ På grunn av karmaloven, så hjelper man seg selv ved å hjelpe andre, da dette gir oss bedre karma. Som vi tidligere har sett legger karmisk buddhisme nesten all vekt på etikken (bortsett fra tillit til dharma), og bruker sila som en frelsesvei for å oppnå et

⁹⁰ Jacobsen 2000:77

⁹¹ Lewis 2002:76

⁹² Lewis 2002:76

⁹³ Jacobsen 2000:79

bedre samsara. I den tidelige buddhisme var det bare munkene, og senere nonnene, som praktiserte meditasjon. Dermed er karmisk buddhisme den folkelige buddhisme. Men i den senere tid har meditasjon også blitt en del av lekfolkets praksis.⁹⁴

Meditasjon (bhavana)

Lie og Myreng henviser til Dhammapada 1 og sier: ”Hvis du kjenner deg selv og temmer ditt eget sinn, skaper du virkelig lykke.”⁹⁵ ”Den lykken som man får ved å trene sinnet og gjøre gode gjerninger, er ekte og varig.”⁹⁶

Gjennom meditasjon blir man kjent med sitt eget sinn, temmer det, og trener det opp. Med andre ord mental trening. Dette skaper sannlykke. Det er altså meditasjon, og etikk, som skaper ekte og varig lykke. Dette i sterk kontrast til å søke lykken på den verdslige måten. Når det er sagt, så er det ikke slik at målet med meditasjon er lykke. Det er mer riktig å si at lykken er konsekvensen, eller frukten av det å meditere. Det man søker er prajna, som igjen fører til nirvana.

Bhavana er selve metoden for å virkeliggjøre nirvana. Det betyr at opplevelsen av nirvana skjer mens man mediterer, gjennom prajna. Det man ønsker å utvikle, gjennom meditasjon, er mental klarhet, som gir visdom og innsikt (prajna), for å se virkeligheten slik den er.

Meditasjon inneholder rett bestrebelse. Dette handler først og fremst om det etiske, rent tankemessig. ”Urene, egoistiske, og destruktive tanker” danner ”mentale hindringer” for meditasjonen.⁹⁷ Jacobsen nevner fem slike hindringer: Sansbegjær, motvilje, dovenskap, mental rastløshet og tvil. Slike negative tanker skal overvinnes, og erstattes med gode tanker. Dette er også bra for karma. Meditasjon er en mental øvelse, hvor man arbeider med sinnet, men meditasjon inneholder også fysisk bestrebelse, fordi man skal sitte stille over lengre tid. Hvis dette skal oppleves komfortabelt, så krever det en hvis fysisk form.

⁹⁴ Jacobsen 2000: 88

⁹⁵ Lie/Myreng 2006:13

⁹⁶ Lie/Myreng 2006:14

⁹⁷ Blum 2002:80

Det som meditasjon ellers handler om er å forhindre at sanseobjekter genererer ”begjær, hat eller forblindelse”. Menneskesinnet er i utgangspunktet programmert til dette. Gjennom meditasjon kan vi gjennomskue dette og deretter ”deprogrammere oss selv”.⁹⁸ Buddhismen har to former for meditasjon; dypmeditasjon og innsiktsmeditasjon.

Dypmeditasjon (samadhi,samatha)^{99, 100},

Dypmeditasjonen stammer fra yoga tradisjonen, og danner grunnlaget for buddhistisk meditasjon. Dette er den formen for meditasjon man først starter med. Den skal lede den mediterende gjennom fire dypmeditasjons- nivåer (dhyana). Lie og Myreng innrømmer at disse fire nivåer er vanskelig å forstå, men de mener at det har sin mening ”for de er ikke noe å forstå, men noe å oppøve”.¹⁰¹

Rett konsentrasjon, refererer til dypmeditasjon. Dette fordi dypmeditasjon handler om å øve seg på å samle tanken, eller fokusere på ett objekt. Dette gjøres for å stabilisere sinnet, noe som gir ro, og utvikler konsentrasjonen.¹⁰² Man skal konsentrere seg så mye på dette at ”dualiteten mellom objekt og subjekt forsvinner”.¹⁰³ Konsentrasjon skaper igjen kontroll over sinnet.¹⁰⁴ Fordi når man er fri fra distraksjoner, kan man begynne ”å observere hva som foregår inni oss, dvs. hvordan uvitenhet og begjær ligger til grunn for utilfredsheten.¹⁰⁵ Målet for meditasjonen er å forstå dette, ikke teoretisk, men empirisk, slik at man blir befridd fra uvitenhet og begjær. Viktige elementer i denne prosessen er ”de fem dypmeditasjonsfaktorene: anvendt tanke, undersøkelse, glede, lykkefølelse og fokusert oppmerksomhet av sinnet”.¹⁰⁶ Men for å gjøre dette må man først overvinne de mentale hindringene, som er nevnt ovenfor, da ”bygger man opp de fem dypmeditasjonsfaktorene”.¹⁰⁷

⁹⁸ Jacobsen 2000:80

⁹⁹ Jacobsen 2000:80-82

¹⁰⁰ Lewis 2002:74

¹⁰¹ Lie/Myreng 2006:36

¹⁰² Farrer-Halls 2001:100

¹⁰³ Lewis 2002:74

¹⁰⁴ Farrer-Halls 2001:100

¹⁰⁵ Jacobsen 2000:81-82

¹⁰⁶ Jacobsen 2000:81

¹⁰⁷ Jacobsen 2000:81

Først når alle disse faktorene er fullstendig utviklet, har man oppnådd det første dypmeditasjonsnivået.

Disse nivåene er så lykkelige, mentalt sett, at det er fare for at den mediterende kan avspores fra målet, som er å virkeliggjøre nirvana. Men for at meditasjonen skal føre den mediterende til nirvana må dypmeditasjonen forenes med innsiktsmeditasjon.

Innsiktsmeditasjon (vipasyana)¹⁰⁸,¹⁰⁹

Rett oppmerksomhet handler om denne formen for meditasjon. Vipasyana har også blitt kalt for oppmerksomhetsmeditasjon. Denne formen for meditasjon skal Buddha selv ha utviklet.

Hvis innsiktsmeditasjon blir praktisert over lengre tid vil det føre til ”voksende sinnsro og indre glede”.¹¹⁰ Dette er den viktigste formen for mental trening innenfor buddhismen.

Formålet med denne formen for meditasjon er å se virkeligheten slik den egentlig er. Det siktes da spesielt til tilværelsens tre grunnleggende trekk eller merker, i betydning hva som særlig kjennetegner virkeligheten. Dette er 1) ikke- selv (anatman), 2) Ingenting er varig (anitya) og 3) utilfredshet eller dukkha (se 2.1.5.).

Buddha delte innsiktsmeditasjon opp i 4 deler etter hva ”rett oppmerksomhet” rettes mot:

- 1) Kontemplasjon av kroppen (ved hjelp av pusten)
- 2) Kontemplasjon av følelsene (hvordan de oppstår og forsvinner)
- 3) Kontemplasjon av sinnet (tankene)
- 4) Kontemplasjon av sinnets objekter (de fem skandhaene)

Gjennom disse kontemplasjonene skal man bli kjent med sitt eget sinn. Gjennom å observere at tanker, sanser og fenomener oppstår og forsvinner igjen, skal det gi den mediterende innsikt i tilværelsens tre merker. Jacobsen forklarer slik hvordan dette skjer i sinnet til den mediterende:

”At fenomenene oppstår, varer en kort stund og så forsvinner, viser at de ikke er varige. At de ikke er varige viser at de er utilfredsstillende. At de ikke kan kontrolleres med viljen, viser at de ikke tilhører noen og at det ikke er noe selv”.¹¹¹

Slik tilpasses den mediterendes sinn en buddhistisk virkelighetsforståelse.

¹⁰⁸ Jacobsen 2000:82-83

¹⁰⁹ Lewis 2002:74

¹¹⁰ Lie/Myreng 2006:36

¹¹¹ Jacobsen 2000:82

Gjennom å kombinere dypmeditasjon og innsiktsmeditasjon, ved å la innsiktsmeditasjonen bringe den mediterende lenger enn den høyeste dypmeditasjonstilstand, når han målet for buddhistisk meditasjon, som er ”opphør av persepsjon og følelser.. Et slikt opphør kan vedlikeholdes i flere dager. Da opphører all utilfredshet, og dette kalles nirvana i dette livet”.¹¹²

2.1.12. LIVSBEJAENDE ELLER LIVSFORNEKTENDE

Når man betrakter theravada i Vest, ender man ofte opp med å betrakte livsforståelsen i theravada, som livsfornektende. Det er kanskje to hovedgrunner til det. For det første så kan mange i Vest ha problemer med Buddhas ”diagnose”. Den har vi sett nærmere på ovenfor. Men det store spørsmålet er om diagnosen er korrekt. Eller om den ikke er for negativ. Kristne vil ofte si at diagnosen er for negativ. Dette fordi de sammenligner theravada med kristendommen. Kristendommen har nok ett mer livsbejaende syn på livet. Den andre grunnen er muligens at theravadas middelvei mellom askese og ren sansenytelse, som er å leve som munk eller nonne, blir betraktet som en fornektelse av verden. På spørsmålet om ikke buddhismen har en livsfornektende lære, siden alle lider, svarer professor i religionshistorie, Torkel Brekke, at buddhismen ”i utgangspunktet” var ”en fornektelse av verden, av de gode tingene ved livet i verden”.¹¹³ Poenget er nok at munk og nonne på mange vis lever utenfor det normale samfunnsliv. De stifter ikke egen familie og deltar ikke i det normale arbeidsliv. Deres sosiale liv er ellers også totalt annerledes enn hos resten av befolkningen. De har rett og slett trukket seg ut av det sekulære samfunnet. Slik sett fornektes i hvert fall mye av de gode tingene ved livet. Akkurat slik Buddha ”flyktet” fra det etablerte liv som prins og ektemann. Buddha taler da også om en total frihet (se 2.1.9.), som kan oppfattes som verdensfornektende, som frihet fra verden. Nå kan man naturligvis innvende med at også kristendommen har sine munke og nonne ordener, men verken den katolske eller de ortodokse kirker, har hatt en normativ lære om at klosterlivet er den eneste vei til frelse. Theravada er monaistisk, normativet sett, og kun munkelivet kan føre til frelse. Lekfolk kan ikke bli frelst, men kan kun håpe på en bedre gjenfødelse i sitt neste liv (karmisk buddhisme).

¹¹² Jacobsen 2000:83

¹¹³ Brekke <http://www.bokklubben.no/SamboWeb/produkt.do?produktId=120560>

Theravada Buddhist Bhikkhu Bodhi påpeker derimot et viktig poeng, nemlig at hva som er positivt og hva som er negativt, til syvende og sist bare er noe subjektivt:

“Like beauty, however, what is negative and what is positive lies in the eye of the beholder, and what is negative for one may turn out to be another's supreme ideal”.¹¹⁴ Altså hva som er negativt, sett med kristne øyne, kan være positivt, sett med buddhistiske øyne. For theravada buddhister er det positivt å leve som munk, fordi bare da er frelse mulig. Kåre Landfald hevder faktisk at buddhismen er livsbejaende, fordi man innen buddhismen bejaer livet, men et liv med en annen karakter. Han sier: ”Buddhismen er livsbejaende, men det livet man bejaer har en annen og dypere karakter enn det som er gitt for intellektet og begjæret”.¹¹⁵ Det livet theravada bejaer er marga, og bare munk og nonner kan leve dette livet fullt ut. Altså oppfattes ofte det livet som de bejaer, som livsfornektende sett med Vestlige øyne, fordi man da må forsake de gode tingene ved livet i verden, som Brekke sier. Samtidig legger vi merke til, at i svaret på spørsmålet som ble stilt til Brekke, om buddhismen er livsfornektende, så svarer han i stedet med å si at buddhismen er verdensfornektende. Her er det et spørsmål om hvordan livsfornektelse skal defineres. Et godt spørsmål er om ikke verdensfornektelse og livsfornektelse er synonyme begrep. Mange i Vest vil nok forstå det slik. Vi legger også merke til at Brekke sier ”i utgangspunktet” noe som vel indikerer at ikke all buddhisme er verdensfornektende, etter hans mening.

Bhikkhu Bodhi mener at grunnen til at mange kristne, som pave Johannes Paul II (se 2.6.3.), som betrakter buddhistisk frelseslære som negativ, er at de sammenligner den med deres egen religion:

”If one seeks an everlasting union between one's eternal soul and a creator God, then a doctrine that denies the existence of an eternal soul and a Divine Creator will inevitably appear negative. If one regards everything conditioned as impermanent and devoid of self, and seeks deliverance in Nibbana, the Deathless Element, then a doctrine of everlasting union between God and the soul will seem -- not negative perhaps -- but founded upon wishful thinking and unacceptable articles of faith”.¹¹⁶

Ifølge Bodhi så er det altså ikke merkelig at kristne betrakter buddhismen negativt.

¹¹⁴ Bodhi http://www.vipassana.com/resources/bodhi/threshold_of_understanding.php

¹¹⁵ Landfald <http://www.fps.no/blikkkare.html>.

¹¹⁶ Bodi http://www.vipassana.com/resources/bodhi/threshold_of_understanding.php

2.1.13. OPPSUMMERING OM LIVSFORSTÅElsen I THERAVADA

Innenfor therevada anses ikke dette livet vi lever her og nå, som noe negativt. Men siden alt liv inneholder utilfredshet (dukkha), så betyr det å måtte gjenfødtes igjen og igjen, også at man gjennomgår denne utilfredsheten igjen og igjen. Derfor forstås dette, at man stadig gjenfødtes, som noe negativt. Altså er det livshjulet, eller samsara, som forstås negativt, og ikke det å leve et isolert liv. Dette står i kontrast til moderne vestlig reinkarnasjons lære, der reinkarnasjon forstås som noe positivt. Dukkha er menneskets problem, ifølge buddhismen, slik synd er menneskets problem innenfor kristendommen. Målet er å få slutt på utilfredsheten. Metoden eller veien dit, kalles den edle åtte delte vei (marga). Den består av visdom eller innsikt (prajna), etikk (sila) og meditasjon (bhavana). Marga er middelveien mellom ren sansenytelse og askese, men innebærer å leve som munk eller nonne. Dette at det er mulig å få utilfredsheten til å opphøre (nirodha), er et meget positivt budskap. Dette skjer ved at man opplever nirvana i denne verden. Da brytes sirkelen av gjenfødsler, da all negativ karma slettes. Det betyr at man ikke blir gjenfødt innenfor samsara, etter døden. I stedet entrer man da parinirvana, eller det endelige nirvana.

Det å følge den åttedelte vei (marga), gir livet mening. Siden livet både har mål og mening, innenfor theravada, bør kanskje theravada ikke betraktes som nihilisme. Dessuten står theravada, med sin lære om menneske, midt i mellom absolutisme og nihilisme. Theravada er middelveien mellom hinduismens absolutisme, som hevder at mennesket har en sjel, og Carvaka som mente at menneske kun er biologi, og at intet i mennesket overlever døden. Theravada lærer at menneske ikke har en sjel, anatman (ikke-selv), men holder samtidig fast ved at noe i menneske overlever døden, ved sin gjenfødsels lære. Men de fleste lekfolk nærmer seg oftest absolutisme, ved at de tror at selv om hvert liv har sin personlighet, så knyttes disse personlighetene sammen til å være en person.

Normativt sett er Theravada middelveien mellom ren sansenytelse og askese, som er den edle åttedelte vei. Denne middelvei innebærer å leve et liv som munk eller nonne. Torkel Brekke mener at buddhismen ”i utgangspunktet” var ”en fornektelse av verden, av de gode tingene ved livet i verden”.¹¹⁷ Poenget er nok at munk og nonne på en måte lever utenfor det normale samfunnsliv og ikke tar del i familieliv, arbeidsliv og normale forpliktelser i samfunnet. I Vest vil man ofte forstå dette som livsfornektelse. Kanskje nettopp fordi man da fornekter de gode tingene i verden.

¹¹⁷ Brekke <http://www.bokklubben.no/SamboWeb/produkt.do?produktId=120560>

På den annen side kan theravada forstås som livsbejaende. I betydning de bejaer det liv, som er det å følge den edle åttedelte vei (marga). Men de som ikke er theravada buddhister, vil ofte oppfatte det å følge denne vei som livsfornektende.

Angående om theravada er livfornektelse eller ei, vil jeg i hvert fall si som Brekke, og senere mahayana, at theravada er verdensfornektende. Det hele spørs egentlig på ståstedet. Hvis man skal følge den edle åtte delte vei, må man forsake mye av det verden har å tilby, men dette er for å oppnå et enda høyere gode, nemlig nirvana. Men hvis man derimot ikke tror på nirvana, er mye av denne forsakelse totalt forgjeves, og dermed livsfornektende. En annen grunn til at theravada og buddhismen generelt har blitt kalt livsfornektende er at parinirvana har blitt forstått som utslettelse. Som vi har sett søker buddhister egentlig ikke utslettelse. Nirvana kan egentlig ikke defineres, og er verken eksistens eller ikke- eksistens.

Angående om theravada er pessimistisk, eller negativ, så er nok hovedgrunnen til dette at man i Vest har forstått Buddhas første edle sannhet slik at alt er smerte. Vi har sett at det ordet som blir oversatt til smerte, dukkha, egentlig bør oversettes til utilfredshet. Dette er ett langt mindre pessimistisk ladet begrep. Vi har også sett at Buddha, ifølge suttaene, aldri har sagt at alt er dukkha. Vi kunne kanskje være enige om at livet inneholder utilfredshet, uansett livssyn. Buddhister sier at Buddha var realist og ikke pessimist. Men spørsmålet er om ikke theravada beskriver livet mer negativt enn det kristendommen, og som vi senere skal se, taoismen og konfusianismen gjør. Et aspekt som i hvert fall er positivt er troen på at lidelsen kan ta slutt i dette liv, ved at man opplever nirvana.

Til syvende og sist er hva som er positivt og hva som er negativt er egentlig subjektivt, og ikke et objektivt måleinstrument. Kristne har lett for å forstå buddhismen i lys av kristendommen. Når buddhismens mål ikke er å komme til en evig himmel hos Gud, blir buddhismen ofte negativt forstått, av kristne. Anitya blir også negativt oppfattet av kristne, av samme grunn, men dette vil vi komme tilbake til senere (se 2.3.15.).

2.2. LIVSFORSTÅElsen I INDISK MAHAYANA BUDDHISME

Mahayana oppsto som en reaksjon henimot den tidlige buddhisme. I følge Jacobsen skal mahayana ha oppstått i India mellom 200 f.kr. og 100 e.kr. Polemikken mot den tidlige buddhismen, hvorav bare theravada (som betyr ”de gamles lære”) har overlevd til i dag, vitner om dette. Theravada buddhismen ble kritisert av mahayana, da den oppsto, for å være ”negativ og verdensfornektende” fordi de hevdet at theravada var en ”vei for de få”, og kalte dem hinayana (den lille farkost).¹¹⁸ Mens mahayana, som de selv kalte seg, betyr ”den store vogn” eller vei. Det er i dag tre vitenskapelige teorier om hvorfor mahayana oppsto. Den mest populære er bokkult teorien. Denne teorien hevder at mahayana oppsto på grunn av at nye skrifter om Buddha kom for dagen, som ikke var kjent fra før. Mahayanas forhold til therevadas skrifter eller suttaer, ligner på kristendommens forhold til Det gamle testamente.¹¹⁹ Mye av svaret for nødvendigheten av en ny lære finner vi lignelsen om det brennende huset i Lotus sutraen, som kanskje er den mest kjente mahayana sutra, i hvert fall i østlig buddhisme. Denne lignelse handler om et hus som brenner. Lignelsen skal bety at den tidlige buddhisme sendte små vogner inn i verden, og kunne dermed bare redde noen få, mens mahayana sendte inn store vogner, og kan dermed redde alle. Det er nettopp fra denne lignelsen at navnene; hinayana og mahayana, kommer fra. Vi har tidligere sett at ifølge den tidlige buddhismes lære, kunne bare munk og nonne oppnå nirvana, fordi bare de hadde mulighet til å praktisere hele Buddhas edle åtte delte vei. Braarvig sier at den eldre buddhisme ”la stor vekt på munkevesenet, mens mahayana først og fremst var en religion som talte til lekfolket”.¹²⁰ I den eldre buddhisme, og i theravada også i dag, måtte lekfolket nøye seg med etikken og tillit til dharma (grunnleggende prajna). Dette ble som sagt en tilpassning av den normative buddhisme, kalt karmisk buddhisme. Håpet her var en bedre gjenfødelse etter døden, som en munk eller som en gud i en av himlene. I mahayana derimot, er frelse mulig for alle. Lotus sutraen påstår at Siddhartha Gautama bevisst hold tilbake mahayana læren, fordi samtiden hans ikke var moden nok for den sanne lære.¹²¹ Theravada derimot mente at mahayana buddhistene selv skrev de nye skriftene om Buddha, rundt begynnelsen på vår

¹¹⁸ Thelle 1999:243

¹¹⁹ Kingsley, DVD: Verdens religioner, Buddhismen, 2004

¹²⁰ Braarvig 2003:XV

¹²¹ Andreasen 1994:12

tidsregning. Hvis dette er riktig vil det si at sutraene ikke har noe å gjøre med den historiske Buddha.

2.2.1. BODHISATTVA IDEEALET

Før vi ser nærmere på bodhisattva idealet innen mahayana. Er det hensiktsmessig å se hva begrepene bodhisattva, arhat og buddha betyr, innenfor theravada og mahayana. En bodhisattva er ”en person som er på vei mot oppvåkning,”¹²² innenfor begge retningene, men i theravada brukes begrepet bare om de som blir en buddha ved oppvåkningen. Innenfor mahayana brukes det om alle som er på vei mot oppvåkning, og også om de som allerede er oppvåknete, så lenge de er på jorden. En arhat er ”en munk som har virkeliggjort nirvana med hjelp av læren til en buddha”,¹²³ og er ikke allvitende. Arhaten er hellighetsidealet innenfor theravada. Arhat begrepet brukes ikke innenfor mahayana. En buddha, i theravada, er en munk ”som har virkeliggjort nirvana uten hjelp av en buddhas lære i det livsløpet han når oppvåkning”,¹²⁴ og betraktes som allvitende her på jorden. I mahayana blir ikke bodhisattvaen en buddha, før han har kommet til det siste stadiet på bodhisattvaveien, og er da i en av himlene.

I theravada er antall bodhisattvaer og buddhaer, svært så få. Nærmere bestemt regner man med 28 buddhaer i nyere theravada, mens det i de tidligste tekstene bare finnes åtte buddhaer.¹²⁵ I mahayana har derimot det å bli en bodhisattva blitt målet for alle, og har overtatt som ideal. Alle har potensialet til å bli en bodhisattva, fordi alle vesener har bodhicitta, eller ”tanken om oppvåkning” inni seg. Antall buddhaer blir da uendelig. Mens arhatene trakk seg tilbake fra verden, og ved sin død forsvant fra samsara. Velger i stedet bodhisattvaene å bli gjenfødt i samsara, for å hjelpe andre mennesker på veien mot nirvana. Dermed ble det viktig for munkene innen mahayana, å gå ut i samfunnet får å vise omsorg og medlidenhet. De fleste vet ikke at de har bodhicitta, og munkene må dermed hjelpe lekfolket til å se dette. Bodhisattvaene har lovet å ikke gå inn i nirvana, før alle vesener har realisert nirvana. Ifølge Esben Andreasen så handler dette løfte om å ”ikke at indgå i den

¹²² Jacobsen 2000:202

¹²³ Jacobsen 2000:202

¹²⁴ Trainor 2002:238

¹²⁵ Metz 1984:236

endelige buddha-tilstand”.¹²⁶ Dette åpner for at bodhissattvaene faktisk opplever nirvana i dette livet, mens det nirvana de ikke går inn i er parinirvana.

Senere skal vi se at nirvana begrepet har blitt forandret innenfor mahayana, i forhold til theravada.

2.2.2. BODHISATTVAENS TIDELTE VEI

Som vi tidligere har sett består den edle åttedelte veien innenfor theravada, av etikk, visdom og meditasjon. Mahayana tar ikke avstand fra denne veien, men utvider og omtolker den, slik at den nå er tidelt. Målet med den gamle veien var å bli en arhat, ved å nå nirvana. Dette er ikke målet med mahayanas nye vei, bodhisattvaveien. Det å sitte innenfor tempelmurene, og søke nirvana kun for sin egen del, blir betraktet som negativt i mahayanas sutraer. Mark L. Blum sier at arhatene fulgte læren bokstavlig, ”men ikke ånden som fyller den”. Han utdyper dette ved å si at arhater ble ”kritisert for å være selvsentrerte, fordi de ignorerer andres lidelse ved at de trekker seg tilbake fra verden”.¹²⁷ Det er interessant å lese dette samens med hva Trainor sier om bodhicitta begrepet. Bodhicitta betyr, som sagt, ”tanken om oppvåkning”, men Trainor sier at begrepet også ”markerer et skille i fokus fra selvopptatthet til å være opptatt av andres lidelse. Bodhicitta manifesterer seg som medlidenhet (karuna) og en forpliktelse til å følge bodhisattvaens vei”.¹²⁸

Det er meget interessant å legge merke til at mens mann i theravada anså sin egen smerte som problemet. Så anser man innenfor mahayana at det er andres smerte som er problemet. Fokuset er dermed forandret fra egen smerte til andres smerte. Dermed forsøker bodhisattvaen å lindre andres lidelse, fremfor sin egen. Men vi observerer at problemet, smerten, ikke har forsvunnet, den er der fremdeles, men at nå er den hos medmenneskene. Derfor nekter bodhisattvaen seg selv å gå in i parinirvana, eller en av himlene, slik at han kan gjenfødtes som menneske, for å kunne fortsette å lindre andres lidelse. Det er verdt å legge merke til at når han velger å bli født som menneske igjen og igjen, så tar han på seg den utilfredshet det er å gjennomgå sykdom, alderdom og død, om igjen, mens han kunne valgt å gå inn i parinirvana eller en av himlene. Vi ser med dette en radikalisering av det å bekjempe egoismen.

¹²⁶ Andreasen 1994:11

¹²⁷ Blum 2002:132

¹²⁸ Trainor 2002:238

Bodhisattvaen praktiserer dette ved å vende tilbake til jorden som menneske, for å lindre andres smerte. Problemet er kanskje at det å leve etter bodhisattva idealet, fult ut, ikke er enkelt.

2.2.3. FULLKOMMENGJØRING AV VISDOM

Bodhisattvaveien, eller fullkommengjøringen av visdom, starter med at bodhicitta blir oppvekket. Selvopptattheten må vike, og han blir opptatt av andres lidelse. Det er verdt å merke seg at man ikke behøver å gå i kloster for å følge denne ”veien”, også lekbuddhister kan følge bodhisattvaveien. Dette er en lang vei, og det kreves som regel flere liv, eller gjenfødelse, for å komme igjennom alle de ti stadiene. Dermed åpner dette for en mer positiv holdning til det å leve flere liv, da dette har både mål og mening. Det som understreker dette er at målet ikke lenger er å bryte direkte ut av samsara, slik om i theravada, men man tar i stedet sikte på å leve flere liv, på grunn av andres smerte. Det kortsiktige mål er å hjelpe andre, det langsiktige mål er å bli en buddha i en av himlene. Vi legger merke til at målet, for bodhisattvaveien, er en himmel. Akkurat som innenfor kristendommen. Men dermed er det ikke sagt at læren om det endelige nirvana har forsvunnet. Parinirvana er, paradoksalt nok, utenfor bodhisattvaveien. Antageligvis fordi bodhisattvaene har lovet å ikke gå inn i parinirvana, før alt levende har opplevd nirvana. De ti stadiene er:

1) Fullkommen i gavmildhet (dana)

Forbildet her er den historiske Buddha, som i tidligere liv gav bort alt han eide og hadde, for å hjelpe andre.

2) Fullkommen i moral (sila)

Som vi kjenner igjen fra den åttedelte veien.

3) Fullkommen i tålmodighet (kysanti)

Som handler om selvbeherskelse, og å unngå sinne, men også tålmodighet i dharma studiet.

4) Fullkommen i iherdighet

5) Fullkommen i dypmeditasjons stadiene (dhyana)

Inkluderer også å mestre de fire edle sannheter. Når dette mestres kunne bodhisattvaen egentlig gjenfødelse i en av de øverste himlene, men dette avslår han og velger å bli gjenfødt som menneske for å hjelpe andre til å nå nirvana.

6) Fullkommenhet i visdom (prajna)

Her oppnår han det samme som arhaten og kunne, hvis han ville, gå inn i nirvana ved sin død. Men hans omsorg (karuna) nekter han dette, og han velger igjen gjenfødelse som menneske.

7) Fullkommen i midler (upayaer)

Her blir bodhisattvaen ”en himmelsk frelser som kan vise seg på mange steder i universet samtidig, slik at han kan hjelpe andre”.¹²⁹

8) Fullkommen i kultivering av løfter

Nå behersker han til fulle det å kunne overføre religiøs belønning, til de som ber ham.

Religiøs belønning er de gode gjerninger (kusala karma) han har opparbeidet seg, og ”lagret”.

9) Oppnåelse av styrke

Nå har bodhisattvaen en slik innsikt i personer at han kan lede mennesker på det nivået de er.

10) Blir en buddha i et himmelsk rike

Først nå blir bodhisattvaen en buddha, men da i en av himlene og ikke her på jorden. Også fra en himmel kan han fremdeles hjelpe andre. På grunn av sitt overskudd av gode gjerninger, eller positive karma, kan han overføre dem til de som ber ham om det.

2.2.4. DHARMANE ER TOMME

Vi har sett at theravada hadde to sannhetsnivåer: 1) Konvensjonell sannhet, karma nivået, som handler om hvordan våre sanser oppfatter verden. Og 2) Absolutt sannhet, nirvana nivået, som handler om hvordan alt egentlig eksisterer. Therevada så på personer, og begrepet ”Jeg” som konvensjonell sannhet, mens det som menneskene består av, dharmane (energiglimtene) og deres fem skandhaer, tilhørte det absolutte sannhetsnivå.

Disse to sannhetsnivåene gjelder også innenfor mahayana. De blir faktisk enda viktigere. En viktig forandring oppstår derimot, og det er at nå blir dharmane, som alt består av, betraktes for å være tomme. Dette er den viktigste forskjell på theravada og mahayana, ifølge Jacobsen, og innleder en ny filosofi.¹³⁰

¹²⁹ Jacobsen 2000:114

¹³⁰ Jacobsen 2000:115

2.2.5. MADHYAMAKA OG NYTOLKNINGEN AV MIDDELVEIEN

Indisk mahayana besto av to viktige retninger, madhyamaka og yogacara. Madhyamaka er den eldste, og grunnleggeren Nagarjana er den eldste historiske person vi kjenner til innenfor mahayana. Han levde en gang mellom 150 og 250 (e.Kr). Hans lære om tomhet er en systematisering av mahayana sutraenes tekster om tomhet. Han ble faktisk beskyldt for å ha skrevet mahayana sutraene selv.¹³¹

Som vi har sett var theravada, middelveien mellom sansenytelse og askese, og mellom være og intet. Nagarjana henviste til at Buddhas lære om de fire fordervelsene, og mente at en av de fire, var begjær etter teorier. Ut fra det hevdet Nagarjana, at theravada var opphengt i sine egne synspunkter. Læren om dharmene, tilværelsens minste deler, ble en teori ”som sto mellom dem og virkeligheten slik den egentlig er”.¹³² Nagarjana påstod at dharmene, innenfor theravada, hadde fått egennatur. At noe har egennatur betyr at noe eksisterer uavhengig av noe annet, det vil si at det har selveksistens. Dette, hevdet han, var stikk i strid med Buddhas intensjon. Nagarjana anklaget theravada for at de klynget seg til teorien om dharmene. Nagarjana forkastet alle teorier om virkeligheten. Da han mente at det å ha en teori er feil. Jacobsen sier det slik:

”Å tro at det går an å lage en gylden teori om den ytterste virkelighet er en feil, ifølge madhyamaka, og en form for begjær. I stedet for å se virkeligheten ser vi da en teori, og vi klynger oss til denne som en varig størrelse”.¹³³

Dessuten er enhver teori konstruert av språk, og Nagarjana mener at virkeligheten, slik den egentlig er, ikke kan beskrives ved hjelp av språk.

Madhyamakas filosofiske system har en fortolkning som har tre trinn. Først identifiseres et synspunkt, så kritiseres det, og så viser han at det er absurd. Så ender han opp med prajna, som betegner den fullkommende visdom, som transenderer språket.

¹³¹ Braarvig 2003:XII og XIV

¹³² Jacobsen 2000:121

¹³³ Jacobsen 2000:121

2.2.6. DEN FIREFOLDIGE NEGASJON

Nagarjuna tar opp Buddhas metode som han brukte for å formulere de ubesvarlige spørsmål. Metoden går ut på å formulere fire logiske svar, for så å benekte alle fire. Dette kalles den firefoldige negasjon.

Nagarjuna bruker, ifølge Jacobsen, denne metode for å avdekke at de termer ”vi vanligvis bruker til å lage meningsfulle beskrivelser av virkeligheten, er logisk selvmotsigende og tomme for mening”.¹³⁴ Grunnen til det er, som vi så ovenfor, at språket ikke kan beskrive virkeligheten slik den egentlig er. Jacobsen bruker eksemplet om årsak og virkning, for å illustrere dette. Det at alt var styrt av årsak og virkning var alle enige om, på Nagarjunas tid i India, men teoriene bak dette, var et emne som var heftig diskutert.

Vi skal nå enkelt se på de fire teorier Nagarjuna går i rette med i sin firefoldige negasjon, ved hjelp av Jacobsens eksempel med forholdet mellom melk og yoghurt. Grunnen til at vi gjør dette er at hans negasjon hjelper oss til å bedre forstå hvordan sunyata skal forstås, hos Nagarjuna.

- 1) Tilstedeværelse av den materielle effekten i den materielle årsaken.

Dette er det ståsted som vi finner i hinduistiske retninger som yoga, samkhya og vedanta. Her er yoghurt rett og slett melk. Virkning eksisterer i årsak.

- 2) Effekten eksisterer ikke i årsaken.

Dette er theravadas synspunkt. Her blir melk og yoghurt to forskjellige ting. Virkning eksisterer ikke i årsak.

- 3) Identitet og forskjell

Dette er Jain -religionens syn. De kombinerer synspunkt 1 og 2. De vil anse forholdet mellom melk og yoghurt som både forskjellig og det samme. Det er gradvise forskjeller. Dette kan vi si er middelveien mellom 1 og 2.

- 4) Verken identitet eller forskjell

Dette er den indiske materialisme, som vi før har nevnt, carvaka, sitt standpunkt. Her anser de at alt er tilfeldig.

¹³⁴ Jacobsen 2000:122

Madhyamakas nye middelvei er middelveien mellom disse fire synspunkter, og egentlig alle synspunkter. Forholdet mellom årsak og virkning er tom. Samtidig er ikke tomhet en ny teori, hos Nagarjuna, da tomheten er tomhet av synspunkter. Jacobsen sier at Nagarjuna mener at: ”De som ender oppmed å ta tomhet som et nytt synspunkt.. er nesten uheldelige”. Så kommer den setning som jeg forstår er konklusjonen på hva tomhet er, ifølge madhyamaka:

”Sunyata er det motsatte av alle forsøk på språklig formulering, vi kan bare peke mot den ytterste virkelighet”. Grunnen til dette er at virkeligheten, som vi allerede har sagt, ikke kan beskrives av språk: ”I det øyeblikk vi begynner å snakke om den (ytterste virkelighet), har vi gått oss vill i språket”.¹³⁵

Hos madhyamaka er tomhet da ikke å forstå som ”ingenting”. Nagarjuna benekter ikke virkeligheten. Det han benekter er teorier om virkeligheten. Det er nok derfor Jacobsen ikke diskuterer om dette er nihilisme eller ei. Han bare svarer tvert nei. Han begrunner det slik: ”for ingenting er allerede blitt forkastet siden buddhismen er middelveien mellom være og intet. Nagarjuna forkaster være, intet og også bliven, og sitter igjen med tomhet (sunyata). Hvis vi ønsker å si hva som er virkelig kan vi bare si tomhet”.¹³⁶ Egentlig er det bare stillhet som kan uttrykke hvordan virkeligheten egentlig er, ifølge Nagarjuna.¹³⁷

Innenfor madhyamaka er det ingen forskjell mellom samsara og nirvana. Samsara og nirvana ”er ikke to forskjellige virkeligheter”.¹³⁸ De er rett og slett ”den samme tomhet sett på gjennom uvitenhet eller gjennom sann viten”.¹³⁹ Bodhisattvaen er tilstede i nirvana her og nå, siden det ikke er forskjell mellom dem. Man kan spørre seg hva nirvana da er. Nirvana er å ikke konstruere verden. ”Nirvana er resultat av å stoppe sinnet som kategoriserende og begrepsdannende”.¹⁴⁰ Forskjellen mellom nirvana og samsara eksisterer derfor kun ’i våre hoder’. Forskjellen er kun erkjennelsesmessig, ”det vil si, en forskjell på måten vi forsøker å erkjenne virkeligheten på”.¹⁴¹

¹³⁵ Jacobsen 2000:126

¹³⁶ Jacobsen 2000:122

¹³⁷ Jacobsen 2000:127

¹³⁸ Jacobsen 2000:125

¹³⁹ Jacobsen 2000:125

¹⁴⁰ Jacobsen 2000:125

¹⁴¹ Jacobsen 2000:126

2.2.7. YOGACARA

Yogacara, eller yogaveien, er som sagt den andre store mahayana retningen som oppsto i India. Den oppsto senere enn madhyamaka. Nærmere bestemt på 400 tallet e.Kr. I Theravada så vi at tilværelsens hadde tre merker, utilfredshet (dukkha), flyktighet (anitya), og ikke-selv (anatman). I den betydning at det er slik tilværelsen er. I yogacara mener de derimot at dette bare er hvordan de oppfattet tilværelsen. De reduserer alt vi ser i fenomenverden til persepsjon. Vi opplever alt i vår bevissthet. Det betyr at når vi ser et objekt tror vi at vi ser noe som er utenfor oss selv, men alt er bare bilder som vi konstruerer i vår bevissthet. Eksemplet de bruker er drømmene våre når vi sover. De kan oppleves svært så virkelige, men når vi våkner erkjenner vi at det var bare var levende bilder vår bevissthet konstruerte. Slik er også vår våkne tilstand. Det vi oppfatter som verden, er bare mentale konstruksjoner. ”Vi opplever aldri verden uten som del av vår bevissthet”.¹⁴² Slik er det da også med våre erfaringer (det empiriske) ”Yogacara påviser.. at vi aldri opplever en ikke-mental virkelighet. Det vi opplever, er alltid i bevisstheten. Yogacara går så langt som å si at verden bare er bevissthet, og dette blir bevist med meditasjons erfaring”.¹⁴³ De mente at i meditasjon, kunne de oppleve mentale bilder, som var mer virkelige enn det man kunne se med øynene åpne. Målet med meditasjon er å se ting slik de virkelig er, som betyr å se ting ut fra det høyeste sannhetsnivå.

Den problemstilling yogacara tar opp her er hvordan forholdet er mellom virkeligheten i seg selv, og hvordan vi oppfatter verden i vår bevissthet. Dette har også vært en problemstilling moderne vestlig filosofi har vært opptatt av.

Nagarjuna var, indirekte, også opptatt av dette emne. Teorier om virkeligheten handler også om hvordan vi oppfatter verden. Nagarjuna benektet at virkeligheten kunne forklares med teorier, mens yogacara mener at vi egentlig ikke har tilgang til virkeligheten slik den er. Mens Nagarjuna ”teori” er å ikke ha noen teori. Blir dette, at alt er bevissthet, yogacaras teori. Nagarjuna har en mer filosofisk tilnærming,¹⁴⁴ og arbeidet med det skriftlige, det å systematisere mahayana litteraturen. Yogacara er derimot opptatt av bevisstheten, og utforske den. Dette gjorde de gjennom meditasjon. Hvis vi ser bort i fra metoden, meditasjon, ligner dette på vestlig psykologi. Yogacara utvidet den tidligere buddhismes lære om bevissthet, ved å øke antall typer av bevissthet fra seks til åtte. De utarbeidet en teori om en plaget bevissthet

¹⁴² Jacobsen 2000:127

¹⁴³ Jacobsen 2000:129

¹⁴⁴ Jacobsen 2000:121

(manas eller klistamanas) og en lager bevissthet (alaya eller alayavijnana). Dukkha er her en type bevissthet, som opphører ved nirodha. Lagerbevissthet er et underbevisst nivå. Blum understreker hvor mye plaget bevissthet og lagerbevisstheten, ligner ego og underbevisstheten, hos Sigmund Freud. Han sier: ”Yogacaras forståelse av hvordan sinnet dominerer eller ’konstruerer’ vår erfaring, forutsetter eksistensen av to mentale funksjoner som er forbløffende nær Freuds teori om ego (manas) og ubevisst (alaya) selv om disse to.. opererer noe forskjellig”.¹⁴⁵

Hos yogacara blir tomhet forklart som bevissthet. ”Selve opplevelsen av sunyata foregår i vår bevissthet fordi opplevelsen forutsetter bevissthet”.¹⁴⁶ Som alt annet er også tomhet en mental konstruksjon.

2.2.8. LAGERBEVISSTHET OG BUDDHANATUR^{147,148}

Læren om buddhanatur (tathagatagarbha) oppsto egentlig utenfor yogacara, men den ble koblet sammen med læren om yogacaras lagerbevissthet. Dette ble en lære som ble meget viktig i Øst-Asia. Læren om lagervistheten forklarer hvordan karma fra tidligere liv skaper mentale konstruksjoner. Læren går ut på at karma som stammer fra tidligere liv er karmiske frø. De er lagret i lagerbevisstheten. Når de er ferdig modnet kommer de til syne ved at de ”parfumerer” vår virkelighets forståelse, ved at de skaper mentale konstruksjoner.

Språket vårt skaper en illusjon om at subjekt og objekt er adskilt. Dermed tror sinnet at indre opplevelse er ytre virkelighet, og at subjektet er et ”jeg”. Dette skaper begjær etter objektet, noe som genererer ny karma, som igjen lagres i lagerbevisstheten. De skaper igjen ny parfyming når de er modne. Slik er alle en strøm av bevissthet.

Buddhanaturen er ideen om at alle også er født med rene frø, i tillegg til de karmiske frø. De inneholder reel kunnskap om virkeligheten. Hvis ikke er frigjøring fra samsara, svært vanskelig. Frigjøring blir forstått som at de rene frø modnes frem.

Buddhanatur betyr at alt levende har noe av buddha i seg. Dette er mulig da mahayana forandret på læren om Buddha. Thelle sier: ”Den historiske Buddha” ble til en manifestasjon

¹⁴⁵ Blum 2002:205

¹⁴⁶ Jacobsen 2000:127

¹⁴⁷ Jacobsen 2000:129

¹⁴⁸ Blum 2002:205

av en åndelig virkelighet som er hevet over verden og alle guder. Den evige Buddha er alltid nærværende og kan manifestere seg i verden på ulike måter”.¹⁴⁹

Buddhanaturen er et vedvarende element som gjør at alle er i stand til å bli buddhaer. Dette nærmer seg da troen på atman, eller ”selvet”, som Buddha mente var en illusjon. Nettopp fordi buddhataturen er noe varig, og dermed strider imot anitya læren om at intet er vedvarende. Til det svarer de at Buddha forkynte ikke-selv for å frigjøre oss fra begjær og egoisme. Vi har tidligere sett at lekfolket innenfor theravada tror, i følge Jacobsen, at hvert liv menneske lever har en individuell personlighet, men serien av gjenfødslar blir knyttet sammen til en person. At det finnes noe absolutt i menneske var i theravada en tilpassing av det normative. Her ser vi teorien om at det finnes noe absolutt i menneske, finnes i normativ mahayana. Kan man da argumentere for at menneske har en sjel ut fra buddhistisk lære? Her spør det hvordan man definerer sjelsbegrepet. Innenfor indisk mahayana kan vi ikke snakke om et dualistisk menneske syn, slik vi finner i hinduismen eller hos Platon. Men vi ser en utvikling i læren på dette området. Theravada var middeelveien mellom hinduismen og carvaka, men nå har man tatt ett skritt nærmere en sjels lære. Vi ser altså en glidende overgang til forestillinger om at menneske har en sjel.

2.2.9. POSITIV ETIKK

Braarvig tar opp spørsmålet om indisk mahayana er nihilistisk. Han sier at det var mahayanas motstandere som beskyldte dem for dette, da de mente at mahayana var ”nihilistisk, uten ethvert standpunkt, etisk og filosofisk, noe dens (mahayanas) tilhengere bestemt avviste”.¹⁵⁰

Det er på ett punkt, hevder Braarvig, at indisk mahayana skiller seg vesentlig fra moderne vestlig relativisme, og det er angående etikken. Indisk mahayana klarer det ”kunststykke å forene en positiv etikk med et relativistisk og pessimistisk verdenssyn med tilhørende negativ ontologi”.¹⁵¹

Det som med andre ord redder mahayana fra å være nihilistisk, er deres etikk, ifølge Braarvig.

¹⁴⁹ Thelle 1999:245

¹⁵⁰ Braarvig 2003:XXI

¹⁵¹ Braarvig 2003:XXII

Denne etikken kommer klart til syne ovenfor i bodhisattvaveien, eller fullkommengjøring av visdom (se 2.2.3.) Denne vei eller levemåte demonstrerer hvordan ”å gjøre tomhet og jegløshet til ett med den store barmhjertighet og vennlighet”.¹⁵²

Forholdet til samsara er etter min mening, ikke så negativt som i theravada, fordi bodhisattvaen velger å komme tilbake til jorden. Mitt argument er at det å leve som et menneske er noe han ønsker og vil gjøre, fremfor å gå inn i parinirvana eller en av himlene. Fordi han har en oppgave her på jorden, som er å lindre andres smerte og hjelpe de på veien mot nirvana. Det er dette som motiverer han til å leve som menneske. Jeg vil hevde at det gir en mer positiv innstilling til det å leve, ikke bare dette liv men også flere liv. Vi har tidligere sett at det er livshjulet eller samsara, som ble forstått negativt i theravada. Dette så vi var på grunn av dukkha. Men nå innenfor mahayana er ikke lenger egen dukkha som er problemet. Det er derimot andres dukkha som er problemet. Dermed er fokuset på at ved å leve flere liv, også innebærer å gjennomgå den samme dukkha om og om igjen, fjernet. Dermed skulle de da ikke betrakte samsara så negativt, som i theravada. Ifølge dette resonnementet så skal vi da finne en mer positiv holdning til liv, enn innenfor theravada.

Innenfor theravada så vi at det å følge Buddhas edle åtte delte vei, og oppnå frelsen, innebar å leve som munk og eller nonne. Vi kom frem til at dette kan være en av grunnene til at theravada blir oppfattet som livsfornektende. Da man vanligvis vil betrakte livet som munk, som å avstå fra mange av godene i verden. Innenfor mahayana derimot, er ikke frelsen bare forebeholdt munker og nonner. Frelsen er derimot tilgjengelig for alle. Dermed åpnes det opp for at man kan følge Buddhas vei til frelse, uten at man blir munk eller nonne. Det betyr at lekbuddhister kan praktisere eller følge bodhisattvaveien. Dermed er det ikke sagt at det ikke finnes munker eller nonner innefor mahayana, men at det å leve som munk eller nonne, ikke lenger er den eneste vei til frelse. En som har avlagt bodhisattva løftet, kan stifte egen familie og delta i det normale arbeidsliv. Dermed skulle en av de viktigste grunnene for å kalle buddhismen for verdensfornektende, ikke gjelde mahayana. Vel å merke unntagen ovenfor de mahayana buddhistene som fremdeles velger og bli munker og nonner. Dette er i tråd med hva vi så at Brekke påsto (se 2.1.12.). Han sa at buddhismen ”i utgangspunktet” var ”en fornektelse av verden, av de gode tingene ved livet i verden”.¹⁵³ Jeg forstår dette til å bety at benevnelsen ”i utgangspunktet” henviser til theravada, og at theravada er en fornektelse av verden, men at senere buddhisme ikke er en fornektelse av verden. Hvis han hadde ment att all

¹⁵² Braarvig 2003:XXIII

¹⁵³ <http://www.bokklubben.no/SamboWeb/produkt.do?produktId=120560>

buddhisme er en fornektelse av verden hadde han antageligvis sløffet benevnelsen ”i utgangspunktet” og heller bare sagt at buddhismen er en fornektelse av verden.

Det livet som mahayana bejaer, er det liv der en følger bodhisattva veien. Dette innebærer ikke nødvendigvis det å leve som munk eller nonne. Innenfor mahayana er bodhisattvaveien meningen med livet, slik marga er meningen med livet innenfor theravada. Bodhisattvaens liv er langt ifra meningsløst, fordi han lever for å hjelpe andre. Etikken i mahayana gir altså livet en objektiv mening. Dette skiller mahayana fra nihilistisk filosofi, hvor objektiv mening med livet ikke finnes.

2.2.10. OPPSUMMERING AV LIVSFORSTÅElsen TIL INDISK MAHAYANA

Mahayana kritiserte theravada for å være negativ og verdensfornektende. Kritikken deres gjelder først og fremst på grunn av at theravada var en ”vei for de få”. Fordi de som ville følge Buddhas dharma, måtte forlate det verdslige liv, og leve som munk og nonne. Da bare de hadde anledning til å følge hele den edle åttedelte vei og dermed nå nirvana i dette liv. Innenfor mahayana er derimot frelsen åpen for alle, lekmenn som munk.

Mens meningen med livet, innen for theravada, kun handler om å følge marga, og nå nirvana, for sin egen vinning skyld, er mahayanas nye ideal og vei annerledes. Bodhisattvaens sikte er ikke egen frelse, men det å hjelpe andre på veien til nirvana. Bodhisattvaens problem er ikke hans egen dukkha, men andres dukkha. Han trosser faktisk sin egen utilfredshet og vender tilbake til verden. Dermed får livet en helt annen mening, enn i tidligere buddhisme. Først og fremst er det medmenneskene som får en økt betydning. Ifølge Braavig så er fremdeles synet på verden fremdeles pessimistisk. Verden har fremdeles ingen mening i seg selv. Altså har livet mening i seg selv, på grunn av medmenneskene, men verden rundt oss mangler fremdeles mening.

I motsetning til hva som er tilfelle med theravada, så har indisk mahayana i langt mindre grad vært oppfattet som livsfornektende. Dog skal vi senere se at kineserne oppfattet mahayana slik når mahayana ankom Kina, ifølge Kristiansen (se 2.3.2.). Antageligvis henger dette sammen med at indisk mahayana ikke har blitt oppfattet som verdensfornektende, slik som theravada har blitt. I motsetning til marga, som gikk ut på å trekke seg tilbake fra verden, så går den nye frelses veien, bodhisattva veien, tilbake til verden. Frelse er nå mulig for alle.

Faktisk er det mer interessant å diskutere hvorvidt mahayana er livsbejende, fremfor å diskutere om den er livsfornektende. Kanskje særlig fordi bodhisattvaen er innstilt på å leve flere liv, da det kreves for å komme gjennom alle de ti nivåene. Og ikke mist fordi bodhisattvaen kommer tilbake til jorden for å lindre andres smerte, og hjelpe andre på veien til nirvana. Mahayana buddhister bejaer det liv som bodhisattvaveien foreskriver, slik theravada buddhister bejaer det liv marga foreskriver.

Angående i hvilken grad mahayana er eller kan forstås som pessimistisk eller har en negativ livsforståelse, så finner vi en meget viktig forskjell mellom theravada og mahayana. For mens problemet innenfor theravada var egen dukkha, så er problemet for bodhisattvaen andres dukkha. Dette forstår jeg som en meget positiv måte å tolke livet på. Motargumentet blir at dette liv er svært vanskelig å leve fullt ut. Dessuten at smerten ikke har forsvunnet, men bare "forflyttet" fra subjektet og over på til alle andre mennesker. Derfor er, som Kristiansen og Andreasen senere påpeker (se 2.3.2. og 2.3.16.), verden ifølge mahayana, fremdeles full av lidelse.

Hvis man derfor sammenligner mahayana med andre livssyn som har en mer livsbejende lære enn det buddhismen har, kan man fremdeles ende opp med å kritisere mahayana som pessimistisk og negativ. Vi skal i neste kapittel se at østasiatiske livssyn, som betrakter livet og verden mer positivt, derfor reagerer negativt på mahayanas livsforståelse. Kristne har, på sin side, kanskje reagert mest negativt på læren om anitya (vi vil komme tilbake til denne problematikken senere, se 2.3.15.).

Angående om mahayana kan forstås nihilistisk, så ble mahayana oppfattet slik i begynnelsen av sine motstandere. Jeg antar dette har med mahayanas tomhetslære å gjøre, den kan oppfattes nihilistisk. Men vi så også at dette egentlig virker ganske så ubegrunnet, da tomhet innenfor indisk mahayana forstås som tomhet av synspunkter, fordi ord ikke kan beskrive virkeligheten, slik den egentlig er. Vi så også at den etikk som finnes i bodhisattvaveien, også gjør at mahayana ikke er nihilisme. Dessuten har bodhisattvaveien klart definerte mål, både for dette livet, og de kommende. Derfor har livet, og livene, både mål og mening.

2.3. LIVSFORSTÅELEN I ØSTASIATISK BUDDHISME

- MED SÆRLIG VEKT PÅ JAPAN

2.3.1. BUDDHISMEN KOMMER TIL KINA

Den type buddhisme som først kom til Kina (rundt Kristi fødsel) var faktisk theravada, men mahayana overtok snart dens plass, slik at buddhismen i Kina, og resten av øst Asia ble (og er) mahayana, av type. I Kina støttet mahayana sammen med Kinas egne religioner; konfusianismen og taoismen. Det er særlig taoismen som kom til å påvirke buddhismen i Kina.. Faktisk trodde kineserne først at buddhismen var en ny form for taoisme. Det betyr igjen at den buddhisme som senere kom til Korea og Japan, er ”kinesisk buddhisme”. Jacobsen sier at mahayana ofte ble ”tolket i harmoni med allerede eksisterende filosofier, spesielt taoismen, og en rekke viktige filosofiske og skolastiske utviklinger av buddhismen fant sted i Kina”.¹⁵⁴ Men buddhismen ble også påvirket av konfusianismen, særlig forfedredyrking og troen på at menneske hadde en sjel. Halvor Eifring hevder derimot at de buddhistiske retninger som chan (kalles zen i Japan) og andre som ble til i Kina på samme tid var ”et forsøk på å omplante indiske filosofiske ideer og religiøs praksis på kinesisk jord”.¹⁵⁵ Den buddhisme som kommer til Japan fra Kina, via Korea, er dermed oppstått i spenningsfeltet mellom det kinesiske og det indiske.

¹⁵⁴ Jacobsen 2000:139

¹⁵⁵ Eifring med flere 2007:XVI

2.3.2. KINESISK PÅVIRKNING

Vi skal ikke gå i dybden angående taoismen, men bare nevne noen elementer. Taoismen ville ”fullkommengjøre menn og kvinner i denne verden”.¹⁵⁶ Per Kværne sier at enkelt menneskets personlige utvikling sto i sentrum. Frihet var viktig og hadde tre aspekter:¹⁵⁷ 1) Politisk, dvs. frihet fra den konfusianske stat. 2) Udødelighet, mens målet i buddhismen var å bryte ut av samsara, og dermed ikke bli gjenfødt, var målet i taoismen ”å bli en udødelig”.¹⁵⁸ Lao-tzu sa selv: ”Eksistens er alle tings mor”.¹⁵⁹ 3) ”Enhet med verdensaltets skapende prinsipp, *dao*, 'veien', selve den skjulte, hemmelighetsfulle urkraften i tilværelsen”.¹⁶⁰ Dao (eller tao) beskriver Berthrong som et ”metafysisk absolutt” som totaliteten. Ved å bli ett med dao ble den enkelte lykkelig. Dessuten var spontanitet viktig, noe vi skal se også kommer frem innenfor zen.

I tråd med dette sier Roald E. Kristiansen at taoismen er mer verdensbekreftende, enn buddhismen. Han begrunner det med at taoismen ”så på naturen som inspirasjonskilde for det sanne menneskeliv og la vekt på menneskets søken etter et godt, velsignelsesrikt og langt liv – endog et liv som udødelig var mulig bare en visste å leve på den rette måten”.¹⁶¹ Indisk buddhisme (jeg antar at han mener mahayana, siden theravada ikke fikk noe særlig utbredelse i Kina) mener han hadde et verdensfornektende budskap, da den kom til Kina. Han begrunner dette slik: ”Buddhismens syn på verden som uløselig forbundet med lidelsen og det sammenhengende syn på frelse som frigjøring fra samsara”.¹⁶² Angående konfusianismen sier han at den kanskje var enda mer verdensbekreftende enn taoismen. Verdensbekreftende ”i så stor grad at mange har valgt å se på denne tradisjon mer som en samfunnsfilosofi enn som ’religion’”.¹⁶³ Dermed sier han implisitt at all religion har elementer av verdensfornektelse i seg, også kristendommen. Men kanskje gjelder dette ikke konfusianismen. Han sier at konfusianismen først og fremst handler om et system av etiske og sosiale relasjoner for å skape et samfunn som var fullkomment. I tillegg til dette hadde konfusianismen elementer av folkelig religion, som ”troen på ’Himmelen’ eller en personlig gud.. troen på

¹⁵⁶ Berthrong 1984:251

¹⁵⁷ Berthrong 1984:252

¹⁵⁸ Berthrong 1984:251

¹⁵⁹ Berthrong 1984:251

¹⁶⁰ Kværne snl.no/taoisme

¹⁶¹ Kristiansen: <http://love.is/roald/kinabuddhisme.htm>

¹⁶² Kristiansen: <http://love.is/roald/kinabuddhisme.htm>

¹⁶³ Kristiansen: <http://love.is/roald/kinabuddhisme.htm>

spådomskunster..”.¹⁶⁴ Kristiansen hevder at buddhismens syn på verden ”sto i sterk kontrast til det kinesiske synet på verden og samfunnet som godt på bunnen og at menneskets oppgave består i å leve et liv i harmoni med naturens positive krefter (taoisme) og den sosiale orden (konfusianismen). Denne kontrasten ble i kinesiske tradisjon forsøkt harmonisert gjennom å omtolke buddhismens psykologiske kategorier i ontologiske (kosmologiske) kategorier”.¹⁶⁵ Hvilket skulle bety at mens indisk buddhisme taler om hvordan vi registrerer eller oppfatter virkeligheten, så ble dette i Kina omtolket til å bety hvordan virkeligheten faktisk er. Kristiansen hevder at kineserne ”etter hvert skapte en særlig kinesisk buddhistisk tradisjon basert på egne ideer og elementer, delvis hentet fra taoismen”.¹⁶⁶ Det er denne videreføringen av mahayana som kom til Japan.

2.3.4. JAPANSK RELIGIØSITET

Hvis vi skal forstå japansk buddhisme er det viktig å forstå japansk religiøsitet. Som i Kina står buddhismen aldri alene, og det gjør forståelsen av den vanskeligere. Japansk buddhisme må dermed forstås ut fra den sammenheng den står i.

Michael Pye beskriver den religiøse situasjonen i Japan slik: ”Religion i Japan er en rik bildevev som består av en rekke tradisjoner med en historie på nesten 2 000 år”.¹⁶⁷

Det er i denne konteksten japansk buddhisme står i. Olof G. Lidin bruker uttrykket ”flerstemmighet”¹⁶⁸ for å beskrive japansk religiøsitet. Vi skal senere se at uttrykk som ”gjensidig samspill” og ”arbeidsfordeling”, er svært så beskrivende for hvordan religionene

¹⁶⁴ Kristiansen: <http://love.is/roald/kinabuddhisme.htm>

¹⁶⁵ Kristiansen: <http://love.is/roald/kinabuddhisme.htm>

¹⁶⁶ Kristiansen: <http://love.is/roald/kinabuddhisme.htm>

¹⁶⁷ Pye 1984:255

¹⁶⁸ Lidin 1985:9

forholder seg til hverandre. Om ikke dette er komplekst nok, så bekjenner japanere seg i gjennomsnitt til 2,7 religioner, ut fra sosiologiske undersøkelser, ifølge Lidin.¹⁶⁹

Denne mangfoldighet skal vi senere se nærmere på, men først skal vi se på den historiske bakgrunn for denne mangfoldighet. Da vil vi få en bedre forståelse for mangfoldet.

Dessuten er det viktig å understreke at Shinto religionen er den opprinnelige religion i Japan. Mye av grunnlaget for hvordan religion skal praktiseres, kommer fra Shinto. Esben Andreasen sier dette slik: "it is safe to say that there are strong influences from early shinto, and that these remain the underlying basis of much of Japanese religiosity".¹⁷⁰ Jeg tror at mye av grunnen til så mye av japansk religiøsitet er praktisk orientert henimot ritualer, i stedet for personlig tro, ligger her. Fordi shinto som religion nettopp handler om å utføre ritualer og delta, og ikke om personlig tro. Det praktisk orienterte er dog ikke enerådende. I Japan finner vi også to typer for "troshuddhisme" (de rene land skolene og Nichiren buddhismen). I tillegg så er personlig tro mer viktig i mange av de nye religionene, enn tradisjonelt sett. Det religiøse bilde i Japan er aldri entydig.

Dessuten er det viktig å understreke at selv om buddhismen inntok Japan, så betydde ikke det på noen måte at alt annet ble forkastet. Det handler mer om å gjøre plass til det nye. Lidin kaller Japan for et "kulturmuseum",¹⁷¹ fordi de bevarer alt. I Japan er det slik at det nye må finne sin ledige plass, eller nisje. Slik klarer japanerne det kunststykke å forene det å være konservativ, med det å være åpne for alt nytt.

2.3.5. BUDDHISMEN KOMMER TIL JAPAN

Man regner med at buddhismen kom til Japan mellom år 522 og 538 e.Kr., via Korea. Der støtet den på Japans egen religion, shinto. Til å begynne med oppsto det en del gnistninger, dem i mellom, men etter hvert, absorberte shinto buddhismen. Denne synkretistiske shinto kalles ryobu shinto (tofoldig shinto), og varte frem til 1868. Ett godt eksempel på denne type for shintoisme, er at bodhisattvaer og shintoismens kamier ble betraktet som "to sider av samme mynt". Bodhisattvene ble sett på som essensen, mens kamiene ble sett på som manifestasjonen av essensen. Dette fenomen kan vi også se i dag. Ifølge Esben Andreasen så

¹⁶⁹ Lidin1985: 9

¹⁷⁰ Andreasen 1995:42

¹⁷¹ Lidin 1985:87

kan man fremdeles, på japansk, bruke ett ord for å referere til både kamier og bodhisattvaer, og det ordet er ”shinbutsu”.¹⁷²

Det var dog ikke bare buddhismen som kom til Japan, fra Kina, på 500 tallet. Det var en sterk kulturpåvirkning, generelt sett. De to andre kinesiske religionene konfusianismen og taoismen, kom også til Japan. Særlig påvirket konfusianismen japansk familieforhold og introduserte forfedredyrkelse.

På 800 tallet ble de buddhistiske skolene Tendai og Shingon innført, på oppfordring fra keiserfamilien, og de ble da også bare populære hos overklassen. På 1100 tallet ble, imidlertid to former for buddhisme som nådde ut til folket, innført fra Kina. Det var zen skolene og det rene land skolene. Esben Andreasen påpeker at: ”Buddhism became for the first time a truly popular religion, due to the new Amidist schools”.¹⁷³ Andreasen har gjort et poeng av at Shin buddhisme er den folklige buddhisme, mens zen er heller liten i forhold. 1100 tallet (og 1200) tallet var også en tid da shinto og buddhismen påvirket hverandre meget. På 1200 tallet oppstår sekten Nichiren i Japan. På 1600 tallet var Japan så å si isolert fra omverdenen, og myndighetene omfavnet buddhismen som deres statsreligion, for å kontrollere befolkningen. Fra 1638 måtte alle familier registreres i et buddhisttempel, og bare buddhistiske begravelser var lovlig. Dette påbudet skapte en tradisjon som har vart helt frem til i dag. Denne buddhistiske perioden tok slutt i 1868 da shinto ble statsreligion. Denne perioden varte frem til 1945. I motsetning til den tofoldige shintoisme var dette en nasjonalistisk og rendyrket form for shinto (jinja shinto). I denne perioden var buddhismen svært så svekket i Japan, slik som shinto var svekket fra 1638 til 1868.

Av historien ovenfor ser vi at buddhismen og shinto, bare unntaksvik har blitt praktisert hver for seg, i Japan. Dette er også tilfelle i dag. Per Kværne sier: ”Ofte praktiseres shinto og buddhisme under ett”. Med andre har shinto og buddhismen et slags bindestrek forhold til hverandre. Ofte blir de to religioner slått sammen til ett fakta, i korte fakta ruter om Japan. For eksempel i oversikten til globalis. Der det står slik: ”Religion: shinto og buddhisme 84 %. Andre/uspesifisert/ingen 16 %”.¹⁷⁴ Angående posisjonen dem i mellom, legger Kværne til: ”Etter at shinto mistet sin privilegerte stilling i 1945, er imidlertid shinto på mange måter overskygget av buddhismen”.¹⁷⁵

¹⁷² Andreasen 1995:42

¹⁷³ Andreasen 1995:36

¹⁷⁴ <http://www.globalis.no/Land/Japan>

¹⁷⁵ Kværne <http://snl.no/shinto>

2.3.6. JAPANS ÅNDELIGE ARV

Vi kan si at Shintoisme, buddhisme, konfusianismen og taoismen til sammen utgjør Japans åndelige arv. Disse tradisjonene ”stilles side om side og væves sammen”.¹⁷⁶ Men konfusianismen og taoismen ble aldri selvstendige religioner i Japan, i stedet har de blitt ”absorbed into Buddhism and Shinto, especially the latter”.¹⁷⁷ Prins Shotoku beskrev japansk religion, allerede på 600 tallet, som en gryte med tre ben, der buddhismen, konfusianismen og shinto var bena til gryten. Han skal også ha beskrevet japansk religion som ett tre, der de tre tradisjonene, var rot, stamme og frukt.

Selvsagt er det noen få som bare holder seg til en religiøs tradisjon, og avviser de andre, men de aller fleste tar del i flere, eller alle. En av de typiske karaktertrekk ved japansk religion er, ifølge Andreasen, at ikke bare det at de forskjellige religioner som ”intermingle but also that Japanese people and families participate in rituales from a number of religious traditions”.¹⁷⁸ Dette kalles for synkretisme. Japanerne makter dette, ifølge Lidin fordi: ”japaneren har en naturlig evne til at fordele sin tro uten at spalte sin sjæl”.¹⁷⁹ En av grunnene til dette er kanskje at japanere flest ikke vurderer de forskjellige religionene som ”forskjellige” religioner, men bare som forskjellige variasjoner, av en åndelig arv.

2.3.7. PRAKTISK ORIENTERT

Andreasen understreker at et viktig moment for å forstå japansk religion, er at japansk religion er praktisk orientert henimot ritualer, i stedet for personlig tro:

”religion in Japan has always been more a matter of participation in religious rituals than a matter of holding specific beliefs. Rituals connected with religion, both private and public, are so much everyday events that very few Japanese are not involved in one way or another”.¹⁸⁰

¹⁷⁶ Lidin1985:9

¹⁷⁷ Andreasen 1995:37

¹⁷⁸ Andreasen 1995:40

¹⁷⁹ Lidin 1985:9

¹⁸⁰ Andreasen 1995:34

Professor John Nelson (ved universitetet i Texas) hevder at det å spørre hvilken religion de tilhører, egentlig er feil spørsmål å stille, i Japan.¹⁸¹ Det handler mer om smidighet, om å gjøre det rette til rett tid. Altså sosial etikette. Andreasen sier: "Unlike the Western world, where religion is considered to be a private matter in which the individual is the judge, religious practice in Japan is largely centered on the family as a unit".¹⁸² Som bakgrunnen for dette henviser han til klan strukturen i det gamle Japan, og spesielt konfusianismens fokusering på familien og dens hierarkiske struktur. Dette med at religion først og fremst gjelder familien som en helhet, er typisk for de så kalte utviklingslandene, og slik sett er det ganske overraskende å finne dette fenomen i det høyteknologiske Japan. Men Japan er et mye mindre individualistisk samfunn, enn de vestlige landene, på grunn av det Andreasen påpeker. Ifølge Thelle er dette, at religion omhandler hele familien som en helhet, typisk for religion i Asia. Han sier at buddhismen i Asia, generelt sett, ikke er "en religion for den enkelte.. men (det er) familien og samfunnet som er bærere av tradisjonen".¹⁸³ I familien får man inn buddhismen "med morsmelken", som betyr at buddhismen er en del av primær sosialiseringen, eller oppdragelsen. Thelle sier: "Man tilegner seg ikke buddhismen gjennom teoretiske begreper, men griper den ved å gjøre".¹⁸⁴ Thelle påpeker at dette ikke bare gjelder på familie nivå. Det gjelder også på samfunns nivå, da religion i det buddhistiske Asia, er "vevd inn i hele kulturen. Buddhismen er altså ikke først og fremst en lære man tilegner seg, men en tradisjon man tilhører. Den kommer til uttrykk i ting man gjør, daglig eller ved visse anledninger, og består av forestillinger som er så selvfølgelige at folk ofte ikke har noe bevisst forhold til dem".¹⁸⁵ Buddhismen i Japan er dermed først og fremst en tradisjon. Oppslagsverket "Operasjon World" hevder da faktisk at tross at det teoretisk sett er religionsfrihet i Japan, så er det ikke så enkelt i praksis. De sier: "In practice social and family pressure restrict that freedom"¹⁸⁶

Nelson forklarer videre ved å henvise til den mest populære form for religiøst ritual i Japan, som er å besøke en shinto helligdom (eller buddhist tempel) i forbindelse med nyttårs feiringen, noe over 80% av befolkningen gjør. Der kjøper de en talisman eller en amulett, som de gjerne plasserer i familie alterene i hjemmene. Ca. 75% av befolkningen har familie altere, og de fleste har både ett shinto (kamidana) og ett buddhist alter (butsudan) hjemme. Eller de

¹⁸¹ Nelson i Kingsley DVD Shinto og jap. rel. 2004

¹⁸² Andreasen 1995:40

¹⁸³ Thelle 1999:254

¹⁸⁴ Thelle 1999:255

¹⁸⁵ Thelle 1999:255

¹⁸⁶ Johnstone 1991:258

plasserer gjenstanden fra helligdommen i bilen, eller ett annet sted. Dette gjøres for beskyttelse. Med tiden kan denne religiøse praksisen føre til tro. Men mens det er over 80 % som deltar, har bare mellom 25 og 35 % en personlig religiøs tro. Dog legger Andreasen til at "about 60 per cent of the Japanese turn to the gods in time of distress".¹⁸⁷

Men japanerne utfører ikke bare religiøse ritualer i forbindelse med nyttår. De har også en hel rekke festivaler, som også er både populære og folklige. Som ved høst- og vårjevnsdøgn, og sommerfestivalen bon for de døde. Det er også vanlig å besøke templene i forbindelse med eksamener, jobb intervjuer og andre viktige hendelser, i håp om at det skal gi hell og lykke. Dessuten har, som sagt, nesten alle japanere kamidana og butsudan hjemme. De brukes regelmessig.

2.3.8. RELIGIØS ARBEIDSFORDELIG

Ian Reader hevder at en av mest typiske karaktertegn for japansk religion er at de ulike religiøse tradisjoner "tended to work together rather than conflict with each other.."¹⁸⁸

Ovenfor så vi at religion i Japan orienterer seg mye om ritualer. Når det er sagt finnes det i tillegg og en slags arbeids fordeling av denne rituelle orienteringen. Alt som har med fødsel og ekteskap å gjøre hører inn under shinto, mens buddhismen tar seg av begravelser. Men fordelingen av funksjoner handler ikke bare om ritualer. De supplerer hverandre på nesten alle områder, og når de ikke kan møte behovene japanerne har, henvender de seg til de nye religionene. Konfusianismens sosiale etikk bestemmer derimot deres sosiale omgang og moral. Astrologi, og det som ofte blir kalt for overtro, er også viktig i Japan, og denne dimensjonen er taoismens område. Filosofien har japanerne fått fra buddhismen og konfusianismen. Det metafysiske området tilhører buddhismen. Det estetiske området tilhører først og fremst shinto, men her vil jeg også legge til zen buddhismens innflytelse.

Andreasen bruker begrepet "division of labour"¹⁸⁹ for å beskrive hvordan de ulike religionene forholder seg til hverandre. Jørn Borup beskriver denne rollefordeling slik:

"Innenfor Shinto tror man ikke på reinkarnation, og i det hele taget har man ikke rigtig nogle udviklede ideer om livet efter døden. Den tager buddhismen sig af.

¹⁸⁷ Andreasen 1995:33

¹⁸⁸ Reader 1995:44

¹⁸⁹ Andreasen 1995:42

Det typiske for japansk religion er, at religionerne ofte arbejder sammen, og at man som person sagtens kan bruke flere religioner på samme tid. Shinto og buddhisme har derfor kun periodisk været helt adskilt i japansk religionshistorie. Shinto omhandler mest fødsel og fest, buddhismen mest døden og det mere filosofiske”.¹⁹⁰

De ulike religionene i Japan er ikke motstandere, som prøver å beseire hverandre. I stedet er de medstandere¹⁹¹: ”What we now need to understand is the thesis that no religion or ideology precludes or counteracts the others and that nothing is eliminated; rather all function together and supplement each other”.¹⁹²

2.3.9. DØDENS RELIGION OG FORFEDREDYRKELSE

Alt som har med død, og livet etter døden å gjøre, forbindes med buddhismen. Antageligvis fordi dette var og er noe shinto ikke hadde noe lære om, og dermed faller utenfor shinto religionens ”kompetanse område”. Faktisk så fryktet man døden, innenfor shinto, hevder Esben Andreasen.¹⁹³ I møte med denne frykten hadde nettopp buddhismen noe å tilby. Thelle sier: ”buddhistprestenes viktigste oppgaver er knyttet til begravelser, sjelemesser og resitasjon av sutraer på minnedager for de døde”.¹⁹⁴ Og han hevder at dette også gjelder innenfor zen buddhismen. Jørn Borup påpeker at det faktisk er sjeldent at et zen tempel har meditasjonshall.¹⁹⁵ ”Døden og forholdet til de afdøde er det måske mest centrale aspekt af buddhismens arbejdsområde i Japan”, sier han.¹⁹⁶ Det er dermed ikke uten grunn at Japansk buddhisme har blitt kalt for ”dødens religion”.¹⁹⁷

Faktisk hevder Andreasen at man i Japan bare har konsentrert seg om to funksjoner av buddhismen. ”The first has to do with death and the pacifying of evil spirits”.. The second function was to offer magical spells..”¹⁹⁸

¹⁹⁰ Borup <http://www.religion.dk/artikel/290841:Spoerg-om-buddhisme--Shinto-er-ikke-buddhisme>

¹⁹¹ Begrep fra Thelle 1991:26

¹⁹² Andreasen 1995:42

¹⁹³ Andreasen 1995:35

¹⁹⁴ Thelle 1999:253

¹⁹⁵ Borup 1998:75

¹⁹⁶ Borup 1998:75

¹⁹⁷ Borup 1998:75

¹⁹⁸ Andreasen 1995:35

Når det gjelder troen på livet etter døden, har det skjedd en forskyvning i forestillingene, i forhold til indisk buddhisme. Først må det understrekes at over halvparten av japanerne tror at menneske har en sjel som overlever døden, selv om verken zen eller shin offentlig lærer dette.¹⁹⁹ Mens man i indisk buddhisme trodde på gjenfødelse i samsara, til man når nirvana, så er denne troen bare en av flere forestillinger i Japan. Faktisk har de fleste, zen buddhister inkludert, bare ”en vag forestilling om døden”, ifølge Borup. Han sier samtidig at ”mange præster og lærde zen-buddhister følger konsekvent den buddhistiske lære om reinkarnation”.²⁰⁰ Vi legger merke til at ikke en gang alle præster og lærde, tror på den indiske buddhismens gjenfødsels lære. Selv ikke i den buddhistiske retning som kanskje står den indiske buddhisme nærmest. Mange japanere tror på gjenfødelse i Amidas paradys, og noen tror at man kommer til kamienes verden. Esben Andreasen hevder at: ”The common Japanese belief is that the dead person becomes a hotoke, a buddha”.²⁰¹ ”Men det bliver han/hun kun i kraft af præstens hellige kraft, de efterlattes opmærksomhed og overførte gode karmafortjenester”, understreker Borup.²⁰² Denne tro finnes også innenfor Det rene land buddhisme.²⁰³ De tror at man blir en buddha, og ikke en gud, når man kommer til Amidas paradys etter døden. Amidas paradys er imidlertid ikke nirvana, selv om mange lekmenn forstår det slik, men man er sikret å nå nirvana, derfra. Innenfor shin læres det også at man kan velge å følge bodhisattva idealet som de kaller ”genzo”, som betyr å returnere til jorden for å hjelpe flere til Amidas paradys.

Så må vi understreke troen på at en kommer til sine forfedre etter døden. Thelle påpeker at det i Kina skjedde en forskyvning i forestillingen om hva som skjer etter døden. Der ble troen på gjenfødelse forandret til det å tro ”at de døde lever videre hos forfedrene”.²⁰⁴ Denne troen kommer fra konfusianismen. Denne forandring gjelder ”i store deler av østasiatisk buddhisme”, sier Thelle og fortsetter: ”Den buddhistiske lære om gjenfødsel lever videre i teorien, men er i realiteten fortrent av forestillingen om at de døde lever videre hos forfedrene”.²⁰⁵ Han understreker at dette også innbefatter Japan, når han sier: ”I Japan er Buddha-alteret i hjemmet først og fremst det stedet der folk dyrker og ærer sine forfedre. For

¹⁹⁹ Andreasen 1995:34

²⁰⁰ Borup 1998:75

²⁰¹ Andreasen 1998:126

²⁰² Borup 1998:76

²⁰³ Se Andreasen 1998:128

²⁰⁴ Thelle 1999 259

²⁰⁵ Thelle 1999:259

de fleste er det viktigere å bevare et godt forhold til de døde enn å meditere eller å tilbe Buddha”.²⁰⁶

Borup sier at innenfor zen får den avdøde ”en symbolsk mindetavle i familiens butsudan, Buddha-altret, der er en slags miniature- gravplads. For familien indtræder den afdøde i rækken af forfædre, der bør æres og respekteres”. Videre: ”Det siges, at hvis forfædrene ikke æres korrekt, går de igjen som ånder”.²⁰⁷ Dette forhold til forfedrene skal egentlig bare vare i syv uker, som er tiden det tar fra en dør til en blir gjenfødt, men ifølge Borup varer denne periode mye lenger i Japan. ”Nogle har ment, at grunden til dette er de brede slægtskabsbånd og forfædre dyrkelsen, der rækker dypere end buddhismens lære”, konkluderer han.²⁰⁸

Innenfor Shin buddhismen har man noe av den samme bruk av butsudan, som innenfor zen. I tillegg finnes det forfedredyrkelse ved gravene.

Antageligvis sikter Borup mot det som ofte kalles ”folk religion” når han sier ”rækker dypere”. I Japan er det folklige nivået i religionene svært viktig. Det betyr at selv om en religion lærer for eksempel reinkarnasjon eller gjenfødelse (deres teori), så betyr ikke det at de som tilhører religionen tror det samme (i realiteten). Thelle sier: ”Den buddhistiske lære om gjenfødsel lever videre i teorien, men er i realiteten fortrent av forestillingen om at de døde lever videre hos forfedrene”.²⁰⁹

Populariteten til sommerfestivalen Bon, understreker hvor viktig forestilningen om at man går til forfedrene er, fordi de tror at de døde ånder returnerer til denne verden under denne festivalen. ”For mange er (dette) den viktigste buddhistiske høytiden i året”. ”De fleste japanere reiser da til sine hjemsteder for å være sammen med familien..”²¹⁰, sier Thelle. Hvis vi går til de nye religionene ser vi at også der er forfedrekulten svært viktig. Faktisk kanskje enda viktigere i noen av dem. ”Rissho Kosei-kai er representativ for mange bevegelser som har en klar buddhistisk identitet”, hevder Thelle. ”Å vise de døde ærbødighet og omtanke er ikke bare en plikt, men er uttrykk for menneskets gode sinnelag. Å forsømme de døde er forbundet med dårlig karma og vil bringe ulykke”.²¹¹

²⁰⁶ Thelle 1999:266

²⁰⁷ Borup 1998:76

²⁰⁸ Borup 1998:76

²⁰⁹ Thelle 1999:259

²¹⁰ Thelle 1999:262

²¹¹ Thelle 1999:323

2.3.10. NYERE RELIGIØSE RETNINGER

Alle de nye religioner har elementer fra Japans fire store tradisjoner, men også fra kristendommen. Jeg forstår Thomsen slik at bortsett fra kristen påvirkning, så er det mest formen som er ny.²¹² Av Andreasens beskrivelse av hva de nye religionene praktiserer, kan man se hva slags funksjon disse sektene har i det japanske samfunn, når han sier: "Some practice spiritual healing and some are mainly involved in group therapy, but in general they are active in helping people solve their problems".²¹³ I livs kriser og ved andre personlige problemer, er det dermed ofte til de nyere bevegelser japanere henvender seg, og blir personlig religiøse. Den eventyrlige veksten disse retningene har hatt etter andre verdenskrig, vitner om dette.

De nye religionene oppsto på begynnelsen av 1800 tallet, og er basert på shinto (som Omoto) eller buddhisme. De fleste, og største, baserer seg på buddhismen. Av disse igjen baserer de fleste seg på Lotus sutraen, som for eksempel den største, Soka Gakkai.

Denne sekten oppsto i 1930 og er en avskalling av Nichiren buddhismen. Sekten har ett medlemstall på hele 17 359 771.²¹⁴ Det spesielle ved denne sekten er at det er Nichiren som er deres Buddha og frelser, og ikke den historiske Buddha (Siddharta Gautama). Denne sekten fokuserer, ifølge Lidin, på denne verden. Han sier at det de strever etter er: "personlig lykke, godhet, skjønnhet, fortjeneste og fordele, dvs. alt hva der gjør livet værd at leve". "Dette er en nytte-religion for et optimalt liv", hevder han videre.²¹⁵ Altså svært så livsbekreftende.

Lande henviser til dialog mellom kristne og nyreligiøse retninger, og hevder at de kristne satt igjen med et overveiende positivt inntrykk av deres livsforståelse. Han sier at de kristne beskrev dem som: "facinerte av ekte, glad veremåte, optimisme og livstru..."²¹⁶

Lande henviser til at Werner Kohler også har ett positivt inntrykk av de nyreligiøses livsforståelse: "Werner Kohler observerer såleis i boka om Japans moderne religioner at dei nye religionane formidla håp. Dei kveikte mot, og dei styrkte sjølmædvetet i frustrerte og undertrykte grupper".²¹⁷

²¹² Se Lande 1990:22

²¹³ Andreasen 1995:40

²¹⁴ Tall fra Lande 1990:186

²¹⁵ Lidin 1985:280

²¹⁶ Lande 1990:16

²¹⁷ Lande 1990:16

Lande sier også at: ”Ein del misjonærer gjekk vidare og konkludere med at dei nye religionane gjorde det kristne kyrkjer burde gjort”.²¹⁸ Han sier vidare at bakgrunnen for de nye religionenes oppkomst er:

”Ein folkelig synkretistisk tendens skapar.. eit utgangspunkt for religiøs forandring. Til desse religiøse forandringane hører også dei nye japanske religionane”.²¹⁹ Det han peker på er vekselvirkningen mellom shinto og buddhisme, og at det gir et grunnlag for forandring.

Nå har vi sett på det mangfoldet, eller den flerstemmighet, japansk buddhisme står i. Nå skal vi se på japansk buddhisme mer spesifikt.

2.3.11. ZEN

Zen er den mest populære form for japansk buddhisme i Vest, kanskje mest takket være japaneren D. T. Suzukis innsats, men i Japan har zen skolene til sammen ikke mer enn ca. 10.150 millioner tilhengere. Tre buddhistiske retninger har omtrent dobbelt så mange tilhengere, hvis vi tar med Soka Gakkai, og det er: Det rene land buddhismen med 20. 941 millioner tilhengere, Nichiren buddhismen med ca. 20 millioner tilhengere og som sagt Soka Gakkai .²²⁰ Den buddhistiske retning som er nærmest indisk mahayana er dermed ikke en majoritet i Japan. Andreasen hevder faktisk at:”in Japanese Buddhism Zen is a minority sect..”²²¹

Som de fleste buddhistiske skoler i Japan oppsto zen i Kina, under navnet chan. Zen er bare en oversettelse av dette ordet, som betyr meditasjon, til japansk. Zen buddhisme betyr da rett og slett, meditasjons buddhisme, som er en ganske så treffende betegnelse på denne buddhistiske retning. Det finnes to store hovedformer for zen, og det er Rinzai- og Soto-zen. Av disse er Rinzai størst i Vest (antagelig fordi Suzuki representerte Rinzai), mens Soto er størst i Japan.

Zen skal egentlig gå tilbake til en tale Buddha holdt på Gribbehøyden, hvor han ville forkynne

²¹⁸ Lande 1990:15

²¹⁹ Lande 1990:22

²²⁰ Tall fra Lande 1990:186

²²¹ Andreasen 1998:ix

”den fullkomne sannhet”.²²² For å gjøre dette brukte han ikke ord, men plukket opp en lotusblomst, og holdt den opp i luften. Bare en av tilhørerne forsto ”at ord ikke kunne erstatte den levende blomsten”,²²³ og det var Mahakasyapa.

Deretter skal Buddha ha forklart at dharma ”ikke bygger på ord, men på direkte overføring, uavhengig av skriftene”.²²⁴ Etter dette har denne læren blitt overført videre, ordløst, fra patriark til patriark, og den indiske munken Bodhidharma skal ha brakt læren til Kina, ifølge legenden.

Et godt spørsmål er da, hva er zen? Eifring forklarer zen som en form for mahayana, der man vektlegger følgende elementer:²²⁵

- 1) ”Den store vekten man legger på erfaringen av opplysningen (satori)”.
Denne erfaringen beskrives som en plutselig hendelse. Den gradvise kultivering av sinnet betraktes hovedsakelig som en forberedelse, til denne plutselige erfaring, eller som videre utvikling av sinnet, etter satori. Dette skal ha sin bakgrunn i taoismen.
- 2) Denne erfaringen overføres i en mester – disippel, relasjon, som fra Buddha til Mahakasyapa.
- 3) Vektlegging av meditasjon.

Disse elementene finnes selvsagt også i andre former for buddhisme, men zen har også spesielle særtrekk.

- 1) Motstand ”mot alt som smaker av etablerte konvensjoner”.
De ønsker å bryte ned vanetenkning og logikk. Da dette sperrer for satori. Dette gjelder særlig Rinsai zen som gjør bruk av gåter eller koaner, for nettopp å tvinge bevisstheten ut av vanetenkning og logikk. ”Noe av poenget skal være å skape en så grunnleggende tvil i sinnet at de vanlige sperrene mot å se virkeligheten som den er, raser sammen”.²²⁶
- 2) De tekster som er særegent for zen, visdomssutraene, bygger hovedsakelig på dialoger mellom mester og disippel.

²²² Eifring m.fl. 2007:VII

²²³ Hope 1995:86

²²⁴ Eifring m.fl. 2007:VII

²²⁵ Eifring m.fl. 2007:XIII

²²⁶ Eifring m.fl. 2007:XV

Den visdom det er snakk om i visdomssutraene er den form for visom, eller prajna, som ”oppnår når en er gått over (ita) til den andre siden (param)”.²²⁷ Det som det henvises til her er en illustrasjonen der en enten befinner seg i denne verden i kaos og disharmoni, eller synker i smertens hav. Uansett er poenget at man må ”slippe taket i denne verden, gjennomskue illusjonene og ta seg over til den andre siden”.²²⁸ Der får en prajna og først da kan en virkelig forstå virkeligheten, der en står og skuer over, fra den andre siden. Dermed er denne prajna noe transendent. Her ser vi, i hvert fall ifølge Thelle, at den lære som ofte blir betraktet som en pessimistisk livsforståelse, har funnet veien helt til Japan. Når det er sagt så er nirvana ikke langt unna. Zen lærer at satori opplevelsen ikke er en prosess, men noe som kommer plutselig, og da kommer man inn i lykken. Dessuten er forståelsen av nirvana hentet fra indisk madhyamaka, og dermed er det kun erkjennelsesmessig forskjell på samsara og nirvana. Angående livsfornektende trekk så er i hvert fall opplæringen for nye munkere (zen-novisene), ganske så verdensfornektende, slik Thelle beskriver den. De bor bokstavelig talt i meditasjonshallen under opplæringen. Thelle sier:” Der får novisene sin intense opplæring. Bare 2 -3 kvadratmeter har de til disposisjon den tiden de er under opplæring. Der mediterer de, der spiser de, der sover de. De må legge verden bak seg og underkaste seg stedets jernharde disiplin. Alt annet blir uviktig i forhold til det å nå opplysning.”²²⁹

Sammenlignet med indisk mahayana så er dette, etter min mening, et skritt tilbake til den livsforståelse vi finner innenfor theravada. Læren er kanskje ikke livsfornektende, men livet til zen-novisene, er i hver fall livsfornektende. Men zen munkere generelt har visstnok lov til å gifte seg. Dette er allmen praksis for munkere og prester i Japan. Dessuten må vi si at prosentdelen til japanske zen munkere må være forsvinnende liten, de aller fleste zen buddhister i Japan er nok lekmenn. Det som tyder på dette er at det er sjeldent at et zen tempel har en meditasjonshall. Som all annen buddhisme i Japan er zen ”dødens religion” og zen templenes viktigste oppgaver handler om det som har med døden å gjøre (se 2.3.9.).

Når man ellers ser på læren til zen så er buddhanaturen, svært viktig. Hvis det ikke hadde vært for buddhanaturen, hadde det ikke vært mulig å erfare opplysning eller satori. Opplysning er å oppdage buddhanatren.

Eifring hevder at zen er å betrakte som en syntese av indisk mahayana. Mens Jacobsen påpeker at yogacara er mest sentral, ikke bare for zen, men også for all annen buddhisme i

²²⁷ Thelle 1999:290

²²⁸ Thelle 1999:290

²²⁹ Thelle 1999:238

Kina og Japan.²³⁰ Tomhetsbegrepet er dog svært så sentralt (se 2.3.14.), og denne læren nedstammer fra madhyamaka. Dog kan vi uansett legge til at zen vektlegger den plutselige opplysnings erfaringen så mye, at zen blir en ”protest mot en altfor teoretisk og skolastisk tilnærming til buddhismen”.²³¹ Det empiriske er i fokus.

2.3.12. DET RENE LAND ELLER SHIN-BUDDHISMEN

Det er flere oppdelinger av denne type av buddhisme, men vi skal ikke gå nærmere inn på dette, i denne sammenhengen, og heller betrakte dem under ett. Den helt klart dominerende retning er Jodoshinshu, som betyr ”Den sande Rene Lands religion”.²³² I Vest kalles denne retning for shin-buddhismen. Denne retning går tilbake til Shinran (1173-1263).

Ved første øyekast kan man lett trekke den konklusjon at det rene land buddhisme (eller jodoshu på japansk) er svært langt unna klassisk mahayana, men hvis vi ser nærmere på bodhisattva læren til indisk mahayana, vil vi oppdage at grunnlaget for denne typen av buddhisme finnes nettopp der. Grunnlaget er nemlig mahayanas lære om himmelske buddhaer og religiøs overføring.

Mens den historiske Buddha gikk inn i det endelige nirvana, ved sin død, og dermed ikke lenger kan hjelpe noen her nede på jorden, fantes det andre buddhaer som har sine buddhafelt, eller rene land (jodo), i himlene. Disse kalles også lykkeland (sanskrit: sukhavati). Den mest populære av disse buddhaene er Amitabha, eller Amida som de kaller ham i Japan. Denne kulten oppsto faktisk i nåværende Afghanistan og Pakistan (Gandhara). Der ble også deres sutraer nedskrevet mellom år 200 og 350 e.Kr. Dette var samtidig som tilbedelses retningene rundt Siva og Visnu, men kulten overlevde ikke i Sør-Asia. I Øst-Asia derimot har den ikke bare overlevd, men har der blitt den mest populære form for Buddhisme. Mens zen er mest populære blant intellektuelle, er det rene lands buddhisme en folkelig buddhisme. Andreasen

²³⁰ Jacobsen 2000:121

²³¹ Eifring m.fl. 2007:XVII

²³² Andreasen 1994:14

sier: ”Det intellektuelle, mener shin-buddhister, er for zen-buddhister, mens de selv dyrker hjertet”.²³³

I Japan kan troen på Amida Buddha, eller som Lidin kaller det, amidismen, i hvert fall spores tilbake til Kuya (903-972) og Genshin (942-1017). Begge disse to tilhørte Tendai buddhismen. Tendai presten Honen (1133-1212), og særlig hans elev Shinran (1173-1262), videreutviklet amidismen. Honen utviklet en ren amidisme. Før ham hadde amidismen bare vært en del av et helhetlig buddhistisk budskap. Det nye var at ”Amida og Det Rene Land blev det eneste middel til frelse i en ond tid”.²³⁴ Med dette var amidismen blitt en trosbuddisme, som handlet om å tro på Amida og påkalle hans navn. ”Uden en frelser er mennesket fortabt”.²³⁵ Og det er man helt til man i dødsøyeblikket påkaller Amidas navn (nenbutsu). Da vil man sveve av gårde til Amidas rene land (Jodo).

Shinran forenklet og radikalisererte budskapet ytterligere og påstod at siden menneskene var onde, var de ikke verdige nok til å påkalle Amida. Egentlig er det Amida som velger mennesket, på grunn av hans nåde og godhet, og ikke minst hans løfte om at ”alt levende skal frelles”.²³⁶ Dessuten mente Shinran at påkallelsen av Amida egentlig er en takksigelse, for frelsen, og ikke noe man behøvde å gjenta konstant. Shinran lærte også at man blir frelst når man tror, trosøyeblikket, man behøver ikke å vente til en dør for å bli frelst. Esben Andreasen sier: ”..the important moment is not salvation at the moment of death, but a ’moment of faith’, the attainment of shinjin, in this life...”²³⁷ Shinjin definerer han som ”moment of belief or conversion in Shin Buddhism”.²³⁸ Shinran mente også at til og med påkallelsen heller ikke var nødvendig, så lenge man har ”den indre tro”.²³⁹ Shinran mente at gode mennesker egentlig ikke finnes. Allikevel sa han: ”Hvis selv gode mennesker kan blive gjenfødt i Det Rene Land, hvor meget mere kan onde mennesker så ikke!”²⁴⁰ Lidin forstår dette sitatet slik at Amidas løfte om frelse, ikke først og fremst gjelder for de som ser på seg selv som gode. For mens innsikt i mer tradisjonell buddhisme, handler om innsikt i virkeligheten slik den egentlig er.

²³³ Andreasen 1994:18

²³⁴ Lidin 1985:133

²³⁵ Lidin 1985:135

²³⁶ Lidin 1985:135

²³⁷ Andreasen 1998:11

²³⁸ Andreasen 1998:196

²³⁹ Lidin 1985:136

²⁴⁰ Lidin 1985:136

Så er Amidas nåde først og fremst for dem som har innsikt i sin håpløse situasjon, og henvender seg til Amida, sønderknust.²⁴¹

Med dette stod Shinrans fjernt fra Buddhismens opprinnelige lære om at menneske må frelse seg selv. Som vi tidligere har sett oppsto det ved mahayanas inntog, en utvidelse av denne lære. Den søkende hadde fått ”stillet andre midler til rådighet”.²⁴² Allikevel hadde tradisjonell mahayana det prinsipp, sier Lidin, at det var det søkende menneskets anstrengelser som kom først.²⁴³ Den tidlige buddhisme hadde med sin lære om at menneske måtte frelse seg selv, et meget positivt menneskesyn. Lidin poengterer at vi spesielt hos Shinran møter ”et pessimistisk syn på mennesket, som ligger den hebræisk-kristne tradisjon nærmere end det mere optimistiske menneskesyn østpå”.²⁴⁴

Lidin mener at vi her kanskje har en forklaring på at mange japanere i dag sammenligner Shinran med filosofen Søren Kirkegaard. Begge så på mennesket som etisk sett helt håpløse. Dessuten sier Lidin at ”Shinran nærmede sig også den hebræisk-kristne tradisjon, da han reduserte tilbedelsen til en Buddha, nemlig til Amida. Gautama Buddha blev kun læreren, der overførte budskapet”.²⁴⁵ Lande sammenligner Shinran med Martin Luther. Han sier: ”Parallellen mellom Shinrans nådelære og Martin Luthers protestantisme tre hundre år seinare er slåande. Begge forkynner frelse av nåde. For Luther og Shinran er ordet viktig. Shinrans buddhisme er ein lærebuddhisme. Det blir avgjerande å halde fast at 'Krafta utanfor' er det einaste som frelser”.²⁴⁶ Også Andreasen mener at shin-buddhismen ligner på luthersk kristendom, og at de første katolske misjonærer faktisk gjenkjente dette. Han sier: ”I shin-buddhismens 'af-tro-alene-lære' ligger der mange paralleller til luthersk protestantisme. Det fortelles, at de første katolske missionærer ikke hadde held med at omvende shin-buddhister, men skrev hjem til paven, at lutheranerne tilsynelatende var kommet først til Japan”.²⁴⁷

Shin buddhist presten K.K. Tanaka sier dette om lidelse og erfaringen av shinjin: ”the elimination of suffering. That's the 'monkey on your back'. But that, according to Shinshu (japansk, betyr shin-buddhisme), is resolved in the experience of Shinjin in this life.

²⁴¹ Lidin 1985:138

²⁴² Lidin 1985:136

²⁴³ Lidin 1985:136

²⁴⁴ Lidin 1985:136

²⁴⁵ Lidin 1985:138

²⁴⁶ Lande 1990:128

²⁴⁷ Andreasen 1994:14

Once this is realized, there is a total sense of interconnectedness, a sense of being embraced by the other-power or the greater reality which we call 'Amida Buddha'.²⁴⁸ Lidelsen er eliminert ved shinjin. Dette gjelder også etter døden, ifølge Tanaka. Dette i kontrast til indisk buddhisme, der himmelen også inneholder utilfredshet, siden himmeltilstanden ikke er evig. Tanaka hevder at den troende blir en buddha, når han dør. Da kommer han til Amidas paradiset, og fra dette paradiset er han sikret å nå nirvana. Derfor er det ingen lidelse over at oppholdet i paradiset ikke er evig, fordi man etter paradiset kommer til ett enda bedre sted, nemlig nirvana. En kan da spørre seg hva Shin buddhismens lære har å si for deres livssyn. Kan man si at når nådelæren blir så lik den lutherske, så blir også livssynet tilsvarende positivt? Som hos Luther er ikke frelsen avhengig av egne gjerninger, men Amidas gjerninger. Andreasen sier: "Shin-buddhismens særkende er begrepet tro (shinjin), men det må ikke opfattes som opnået ved egen kraft (jiriki). Derimot er tro en gave fra en annen kraft (tariki), dvs. Amida Buddhas gave til menneskene muliggjort av hans overskydende gode gjerninger. Så lenge menneskene sier 'jeg tror' eller 'jeg mediterer' blir den hængende i en falsk jeg-bevidsthed, som er den største menneskelige feiltagelse indenfor buddhismen overhodet. – Shin-buddhister anser zen- og esoterisk buddhisme for at bygge på den falske egen kraft (jiriki)".²⁴⁹

Andreasen understreker at siden Amidas nåde er altomfattende, så fjerner det alle forskjeller mellom oss mennesker. Alle er likestilte, uansett forhold. Dette har betydning for (I) avvisningen av den tradisjonelle munke ordningen, og for (II) det etiske området.

- (I) Som Andreasen sier er det "ingen forskjell mellom det religiøse og det almindelige liv"²⁵⁰ At munker ikke skal gifte seg avvises, og Shinran selv, stiftet familie. Han kalte seg selv for verken lekmann eller prest. "På dette punkt har shin-buddhismen dannet mønster i Japan," hevder Andreasen, og fortsetter: "idet også alle andre religioner har munke og præster, der er gift".²⁵¹
- (II) Når det gjelder det etiske så er, som sagt, alle mennesker onde, ifølge Shinran. Mennesket kan derfor ikke frelse seg selv. Bare Amidas nåde og overføring av religiøs fortjeneste, kan frelse mennesket. Andreasen sier at det derfor ikke er "plads for nogen streng moral". Rett og slett fordi "shinjin ikke afhænger af menneskers gjerninger".²⁵² Idealet for hvordan man skal være som menneske ligger ikke på det etiske plan. Idealet er "myokonin" som betyr "vidunderlige,

²⁴⁸ Tanaka i Andreasen 1998: 175

²⁴⁹ Andreasen 1994:17

²⁵⁰ Andreasen 1994:18

²⁵¹ Andreasen 1994:18

²⁵² Andreasen 1994:18

lykkelige mennesker”, sier Andreasen. De er ”enfoldige mennesker, der ekstatisk overgir sig i Amida Buddhas varetægt”.²⁵³

Dette har også parallell til Luther som også avviste munkeordningen, og ikke minst Luthers lære om frelse av troen alene, uten gjerninger. En kan spørre seg om hvorfor ikke shin skulle være en livsbejaende tro? Hovedforskjellen mellom luthersk teologi og shin, når det gjelder livsforståelsen, er objektet for troen. Mens kristendommen tror på Jesus, tror shin på Amida Buddha.

Andreasen konkluderer med, at livssynet innenfor Shin er optimistisk. Han sier: ”Livssynet er optimistisk, da alle blir frelst”.²⁵⁴ Frelsen er trossalt like lett å oppnå som innefor luthersk kristendom. På den annen side kan vi innvende at læren om anitya, også finnes her, som i all annen buddhisme. Slik jeg forstår det er ikke Amida evig, og heller ikke hans paradiset. Men anitya skaper neppe utilfredshet, etter at man har blitt omfavnet av Amida. Et annet moment er at det er intet som tyder på at forestillingen om parinirvana, er forskjellig fra læren til theravada.

2.3.13. NICHIREN BUDDHISMEN

Japans andre folklige buddhisme ble startet av Nichiren (1222-1282). Han gjorde det samme med Lotus sutraen, som Honen og Shinran hadde gjort med læren om Amida. Det vil si, klippe den ut av helheten. Det betyr at Nichiren buddhismen tror på Lotus sutraen, på samme måte som amida skolene tror på Amida.

Nichiren kjente til Shinrans lære, men kom frem til at frelsen ikke var hos Amida, men i å ”lovprise navnet på selve Lotussutra’en”.²⁵⁵ Vi kan si at han simpelthen byttet ut Amida med Lotus sutraen. Nichiren identifiserte da også Lotus sutraen med den historiske Buddha. Dette er altså en trosbuddhisme på lik linje med amidismen, og de har omtrent like mange tilhengere. Lidin sier at Nichiren mente ”at nøglen til frelse og evig liv lå i Lotus-sutra’en – og kun der”.²⁵⁶ Her legger vi spesielt merke til begrepet ”evig liv” i en positiv formulering. Dessuten påpeker Aasulv Lande, at i denne buddhisme er ”frelsa tilgjengelig for alle, utan

²⁵³ Andreasen: 1994:18

²⁵⁴ Andreasen 1994: 18

²⁵⁵ Lidin 1985:141

²⁵⁶ Lidin 1985:141

omsyn til stand og kjønn”.²⁵⁷ Livssynet skulle da være like positivt som innenfor shin buddhismen.

Denne buddhisme har også sin bakgrunn i Tendai, og Nichiren ville egentlig reformere Tendai. Tendai hadde allerede betraktet Lotus sutraen som buddhismens viktigste skrift, da de så på den som Buddhas siste ord. Siden Tendai kom til Japan, fra Kina, har Lotus sutraen vært det viktigste skrift i japansk buddhisme, generelt sett. Det Nichiren gjorde var bare å radikaliserer denne favorisering av Lotus sutraen.

Men man kan også si at det var like mye Nichirens personlighet, som preget hans buddhisme, som Lotus sutraen. Da han faktisk betraktet seg selv som landets frelser. Han anså dessuten bare Tendai, og sin egen bevegelse, som ekte buddhisme. Nichiren sto derfor for en intoleranse som er svært utypisk for buddhismen.

²⁵⁷ Lande 1990:133

2.3.14. ENDRING AV TOMHETS BEGREPET

Ett element i kritikken mahayana har fått som livsfornektende, er at den er nihilistisk, på grunn av deres tomhetslære. Vi tar opp igjen dette problemet fordi læren om tomhet forandret seg i Kina. Sunyata hos madhyamaka var forstått som tomhet av synspunkter. Men da mahayana ankom Kina ”ble tomhetsbegrepet i kinesisk buddhisme diskutert som en måte å forstå tilværelsens opprinnelse og egentlige natur, sier Roald E. Kristiansen. Det som skjedde var at sunyata ble forstått ”i lys av det taoistiske begrepet ’ikke-væren’ (*wu*)”, hevder han. Dog understreker han samtidig at dette gjelder primært buddhismens første tid i Kina. Etter hvert blir sunyatas erkjennelsesteoretiske innhold inkorporert i begrepet, igjen. Allikevel påstår han at kinesisk buddhisme fortsatte med ”i stor grad å se begrepet i lys av behovet for å fortolke verdens innerste vesen og dens ultimate opprinnelse”.²⁵⁸ Jacobsen støtter dette da han sier at ”i Kina ble tomhet sett på som den empiriske virkelighetens sanne væremåte”.²⁵⁹ Vi ser dermed at denne forandringen i Kina har to elementer. For det første har intetheten kommet inn i begrepet, fra det taoistiske begrepet *wu*. Og for det andre at tomhet blir betraktet som tingenes sanne væremåte. Det kan argumenteres for at dette fører tomhetslæren over i nihilisme. Intethet kan neppe bli betraktet som ett positivt begrep, og når tomhet blir virkelighetens sanne væremåte må vel det bety at ingenting egentlig finnes.

Jacobsen mener derimot at forandringen av tomhetsbegrepet, og den gjensidige betingede samoppståen, har den konsekvens at verden har fått en helt annen verdi enn før, da alle ting ble gjensidig avhengige av hverandre. Han sier:

”En konsekvens av dette var at verden fikk en helt annen verdi enn i den indiske buddhismen. Opplevelser og ting ble helliggjort ved at de ble forstått i deres ’slikhet’. Ideen om den gjensidige samoppståen som i India ble brukt til å kritisere abhidharma-skolastikken og til å vise at heller ikke energiglimtene hadde egeneksistens, ble i Kina brukt til å vise at alle ting er gjensidig avhengig og derfor har verdi”. Dermed har forandringene i Kina ført buddhismen lengre bort fra nihilisme, ifølge Jacobsens resonnement.

For å bedre forstå hva dette går ut på, skal vi nå se hvordan Thelle beskriver tomhetsbegrepet, slik det fremstår i Japan. Dette gjør han ved å ta utgangspunkt i den japanske filosofen Keiji Nishitani.

²⁵⁸ Kristiansen <http://www.love.is/roald/kinabuddhisme.htm>

²⁵⁹ Jacobsen 147

Det var opplevelsen av meningsløshet som gjorde at Nishitani begynte å studere filosofi. Han ville overvinne nihilismen, men innså at han ikke kunne ”overvinne tomheten ved å benekte den”.²⁶⁰ Nishitani skiftet i stedet fremgangsmåte og valgte i stedet å gå ”dypere inn i tomheten, innse at intetheten er vevet inn i selve eksistensen, at alt som lever er illusorisk”.²⁶¹ Grunnen til denne intetheten er at det ikke finnes noe evig. Han finner ingen evig guddom, eller noe vedvarende i mennesket, eller noe annet sted. Nishitanis hevder at hvis man skal komme videre må man ”gjennomskue illusjonene og la livet leve ved intethetens avgrunn”.²⁶² ”En sann forståelse av tilværelsen”²⁶³ er bare mulig dersom en står ved intethetens avgrunn. Ikke slik å forstå at vi skal legge oss ned og stirre ned i avgrunnen. Nei, der skal en la livet leve.

Først når man står ved intethetens avgrunn forstår man tilværelsen på en sann måte. Der avsløres ”alle de illusjonene mennesket klamrer seg til. Først når alle ting gjennomskues som tomme og substansløse, kan en frigjøres til et radikalt nytt forhold til virkeligheten”.²⁶⁴ Dette gir håp, som Nishitani sier: ”Vår søken etter mening er ikke bare famling i mørket..

Tilværelsen bæres oppe av en makt som holder tingene sammen, en kraft som driver oss mot avgrunnen med bevisstheten om at nettopp der åpner en ny verden seg”.²⁶⁵

”Gjennom hele historien og i alle kulturer er det noen som har gjennomskuet det overflatiske kavet”, hevder Nishitani. ”De ser tomheten, illusjonen, livets forgjenglighet”.²⁶⁶ Buddha er nettopp en slik som har gjennomskuet sammenhengene. Han ”skuer virkeligheten uforstyrret og uforferdet”.²⁶⁷ Dermed kan Nishitani understreke at Buddha var en realist, og ikke en pessimist. Nishitani poengterer at tomheten verken er smertefull eller tragisk. ”Det er bare slik virkeligheten er”.

Thelle forklarer tomhetsbegrepet slik: ”Ting er tomme i den forstand at de ikke har noen substans.. formet av tusen årsaker og vevd inn i andre ting.. Det vil si at intet har sin eksistens i seg selv, uavhengig av nettverket av årsak og virkning”.²⁶⁸

Her er det viktig å understreke at ikke all eksistens benektes. Det ville i så fall være nihilistisk. Den eksistens som benektes, er at ting har eksistens i seg selv. Det er altså egeneksistens som benektes. Kanskje har man i Vest ikke alltid klart å skjelne egeneksistens og eksistens, fra

²⁶⁰ Nishitani i Thelle 2009:175

²⁶¹ Nishitani i Thelle 2009:175

²⁶² Nishitani i Thelle 2009:175

²⁶³ Thelle 2009:175

²⁶⁴ Thelle 1999: 290

²⁶⁵ Thelle 2009:176

²⁶⁶ Nishitani i Thelle 2009:176

²⁶⁷ Nishitani i Thelle 2009:177

²⁶⁸ Thelle 2009:178

hverandre og dermed oppfattet det slik at når buddhistene har benektet egeneksistens så har de også benektet eksistens, og dermed trodd at dette var nihilisme.

Men jeg kan også forstå Vestens negative reaksjoner på denne lære, særlig når tomhet holdes sammen med anitya. Thelle sier: ”Tingenes eksistens blir ikke benektet, men heller ikke fastholdt. Tingene er ’tomme’ (shunya) hevder man, det betyr at de ikke har noen substansiell eksistens. Likevel har de en foreløpig eller forbigående eksistens som er virkelig nok, men uten varig substans”.²⁶⁹ Jeg forstår det slik at når han sier ”forbigående” og ”uten varig” henviser dette til anitya læren. Til syvende og sist er ingen ting evig, og når man hevder dette, vil man innenfor kristendommen fort betrakte dette som nihilisme. Dette skal vi straks se nærmere på (se 2.6.2.).

Tilbake til Nishitani, han hevder: ”Buddhas anliggende var å tyde tomheten og peke på veier fremover”.²⁷⁰ Buddha mente at smerte finnes fordi vi klamrer oss til ting, og tror de er vedvarende. Når vi oppdager at tingene ikke er varige, dukker smerten opp. Mens vi står der med vårt begjær, og uvitenhet, renner livet bort mellom våre fingre, og alt vi sitter igjen med er smerte. ”Når sinnet tømmes for ego, når grådighet og begjær slukner, når mennesket slipper taket i seg selv og blir tom, da åpnes sinnet slik at virkeligheten vender tilbake med ny mening”.²⁷¹

Nishitani flykter ikke fra tomheten og intetheten, tvert imot, han konfronterer den i stedet. Han er opptatt av ”en sann forståelse av tilværelsen”.²⁷² Hvis vi flykter fra intethetens avgrunn vil bare livet renne i fra oss, og bare smerten er tilbake. Svaret er en positiv tomhet, der man er tom for egoisme og begjær. Da vil virkeligheten vende tilbake, med en ny mening. Det er kanskje uvant for oss i Vest å høre om en positiv tomhet, da vi nok forbinder tomhet med negative assosiasjoner. Innenfor zen er derimot ikke tomhetsbegrepet nødvendigvis negativt, vi finner også en positiv tomhet. Kåre Landfald sier: ”Denne tomheten—som man ikke kan tenke seg frem til, men som kan erfares eller virkeligjøres—rommer alt, på samme måte som et stort, tomt rom er åpent for alt man måtte ønske å fylle det med. Jo mer tomhet man blir, desto mer og sterkere er man—i eksistensiell eller spirituell forstand.”²⁷³

Den kanskje beste forklaringen på positiv tomhet, er historien om Nan-In og professoren (se 1.4.)

²⁶⁹ Thelle 1999:240

²⁷⁰ Thelle 2009:178

²⁷¹ Thelle 2009:178

²⁷² Thelle 2009:175

²⁷³ Landfald: <http://www.fps.no/blikkkare.html>.

Spørsmålet blir da hvordan virkeligheten kan vende tilbake med en ny mening.

Som vi har sett er alt sammensatt, og alt skyldes årsak og virkning. Vi skal nå se at nettopp dette gir virkeligheten en ny mening. Thelle bruker en strømvirvel som en illustrasjon. Man kan ikke ta en strømvirvel i en elv, ut av elven ”og lete etter dens innerste substans”.²⁷⁴ Det betyr igjen at: ”Alt som eksisterer, kan bare forstås ut fra de sammenhengene de er vevd inn i”.²⁷⁵ Hvis alt blir til av årsak og virkning, så betyr det igjen at alt ”er bundet sammen i en ubrytelig enhet”.²⁷⁶ Dette kalles for ”den store sammenhengen” (eller årsakssammenhengen).

Da alt hører sammen og er vevd sammen. Dette gir en positiv holdning til virkeligheten.

I theravada var karma tilknyttet den enkelte, men Thelle påpeker:

”Mahayana retter ikke bare blikket bakover til den enkeltes karma, men trekker med hele universet. Årsakssammenhengen betyr at alle ting er knyttet sammen. Alle ting, fra det minste støvkorn til de fjerne galaksene, fra de laveste vesener til mennesker og guddommer, hører sammen i en stor enhet”.²⁷⁷ Det som gjelder, for å finne meningen med tilværelsen, er å ta del i denne sammenhengen. Som Thelle sier: ”Det sanne liv oppnår man ved å finne sin plass i den store sammenhengen og være med i livets store symfoni”.²⁷⁸

Dette fører til ”en solidarisk samhörighet” hevder Thelle. Den buddhistiske solidaritet. Da som Thelle sier at ”ingen kan isolere seg fra dem som lever i smerte. Karma knytter de mislykkedes liv og de vellykkedes liv så tett sammen at de ikke kan skilles”.²⁷⁹ Alt henger sammen, og ingenting er isolert fra helheten. Dette påvirker igjen frelsesforståelsen. Thelle sier: ”I ytterste konsekvens.. ikke noe frelse for den enkelte, ganske enkelt fordi intet og ingen eksisterer for seg selv”.²⁸⁰ Frelsen gjelder alle. Her ser vi bodhisattva idealet: ”Ønsket om å bryte ut og nå frelsen alene blir en umulig egoistisk drøm. Den virkelige veien til frelse leder ikke ut av verden, men tilbake til verden. Verden fornektes ikke, men gjenoppdages som det sted man kan gi sitt liv for å lede alt liv mot frelsen”.²⁸¹ Bodhisattvaen flykter ikke fra verden, i stedet gjør han det motsatte, han vender tilbake til verden. Bodhisattvaen glemmer ”seg selv

²⁷⁴ Thelle 2009:178

²⁷⁵ Thelle 2009:178

²⁷⁶ Thelle 2009:179

²⁷⁷ Thelle 1999:246

²⁷⁸ Thelle 1991:42

²⁷⁹ Thelle 1999:246f

²⁸⁰ Thelle 1991:42

²⁸¹ Thelle 2009:179

og finner sin sanne plass i selvløs tjeneste for andre”.²⁸² Det betyr igjen at han glemmer sin egen smerte, og er i stedet opptatt av andres smerte. Dette er den ultimale medfølelse. Dette står i kontrast til nihilismen som ”fornekter alle verdier og normer og framhever at tilværelsen er meningsløs”.²⁸³ Det som redder østasiatisk buddhismen fra nihilisme er at både verden og livet har fått meningen tilbake. Mye på grunn av den store sammenhengen. Det sanne liv, det at man finner sin plass i den store sammenhengen, gir livet mening. Enda mer mening får livet ved å glemme seg selv, og sin egen smerte, og heller leve for andre. Det vil si å leve etter bodhisattva idealet.

2.3.15. ALT ER FORGJENGLIG

Den buddhistiske tomhet baserer seg på en radikal avsløring. Egeneksistens finnes som sagt ikke. Alt ”har sin eksistens bare i det uendelige nettverket av sammenhenger”.²⁸⁴ Det betyr at alt er forgjengelig (anitya). Her kommer et stort men. Fordi når vi aksepterer at alt er forgjengelig, får tingene meningen tilbake. Buddhismen har ved sin lære om at alt er forgjengelig blitt kritisert som både verdensfornektende og pessimistisk, innrømmer Thelle. Da mange mener at de tegner opp en tragisk virkelighet. ”Men ikke sjelden forskyves perspektivet bort fra det tragiske i retning av en lyrisk stemning som gir tilværelsen en egen estetisk dimensjon. Tingene blir ekstra vakre nettopp på grunn av deres forgjengelighet”. Han bruker den japanske sansen for kirsebærblomstringen som en illustrasjon på dette. Den viser oss nettopp det vakre i tingenes forgjengelighet. ”Blomstringen varer ofte bare to-tre dager før det hele er over. Men nettopp det at det er så kortvarig, forsterker skjønnhetsopplevelsen”.²⁸⁵ Man stopper opp og nyter synet, og sier at det er helt nydelig. Hadde blomstringen vart hele året, hadde derimot ingen stoppet opp for å se. Da hadde de vært så vant til blomstringen, at de ikke hadde lagt merke til den. Kortvarige ting stopper man opp for og nyter, hvis ikke så går man nemlig glipp av det. Det som er der, tilsynelatende hele tiden, blir oversett. Slik forsterkes skjønnhetsopplevelsen, og tingenes mening kan vende tilbake til oss, ved at vi ser og opplever dem på en ny måte. Thelle sier at ”nettopp som forgjengelige, akseptert som

²⁸² Thelle 1991:43

²⁸³ <http://www.nob-ordbok.uio.no/perl/ordbok.cgi?OPP=nihilisme&begge=+&ordbok=begge>

²⁸⁴ Thelle 2009:179

²⁸⁵ Thelle 1999:211

flimrende og forbigående, får tingene mening. De vender tilbake, aksepteres som skjønne nettopp i sin forgjenglige skjørhet – livet, blomstene, mennesker som omgir oss, leken, arbeidet, maten, alt vi møter i våre liv. Det sanne liv er å oppdage at ens ego er tomt. Å glemme seg selv er å stadfestes av alle ting. Den som tømmes for begjær, får tingene i gave. Tomheten er en raus åpenhet”.²⁸⁶ Den tomhet Thelle snakker om her er positiv tomhet. Men det at anitya er lyrisk og estisk betyr ikke nødvendigvis at de ikke tegner en tragisk virkelighet. Man kan faktisk argumentere for det motsatte, at det tragiske nettopp gjør det lyrisk og estetisk. Buddhister vil kalle læren om anitya for realisme, men kristne som bevisst eller ubevisst, sammenligner anitya læren med kristendommen, som tror på noe evig, vil kanskje læren om anitya, virke pessimistisk. Vestlige ateister derimot, vil nok si seg enig i at alt er forgjengelig.

Både Nishitani og filosofen Kirkegaard stod på kanten av stupet, billedlig talt, og skuet ned i intethetens avgrunn. Men mens Nishitani konfronterer avgrunnen, kaster Kirkegaard seg i stedet utfor klippen. Osborne kaller det for ”et slags rasjonelt selvmord eller et troens sprang”. Illustrert av en tegning der Kirkegaard roper ”Gud”, i det han kaster seg utfor klippen. Avgrunnen i illustrasjonen blir kalt ”frykt og beven, sykdom til døden, og angstens avgrunn”.²⁸⁷ Denne forskjellen på de to filosofene, illustrerer den grunnleggende forskjell mellom kristendom og buddhisme. Kristendommen troen på en evig skaper, som har eksistens i seg selv (Joh.5,26), og Jesu løfte om evig liv, mens buddhismen ikke tror på noe evig. Thelle vier til at også Bibelen taler om tomhet, som i Pred.1,2. og i Sal.90,5f. ”En av forskjellene er at den bibelske tale om alle tings forgjenglighet forutsetter et uforgjengelig opphav, en skaper som holder alt liv i sine hender, mens det ifølge buddhismen ikke finnes noe – ikke engang en guddom – som består”.²⁸⁸ Thelle hevder at intetheten også finnes i Bibelen, men han sier: ”Alle ting bærer intetheten med seg som deres innerste vesen, men uten Gud blir intetheten utelukkende intethet”.²⁸⁹ Dessuten kan man argumentere for at siden Bibelen understreker at Gud har liv (zoé) i seg selv (Joh.5,26) så kan det bety at det egentlig bare er Gud som har egeneksistens. Buddhister derimot ”trekker på skuldrene” av Kirkegaard og Thelles ”trospåstander. Noen har kanskje behov for slike rester av tro, tenker de, men til syvende og sist må alt dette vike for innsiktens klarhet. Troen på Gud er en tom illusjon”.²⁹⁰

²⁸⁶ Thelle 2009:180

²⁸⁷ Osborne 1996:116

²⁸⁸ Thelle 1999:210

²⁸⁹ Thelle 2009:182

²⁹⁰ Thelle 2009:183

Ifølge Thelle fins det buddhister, både i Japan og Kina, som er realister og lærer at alle ting egentlig eksisterer, og buddhistiske nihilister som hevder at ingenting egentlig eksisterer. Disse ytterlighetene blir dog bare forsvart av marginale grupper, hevder han.²⁹¹ Bort sett fra disse marginale gruppene, er buddhismen i Øst-Asia, verken realister eller nihilister, ifølge Thelle. Dette mellomstandpunkt kan kanskje være vanskelig å forstå i Vesten, og dermed blitt oppfattet som nihilisme.

2.3.16. KRISTENDOMMENS OPPFATNING OG JAPANERNES OMFAVNELSE AV BUDDHISMEN

Vi har egentlig gått inn i en pågående diskusjon angående om buddhismen er livsfornektende, pessimistisk eller nihilistisk, eller ei. Dette er en stor debatt som går langt tilbake i tid. At buddhismen kan beskrives slik, er den reaksjon kristenheten ofte har sittet igjen med. Thelle kommer inn på disse reaksjonene angående religionsdebatten på Ceylon (Sri Lanka) ved 1800-tallets begynnelse. Grunnen til de negative reaksjonene på buddhismen var att de fleste misjonærene forsto det slik at buddhismen ”søkte utslettelse og tilintetgjørelse som det endelige mål”. Dessuten siden buddhismen benektet både en skaper og en frelser, følte de fleste misjonærene at de ”måtte avvise den (buddhismen) som nihilistisk..”²⁹² Thelle kommenterer dette ved å si at: ”det var lidenskapens flamme som skulle slokkes, ikke livet”²⁹³. Hvis det her siktes til ”nirvana i dette liv” er det neppe tvil om at Thelle har rett. Hvis det derimot siktes til parinirvana, er saken straks mer komplisert. Lamotte sier: ”Dette endelige Nirvana, som ikke lenger er forbundet med noen rest av betingethet er tilintetgjørelse..”²⁹⁴ Lamotte sier at nirvana er ”ikke en form for eksistens, for det er ikke skapt; det er ikke en form for ikke-eksistens, for ikke-eksistens kan bare tenkes som motstykke til eksistens”.²⁹⁵ Jeg er redd for at vi ikke kommer stort nærmere angående hva nirvana er, en dette. Grunnen til det er nok, som Lamotte påpeker, at nirvana ikke kan

²⁹¹ Thelle 1999:240

²⁹² Thelle 2009:89

²⁹³ Thelle 2009:89

²⁹⁴ Lamotte 1991:21

²⁹⁵ Lamotte 1991:20

defineres, fordi "Nirvana er hevet over årsakslovene".²⁹⁶ Derfor er vell heller ikke betegnelsen, tilintetgjørelse, som han bruker om nirvana, egentlig en definisjon av hva nirvana er. Etter min mening er det hva Lamotte tegner opp her, om nirvana, en slags mellomstandpunkt mellom eksistens og ikke-eksistens. Dette standpunkt er i så fall typisk buddhistisk.

Av nyere dato har vi, i følge pater Laurence Freeman, en kontrovers som skyldes bemerkninger pave Johannes Paul 2. hadde om buddhismen i sin bestselger "Over håpets terskel" i 1994. Disse bemerkningene skapte negative reaksjoner i den buddhistiske verden, og "Vatikanet utstedte erklæringer om at paven ikke mente å avvise buddhismen som en livsfornektende filosofi".²⁹⁷ Den gode dialogen mellom kristne og buddhister stoppet imidlertid opp. De ville altså ha seg frabedt å bli kalt for livsfornektende. Freeman mener at paven "karikerte og avviste buddhismen uten å gjøre noe forsøk på å forstå den".²⁹⁸ Mange buddhister kunne ikke dy seg og svarte tilbake med å karikere kristne "som intolerante, arrogante og ekskluderende".²⁹⁹ Sann dialog var blitt erstattet med at de to leirene satt og laget karikaturtegninger av hverandre. Generelt sett fører mangelfull innsikt, ofte til forenklinger og karikering. Grunnen er rett og slett at man trekker feilaktige konklusjoner, fordi man bare har en overflatisk forståelse. Det kreves nok en god del innsats, innlevelse, og vilje, for å forstå en annen religion. Full forståelse er kanskje utopisk, da det er vanskelig å se ting fra alle synsvinkler samtidig. Samme hvordan vi stiller oss, vil det alltid oppstå dødvinkler. En illustrasjon kan være det å stå og betrakte en katedral. Hvis man står på utsiden kan man fint se hvordan katedralen ser ut på utsiden, men man kan ikke få et fullt innblikk i hvordan den ser ut innvendig, da man er henvist til kun å se gjennom vinduene. Hvis man derimot går inn i katedralen, da ser man hvordan den ser ut innvendig, men da kan man ikke lenger se den fra utsiden. Ekspertene på sine fagområder kan igjen se ting ved katedralen, som vanlige folk, ikke kan se. Poenget er at en utenforstående kan ikke se buddhismen innenfra, og at buddhister ikke kan se buddhismen utenfra. Ekspertene kan igjen se ting som ikke andre kan se.

Angående om buddhismen er pessimistisk eller ikke, så vil nok en buddhist være mer opptatt av å påpeke at deres lære stemmer med virkeligheten. Lie og Myreng hevder at Buddhas oppramsning av det som gjør vondt, i hans første tale, er noe alle opplever. "Likevel har den

²⁹⁶ Lamotte 1991:20

²⁹⁷ Freeman 2000:26

²⁹⁸ Freeman 2000:26

²⁹⁹ Freeman 2000:26

(Benares talen) blitt missforstått og overtolket utallige ganger. Hvorfor? Kanskje fordi man helst ikke vil rette blikket mot de ubehaglige sidene av det å være i live..”³⁰⁰

Thelle påpeker at filosofen Arthur Schopenhauer (1788-1860) har bidratt ”til å skape inntrykket av at buddhismen er pessimistisk og livsfornektende”.³⁰¹ Han sto for en pessimistisk filosofi, og følte at buddhismen bekreftet hans livssyn. Men hans innsikt i buddhismen må vel sies å være mangelfull, siden det på hans tid fantes få buddhistiske tekster tilgjengelig.

”Ikke desto mindre forblev Schopenhauers oppfattelse af buddhismen meget indflydelsesrig: som en negativ religion..” hevder George Pattison.³⁰² Schopenhauer skapte altså fordomer mot buddhismen, som har vist seg å være ganske så motstandsdyktige.

Det virker som om Esben Andreasen mener at det er mye hold i de negative påstandene, som har blitt påstått om buddhismen. Han mener at da buddhismen kom til Japan, sto japanerne ovenfor ett helt nytt syn på livet og på verden: ”the Japanese met a totally different outlook on life which taught them to reject our world full of suffering”.³⁰³

Andreasen hevder at de dystre sidene ved buddhismen var noe japanerne ikke kunne omfavne: “The Japanese, however, never absorbed the gloomy Buddhist doctrines of suffering and reincarnation for they have been more concerned with Buddhist compassion for the living and reverence for life”.³⁰⁴ Det han mener er ikke at japanerne ikke har tatt til seg buddhismen, men at de ikke har tatt til seg, det han forstår som buddhismens dystre lære om lidelse og gjenfødelse. Fordi japanerne har betonet buddhismens medfølelse for alt levende og ærefrykt for livet. Dette minner om hva vi så at Kristiansen mente skjedde med buddhismen i Kina (se 2.3.2.). Et godt spørsmål er hvordan vi skal holde det Kristiansen hevder skjedde med buddhismen i Kina, opp mot det som Andreasen mener skjedde med buddhismen når den ankom Japan. Trolig har det skjedd forandringer med buddhismen når den ankom begge disse to landene. En annen ting er at vi har sett at forestillingen om at verdens som ”smertens hav” finnes innenfor japansk zen. Dessuten at opplæringen til zen-novisene er fullstendig livsfornektende, etter min mening. Dette kan kanskje forklares med at Andreasen mener

³⁰⁰ Lie/Myreng 2006:27

³⁰¹ Thelle 1999:273

³⁰² Pattison <http://www.kristeligt-dagblad.dk/artikel/326027:Kronik--Dalai-Lama--buddhisme-og-kristendom?all=1>

³⁰³ Andreasen 1995:35

³⁰⁴ Andreasen 1995:35

japanerne som helhet. Zen er bare en av mange buddhistiske retninger i Japan, og hele tre retninger er dobbelt så store, når vi tar med Soka Gakkai.

2.3.17. OPPSUMMERING AV LIVSFORSTÅELEN I ØSTASIATISK BUDDHISME

Både kineserne og japanerne forsto mahayana buddhismen slik at livet var fullt av lidelse. Dette er mest sannsynlig på grunn av at de sammenlignet buddhismen med taoismen og konfusianismen, som er mer livsbejaende enn det buddhismen er, særlig konfusianismen. Derfor er den buddhistiske livsforståelsen i Japan blitt farget av taoistisk og konfusiansk livsforståelse. Japansk religion er meget komplekst og få buddhister forholder seg til bare buddhismen. I praksis tror de fleste japanere på den konfusianske lære om at de kommer til sine forfedre etter døden. Dette er inkorporert i den japanske buddhismen. Buddhismens lære om at menneskene gjenfødtes gang på gang i en verden der alt er forbundet med lidelse (samsara), er noe som aldri har blitt omfavnet av det japanske folk som helhet. Mest sannsynlig kommer dette av at de taoistiske og konfusianske påvirkningene. Vi har tidligere sett at det som er negativt med theravada var samsara, og ikke det å leve ett isolert liv. I praksis tror ikke japanerne på reinkarnasjon og samsara. Vi finner dette i teorien, men kun innenfor zen, men ikke engang alle zen-prestene tror på dette. Innenfor zen er det mer vanlig å tro på at de alle blir en hotoke, en buddha, etter døden, i hvert fall i følge deres begravelser ritualer. Det betyr at de alle trer ut av samsara, og går rett til parinirvana etter døden. Dermed virker det som om den negative troen på en stadig gjenfødelse i samsara, er forsvinnende liten i Japan. Den eneste utbrette form for gjenfødsels tro i Japan, er troen på gjenfødelse i Amidas paradys eller himmel, eller de kan velge å følge bodhisattva idealet og returnere til jorden for å hjelpe andre (genzo). Denne tro er i hvert fall ikke dyster, tvert i mot.

Det er bare zen buddhismen som omtaler livet som ”smertens hav”, som man krysser ved å oppleve satori, men når det er sagt så er livet desto lydligere etter satori opplevelsen. Vi har også sett at zen-novisene og lever et meget livsfornektende liv, men at zen munkene, som alle andre buddhistmunker i Japan, kan gifte seg. Dessuten er zen nærmest bare er en minoritet, i Japan. De andre buddhistiske retningene i Japan har faktisk en mer livsbejaende livsforståelse. Det ser vi helt klart i de to formene for folkelig buddhisme i Japan, som er Nichiren

buddhismen, og kanskje spesielt Det rene land skolene, hvor jeg vil kalle Shin for livsbejaende. Begge disse retningene har, hver for seg, over tjue millioner tilhengere, og begge retningene handler om at man blir frelst ved tro, og har dermed blitt kalt for trosbuddhisme.

I Det rene land skolene handler frelse om det å tro på Amida Buddha. Da overføres religiøs fortjeneste fra Amida til den troende. Nichiren buddhismen har det samme forholdet til Lotus-sutraen, som de identifiserer med den historiske Buddha. Dermed er det like lett å oppnå frelse i trosbuddhisme, som innenfor luthersk kristendom, og livsforståelsen skulle dermed være positiv.

Innenfor shin – buddhismen, som er den klart største av Det rene land skolene, er lidelsens problem løst når en tror på Amida. Når en blir omfavnet av Amida forsvinner all lidelse, og hans paradiset eller himmel kalles også et lykkeland, dette i kontrast til theravadas lære om himmelen der utilfredshet fremdeles finnes. Etter hva jeg kan forstå skulle ikke anitya skape noe smerte for den som tror på Amida. Men anitya ligger i bunden, da ingenting egentlig er evig, er heller intet innenfor denne type av buddhisme heller evig.

Angående om buddhismen i Japan kan forstås som nihilistisk, så kommer dette av tomhetslæren. Det er i hovedsak tre grunner til at tomhetslæren har blitt forstått som nihilisme. For det første at tomhet i Kina og Japan ble tingenes ”slikhet” eller sanne væremåte, og for det andre at intethet kommet inn i begrepet. For det tredje at man i Vest ofte har forstått det slik at denne læren har benektet all eksistens. Vi kom frem til at dette ikke er nihilisme. Nøkkelen til hvorfor denne læren ikke er nihilistisk ligger i forklaringen av den tredje grunnen ovenfor. Japansk og Kinesisk buddhisme forneker ikke all eksistens, men de forneker at ting har egeneksistens. Dette kan kanskje høres for enkelt ut. Men hvis de to første grunnene til at tomhetslæren ble oppfattet som nihilistisk, hadde blitt tilbakevist, så hadde det betydd at dette var absolutisme eller realisme. Noe tomhetslæren ikke er. Poenget er at tomhetslæren hverken er absolutisme eller nihilisme. Sunyata er fremdeles middelveien mellom absolutisme og nihilisme.

At egeneksistens fornægtes betyr at ingenting eksisterer uavhengig av andre ting. Alt har blitt til av årsak og virkning. Det betyr igjen at alle ting som eksisterer hører sammen, og derfor har verdi. Dette har ført til at verden har fått en helt annen verdi enn i tidligere buddhisme. Dette er læren om den store sammenhengen, og læren om solidarisk samhörighet som begge gir en positiv holdning til virkeligheten. Dermed har den endrede tomhetslæren i østasiatisk buddhisme ført buddhismen lengre bort fra nihilisme, enn tidligere buddhisme. Dette betyr dog ikke at Kinesisk og Japansk buddhisme har blitt en form for absolutisme eller realisme.

Men østasiatisk buddhisme er med dette, nærmere absolutisme, enn tidligere buddhisme. Dessuten er det to andre faktorer som gjør at japansk buddhisme nærmer seg absolutisme. For det første så introduserte allerede indisk mahayana, læren om buddhanaturen, noe som nærmer seg troen på at menneske har en sjel. For det andre så har mange lekbuddhister i Øst-Asia tatt dette steget fullt ut, og over 50 % av alle japanere tror at menneske har en sjel, selv om de buddhistiske trossamfunn offisielt, ikke lærer dette. En annen ting ved tomhetslæren er at Vesten ofte ikke har forstått at tomhet også kan være noe positivt. Positiv tomhet kan være tomhet for egoisme og begjær, og at man har ryddet plass til nye ting, altså åpenhet.

Angående om japansk buddhisme, eller egentlig buddhismen generelt, kan forstås som en pessimistisk og negativ livsforståelse så er dette i så fall på grunn av læren om anitya eller forgjengelighet. Jeg forstår det slik at egeneksistens ikke finnes på grunn av læren om anitya. For hvis egeneksistens hadde funnet i buddhismens dharma, så hadde buddhismen vært en form for absolutisme. Det er bare absolutte ting som har egeneksistens.

Siden buddhismen lærer at alt er forgjenglig har det ofte blitt oppfattet som en tragisk forståelse av virkeligheten. Men buddhistene selv oppfatter dette neppe slik. Thelle snakker om et forskyvet perspektiv, som etter min mening betyr at de heller velger å se det fra en positiv synsvinkel. Thelle snakker om dette som en lyrisk og estetisk dimensjon. Dette perspektivet gjør det vakre enda vakrere på grunn av sin forgjenglighet. Slik vender tingenes mening tilbake til oss, da vi ser og opplever ting på en ny måte. Kirsebærblomstringen har blitt et typisk japansk eksempel på dette. Den varer bare noen dager, derfor er den ekstra vakker. Men på den annen side behøver ikke det lyriske og estetiske nødvendigvis si at dette ikke er pessimistisk, man kan likegodt argumentere for det motsatte.

Innen kristendommen tror man på en evig Skaper som har eksistens i seg selv, mens man innenfor buddhismen ikke tror på noe evig. Dette er kanskje den grunnleggende forskjellen mellom kristendommen og buddhismen. Kristne forstår det slik at uten Gud blir intetheten utelukkende intethet, mens buddhister vil si at troen på en Gud, må vike for innsikten. Ut fra denne hovedforskjellen utspringer vel egentlig de negative oppfatningene som kristne har hatt om buddhismen. Misjonærene på Ceylon mente de søkte utslettelse og avskrev buddhismen som nihilisme. Pave Johannes Paul II betraktet buddhismen som en livsfornektende filosofi med en negativ frelsesforståelse. Begge disse reaksjonene har nok sitt opphav i mangelfull og overflatisk kjennskap til det de kritiserte og kritikken ble en slags

karikatur av buddhismen. Angående hvordan buddhismen har blitt oppfattet i Vest så har filosofen Schopenhauer absolutt bidratt til å skape det inntrykket at buddhismen er pessimistisk og livsfornektende. Dette her skapt fordommer som har holdt seg fremtil i dag. Det er ganske så interessant at de samme fordommene som man i Vest har mot buddhismen gjenfinnes i hvordan buddhismen ble tatt i mot i Kina og i Japan, ifølge Kristiansen og Andreasen. Japanerne kunne ikke ta til seg at man skulle fornekte denne verden som var full av lidelse, og heller ikke en dyster lære om lidelse og reinkarnasjon.

3. SAMMENFATTENDE KONKLUSJON

Hovedgrunnene til at buddhismen har blitt betraktet som livsfornektende, pessimistisk og nihilistisk er:

- 1) På grunn av theravadas middelvei mellom ren sansenytelse og askese er verdensfornektende, men blir forstått som livsfornektelse.
- 2) Alt er lidelse og Buddhas "diagnose" er både pessimistisk og livsfornektende.
- 3) På grunn av fordommer skapt av Schopenhauer og hans pessimisme.
- 4) På grunn av karikering, forårsaket av mangelfull og overflatisk kunnskap om buddhismen og gir et pessimistisk inntrykk.
- 5) Nirvana har blitt forstått som utslettelse og dermed kalt nihilistisk.
- 6) At man sammenligner buddhismen med eget livssyn og mener sitt eget livssyn er mer positivt.
- 7) At man forstår tomhetslæren, som er middelveien mellom nihilisme og absolutisme, som nihilisme.
- 8) Læren om anitya blir forstått som en tragisk og pessimistisk virkelighetsforståelse.

Det store spørsmål er hvordan man skal vurdere disse punktene. For det første er hva som er negativt og hva som er positiv, noe subjektivt. I hvert fall fire av punktene handler om dette. Derfor handler det om ståsted, hvorvidt dette er pessimistisk eller ei. Disse punktene er 2,3,4,6 og 8. Selv om dette er subjektive punkter så kan man likevel vurdere dem, og jeg mener at det ikke er så mye hold i (3) Schopenhauers fordommer og i (4) karikeringen. Min kommentar her er at man må sette seg bedre inn i buddhismens lære. Nummer seks, at man sammenligner buddhismen med sitt eget livssyn, er derimot legitimt. Jeg mener at kristendommen, taoismen og konfusianismen er mer livsbejaende enn det buddhismen er, men jeg erkjenner at dette er en subjektiv vurdering. Utfordringen ligger i å ikke trekke objektive konklusjoner av dette. To av punktene gjelder nihilisme, og det er nummer fem og syv. Denne debatten er etter min mening ikke så spennende å diskutere, da det stort sett er konsensus om at buddhismen ikke er nihilisme, men middelveien mellom nihilisme og absolutisme.

Punkt nummer en gjelder vel bare theravada, og ikke senere buddhisme. Men at bare theravada er verdensfornektende, betyr ikke nødvendigvis at all senere buddhisme, ikke er

livsfornektende. Dette ser vi i punkt nummer to, at alt er lidelse. Dette har først og fremst med det pessimistiske å gjøre, men også det livsfornektende. Dette punkt er antageligvis delvis missforstått. Men selv om Buddha ikke sa at alt er lidelse så vil fremdeles mange kristne forstå Buddhas diagnose som for negativ. Thelless hevder at Buddha mente at alle ting er forbundet med smerte, noe som kanskje er en bedre beskrivelse. Men vi har også sett at dukkha, rent språklig, antageligvis betyr utilfredshet. Hvor pessimistisk dette er, blir selvsagt subjektivt, men det er neppe livbejaende. Egentlig blir det subjektivt å vurdere hvor livsfornektende denne læren er. Men hvis vi sammenligner (6) denne lære med andre religioner, så kan den virke livsfornektende.

Anitya (8) virker pessimistisk, men en vestlig ateist ville kanskje sagt med buddhistene at dette er realistisk, men jeg mener at når vi sammenligner denne lære med kristendommen, kan den virke pessimistisk. Etter min vurdering er det tre kritiske momenter det er hold i, og det er punktet om lidelse eller utilfredshet, påstanden om at anitya er pessimistisk, og at theravada er livsfornektende. Særlig vil jeg understreke det siste, at theravada er livsfornektende, fordi jeg mener at dette er tilfelle, selv når vi ikke sammenligner med andre religioner. Mens de to andre punktene, først og fremst, fremstår som pessimistiske og livsfornektende (som nummer to) sammenlignet med andre religioner.

Avhandlingens endelige siktemål er japansk buddhisme og da faller punkt nummer en bort. Dermed er ikke japansk buddhisme livsfornektende, alt i alt. Ifølge Andreassen skulle også punkt to bortfalle, men vi har sett at lidelseslæren også finnes innenfor zen i Japan. Dermed finnes det pessimistiske og livsfornektende trekk innenfor zen. Men når det er sagt så fant vi egentlig ikke den negative læren om gjenfødelse, heller ikke innenfor zen, i praksis. Den finnes der bare i teorien. Zen buddhismens begravelser ritualer sier at den døde blir en hotoke (buddha), når han dør, og da bryter man ut av samsara. Men læren om anitya (8) står fast innenfor zen, men er kanskje ikke sentral i annen japansk buddhisme. Ellers vil jeg kalle japansk buddhisme for mer livsbejaende, særlig shin som jeg mener er livsbejaende, men også Nicheren buddhismen.

Sett innenfra er buddhismen verken livfornektende, pessimistisk eller nihilistisk. Men de forstår gjenfødselsyklusen, eller samsara som noe negativt. Her ser vi at det faktisk finnes noe negativt i deres lære som kritikere kan gripe tak i. Hvis man betrakter buddhismen isolert sett, er heller ikke buddhismen så livsfornektende som fordømmene, som blant annet Schopenhauer var med på å skape, tilsier. Men sammenlignet med kristendommen, taoismen

og ikke minst konfusianismen, kan buddhismen virke livsfornektende og pessimistisk. Dette fordi disse religionene fremstiller tilværelsen på en mer positiv måte, enn det buddhismen gjør.

Denne oppgaven legger vekt på situasjonen i Japan og japanerne har ikke omfavnet det som har blitt betraktet som buddhismens dystre sider. Unntaket er læren om anitya, som sammenlignet med kristendommen virker pessimistisk, men dog kanskje ikke sammenlignet med taoismen og konfusianismen. Dessuten har zen sin lidelselære. Bortsett fra disse to unntakene virker buddhismen i Japan mer livsbejaende enn livsfornektende. Men her spør det hva man vil legge mest vekt på, anitya og lidelselæren, eller resten av deres lære som virker livsbejaende. Til syvende og sist er som sagt dette subjektive vurderinger, ut fra eget ståsted og ikke objektive vurderinger. Men angående om buddhismen er nihilistisk, mener jeg at dette ikke er tilfelle, buddhismen står mitt mellom absolutisme og nihilisme.

Så når jeg skal svare på oppgavens problemstilling som sier: I hvilken grad kan buddhismen forstås som livsfornektende, pessimistisk og nihilistisk, kort og konkret. Blir svaret, til en hvis grad, dog ikke nihilistisk. Men i Japan er buddhismen mer livsbejaende, på grunn av taoismen og konfusianismens innflytelse.

REFERANSER

BØKER:

Andreasen, Esben, "Japanese Religions – an Introduction", i Reader, Ian, *Japanese Religions Past and Present*, Honolulu: University of Hawaii press 1995.

Andreasen, Esben, *Popular Buddhism in Japan, shin Buddhist religion & culture*, Surrey: Japan library 1998.

Andreasen, Esben, *Shin-buddhismen, en folkelig japansk religion*, København: Gyldendal 1994.

Arlebrand, Håkan, *Det ukjente*, Oslo: Luther forlag 1993.

Berthrong, John, "Vismenn og udødelige: Kinesiske religioner" i Ugland, Agnes V. (oversetter), *Verdens religioner*, Oslo: Luther forlag 1984.

Blum, Mark, "Mental øvelse" i Trainor, Kevin, *Buddhisme et illustrert oversiktsverk*, Oslo: N. W. Damm & søn 2002.

Blum, Mark, "Mahayanabuddhismen" i Trainor, Kevin, *Buddhisme et illustrert oversiktsverk*, Oslo: N. W. Damm & søn 2002.

Blum, Mark, "Mahayana-skrifter" i Trainor, Kevin, *Buddhisme et illustrert oversiktsverk*, Oslo: N. W. Damm & søn 2002.

Borup, Jørn, *Zen levende japansk buddhisme*, København: Munksgaard forlag 1998.

Braarvig, Jens, *Lotussutraen (Verdens Hellige skrifter)*, Oslo: De norske bokklubbene 2003.

Eifring, Halvor og Teeuwen, Mark og Tikhonov, Vladimir, *Zen (Verdens Hellige skrifter)*, Oslo: De norske bokklubbene 2007.

Eriksen, Trond B, og Tranøy Knut E, *Filosofi og vitenskap fra antikken til høymiddelalderen*, Oslo: Universitetsforlaget 1991.

Farrer-Halls, Gill, *Buddhistisk visdom*, Oslo: Cappelen forlag 2001.

Freeman, Laurence, "Innledning" i Lama, Dalai, *Det gode hjerte*, Oslo: Arneberg forlag 2000.

Grudem, Wayne, *Systematic theology an introduction to biblical doctrine*, Leicester: Inter-
varsity press 1994.

Hanh, Thich Nhat, *Levende Buddha levende Kristus*, Oslo: Emilia forlag 2006.

Hope, Jane med Loon, Borin V. (illustratør), *Buddha for begynnere*, Oslo: Bracan forlag
1995.

Jacobsen, Knut A, *Buddhismen*, Oslo: Pax forlag 2000.

Johnstone, Patrick J, *Operation world*, Bulstrode: OM Lit.WEC publ. 1991.

Lamotte, Etienne, *Buddhas vei*, Oslo: Solum 1991.

Lande, Aasuly, *Japans religionar*, Oslo: Det Norske Samlaget 1990.

Lewis, Todd T, "Buddhas vei" i Trainor, Kevin, *Buddhisme et illustrert oversiktsverk*, Oslo:
N. W. Damm & søn 2002.

Lewis, Todd T, "De fire edle sannheter" i Trainor, Kevin, *Buddhisme et illustrert
oversiktsverk*, Oslo: N. W. Damm & søn 2002.

Lewis, Todd T. "Menneskets tilstand" i Trainor, Kevin. *Buddhisme et illustrert oversiktsverk*, Oslo: N. W. Damm & søn 2002.

Lidin, Olof G, *Japans religioner*, København: Politikens forlag 1985.

Lie, Kåre A, *Jesus og Buddha*, Oslo: Emilia forlag 2005.

Lie, Kåre A. og Myreng, Svein, *Tanke og virkelighet*, Oslo: Solum forlag 2006.

Metz, Wulf. "Den opplyste: Buddhismen" i Ugland, Agnes V (oversetter), *Verdens Religioner*, Oslo: Luther forlag 1984.

Osborne, Richard med Edny, Ralph (illustratør), *Filosofi for begynnere*, Oslo: Bracan og Pax forlag 1996.

Pye, Michael. "Japanske religioner" i Ugland, Agnes V (oversetter), *Verdens Religioner*, Oslo: Luther forlag 1984.

Reader, Ian, *Japanese Religions Past and Present*, Honolulu: University of Hawaii press 1995.

Thelle, Notto R, "Buddhismen" i Jacobsen, Knut A. og Thelle, Notto R, *Hinduismen og buddhismen*, Oslo: Høyskole Forlaget 1999.

Thelle, Notto R, *Hvem kan stoppe vinden?* Oslo: Universitetsforlaget 1991.

Thelle, Notto R, *Kjære Siddhartha!* Vikersund: Oriens forlag 2009.

Trainor, Kevin, *Buddhisme et illustrert oversiktsverk*, Oslo: N. W. Damm & søn 2002.

Wetlesen, Jon, *Selverkjennelse og frigjøring*, Oslo: Buddhistforbundets forlag 2000.

ANDRE MEDIER:

- Bodhi, Bhikkhu http://www.vipassana.com/resources/bodhi/threshold_of_understanding.php
- Borup, Jørn <http://www.religion.dk/artikel/290841:Spoerg-om-buddhisme--Shinto-er-ikke-buddhisme>
- Brekke, Torkel <http://www.bokklubben.no/SamboWeb/produkt.do?produktId=120560>
- Kristiansen, Roald E Kristiansen <http://www.love.is/roald/kinabuddhisme.htm>
- Kværne, Per <http://snl.no/shinto>
- Kværne, Per <http://snl.no/taoisme>
- Kingsley, Ben DVD Religions of the world 7: Shinto og japanske religioner (DVD) 2004
(narrated)
- Kingsley, Ben DVD Religions of the world: Buddhismen 2004
(narrated)
- Landfald, Kåre <http://www.fps.no/blikkkare.html>.
- Pattison, George <http://www.kristeligt-dagblad.dk/artikel/326027:Kronik--Dalai-Lama--buddhisme-og-kristendom?all=1>
- (ukjent) <http://www.nob-ordbok.uio.no/perl/ordbok.cgi?OPP=nihilisme&begge=+&ordbok=begge>
- (ukjent) <http://www.globalis.no/Land/Japan>
- (ukjent) <http://isammeverden.cappelendam.no/binfil/download.php?did=31553>