

# Meditasjon og modernitet

En studie av meditasjonsveiledningen *Ānāpānasati-sutta* tolket av buddhistmunkene  
Thích Nhất Hạnh fra Vietnam og Buddhadāsa Bhikkhu fra Thailand.

Per Arne Kobbervik

Hovedoppgave i religionshistorie  
Institutt for kulturstudier  
Universitetet i Oslo  
høst 2003

## Sammendrag

Denne oppgaven belyser hvordan Thích Nhất Hanh og Buddhādāsa Bhikkhu - to sentrale skikkelser innen 'moderne buddhisme' - både framstår som *tradisjonsbærere* i forhold til Zen og Theravāda, *grenseoverskridere* i at de låner av og inspireres av hverandres tradisjoner, og *nytolkere* i at de gjennom ulike grep søker å presentere buddhismen, og spesielt buddhistisk meditasjon, for et 'moderne' publikum.

Oppgaven består av tre deler. I første del skisserer jeg først en tilnærming til fenomenene 'modernitet' og 'postmodernitet' som en beskrivelse av dagens kulturelle og samfunnsmessige situasjon. Deretter går jeg nærmere inn på hvordan buddhismen historisk har vært oppfattet i vesten, og kommer inn på temaene orientalisme, mystikk og New Age. Videre introduserer jeg en konkret sosial kontekst for bøkene jeg studerer, nemlig omvendte, 'vestlige' buddhister i USA. Etter dette diskuterer jeg forholdet mellom begrepene 'engasjert buddhisme' og 'moderne buddhisme', før jeg gir biografiske presentasjoner av Buddhādāsa Bhikkhu og Thích Nhất Hanh. Jeg avslutter med en kort framstilling av buddhistisk meditasjon i historisk og doktrinell kontekst.

I andre del går jeg detaljert gjennom munkenes kommentarer til 'teksten om oppmerksomhet på inn- og utånding' (*Ānāpānasati-sutta*), og påpeker møtepunkter og skillelinjer mellom dem underveis. Jeg finner her at de begge legger mest vekt på utviklingen av *oppmerksomhet* framfor rendyrket *konsentrasjon*, samtidig som de også tolker teksten som å oppmuntre til en kombinasjon av disse to, hvor ro og velvære, i tillegg til forståelse, spiller en sentral rolle. Videre kan de tenkes å essensialisere og forenkle buddhistisk lære gjennom å framstille *ānāpānasati* som en komplett vei til det ytterste buddhistiske mål, framstille frelsen (eller frigjøringen) som nær og tilgjengelig, og presentere metoden på en måte hvor skillet mellom den 'religiøse' og 'verdslige' sfære viskes ut.

I tredje og avsluttende del påpeker jeg først de iøynefallende forskjellene mellom Buddhādāsa og Nhất Hanhs ulike litterære 'stiler', før jeg går videre til å diskutere seks temaer som kjennetegner deres tilpasning av buddhismen til 'det moderne', nemlig 1) utdanning og *ad fontes*, 2) vitenskap og avmytologisering, 3) økumenisme og hybridiseringstendenser, 4) meditasjon som den sentrale buddhistiske erfaring, 5) verdensaffirmasjon og legfolksorientering, og 6) kulturkritikk. Etter dette diskuterer jeg hvordan de samtidig søker å forankre seg i tradisjon, både i buddhismen generelt, og henholdsvis i Zen/Mahāyāna og Theravāda.

Min konklusjon er at deres framstilling av *ānāpānasati* kan tolkes som en anvendelse av modernitetens idealer på ens indre liv. Her blir *ānāpānasati* en metode for å nå fram til sannheten (oppvåkning/*nibbāna*), som hviler på en siste-instans (virkelighetens ytterste natur/’the natural religion of non-selfishness’) – hvor man gjennom en *avsløringsstrategi* (oppmerksomhetsmeditasjon) ser ’ting som de er’, og gjør *framskritt* i en utviklingsprosess som leder til større indre frihet.

Samtidig kan vi oppdage tegn til en mulig senmoderne ’dedifferensiering’ både i deres framstilling av metoden og deres videre forfatterskap – hvor man ikke tegner skarpe motsetninger mellom kropp og sinn, fornuft og følelser, individ og fellesskap, menneske og miljø, monastikere og legfolk, eller ulike tradisjoner. Alt dette integreres i en ’helhetlig’ tilnærming, hvor dogmer settes i parentes, og hvor snarere realiseringen av idealer som ’forståelse’ og ’medfølelse’ eller ’vennlighet’ står sentralt.

Dette henger igjen sammen med hvordan ’moderne buddhisme’ (her eksemplifisert ved Nhât Hanh og Buddhadāsa), søker å framstå i vesten som et eksistensielt og terapeutisk budskap som kan lindre eller helbrede modernitetens påkjenninger gjennom 1) å være i harmoni med en udogmatisk, moderne vitenskapelig holdning, 2) handle om individuell psykologi, 3) tilby konkrete metoder for mental forbedring og utvikling, velvære og ’frihet’, 4) tilhøre en levende historisk tradisjon, noe som kan appellere til folk som har mistet fotfestet i egen religiøs tradisjon, eller ser den som irrelevant, 5) gi et etisk rammeverk som først og fremst er basert på empati, noe som kan motvirke modernitetens tendenser til nihilisme og hedonisme, og 6) være i harmoni med etterkrigstidas tanker om det ’desentrerte selvet’ (jamfør buddhismens *anattā*), som lever i en situasjon preget av stadig *forandring* (jamfør buddhismens *anicca*).

Buddhadāsa og Nhât Hanhs kommentarer til *Ānāpānasati-sutta* kan slik sett oppfattes som en presentasjon av en konkret buddhistisk metode for å fjerne *dukkha*, skreddersydd for moderne mennesker. Men i deres framstilling lever tradisjonelle skillelinjer videre, spesielt gjennom *arahat*- og *bodhisattva*-idealet, samtidig som disse idealene eller stereotypiene framstår i en viss ’hybridisert’ utgave - som en aktiv *arahat* involvert i verden (hvis vi tar i betraktning Buddhadāsas videre forfatterskap), og en jordnær *bodhisattva* som også trener seg i oppmerksomhet på pusten. *Arahaten* og *bodhisattvaen* virker i en moderne, sekulær verden hvor vitenskapen har overtatt mye av den tidligere kosmologiens forklaringskraft - buddhismens budskap er tilpasset ’det moderne’.

# Innhold

Sammendrag.....	ii
Innhold.....	iv
Takk.....	vi
Innledning.....	vii

## Del I: En sammensatt bakgrunn

1. Modernitet og postmodernitet.....	1
2. Øst møter vest: orientalisme, mystikk og New Age.....	8
3. Buddhismen i USA (og litt i Norge).....	12
4. 'Engasjert' og 'moderne' buddhisme.....	18
5. Buddhadāsa Bhikkhu .....	21
6. Thích Nhất Hanh.....	27
7. Om buddhistisk meditasjon.....	36

## Del II: Teksten om oppmerksomhet på inn- og utånding (*Ānāpānasati-sutta*)

1. Plassering av teksten.....	44
2. Tekstens oppbygning.....	45
3. Bøkene i kontekst.....	46
4. Kroppen ( <i>kāya</i> ) – instruksjon 1-4.....	47
4.1. Thích Nhất Hanhs kommentar.....	48
4.2. Buddhadāsas kommentar.....	49
4.3. Møtepunkter.....	51
4.4. Skillelinjer.....	53
4.5. Oppsummering.....	56
5. Følelsetoner ( <i>vedanā</i> ) – instruksjon 5-8.....	58
5.1. Thích Nhất Hanhs kommentar.....	59
5.2. Buddhadāsas kommentar.....	61
5.3. Møtepunkter.....	63
5.4. Skillelinjer.....	64
5.5. Oppsummering.....	65
6. Sinnet ( <i>citta</i> ) – instruksjon 9-12.....	67
6.1. Thích Nhất Hanhs kommentar.....	68
6.2. Buddhadāsas kommentar.....	69
6.3. Møtepunkter.....	71
6.4. Skillelinjer.....	72
6.5. Oppsummering.....	72
7. Alle fenomener ( <i>dhamma</i> ) – instruksjon 13-16.....	74
7.1. Thích Nhất Hanhs kommentar.....	75
7.2. Buddhadāsas kommentar.....	78
7.3. Møtepunkter.....	81
7.4. Skillelinjer.....	81
7.5. Oppsummering.....	83
8. Foreløpig oppsummering.....	84

### **Del III: Presentasjon, tilpasning og forankring**

1. Stiler og virkemidler.....	87
1.1. Felles autoritativ stil.....	87
1.2. <i>Buddhadāsa</i> 'vitenskapelige', konservative stil.....	88
1.3. <i>Thích Nhất Hanh</i> 'poetiske', visjonære stil.....	89
2. Tilpasninger til det moderne.....	91
2.1. Utdannelse og ad fontes.....	92
2.2. Vitenskap og avmytologisering.....	94
2.3. Økumenisme og hybridiseringstendenser.....	97
2.4. Meditasjon som den sentrale buddhistiske erfaring.....	102
2.5. Verdensaffirmerende og legorientert.....	106
2.6. Kulturkritikk.....	111
3. Forankring i tradisjon.....	113
3.1. <i>Thích Nhất Hanh</i> , <i>Tang Hôi</i> og 'The Spirit of the Dharma'.....	116
3.2. <i>Buddhadāsa Bhikkhu</i> , <i>Sutta-piṭaka</i> og 'sannhets-språk'.....	121
4. Avsluttende bemerkninger.....	125
5. Konklusjon.....	131
<b>Litteraturliste.....</b>	<b>135</b>

# Takk

Denne oppgaven er, som man sier i buddhismen, en sammensatt størrelse, betinget av mange ulike faktorer. Derfor er det en glede for meg å takke noen av dem som har bidratt til at den nå endelig har tatt form: Takk til min veileder, professor Jens Braarvig, for interessante samtaler og nyttige tilbakemeldinger underveis. Til professor i idéhistorie Thomas Krogh, som tipset meg om Max Weber. Til Svein Myreng, for givende samtaler, godt vennskap og velvillig utlån av litteratur! Til hele min familie, som hjalp meg med å skape rom for å skrive, spesielt sommeren 2003. Til Erik Carlquist, som leste gjennom et komplett førsteutkast av oppgaven, og hvis mange innsiktsfulle kommentarer og tankevekkende spørsmål har hatt mye å si for den endelige utformingen. Til Drivende skyers sangha i Oslo, for et pusterom hver mandag. Til studenter og lærere ved Sharpham College for Buddhist Studies and Contemporary Enquiry i Devon, England 1997-98, hvor inspirasjon til å skrive oppgaven delvis er hentet fra. Og spesielt til Thuy, Alexander, Benjamin og Håvard, som holdt ut med meg gjennom hele prosessen. Takk!

Oslo, oktober 2003

Per Arne Kobbervik.

## Innledning

Selv om denne oppgaven har den noe ambisiøse tittelen 'Meditasjon og modernitet', er det først og fremst en oppgave om buddhistisk meditasjon, nærmere bestemt meditasjonssystemet som kalles "oppmerksomhet på pusten" (*ānāpānasati*). Det tekstlige utgangspunktet finner vi i pāli-kanon, i sutta nr. 118 i *Majjhima-nikāya*. Jeg kommer til å se nærmere på to kommentarverker til denne suttaen, utgitt av henholdsvis Thích Nhất Hạnh fra Vietnam og Buddhadāsa Bhikkhu fra Thailand. Tanker om moderniteten blir relevante i forbindelse med at dette er to sentrale skikkelser i det jeg velger å kalle "moderne buddhisme", et begrep blant annet brukt av den amerikanske forskeren Donald S. Lopez, Jr.. Dette samlebegrepet referer til spesielle tolkninger og presentasjoner av buddhismen som tok form i mange deler av Asia sent på 1800-tallet og tidlig på 1900-tallet, dels som en reaksjon på vestlige innflytelser. Min omtale av meditasjon baserer seg altså først og fremst på *ānāpānasati*, og 'moderniteten' behandles gjennom å drøfte hvordan Buddhadāsa Bhikkhu og Thích Nhất Hạnh gjennom forskjellige grep søker å presentere meditasjon og buddhisme for et 'moderne' publikum, først og fremst nord-amerikanere og europeere.

Selv om de har sin bakgrunn i to ulike buddhistiske kulturer, anser begge disse munkene *ānāpānasati* som å utgjøre en svært sentral del av Buddhas lære. På omslaget til Thích Nhất Hhans bok kan vi lese: "Along with the *Sutra on the Four Establishments of Mindfulness* and the *Sutra on Knowing the Better Way to Live Alone*, the *Sutra on the Full Awareness of Breathing* is one of the three most essential teachings of the Buddha." På Buddhadāsas omslag heter det: "This book contains [Buddhadāsa Bhikkhu's] explanation of one of the most universal of all Buddhist meditation practices, "mindfulness with breathing.""

Mitt hovedanliggende i denne oppgaven er å oppdage likheter og forskjeller i munkenes formidling av denne teksten og buddhismen generelt, samtidig som jeg prøver å se dette i en videre kulturell sammenheng. I min tilnærming til stoffet tar jeg imidlertid utgangspunkt i at en forsker alltid er begrenset, både når det gjelder tid, evner, kilder og synsvinkler. Samtidig er man alltid lokalisert i en tidsbestemt kulturell og språklig kontekst. Dette er med andre ord ikke en uttømmende, objektiv forklaring og analyse, men et forsøk på å påpeke, beskrive, og gi forsøksvise forslag til forståelse av et konkret eksempel på religiøs endring. Min tilnærming til temaet er forøvrig preget av et sympatisk engasjement og interesse, hvor jeg søker å finne en balanse mellom eksposisjon og analyse, det vil si 'emiske' representasjoner og 'etiske' betraktninger.

I oppgavens første del presenterer jeg min tilnærming til det omfattende temaet 'modernitet' og kommer deretter inn på hvordan buddhismen har blitt oppfattet i vesten, før jeg introduserer en konkret kontekst for bøkene, nemlig buddhismen i USA. Videre diskuterer jeg begrepene 'moderne' og 'engasjert' buddhisme, før jeg introduserer de to munkenes livsbakgrunn og tankegods, og avslutter med en oversikt over buddhistisk meditasjon i historisk og doktrinell kontekst. I oppgavens andre del konsenterer jeg meg om *Ānāpānasati-sutta*, og foretar en sammenligning for å oppdage likheter og forskjeller i måten munkene kommenterer teksten på. I denne forbindelse refererer jeg også til min egen lesning av originalteksten. I oppgavens tredje og avsluttende del viser jeg først hvordan munkenes ulike kommentarstiler illustrerer noe av særpreget ved deres to tradisjoner, Zen og Theravāda. Videre kommer jeg med betraktninger rundt hvordan munkene både fornyer og holder i hevd sine respektive tradisjoner, og anvender her 'etiske' begreper som 'tilpasning til det moderne' og 'tradisjonsforankring' som redskaper til å belyse disse kommentarenes plass i en videre historisk og kulturell kontekst. Jeg er spesielt opptatt av hvordan språk og tolkingen av tekster spiller en sentral rolle i utformingen og videreføringen av religiøse tradisjoner, og gjør i mine 'avsluttende bemerkninger' bruk av enkelte av Gavin Floods tanker om 'narrativitet', blant annet i idéen om 'det indeksale jeg' som en måte å forstå dynamikken i bruken av disse tekstene. Helt til slutt forsøker jeg å samle de viktigste trådene i en konklusjon.

Dette er altså først og fremst et arbeid vedrørende tekster og idéer; ikke et antropologisk studium av levende, pustende mennesker som praktiserer disse instruksjonene. Bøkene jeg har tatt utgangspunkt i er *Breathe! You are Alive! - Sutra on the Full Awareness of Breathing* av Thích Nhất Hanh, Parallax Press, Berkeley, California, 1996, og *Mindfulness with Breathing - A Manual for Serious Beginners* av Buddhadāsa Bhikkhu, Wisdom Publications, Boston 1997. Jeg har også konsultert andre engelske og norske oversettelser av *suttaen*, samt originalteksten på pāli, i *Majjhima-nikāya*, vol. III, Pāli Text Society, Oxford 1994.

### **Avgrensning**

Jeg har ikke studert Thích Nhất Hanhs og Buddhadāsa Bhikkhus komplette forfatterskap, som til sammen er meget omfattende. Min kontekst er begrenset til deres kommentarer til *Ānāpānasati-sutta*, samt enkelte andre utgivelser. I omtale av Buddhadāsas videre teoretiske arbeid har jeg i stor grad støttet meg på Peter Jacksons omarbeidede doktoravhandling (Jackson 1988), som tar for seg størsteparten av Buddhadāsas forfatterskap, samt Donald A.



Swearers introduksjon i *Me and Mine* (1989). Dette har også med min egen tidsbegrensning å gjøre, da det er forholdsvis få og vanskelig tilgjengelige utgivelser av Buddhādāsa på engelsk. Jeg har ikke funnet tilsvarende akademiske analyser av Nhāt Hanh, og har dermed konsultert flere av hans bøker for å oppdage videre temaer i hans tenkning.

Siden jeg støtter meg delvis på andres analyser og betraktninger omkring munkene, er det begrenset hva jeg kan slutte om deres tenkning og ståsted generelt. Samtidig har jeg brukt engelske oversettelser fra henholdsvis vietnamesisk og thai, hvor sannsynligvis også oversetterenes syn delvis har satt sitt preg på teksten. Uansett er mitt anliggende likevel å vise hvordan en gammel kanonisk tekst velges ut og presenteres av to moderne representanter for buddhismen, som et eksempel på hvordan religiøs utvikling eller nytolkning kan finne sted i dagens verden.

### **Om ordvalg og tegnsetting**

Som en hovedregel står pāli- og sanskrit-begreper i kursiv og med diakritiske tegn. Unntaket har vært i direkte sitater fra Thích Nhāt Hanhs bok, hvor det ikke er brukt slike tegn. For nøyaktighetens skyld har jeg valgt å beholde sitatene slik de står. I noen omtaler av Nhāt Hanhs arbeid bruker jeg dessuten sanskrit-utgaver av termene, ettersom det er det han selv anvender. Jeg har heller ikke satt ord som 'Zen', 'Theravāda' og 'Mahāyāna' i kursiv, da jeg betrakter dette som forholdsvis innarbeidede ord i en akademisk språkkrets. Når det gjelder *ānāpānasati*, skriver jeg dette med liten forbokstav når jeg refererer til meditasjonssystemet generelt, og med stor forbokstav når jeg refererer til *suttaen* spesielt. Det samme gjelder for *satipaṭṭhāna*.

Jeg bruker ordene 'Zen' og 'Theravāda' både i omtale av de videre tradisjonene med røtter i henholdsvis Kina og India, samt i omtale av utgavene som finnes i Vietnam og Thailand. Betydningen framgår forhåpentligvis av sammenhengen.

# Del I

## En sammensatt bakgrunn

I det følgende skisserer jeg en tilnærming til fenomenene 'modernitet' og 'postmodernitet', og bruker dette som en generell bakgrunn for oppgavens videre tema. Deretter går jeg nærmere inn på hvordan buddhismen historisk har vært oppfattet i vesten, og kommer her inn på temaer som orientalisme, mystikk og New Age. Videre introduserer jeg en konkret sosial kontekst for bøkene jeg studerer, nemlig omvendte, 'vestlige' buddhister i USA. Etter dette diskuterer jeg forholdet mellom begrepene 'engasjert buddhisme' og 'moderne buddhisme', før jeg gir kort biografisk presentasjon av Buddhādāsa Bhikkhu og Thích Nhất Hạnh. Jeg avslutter med en kort framstilling av buddhistisk meditasjon i historisk og doktrinell kontekst.

### 1. Modernitet og postmodernitet

Et av mine nøkkelbegreper i denne oppgaven er 'modernitet' eller 'det moderne' som en beskrivelse av dagens kulturelle og sosiale situasjon. Gitt plass- og tidsbegrensninger er imidlertid min behandling av dette komplekse feltet nødt til å preges av en stikkordsmessig form. Jeg anser dette likevel som et nyttig utgangspunkt for videre drøfting av oppgavens empiri.

De lærde strides om verden i dag kan kalles moderne, senmoderne eller postmoderne – noe som naturligvis også varierer med definisjonene og hvilke samfunn og miljøer man betrakter. Gitt at dette ikke er særlig presise begreper, velger jeg å henlede oppmerksomheten på aspekter ved moderniteten som jeg anser som spesielt relevante for temaet meditasjon og buddhismens innpass i vesten generelt.

Schaanning beskriver 'det moderne prosjektet' som 'et nytt tenkesett' med røtter tilbake til 1500-1600-tallet, med boktrykkerkunsten, en gryende kapitalisme, og den nye naturvitenskapen som viktige formative faktorer. Schaanning nevner fem viktige kjennetegn ved moderniteten:

1) *Troen på sannheten og metoden.* Det finnes noe sikkert som ikke kan la seg betvile, og vi kan nå fram til dette ved hjelp av bestemte *metoder*, for eksempel filosofiske metoder. En slik metode leder imidlertid ikke nødvendigvis til sikker kunnskap om hva som er etisk

riktig (det gode) eller hva som er estetisk høyverdig (det skjønne). I moderniteten skjer en utdifferensiering i ulike verdifærer.

2) *Troen på siste-instanser.* Det finnes en *grunn* eller *basis* som sannheten hviler på og metoden finner fram til, i moderniteten gjerne lokalisert 'nærmere' mennesket enn før, for eksempel i sansene (Locke, Berkeley og Humes empirisme) eller fornuften (Descartes' opplyste *cogito* eller Kants forstandskategorier og anskuelsesformer).

3) *Troen på avsløringsstrategien.* Man vil fjerne fordommer, overtro, vanetenkning, falsk bevissthet, og så videre, og vise hva som 'egentlig' ligger under den falske maske – ofte med nye siste-instanser som resultat, som f.eks. Marx' økonomi, Nietzches vilje til makt, eller Freuds psykologiske drifter.

4) *Troen på framskrittet.* Det er en utvikling i historien, på 1800-tallet koblet med idéen om fornuftens utvikling – og det ble framsatt en rekke idéer om hvilke 'mekanismer' som driver utviklingen framover.

5) *Troen på friheten.* Utviklingen kan styres, og vi kan være våre egne og historiens herrer (Schaanning 2000: 9-14).

Ut fra det ovenstående kan vi altså se at selvstendig tenkning og en 'vitenskapelig tilnærming' fikk høy prestisje gjennom moderniteten. Med sin vekt på eksperimentet og intersubjektiv prøvbarhet ble den moderne, positivistiske naturvitenskapens brudd med middelalderens statiske verdensbilde svært vellykket, og tok gjennom sine store tekniske framskritt plassen som sentral autoritet i forklaringer av den fysiske virkelighet.

I følge Robert N. Bellah er moderne mentalitet spesielt kjennetegnet av en ny holdning til fenomenet *forandring*: "Change was seen as something not to be feared but to be welcomed, to be responsibly and intelligently guided" (Bellah 1970: 66). Dette medførte blant annet en ny holdning til autoriteter, fordi forandringenes retning ikke kunne bestemmes med referanse til fortiden. Isteden satte man sin lit til fornuft, diskusjon, intelligente undersøkelser og tentativ konsensus. Dette forutsatte en stor sosial og psykologisk revolusjon, mener Bellah (ibid.)

Vestens (og senere resten av verdens) omfattende 'modernisering' siden 1600-1700-tallet har i stor grad vært et produkt av det nye tenkesettet som beskrevet ovenfor. Konkret har dette uttrykt seg blant annet gjennom spredningen av ny teknologi, samt den storstilte innføringen av masseproduksjon, lønnsarbeid, urbanisering, byråkratisering, og et kapitalistisk økonomisk system. Historisk sett har tyngdepunktet for denne utviklingen vært i den rike delen av verden, men i dag er det ytterst få samfunn som ikke er påvirket av denne situasjonen

i større eller mindre grad. Dette gjelder spesielt den globale økonomiens ringvirkninger i etterdønningene etter Europas koloni-, misjonær- og handelsvirksomhet.

I dag ser vi resultatene av dette delvis i en global, homogeniserende forbrukerkultur med stadig skiftende varer, symboler og mediepersonligheter, delvis i formasjonen av globale 'subkulturer' med egne særinteresser, samt i nye forsøk på å 'konstruere' lokal identitet og særpreg knyttet til etnisitet eller en bestemt geografisk region (Se f.eks. Hylland Eriksen 1993: 346ff). Et sentralt premiss i moderniseringen er tendensen til å 'komprimere tid og rom', spesielt gjennom nye reisemåter, ny kommunikasjonsteknologi, og et globalisert forretnings- og finansliv.

Når det gjelder de sosiale konsekvensene av de nye moderne idéene, oppsummerer Otto Krogseth disse som å bestå av tre hovedprosesser: 1) *pluralisering* av muligheter og livsveier, 2) *differensiering*, eller inndeling i atskilte samfunnssektorer og atskilte sider ved livet, og 3) *individualisering* – individet får større autoritet til å gjøre egne valg. Alt dette betyr 'avtradisjonisering' – tradisjonene blir i stor grad borte i hverdagslivet.

Disse tre prosessene har blant annet ført til at religion i vestlige samfunn har mistet sin overgripende rolle som brobygger mellom og legitimitetskilde for ulike samfunnssektorer og institusjoner. Selv om religionshistorikere i dag ofte anser 1960- og -70-tallets tanker om uavvendelig sekularisering som et feilsteg, er det likevel sant at religion spiller en annen rolle i dag enn tidligere. Typiske moderne religiøse uttrykk er det vide 'New Age'-miljøet, nyfundamentalistiske bevegelser innenfor de etablerte verdensreligionene, samt 'civil religion'<sup>1</sup> (Krogseth 2001: 22/8).

Gjennom vestlig moderne vitenskap ble verden altså kvantifiserbar og forutsigbar, noe som igjen ble satt i den gryende kapitalismens tjeneste, med nye, effektive produksjonsmåter. For Max Weber (1864-1920) var et viktig kjennetegn på det moderne den sterke framveksten av instrumentell rasjonalitet (kalkulerende middel-og-mål-tankegang) på bekostning av verdirasjonalitet (tanker og handlinger på bakgrunn av ytterste verdier).<sup>2</sup> Webers berømte tanker om 'den protestantiske etikk' som forklaringen på kapitalismens vekst, leder ham videre til å betrakte det økonomiske og byråkratiske system som å følge en indre logikk som uungåelig frikobler seg fra tidligere religiøse rammeverk for å følge sine egne lover. Dette leder igjen til tap av mening og verdier, og Weber så for seg at den instrumentelle

---

<sup>1</sup> Dette henviser til tilfeller hvor en i utgangspunktet sekulær instans (som for eksempel fotball eller den amerikanske staten) framstilles i nærmest religiøse termer, av og til med direkte referanser til Gud og religion.

<sup>2</sup> Se Gane 2002, Turner (ed.) 2000, Schluchter 1996, og Scaff 1989 for en oversikt over Webers tenkning og dens relevans for kulturstudier i dag.

rasjonaliteten etterhvert ville få mer og mer innflytelse på alle sfærer. Dette beskrives i Webers berømte metafor om 'jernburet':

There is a painful contradiction between what modernity promises and what it delivers. It promises – even demands – intellectual, moral, and political emancipation. Yet it delivers an iron cage. Modern persons aspire to express themselves as autonomous individuals, even as their choices are firmly channeled into paths laid down by the modern market economy and bureaucratic state (Madsen, Sullivan, Swidler, Tipton, 2002: ix).

Weber observerte altså at moderniteten inneholdt en misnøye, hvor mange forsøkte å flykte fra det ytre 'jernburet' gjennom en 'subjektivistisk' eller 'innadvendt' kultur, og søkte mening i estetikk, sanselighet, eller intellektualisme (Se Scaff 1989). Rasjonalitet vs. romantikk, eller fornuft vs. følelser, ser altså ut til å bli et typisk skille i moderne vestlig bevissthet. Dette uttrykte seg også i psykologien, som etablerte seg som egen disiplin på denne tiden. I en artikkel i 1893 skrev Hugo von Hofmannsthal:

Today, two things seem to be modern, the analysis of life and the flight from life. One practices anatomy on the inner life of one's mind, or one dreams. Reflection or fantasy, mirror image or dream image. Old furniture is modern, and so are recent neuroses. [...] Paul Bourget is modern, and Buddha; splitting atoms and playing ball games with the cosmos (siteret i Scaff 1989: 80).

Nicholas Gane mener på sin side at Webers teori om og kritikk av det moderne

remains of great contemporary significance for it views the development and trajectory of Western rationalism with a degree of pessimism, and connects the process of *rationalization* (the 'secularization, intellectualization, and the systematization of the everyday world' [...]) to the loss of authentic meaning in modern life (Gane 2000: 2).

Dette tapet av mening og ytterste verdier medfører i mange tilfeller en tendens til nihilisme:

The work of Weber, like that of Nietzsche, identifies in the general process of enlightenment a movement towards nihilism (the devaluation of ultimate values) in the West, and holds scientific rationalization to be not a cure but a key contributory factor to this process (ibid.).

Gjennom denne rasjonaliseringen av kulturen blir altså de ytterste verdier 'avfortryllet' eller 'devaluert', verdirasjonalitet underordnes instrumentell rasjonalitet, og religiøst basert etikk og ytterste verdier reduseres til rasjonell kalkulasjon og rutiniserte 'denne-sidige' handlinger. Weber er altså ikke enig i at tekniske eller vitenskapelige framskritt og menneskelig

'framskritt' er det samme (ibid.). Samtidig ser ikke Weber for seg at det er mulig å 'overstige' rasjonalitetens begrensninger, men tenkte omkring hvordan man kunne leve i en slik 'uhelbredelig' situasjon, hvor han så for seg politikk og vitenskap som nye former for 'kall'. Gane viser i sin bok hvordan en slik sterk betoning av rasjonalitetens kraft problematiserer og kaster lys over tre postmoderne tenkere (Baudrillard, Lyotard, Foucault), som på sin side kommer med ulike forslag til hvordan den moderne rasjonaliteten kan 'transcenderes' (Gane 2002).

Kritikk og problematisering av moderniteten har altså fulgt den som en skygge fra starten av, men Schaanning skriver at dette spesielt har skutt fart etter 2. verdenskrig, hvor senmoderne eller postmoderne kritikere har drevet problematiseringen til det ytterste. Disse tenkerne (som Lyotard, Foucault, Feyerabend, McLuhan, Horkheimer og Adorno) kan sies å tøyne modernitetens strategier så langt at de rammer disse strategiene selv. Spesielt 'avsløringsstrategien' rettes mot moderniteten selv - "den mistankens hermeneutikk den retter mot andre instanser, rammer til slutt den selv" (op.cit.: 12).

Stikkordsmessige innvendinger mot de fem kjenntegnene på modernitet, som nevnt ovenfor, er 1) at vitenskapen som forvalter av sannheten støtter seg på spesifikke maktstrategier, og sannhetene den presenterer er ikke nødvendigvis moralsk nøytrale eller empirisk korrekte, men deler av et sosialt spill (Focault), 2) at vår forestillingsverden og det vi holder for sant bestemmes av det medium vi uttrykker oss i (McLuhan), eller at den sosiale aktør tenker langs mønstre han selv ikke er klar over, langs lingvistiske strukturer (Lévi-Strauss), 3) at avsløringsstrategiens rasjonalitet leder til et tap av menneskelighet og identitet (Horkheimer og Adorno), 4) at utviklingen ikke går lineært 'framover' (alle nevnte forfattere er kritiske til en simplistisk utviklingsmodell), og 5) at vi til en viss grad er styrt av faktorer vi ikke har oversikt over (gjelder også alle nevnte forfattere).

Likevel kan ikke disse tenkerne sies å gi opp all tro på modernitetens idéer:

Modernitetens "opløsning" må derfor ikke forstås som opphør eller avslutning, men som "fortynning" via en rekke problematiseringer [...] [M]odernitetens stramme grep på tenkningen "løses opp". Selv om modernitetens credo ikke forsvinner helt, tynnes den ut og etterlater "rester" som vi er nødt til å bygge videre på, enten vi vil det eller ikke (ibid.: 22).

Robert N. Bellah framhever på sin side hvor vanskelig det har vært å omsette modernitetens forandringsvennlige idéer i praksis: "[The notion that conscious directional change is a primary human responsibility] seems to violate one of the cardinal requirements for organized

action of any sort, namely the need for continuity, for stability of orientation – in a word, for identity” (op.cit.: 66). I følge Bellah har endring i alle store sivilisasjoner vært forbundet med skrekk og frykt, og som regel kontrastert med noe som ikke endrer seg, og som alene har verdi: ”The great problem for the modern conception of change, then, was how to integrate it with a conception of identity, a conception traditionally provided by religion” (ibid.: 67).

Tidlig på 1980-tallet var problematiseringen og utviklingen av klassiske moderne tanker og samfunnsrealiteter blitt så tydelig at en trend med å beskrive og analysere ’den postmoderne tilstand’ vokste fram. I følge Krogseth (2001) kan man generelt tenke seg at ’postmodernisme’ både kan innbefatte radikaliserede utgaver av moderniteten (hyperpluralisme, hyperdifferensiering, og hyperindividualisering), samtidig som vi finner tegn til motreaksjoner (enhetstendenser, dedifferensiering, kommunitarisme).

Med henvisning til religionsfeltet har Paul Heelas spesielt belyst modernitetens og postmodernitetens ulike tilnærminger til differensiering og dedifferensiering. I en moderne kontekst handler dedifferensiering om å konstruere en helhet, om å søke noe som forener, en verdsetting av det allmennmenneskelige, og en søken etter allmenne prinsipper, gjerne forankret i en ’stor fortelling’, som for eksempel religion, vitenskap, menneskelig vekst, kunst, marxisme eller liberaløkonomisk teori. I en postmoderne kontekst betyr imidlertid dedifferensiering en ’avregulering’ eller ’sammenblanding’ av tradisjoner, hvor alle uttrykk potensielt får en lik verdi. Individets valg står i sentrum, og kulturelle uttrykk antar ofte former av kortvarige hybrider mellom tidligere atskilte symboler og meningsrammer (Heelas 1998: 2-4).

En slik forståelse innbefatter samtidig en kritikk av modernitetens differensieringstendens, som handler om å konstruere essensielle forskjeller og hierarkier mellom fenomener, basert på antagelser om allmenne verdier og sannheter. En slik moderne differensiering har gjerne blitt brukt til å legitimere kulturelle formasjoner som for eksempel nasjonalstater. Samtidig kan vi i ’det moderne’ ofte finne en liberal, pluralistisk holdning, hvor det å respektere ’den andre’ anses som en verdi i seg selv. Postmodernismens differensiering er en radikalisering av dette, hvor man oppmuntrer sameksistensen av likeverdige ’mikro-diskurser’, hvor konsensus og oversettelse ikke er noe mål i seg selv, men heller friheten til å være forskjellig. Dette er samtidig en kritikk av modernitetens søken etter helhet og allmenngyldige sannheter (Heelas 1998: 4-7).

Schaanning nevner på sin side spesielt *subjektets fall* og *språkets oppkomst* som to typiske temaer i etterkrigstidens idéhistorie. Førstnevnte refererer til en ’desentrering’ av

subjektet, som handler om at individet delvis er underlagt strukturer det ikke har kontroll over, for eksempel lingvistiske strukturer eller historiske og kulturelle påvirkninger. Horkheimer og Adorno kommer for eksempel fram til at ”den menneskelige identitet er et resultat av at mennesket objektiverer verden og således skaper et skille mellom subjekt og objekt” (op.cit.: 23). Samtidig får *språket* stadig mer oppmerksomhet – “kritikk og analyse fundamenteres ikke lenger i subjektet, men i språkanalyser” (ibid.). Diskurs, kommunikasjon, dialog, grammatiske regler og strukturer blir viktige analyseobjekter for etterkrigstidens tenkere.

I følge Fred Pfeil er ’den postmoderne livsstil’ kjennetegnet av at individet konfronteres med en mengde små og store, ofte motstridende, valgmuligheter som tidligere ikke var tilgjengelige. Individet er ikke lenger en ’masseperson’, men en de-sentrert og fragmentert person - hvor sammensetningen av ytre tegn kommuniserer hvem man er. Varer og tjenester blir i større og større grad bærere av semiotiske betydninger, de blir ’kjennetegn’ som kan byttes ut og endres. Det enhetlige selvet er ’ut’, og i en total tilpasning til et fritt økonomisk marked dyrkes utilfredsheten og ’nyheten’, hvor firmaer og forbrukere prøver å holde en stadig strøm av skiftende moter, ’utstyr’ og ’tilbehør’ i gang. Idéen om at det er en grunnleggende kjerne eller mening i tingene blir mer og mer fremmed og nærmest ufrivillig komisk. Samtidig er det viktig å huske at denne endrede oppfatningen av ’selv’ som regel bare er en mulighet for privilegerte mennesker i den rike delen av verden (Pfeil 1998)<sup>3</sup>.

Personlig heller jeg mot oppfatningen at postmoderne tendenser først og fremst er kulturelle reaksjoner på moderne samfunnsbetingelser, og støtter meg på Robert N. Bellahs kommentar om at ”neither the postmodernists nor I know clearly enough what modernity is to have any idea what might follow it” (Bellah 2002: 255). Man kan for eksempel innvende mot postmoderne teoretikere at ’store fortellinger’ fortsatt spiller en viktig og vital rolle mange steder, og at mye av det som karakteriseres som postmodernisme kan gjenfinnes i den moderne setting. Modernitet er som sagt et komplekst fenomen, med mange ulike kulturelle tendenser og indre motsetninger. Jeg støtter Heelas’ utsagn om at han er skeptisk til snakk om ’perioder’ og ’tilstander’. Han skriver: ”Cultural history is surely the history of the interplay of processes of detraditionalization and traditionalization, in turn interplaying in various ways with processes to do with dedifferentiation and differentiation” (op.cit.: 9).

---

<sup>3</sup> Som en kuriositet nevner Pfeil at kan vi finne modernitetens og postmodernitetens forskjellige oppfatninger av subjektet eller ’selvet’ litterært uttrykt i kontrasten mellom George Eliots roman ’Middlemarch’ (et sentrert selv), og Virginia Woolfs ’Mrs. Dalloway’ (et de-sentrert selv) (Pfeil 1998).



Gitt det ovennevnte, og ut fra et behov for en modell som kan gjøre tilsynelatende kaos litt mer oversiktlig, velger jeg å lokalisere Thích Nhất Hanh og Buddhādāsa Bhikkhu i smeltedigelen som kan kalles 'det moderne', nærmere bestemt i den 'senmoderne' periode etter 2. verdenskrig, hvor de står i spenningsfeltet mellom utgaver og dekonstruksjoner av store buddhistiske og vestlige fortellinger (spesielt Theravāda, Zen, kristendom og sekularisme).

## **2. Øst møter vest: orientalisme, mystikk og New Age**

De ovennevnte modernitetsprosessene la på mange måter grunnlaget for at buddhismen kunne vinne innpass i vesten som en levende religion, også blant europeere og nord-amerikanere. Samtidig har ikke dette vært en ukomplisert affære. Stephen Batchelor skriver i sin bok *The Awakening of the West* at "[The] long, uncertain relationship of the West with Buddhism has been marked by five attitudes: 1) blind indifference, 2) self-righteous rejection, 3) rational knowledge, 4) romantic fantasy, [and] 5) existential engagement" (Batchelor 1994: xi). Batchelor mener dette også kan referere til psykologiske holdninger som kan eksistere i varierende grad i ett og samme menneske.

I følge Batchelor var buddhismen, med unntak av noen få gamle grekere, fullstendig ukjent eller uinteressant for Europa fram til det 13. århundre. Fra det 13. til det 18. århundre var holdningen stort sett avvisende. Tidlig på 1800-tallet skjedde det en todeling, hvor holdningene til India og buddhismen delvis ble preget av rasjonell kunnskap, delvis av romantiske fantasier. Den seriøse vestlige 'buddhologien' tenkes ofte å starte i 1844, med utgivelsen av E. Burnoufs oversettelse av buddhistiske sanskrit-manuskripter fra Nepal.

Not until the beginning of the 20th century did a handful of Europeans engage with Buddhist traditions as *forms of practice* that addressed the dilemma of their existence. And only since the 1960s has that picture established itself in the West in the form of *sangha* – intentional spiritual communities (Batchelor 1994: xii).

Før dette, og delvis ennå, har bildet av buddhismen i vesten vært preget av 'orientalismen'. Dette var et produkt av 1700-tallets rasjonalitet og kolonialismens sterke vekst. "Orientalisme" defineres av Edward Said som "a system of knowledge about the Orient, an accepted grid for filtering through the Orient into Western consciousness" (Said i Batchelor 1994: 234). I denne forbindelse ble 'Østen' gjerne framstilt som det motsatte av 'Vesten': "As

the colonizing powers came to identify themselves with order, reason and power, so the colonized East became perceived as chaotic, irrational and weak” (ibid.: 234).

Richard King skriver i *Orientalism and Religion* at de tidlige forskerne på orientalsk materiale uten tvil bidro til økt forståelse av asiatisk kultur og religion, og enkelte av dem var meget positivt innstilte til sitt studieobjekt. Men de fleste sto samtidig for en essensialisme og tekstualisme som skapte et bilde av en homogenisert indisk kultur - noe som igjen åpnet veien for stereotypiske framstillinger og økonomisk/politisk manipulasjon.

På religionsfeltet ble ‘Østen’ ofte assosiert med ‘mystikk’, en religiøs anskuelsesform som Richard King mener har vært undertrykt, marginalisert og misforstått i den vestlige intellektuelle hovedstrømmen siden 1600-tallet:

In expunging or exorcizing the ‘mystical’ aspects of Western culture, post-Enlightenment thought has also tended to project these same characteristics onto the ‘mystic East’, which has thus played a significant role in defining the contours of Western cultural identity and thought (King 1999: 33).

‘Mystikk’ har altså vært nærmest et fy-ord i vestlig religiøs og intellektuell diskurs etter opplysningstiden. I følge Richard King fikk ‘mystikk’ i vesten i denne perioden et meget snevert betydningsinnhold, hvor mystikeren ble konstruert som esoterisk, ikke-rasjonell, uinteressert i argumentasjon, og først og fremst opptatt av private opplevelser. Slike fordommer visker ut eller undertrykker andre sider ved fenomenet som kan ha vært enda viktigere for mystikerne og tradisjonene de tilhørte, mener King: ”for example, the ethical dimension of the mystical, the link between mysticism and the struggle for authority, or the extent to which the statements and activities of mystics may relate to issues of politics and social justice” (ibid.: 24).

Kimene til denne snevre forståelsen av mystikk sporer King tilbake til det markerte skillet mellom det offentlige og det private som ble etablert i opplysningstiden - hvor religion mer og mer ble oppfattet som en privatsak, uten direkte innflytelse på vitenskap, politikk eller filosofi. (King 1999: 12-13). En annen relevant faktor er at religionsstudier på 1800-tallet ble influert av og delvis absorbert av den voksende psykologiske diskursen som utviklet seg på samme tid. Dette ledet forskere til å sette ‘uvanlige opplevelser’ og ‘endrede bevissthetstilstander’ i fokus:

The exclusively experiential emphasis reflects not only the emerging discipline of Psychology [...] but also general features of modern Western culture, such as a clearly defined distinction between the public and the private realms, the rise of anti-clericalism and modern political and philosophical trends such as liberalism, democracy and the notion of the 'individual' (King 1999: 22-23).

Den moderne vektleggingen av 'spesielle tilstander' er dermed ikke en nøyaktig representasjon av mystikere og mystiske tradisjoner verken i førmoderne tid eller i ikke-vestlige kulturer, selv om det passer godt inn med mange av dagens former for New Age-religiøsitet, mener King (op.cit.: 23):

In both Romanticism and New Age, however, the anti-mystical presuppositions of secular rationalism are often inverted rather than rejected, with the revalorization of those factors that are (still) deemed to be irrational or non-rational. In these cases, therefore, the fundamental paradigm that dichotomizes the rational and the mystical has remained largely unquestioned (ibid.: 27).

Indisk religion (inkludert buddhisme og hinduisme) ble altså i mange vestlige kulturelle representasjoner assosiert med navlebeskuende, antisosial og 'irrasjonell' mystikk. Likevel har stereotypiske framstillinger av østlig religion også blitt brukt som ressurser i motstanden mot kolonistyre, bl.a. av Gandhi og Vivekānanda i India, og av Anagarika Dharmapala på Sri Lanka: "'Protestant Buddhism' may be Western-inspired and constituted in response to Western interests but it has also come to reflect the innovations, tactics and ingenuities of colonial subjects" (King 1999: 152).

For å foregripe konklusjonene noe, er det min mening at Nhât Hanhs og Buddhādāsas presentasjon av buddhismen overfor et vestlig eller 'modernisert' publikum, deler flere *strukturelle*, om ikke *innholdsmessige*, fellestrekk med deler av det som går under navnet 'nyreligiøsitet' eller New Age i Europa og USA.

Etter hva jeg kjenner til, har New Age sterke tendenser til å sette tradisjonelle trosoppfatninger i parentes eller fjerne dem helt, til fordel for å sette teknikker og individets egne erfaringer i fokus. Vekten er ofte på uforpliktende deltagelse og opplevelse, ikke å 'konvertere' til en ny tro. Frelsen 'avgeistliggjøres', og teknikker som lover personlig forvandling frikobles fra tradisjonelle institusjoner og hierarkier og gjøres tilgjengelig for et bredt publikum, spesielt gjennom bøker, kurs og foredrag. Dette ser ut til å skape en ny form for religiøs autoritet som er mer basert på personlig erfaring og evne til å veilede andre, enn tradisjonelle religiøse hierarkiske strukturer basert på utdanning og maktposisjoner. Samtidig

forutsetter 'frelsen' som regel ikke et radikalt oppbrudd fra den 'verdslige verden', den kan realiseres i ens 'vanlige' liv.

Fysisk, følelsmessig og mental helbredelse og velvære blir også attraktive, lovede resultater av de 'religiøse' teknikkene, som også ofte implisitt bærer i seg en kulturkritikk av det som oppfattes som skadevirkningene av en moderne livsstil med vekt på forbruk, skillet ånd/materie og en mekanistisk oppfatning av naturen. Å være sterkt selvstendig, psykologisk 'moden', og i personlig kontakt med 'det hellige', ser ut til å være sentrale ingredienser i det nyreligiøse personlighetsideal, samtidig som det er tendenser til å søke eller danne alternative fellesskap.

Slik sett kan moderne buddhisme oppfattes som et av mange tilbud på dette religiøse 'markedet'. Paul Heelas beskriver i sin bok *The New Age Movement* enkelte sentrale aspekter ved moderniteten som han mener danner grunnlaget for New Age's appell – noe som jeg også mener er relevant for den moderne buddhismens appell. For det første snakker han om modernitetens 'avtradisjonisering': tidligere stabile meningsskapende strukturer mister sin relevans, og en pluralitet av ulike roller i et komplisert samfunn fører til identitetsbelastninger for individet. Man kastes tilbake på seg selv, samtidig som man ikke vet helt hvem man er. Dette, koblet med idéer om selvets verdi, dybde og potensiale kan føre til at man orienterer seg mot New Ages lovnader om 'selvutvikling', som på mange måter kan sies å gi moderniteten sakral karakter. New Age gir spirituell mening til utbredte verdier som frihet, autentisitet, ansvarlighet, likhet, menneskeverd, fred, harmoni, kjærlighet, kreativitet, og 'selvet' som å inneha en verdi i seg selv. Samtidig deler New Age modernitetens framtidsorientering og utviklingstankegang, hvor man tenker at ting hele tiden kan endres til det bedre: "The New Age [...] also belongs to modernity in that great faith is placed in the efficacy of specific practices" (Heelas 1996: 169).

Ulike retninger innen New Age forholder seg imidlertid til den kulturelle hovedstrømmen på ulike måter, fra den verdens-affirmerende til den verdens-avvisende. Premisset er at moderniteten ikke er 'en ting', men "a complex of various modes of self understanding, associated forms of ethical discourse, forms of life - and their interplay" (ibid.: 170). Heelas mener at New Ages appell i stor grad kan forklares ut fra en kombinasjon av det moderne menneskets identitetsproblemer koblet med visse kulturelle kontinuiteter. På en måte er New Age en radikaliserings av mange verdier som allerede finnes i den verdslige moderniteten. Slik sett er det også enkelte som beskriver dette som en 'postmoderne' form for religion, hvor symbolene og praksisene fra tidligere atskilte tradisjoner kombineres av et 'fritt'

subjekt, ut fra relativistiske, pragmatiske, og utilitaristiske hensyn: ”hva fungerer for meg?” (Heelas 1998: 5).

Wouter J. Haanegraff viser imidlertid i sin bok *New Age Religion and Western Culture* at vestlig esoterisme, med røtter i neo-pytagorisme, stoisme, hermetisme, gnostisisme, neoplatonisme og kristendom, reflektert i temaer fra sekulær tenkning, utgjør en historisk kontekst for New Age. Hanegraaff framhever spesielt vitenskapens nye paradigmer om ‘evolusjon’ og ‘kausaltitet’, samt ikke-teologisk religionsvitenskap og psykologiens forklaringskraft som sterke påvirkninger for det vi i dag kaller ‘New Age’: “Most of the beliefs which characterize the New Age were already present by the end of the 19th century, even to such an extent that one may legitimately wonder whether the New Age brings anything new at all” (Hanegraaff 1996: 483-484).

En sakralisering av selvet, med tilhørende psykologisering av religion og sakralisering av psykologi, ser ut til å være et av de viktigste kjennetegnene for denne religiøse utviklingen. Dette kunne tenkes å danne et mottagelig miljø for doktrinelle buddhistiske idéer og praksiser, med sin vekt på individuell søken etter åndelig oppvåkning, og meditasjon som en metode for å komme i kontakt med sitt indre jeg. Hanegraaff skriver imidlertid at

Oriental ideas and concepts have, almost without exception, been adopted only insofar as they could be assimilated into already-existing western frameworks. [...] Both in esotericism generally and in the New Age movement particularly, the Orient has functioned mainly as a symbol of “true spirituality” and as a repository of exotic terminology; its ideas have not fundamentally changed those of western recipients (ibid.: 517).

Likevel er det mulig å tenke seg at det utenfor det mest utpregede ‘New Age’-miljøet som framstår som en religion i seg selv, finnes et religiøst ‘klima’ betinget av moderniteten i vid forstand, der selvet og dets personlige søken etter mening kommer i forgrunnen. Vi skal nå se nærmere på buddhismens situasjon i vesten i dag, først og fremst i USA.

### **3. Buddhismen i USA (og litt i Norge)**

Bøkene jeg studerer er begge utgitt på amerikanske forlag, og henvender seg altså først og fremst til et amerikansk publikum. Bøkene er også å få tak i Europa, men jeg mener det er hensiktsmessig å gi en framstilling av den amerikanske konteksten – da jeg mener at denne til en viss grad gjenspeiler situasjonen også i europeiske land, deriblant Norge. Samtidig kan det

se ut til at buddhismens innpass i vesten på mange områder har kommet lengst i USA, både når det gjelder antall tilhengere og graden av oppmerksomhet fra den kulturelle hovedstrømmen.

Richard Seager (1999) skiller mellom tre hovedgrupper amerikanske buddhister: omvendte buddhister, innvandrere og flyktninger, og asiatiske amerikanere. Den første gruppen innbefatter først og fremst euro-amerikanere, og er en gruppe som har blitt tydelig i løpet av de siste 50 årene. Antall buddhistiske innvandrere og flyktninger har økt kraftig siden en ny innvandringslov ble innført i 1965. I denne gruppen finner vi også karismatiske asiatiske ledere som har formidlet buddhismen videre til innfødte amerikanere. Asiatiske amerikanere omfatter først og fremst sosiale fellesskap med kinesisk eller japansk bakgrunn som har praktisert buddhisme i Amerika i fire-fem generasjoner.

Jeg velger her å konsentrere meg om gruppen av ‘omvendte’ euro-amerikanere, eller euro-amerikanere nysgjerrige på buddhismen, ettersom jeg mener det er denne gruppen bøkene jeg studerer først og fremst henvender seg til. Flere forfattere har kommentert buddhismens økende popularitet blant euro-amerikanere siden 1950-60-tallet (Se Prebish og Tanaka (eds.) 1998, Seager 1999, Prebish 1999)<sup>4</sup>. Disse euro-amerikanerne “embraced Buddhism primarily out of intellectual attraction and interest in spiritual practice. This latter circumstance has created its own Buddhist subculture that is literate, urban, upwardly mobile, perhaps even elite in its life orientation” (Prebish i Prebish og Tanaka (eds.) 1998: 7).

Samtidig har det vært vanskelig å fastslå et eksakt antall buddhister i USA, delvis fordi det er vanskelig å finne gode kriterier på hvem som ‘er buddhist’ eller ikke. Man har likevel noen pekepinner. Pr. 1999 var det over 1000 buddhistiske meditasjonssentre i USA og Canada (Prebish 1999: 48). I tillegg til sentre tilknyttet store tradisjoner som Theravāda, Mahāyāna og Vajrayāna, finnes det også sentre som ikke knytter seg til en bestemt sekt eller tradisjon, noe som kan signalisere en økende trend i retning av buddhistisk økumenisme og ‘poly-denominasjonalisme’. “This latter group has shown an almost tenfold increase in the last decade” (ibid.: 49). Prebish refererer dessuten til et tall fra forskeren Martin Baumann, som i 1997 anslo at det totalt var ca. 3-4 millioner buddhister i USA, hvorav ca. 800.000 var euro-amerikanere.

---

<sup>4</sup>Se disse tre bøkene for en introduksjon til buddhismens innpass og historiske utvikling i USA fram til i dag. De gir også en oversikt over de mest framtrepende buddhistiske organisasjonene på den amerikanske buddhistiske ‘scenen’ i dag.

Prebish observerer også at buddhismen siden tidlig på 90-tallet har blitt mer synlig i den amerikanske offentligheten: “By the mid 1990s, the practice and study of Buddhism in America had penetrated virtually every aspect of American culture, from its popular press to its cuisine” (ibid.: 254). Som eksempler på dette henviser han til økende medieoppmerksomhet, og at det både innenfor sport, film, kunst, musikk, teater og filantropi finnes en håndfull amerikanske kjendiser med et synlig buddhistisk engasjement.

Før jeg går videre til å beskrive noen typiske temaer for euro-amerikaneres form for buddhisme, vil jeg si litt om Theravādas og vietnamesisk buddhismes vilkår i USA, og Buddhadāsa Bhikkhus og Thích Nhất Hanhs plassering i forhold til dette.

Theravāda i USA eksisterer i et spektrum mellom to hovedmiljøer: mer konservative sørøst-asiatiske innvandrer miljøer og den moderne *vipassanā*-bevegelsen. Sistnevnte ble startet av vestlige legfolk som returnerte til USA og Europa etter mange års intensiv meditasjonstrening i Asia. I 1975 ble Insight Meditation Society grunnlagt i Barre, Massachusetts, særlig inspirert av den burmesiske meditasjonsmesteren Mahasi Sayadaw. Miljøet består i dag av et nettverk av grupper og sentre over hele USA, men også med avleggere i en del europeiske land, først og fremst England (se Prebish 1999: 39). Denne bevegelsen henvender seg først og fremst til et euro-amerikansk publikum: ”In most important ways, these Buddhists identify themselves with Zen practitioners and other European American converts who engage in sitting meditation. They share a strong interest in adapting the dharma to the needs of western laity” (Seager 1999: 137). Det finnes også mennesker som beveger seg mellom disse to ‘leirene’, først og fremst asiatiske munkere med høyere utdanning, og vesterlendinger med lang fartstid i asiatiske klostere.

Buddhadāsa Bhikkhu har spesielt vært en av inspirasjonskildene for *vipassanā*-bevegelsen, og flere av de sentrale skikkelsene i miljøet har besøkt ham og senere uttrykt stor respekt for ham. Blant annet har en av grunnleggerne av bevegelsen, Jack Kornfield, skrevet forordet til en av Buddhadāsas engelske bøker: *Heartwood of the Bodhi Tree – The Buddha’s Teaching on Voidness*. *Vipassanā*-læreren Larry Rosenberg har skrevet forordet til mitt studieobjekt *Mindfulness with Breathing*, og en av de engelske grunnleggerne av bevegelsen, Christopher Titmuss, har intervjuet Buddhadāsa i sin bok *Freedom of the Spirit*.

Etter hva jeg kjenner til, eksisterer det pr. i dag ingen buddhistiske grupper eller sentre i Norge som eksplisitt knytter seg opp mot dette miljøet.

Vietnamesisk buddhisme i USA ble først og fremst etablert etter 1975, hvor det i årene etter Sør-Vietnams fall ankom over en halv million vietnamesiske flyktninger til Nord-

Amerika. I dag finnes det mer enn 150 vietnamesiske templer i USA, de fleste i nord-California. Her finner vi også et skille mellom 'innfødte' vietnamesere og 'omvendte' nord-amerikanere, men situasjonen er en helt annen enn i Theravāda-miljøet. C. T. Nguyen og A. W. Barber beskriver vietnamesisk buddhisme som kanskje den 'minst populære formen for buddhisme blant nord-amerikanere':

The main reason for this may be the lack of a rigorous intellectual tradition and a well-articulated philosophy. More important, Vietnamese Buddhist practice is deeply rooted in Vietnamese culture and does not particularly emphasise meditation, which is the main feature that attracts Westerners to Buddhism (Nguyen og Barber 1998: 141).

Den essensielle praksisen i vietnamesisk buddhisme er nemlig å skaffe seg 'merit' (*puṇya*), og de fleste vietnamesiske buddhister, inkludert de intellektuelle, tror ikke at de kan nå oppvåkning eller frigjøring på egenhånd ved å meditere (ibid.: 134). Det ser faktisk ut til at de fleste nord-amerikanere som er opptatt av vietnamesisk buddhisme er det gjennom Thích Nhất Hanhs lære:

Thích Nhất Hanh [...] is among the few figures to have a wide recognition in both the convert and the immigrant Buddhist communities. [...] Despite Nhất Hanh's importance in this country, he is more the patriot in exile familiar from the anticolonial struggles of European history than an Americanizing Buddhist leader (Seager, op.cit.: 179).

Nguyen og Barber stiller imidlertid spørsmål ved om Thích Nhất Hanh kan sies å representere vietnamesisk buddhisme:

[...] Thích Nhất Hanh, though he was never known as a Ch'an master in Vietnam, has become a famous master in the West. He oversees several retreat centers in America and Europe where his Western and Vietnamese disciples engage in the practice of a "New Age"-style Zen and rituals created by him that do not have any affinity with or any foundation in traditional Vietnamese Buddhist practices (op. cit.: 131).

Senere beskriver de imidlertid vietnamesisk buddhisme som ikke-sekterisk og eklektisk, hvor en mengde templer opererer uavhengig av hverandre. I Vietnam var det aldri en enhetlig, statsstøttet sangha-organisasjon. "The modern Vietnamese Buddhist practice a composite form of Buddhism that is utterly eclectic. It includes elements from Ch'an, Pure Land, T'ien-t'ai, and popular Vajrayāna" (ibid.: 134). Videre gjengir de at flere i det vietnamesisk buddhistiske miljøet er bekymret for at den oppvoksende slekt ikke skal få nok kjennskap til



tradisjonen, slik at deres buddhisme i verste fall ender opp som et uvesentlig relikvie bevart i isolerte ghettoer: "Monks who are well versed in Buddhist doctrine, Western civilization, and North American popular culture, and who are fluent in English are a rare, if nonexistent species" (ibid.: 144).

Dermed er det kanskje noe påfallende at Nguyen og Barber avfeier Thích Nhất Hanh som irrelevant, ettersom han faktisk har nådd både et vestlig og vietnamesisk publikum, og har kunnet kommunisere på tvers av kulturskiller. Gitt den vietnamesiske buddhismens eklektiske natur, er kanskje nye ritualer og inkluderingen av "New Age"-lignende elementer heller ikke nødvendigvis et tegn på tradisjonsbrudd (se mer om dette i del III, under).

I Norge har vietnamesiske innvandrere etablert et stort tempel på Løvenstad i Lørenskog kommune i Akershus fylke. Når det gjelder Thích Nhất Hanh, er det pr. i dag seks norske medlemmer i Nhất Hanhs Intervære-orden, hvorav én (Svein Myreng) er ordinert som *dharmācarya* - 'dharma-lærer'.

Når det gjelder buddhismens generelle vilkår i USA i dag, preges den i følge Prebish og Tanaka av at de aller fleste buddhistiske sekter og tradisjoner er representert på amerikansk jord. Fra å være tilgjengelig først og fremst som boklig lærdom, finnes det nå en rekke asiatiske lærere som formidler buddhisme som en levende realitet, komplett med ritualer, festivaler, meditasjonsøvelser, diskusjonsgrupper, og så videre. Pålitelig primær- og sekundærlitteratur er dessuten lettere tilgjengelig enn før, blant annet gjennom universitetsforlag. En del vesterlendinger har også bodd i buddhistiske miljøer og klostere i Asia i mange år, og vendt tilbake til USA for å dele sine erfaringer, enten gjennom nye bofaste fellesskap, kurs og 'retreater', bøker, magasinartikler eller internett (op.cit.: 10).

Kenneth K. Tanaka beskriver fem viktige temaer for buddhismen blant euro-amerikanere i USA, som jeg kort gjennomgår under:

1) *Etnisitet*. Dette handler om forholdet mellom innvandrere (som ofte står for tradisjonsbevarende virksomhet) og amerikanske 'omvendte' (som tenderer mot innovasjon), et forhold som delvis er preget av ignoranse eller uenighet, delvis av forsøk på brobygging og dialog.

2) *Demokratisering*. Mange nord-amerikanske buddhistiske fellesskap utvikler seg i egalitære og inkluderende retninger, hvor man eksperimenterer med kjønnslikestilling og nye lederstrukturer.

3) *Praksis*. Mange nord-amerikanere går entusiastisk inn for meditasjon og andre praktiske øvelser, ofte på bekostning av tradisjonelle seremonier eller tradisjonell buddhistisk

kunnskap: “Practice in the form of meditation or chanting is, undoubtedly, the primary attraction for a large number of American converts who find these disciplines accessible, therapeutic, and empowering” (ibid.: 290).

4) *Engasjement*. Dette handler om at man i større grad har funnet buddhistiske sporer til veldedighetsarbeid og positive samfunnstiltak, noe som igjen kanskje er resultat av møtet med en kristen kultur.

5) *Tilpasning*. I USA eksisterer det en kreativ spenning mellom ‘det gamle’ og ‘det nye’, mellom ulike kulturer og ulike visjoner av hva buddhismen skal være. Tanaka påpeker imidlertid at faren ved den amerikanske tilpasningen “lies in the high demand for the teachings to serve the individual rather than the individual being transformed by the teachings”. Videre at “this active adaption of the tradition has fostered diffuse affiliation and eclectic tendencies, developments also found in Buddhist Asia but perhaps not to the same degree” (ibid.: 294-95).

Den pluralistiske buddhistiske situasjonen har dessuten fostret nærmest et ‘behov for økumenisme’, skriver Prebish. “The underlying assumption seems to be the hope that an ecumenical attitude [...] will function as a protective umbrella under which the issues of ethnicity, practice, democratization, engagement, and adaption may be adressed in a constructive and productive fashion” (Prebish 1999: 91-92). I følge Prebish eksisterer det ikke pr. i dag en sterk nasjonal pan-buddhistisk organisasjon, men flere organisasjoner på delstats- eller regionsnivå som søker å skape et felles forum for buddhistiske grupper i sitt område (ibid.).

I Norge ble Buddhistforbundet registrert som trossamfunn i 1979, med det formål å fungere som en paraplyorganisasjon for ulike buddhistiske grupper. Pr. i dag er 10 ulike organisasjoner tilknyttet forbundet, hvorav tre først og fremst er ‘innvandrersorienterte’. Etter hva jeg kjenner til er buddhismen i Norge også preget av et skille mellom ‘innvandrersbuddhister’ og ‘norske’ buddhister, selv om det naturligvis også finnes eksempler på kommunikasjon dem i mellom. Buddhistforbundet søker altså å favne både ‘etniske’ og ‘norske’ grupper.

Samtidig er det min hypotese at flere av de generelle temaene i forbindelse med vesterlendingers omvendelse til buddhismen er felles i USA og Norge. Dette fordi begge er velstående, industrialiserte land preget både av en felleseuropeisk kulturarv og modernitetens utviklinger. Det eksisterer naturligvis også viktige forskjeller. Vi har for eksempel ikke hatt så mange bofaste asiatiske buddhistiske lærere som har henvendt seg til nordmenn, og heller

ikke så mange nordmenn som har meditert i Asia og deretter vendt hjem for å undervise. Dette er i det hele tatt et felt hvor 'mer forskning kreves'.

Tanaka skriver at buddhismen først ble introdusert til et amerikansk publikum i viktoriansk tid. Den gangen ble den betraktet som en 'passiv' og 'pessimistisk' lære, og oppnådde ikke særlig stor innflytelse. Men på bakgrunn av sosiale, religiøse og demografiske endringer ser dette annerledes ut i dag. Mange 'omvendte buddhister' oppfatter buddhismen som 'aktiv' og 'optimistisk' - 'aktiv' ofte i betydningen 'samfunnsengasjert', og 'optimistisk' i den forstand at den betrakter verden, historien og mennesket som grunnleggende godt, eller i stand til å bli godt (op.cit.: 297): "Nowhere is this sense of optimism expressed more poignantly than in the manner in which American Buddhists regard practice. They practice, largely in the form of meditation and chanting, in the belief that through self-discipline they can transform themselves and the world" (ibid.: 298).

#### **4. 'Engasjert' og 'moderne' buddhisme**

Dette er to begreper som vi kommer til å møte igjen i denne oppgaven. Dette fordi både *Nhât Hanh* og *Buddhadāsa* regnes som represanter for en utvikling innen buddhismen som en del forskere anser som betydningsfull. Denne utviklingen går under varierende navn – 'engasjert' og 'moderne' er de to merkelappene jeg skal utdype her.

I boka "Engaged Buddhism – Buddhist Liberation Movements in Asia" (Queen & King (eds.) 1996) finner vi kapitler om både *Thích Nhât Hanh* og *Buddhadāsa Bhikkhu*. *Nhât Hanh* regnes for å være den som først introduserte begrepet "engasjert buddhisme", i forbindelse med sitt fredsarbeid under Vietnam-krigen.<sup>5</sup> Kort fortalt handlet det om at *Nhât Hanh* og hans likesinnede mente at munkene, nonnene og buddhistiske legfolk burde engasjere seg aktivt for å stoppe krigen og begrense skadeverket, og at man kunne bruke buddhistiske idealer og tekster som inspirasjon for dette. For *Nhât Hanh* uttrykte dette seg både som ikke-voldelig motstand (demonstrasjoner og foredrag/skrifter), samt konkret humanitært hjelpearbeid i forhold til krigsrammede landsbyer. Som leder for den buddhistiske delegasjonen ved fredsforhandlingene i Paris, fikk han også muligheten til å spre budskapet sitt internasjonalt.

---

<sup>5</sup> "[...] It seems likely that the French term "engagé", meaning politically outspoken or involved, was common among activist intellectuals in French Indochina long before the 1960s. [...] The term [engaged Buddhism] has achieved currency within the Buddhist Peace Fellowship, founded in 1978, and the International Network of Engaged Buddhists, founded in 1989" (Queen i Queen & King (Eds.) 1996: 34).

Senere har begrepet blitt utvidet til omfatte omtrent alle slags samfunnsgavnlig og fredsskapende aktiviteter iverksatt av buddhistiske miljøer. Buddhadāsa var opptatt av å fremme alternativer til det han så som materialismens skadevirkninger i Thailand og ellers i verden. Et enkelt liv i harmoni med naturen, basert på Buddhas lære, og med mental utvikling i fokus, var hans viktigste middel mot det han oppfattet som den moderne tids dekadens og egoisme. Tanker om alternativ pedagogikk og politikk utgjør også en viktig del av skriftene hans.

I tillegg til å oppfattes som 'engasjerte buddhister', blir Buddhadāsa og Nhāt Hanh også klassifisert av Donald Lopez Jr. som 'moderne buddhister' (se Lopez 2002). 'Moderne buddhisme' avgrensner han til å omfatte visse buddhistiske lærere og grupper fra sent på 1800-tallet til ca. 1980. Et av de viktigste kjennetegn ved moderne buddhisme slik Lopez ser det, er at man søker å distansere seg fra den nære buddhistiske tradisjon slik den har utviklet seg gjennom århundrene i ulike land, og heller søker inspirasjon i kildetekster og forestillinger om buddhismen slik den var på Buddhas tid eller like etter. Man kritiserer altså den nære fortid, ikke den urgamle:

It is ancient Buddhism, and especially the enlightenment of the Buddha 2,500 years ago, that is seen as most modern, as most compatible with the ideals of the European Enlightenment that occurred so many centuries later, ideals embodied in such concepts as reason, empiricism, science, universalism, individualism, tolerance, freedom and the rejection of religious orthodoxy. [...] Yet what we regard as Buddhism today, especially the common portrayal of the Buddhism of the Buddha, is in fact a creation of modern Buddhism (Lopez 2002: xi-xii).

'Moderne' buddhister legger generelt liten vekt på ritualer, tilbedelse og magiske elementer, men desto mer vekt på meditasjon og studier. Buddhismen 'avmytologiseres'.<sup>6</sup> I tillegg verdsettes likhet framfor hierarki og det individuelle framfor det kollektive. Det universelle ved Buddhas lære framheves, lokale tradisjoner mister sin absolutte autoritet, samtidig som et markert samfunnsengasjement kommer til syne. Andre iøynefallende trekk er at buddhismen ofte blir framstilt som kompatibel med moderne vitenskap, at kvinner får en mer aktiv og synlig rolle, samt at meditasjon står sentralt som en praksis som anbefales alle. Skillet mellom munkers og legfolks religiøse aspirasjoner viskes ut. De første lederne for de ulike moderne buddhistiske bevegelsene i Asia hadde dessuten alle høyt utdanningsnivå, med

---

<sup>6</sup> Dette betyr ikke at moderne buddhister forkaster alle myter som verdiløse. Myter, når de forstås som 'fortellinger' snarere enn 'bokstavelig sannhet', kan av de troende fortsatt brukes som nøkler til religiøs erkjennelse. Med 'avmytologisering' mener jeg i denne oppgaven først og fremst en moderne buddhistisk kritikk av tradisjonell historieforståelse, kosmologi og 'overtro'.

god kjennskap til vestlig kultur. Det kan altså se ut til at den moderne buddhismen oppstod først og fremst i møtet med vestlig misjonær-, handels- og koloni-virksomhet.

Lopez viser, gjennom en serie vignetter av 'moderne' buddhistiske figurer fra en rekke asiatiske land, hvordan dette fenomenet oppstod i det meste av Asia. Et berømt eksempel er Colonel Henry Steel Olcotts (fra teosofisk samfunn) virke på Ceylon fra 1880 og utover. Sammen med sin protegé David Hewaviratne (senere kjent som Anagarika Dharmapala) foregrep han mange av temaene i den moderne buddhismens utvikling.<sup>7</sup> Et annet talende eksempel er den kinesiske munken Taixu, som 'diagnostiserte' plagene til samfunnet rundt seg, og tilbød 'en buddhisme for menneskelivet' som kur: "[H]is descriptions of the human condition in the modern world are reminiscent in many respects of Max Weber's discussion of the contemporary capitalist's 'iron cage' of economic compulsion" (Pittman 2001: 162).

Et interessant fenomen er at disse moderne utviklingene ikke nådde Tibet. Lopez skriver: "Indeed, because of its relative isolation, many, both in Asia and the West, considered Tibet to be a pure abode of Buddhism, unspoiled by the forces of modernity" (op.cit.: xxxii). Etter at den unge Dalai Lama rømte til India har han imidlertid

become an eloquent spokesman for many of the concerns of modern Buddhism, including the compability of Buddhism and science, the rights of women, concern for the environment, and the role of Buddhism in the promotion of world peace (ibid.: xxxiii).

Lopez avslutter med å si at moderne buddhisme i seg selv er en form for buddhistisk sekt, men at den ikke utelukker tidligere, nasjonale former. I denne oppgaven synes jeg det er mest hensiktsmessig å benytte meg av begrepet 'moderne buddhisme', fordi det har en videre betydning enn (samfunns)engasjert buddhisme.

En innvending mot begrepet kan være at Lopez ikke definerer det presist, men behandler det som en vid fenomenologisk kategori eksemplifisert gjennom ulike historiske figurer fra ulike buddhistiske land. Slik sett ville begrepet kanskje ha godt av en mer presis avgrensning for å fungere som et godt analytisk redskap i senere studier. Jeg har likevel anvendt begrepet for å henlede oppmerksomheten på en del karakteristiske utviklingstrekk som jeg mener deles både av Thích Nhất Hanh og Buddhādāsa Bhikkhu.

---

<sup>7</sup> For en nærmere diskusjon av fenomenet 'protestantisk buddhisme', se Gombrich og Obeyesekere 1988.

## 5. Buddhadāsa Bhikkhu

Buddhadāsa Bhikkhu (1906-1993) ble 86 år gammel. I introduksjonskapittelet til *Engaged Buddhism* beskriver Christopher Queen ham slik:

The late Buddhadāsa Bhikkhu was arguably the most prolific scholar-teacher in the history of Theravāda Buddhism. Leaving more than fifty volumes of religious and social commentary and founding the temple-retreat-training-conference center of Suan Mokkh in Chaiya, Thailand, Buddhadāsa may be regarded as the senior philosopher of engaged Buddhism (op.cit.: 3).

På omslaget til “Mindfulness with Breathing” nevnes dessuten at han mottok til sammen åtte æresdoktorater fra thailandske universiteter. Santikaro Bhikkhu, amerikansk munk, oversetter og en av de viktigste formidlere av Buddhadāsas tankegods i vesten, framstiller Buddhadāsa som å formidle Buddhas lære på en måte som kunne appellere til folk i møte med moderne livsbetingelser, samtidig som han ville finne tilbake til en ’ren’ lære, ubesudlet av det han oppfattet som kulturelt betingede misforståelser eller uvesentligheter. Hans endelige referansepunkt ble noe bakenfor selv pāli-kanon eller Buddha, noe han kalte ’the natural religion of non-selfishness’ (Se Santikaro i Queen & King (eds): 1996). Med utgangspunkt i egne pāli-studier og et strengt munkeliv sto han for en nytolking av den thailandske Theravāda-tradisjonen som reflekterer mange av temaene som Lopez nevner som kjennetegn på moderne buddhisme.

Han ble født i 1906 i dagens Chaiya i Sør-Thailand, og fikk navnet Ngeum Panich. Han har senere uttalt at moren hans, den lokale *wat*’en (klosteret) og naturen var de tre viktigste innflytelsene i barndommen hans. Faren døde i 1922 da Ngeum var 16 år, og unggutten måtte ta over de to butikkene som familien drev. 20 år gammel ordinerte han på tradisjonelt vis som munk i tre måneder, men likte seg så godt at han ble værende. Etter et par år anbefalte eldre munk og slektninger ham å reise til Bangkok, slik at han kunne avansere i munkekarrieren og skaffe seg støttespillere og posisjoner. Indapanno (navnet hadde han fått ved ordinasjon) likte seg imidlertid ikke i byen, og opplevde munkene der som dekadente og useriøse. Etter en vanskelig periode hvor han vurderte å slutte, bestemte han seg likevel for å fortsette. Han begynte deretter å studere pāli-tekster, først som en del av de offisielle eksamenene i Bangkok, siden på egen hånd. I Bangkok var ikke tekster fra *Tipiṭaka* pensum (de studerte thailandske kommentarer), men Indapanno begynte snart å studere kildetekstene. Santikaro Bhikkhu skriver at da Buddhadāsa for alvor oppdaget kontrasten mellom

skildringene av Buddhas lære og fellesskap, og realitetene i Bangkok, ble han overbevist om at livet i Bangkok ikke førte til fred.

I 1932 flyttet han inn i et forlatt kloster nær barndomshjemmet sitt, for å begynne det han kalte et "dhamma-eksperiment". Han kalte stedet 'Suan Mokkhabalarama' – Hagen for frigjøringskraft. Forkortelsen ble Suan Mokkh – frigjøringshage. Dette ble det første konkrete uttrykket for hans voksende ønske om å reformere Thai-buddhismen. Han brukte pāli-kanon (først og fremst *Sutta-piṭaka*) som sin veiledning, og forsøkte å omsette det han leste i praksis. Han tok navnet Buddhadāsa – "Buddhas tjener" (eller slave), og førte blant annet 'dhamma-dagbøker', hvor han for eksempel skrev ned effekten av ulike matvarer på kroppen og sinnet, og hvordan sinnstilstandene hans varierte gjennom dagen.

I tillegg til at han levde alene her, ble han også engasjert til å holde foredrag i andre klostere og ved diverse tilstelninger. Han ble støttet i denne perioden av broren sin (som hadde tatt navnet Dhammadāsa), og en gruppe som het "Dhammadana". Han og broren grunnla og skrev i tidsskriftet "Buddhasasana", det første buddhistiske magasin utgitt utenfor Bangkok. Studier, praksis og undervisning var altså alle sentrale elementer for Buddhadāsa. Santikaro Bhikkhu skriver at denne foreningen av boklige studier og meditativ praksis var unik i Thailand (op.cit.: 153). Her var altså en skogsmunk som fulgte *dhutaṅga*-praksiser (tradisjonelle rettesnorer for en svært enkel livsstil), samtidig som han var en ivrig forsker, skribent og foredragsholder.

Etter fire år som eneboer kom det flere munkar til som ville leve sammen med ham. Han fikk også besøk av enkelte høyerestående tjenestemenn og medlemmer av *sangha*-administrasjonen. "Later, they were to provide protection against those who felt threatened by Buddhadāsa Bhikkhu's ideas" (ibid.). Han begynte altså å bli mer og mer kjent. I 1940 begynte han å holde en serie foredrag ved Buddha-Dhamma Association i Bangkok. Buddhadāsa hadde nå inntatt de store podiene, men han modererte ikke synspunktene i forhold til lytterne: "In this first lecture, he even dared to suggest meditation to the Bangkok intellectuals" (ibid.: 154). Han var en kontroversiell figur, og det toppet seg i 1948 med foredraget "The Mountains of the Buddha-Dhamma Way". Her framholdt han at de tre tilfluktene – Buddha, Dhamma og Sangha – ble oppfattet av de fleste buddhister på en slik måte at de faktisk ble hindringer på veien til frigjøring. I 1944 flyttet han og følgesvennene hans Suan Mokkh til et større område, og i de påfølgende tiår ble det stadig arrangert kurs i meditasjon og buddhisme her, med en jevn strøm av interesserte både fra Thailand og, fra 1970-tallet av, et økende antall vesterlendinger. I følge Jane Bunnag var Buddhadāsa et av de

første og mest berømte eksemplene på en trend med at enkelte munkar forlot offentlige klostre og monastiske strukturer, og i steden grunnla enklere fellesskap i landlige omgivelser med mer vekt på meditasjon og et enkelt liv (Bunnag i Bechert & Gombrich (eds.) 1984: 166).

Hvis man kan snakke om et sentralt prinsipp i Buddhadāsa's lære er det "the illusion of self and the voidness of self – that permeates all aspects of human life" (Santikaro, op.cit.: 155). Grunntemaet er spørsmålet om lidelse og lidelsens opphør: "The final quenching of dukkha [...] comes about only through the relinquishment or 'tossing back' of all egoism and clinging" (ibid.: 157). I følge Buddhadāsa oppsummerte Buddha læren sin slik: "All things ought not to be attached to (as 'I' or 'mine')" (ibid.: 157). For Buddhadāsa stammer altså *dukkha* fra 'attachment' (å holde fast på noe), som igjen betyr å oppfatte noe som 'meg' eller 'mitt'. Dette skaper konflikt, fordi ingenting har en fast, selvstendig kjerne eller eksistens. Alt forandrer seg, og alt er avhengig av årsaker og betingelser. Å innse dette er å være i harmoni med *dhamma* (som han også kaller naturen, eller naturlovene).

Dette høres ut som ganske tradisjonell Theravāda-lære, men Buddhadāsa introduserte også idéer som sto i kontrast til det som var vanlig tankegods i den thailandske sanghaen. Generelt sett var Buddhadāsa opptatt av at framstillingen av Buddhas lære måtte preges av vitenskapelighet og samfunnsrelevans:

Two broad themes underlie all of Buddhadāsa's reinterpretations of Buddhist doctrine. The first theme is Buddhadāsa's desire for Buddhist teachings to conform to rational and scientific standards of argumentation and analysis. [...] The second [...] is his wish for Buddhism to retain its social relevance in contemporary Thailand in the face of rapid socioeconomic development and cultural change (Jackson 1988: 18).

Et resultat av dette er blant annet at han ønsker å gjøre buddhismens høyeste mål tilgjengelig for vanlige legfolk. Oppmerksomhetstrening (både i dagliglivet og i sittende meditasjon) blir de viktigste midlene for å oppnå dette. I tråd med sitt rasjonelle vitenskapsideal arbeider han for en avmytologisering av den buddhistiske tradisjon, slik at for eksempel tekstenes omtale av gjenfødelse og ulike eksistensnivåer tones ned eller gis ny mening som å omhandle ulike psykologiske tilstander i dette liv.

I følge Jackson har Buddhadāsa brutt radikalt med tradisjonell thailandsk lesning og formidling av pāli-kanon på tre punkter. For det første gjør han bruk av en hermeneutisk tilnærming til de kanoniske tekstene hvor han skiller mellom *phasa-khon* (hverdags-språk; vanlige, konvensjonelle meninger) og *phasa-tham* (*dhamma*-språk eller 'sannhets-språk');



meninger fra et ‘*dhammisk*’ perspektiv). Dette betyr at han kan la være å ta store deler av *Sutta-piṭaka* bokstavelig, noe som støtter hans avmytologiseringsprosjekt. Denne metoden skiller seg fra konvensjonell Theravāda-tankegang, som vanligvis kun skiller mellom *sutta*-språk og *Abhidhamma*-språk.

For det andre konsentrerer han seg om et personlig utvalg av tekster. Han betrakter *Abhidhamma-piṭaka* som irrelevant, og er uenig i *Visuddhimagga*’s eksegese. Han konsentrerer seg om *Sutta-piṭaka*, men utelukker nærmest *Khuddaka-nikāya*, ettersom denne inneholder mye ‘overtro’.

For det tredje understøtter han sine syn med rasjonell argumentasjon: “Buddhadāsa views must stand on the strength of arguments presented to support them because he is unable to rely on traditional sources of authority [...]” (ibid: 90).

Samtidig ønsker han å framstå som en opprettholder av den religiøse tradisjonen, ikke som en destruktiv kraft. I følge Jackson ser han seg selv som en reformator, ikke en innovatør, og argumenterer ut fra det han oppfatter som buddhistiske prinsipper, ikke ut fra en spesiell tekst, kommentar, eller et tradisjonelt akseptert syn.

Et av de viktigste begreper i hans tenkning er ‘*cit-wang*’, som er et thailandsk uttrykk med betydningen ‘fritt-sinn’ eller ‘tømt-sinn’. Buddhadāsa bruker dette som en oversettelse av det doktrinelte begrepet *suññatā* (tomhet), som han igjen tolker som å være avledet av *anattā* (ikke-selv). *Cit-wang* er en ‘vanlig’ mental tilstand av ro og fred som man kan oppleve i hverdagslivet, og Buddhadāsa hevder at dette danner grunnlaget for opplevelsen av *nibbāna*. *Cit-wang* impliserer at man ikke holder fast på noe gjennom å betrakte det som ‘meg eller mitt’, og Buddhadāsa hevder at dette er sinnets grunnleggende, normale tilstand. Begrepet impliserer ikke en ontologisk ‘tomhet’, men at man er tom for selvsentrering. Han mener altså at det er en fundamental kontinuitet mellom *nibbāna* og *cit-wang*, og at åndelig utvikling handler om å styrke og fordype evnen til å være i *cit-wang*.

Tanken om at sinnet er grunnleggende klart og rent, og at “[...] all that is required to begin working for *nibbāna* is to remain “mindful” in order to prevent the mind’s original purity from being defiled” (ibid.: 162), forenkler de tradisjonelle buddhistiske åndelige øvelsene, og gjør *nibbāna* mer tilgjengelig for legpersonen. Buddhadāsa hevder at *nibbāna* har mange nivåer, og at selv om man bare har opplevd midlertidig *tadanga-nibbāna* (en *nibbānisk* tilstand forårsaket av ytre betingelser), er det en smak av ekte frelse. Hans konklusjon blir at alle kan oppnå *nibbāna* i varierende grad (ibid.: 166-69).

Dette står i kontrast til det tradisjonelle thailandske synet (og gjelder kanskje Theravāda-buddhismen generelt), hvor *nibbāna* betraktes som et nærmest uopnåelig ideal reservert for spirituelt avanserte munkes som lever tilbaketrukket fra verden. I ytterste konsekvens betyr Buddhadāsa tanker at skillet mellom legfolk og munkes på det religiøse plan nærmest viskes ut, ettersom de har tilgang på de samme spirituelle øvelser.

Buddhadāsa hevder at *vipassanā* er det viktigste aspektet ved buddhistisk spirituell praksis, og at *samādhi* kan utvikles enten 'naturlig' eller gjennom organisert trening. Sistnevnte leder ofte til en altfor dyp konsentrasjon som er ubrukelig til innsiktsmeditasjon, sier Buddhadāsa, og mener at den 'naturlige' konsentrasjonen er nok. Buddhadāsa fremmer altså en vei som kalles *sukkhavipassatha*, eller 'dry-vised' oppnåelse av *nibbāna*, som ikke er avhengig av *jhānaene*. Han avviser altså utbroderte og vanskelige meditative systemer som forutsetter et liv dedikert til meditasjonspraksis: "Buddhadāsa proposes that in practicing the most basic form of Buddhist meditation, mindfulness of breathing or *ānāpānasati*, sufficient concentration or *samādhi* is developed to permit liberative insight into reality" (ibid.: 191).

Selv om Buddhadāsa er opptatt av meditasjon, er dette noe som har stått lavt i kurs hos mange innflytelsesrike, akademisk orienterte bymunkes: "Many Thai monks have exhibited a kind of 'male chauvinism' about meditation, regarding it as something more appropriate to nuns, magicians (*saiyasat*) or pilgrims (*thudong monks*)" (Bunnag, op.cit.: 165). Dette kan kanskje ha noe å gjøre med at det i Thailand har vært mest vanlig å utføre *samādhi*-meditasjon, og at dette til tider har utelukket *vipassanā*: "The emphasis on *samādhi* meditation in Thailand may be related to its traditional association with supernormal powers and supernormal experiences" (Jackson, op.cit.: 186). Buddhadāsa fremmet altså *vipassanā*-meditasjon, og var motstander av rituelle eller overtroiske elementer: "The more incense and candles lit, the more it becomes superstition; at best, it's Buddhism for thumbsucking kids" (Buddhadāsa i Titmuss 1993: 69).

For Buddhadāsa er ikke den spirituelle praksisen avhengig av en presis teknisk form eller et sofistisert filosofisk system. Han snakker isteden om en naturlig tilstand eller natur (*dhammajāti*) som setter en norm for 'normalitet' (*pakati*). Spirituell praksis handler da om å rette seg etter det som defineres som 'naturlig' og 'normalt':

He advocates the importance of "natural insight", arguing that highly structured and organized meditation techniques may lead to a spiritual pride which becomes merely another form of attachment. [...] His preference for "insight by the nature method" points to his impatience with excessive philosophizing and his criticism of those who would confine Buddhism to a narrow set of teachings (Swearer (ed.) 1989: 8).

Idéene hans fikk etterhvert en viss innflytelse på visse buddhistiske grupper i Thailand og delvis i vesten. I følge Santikaro Bhikkhu fikk han også innflytelse på thailandske dommere, jurister, leger og lærere som deltok på meditasjonskurs og foredrag. Også folk med progressive idéer for samfunnsutviklingen i Thailand har hentet inspirasjon fra ham, men han var aldri en talsmann for kommunisme. Jackson skriver imidlertid at han fant sitt mest mottagelige publikum blant en intellektuell elite og den relativt fåtallige thailandske middelklassen, og at mange av hans nytolkninger av Theravāda-læren ikke er populære blant verdslige og religiøse makthavere eller de brede lag av befolkningen (Jackson, op.cit.: 53 og 299).

Buddhadāsa sto nemlig i markert kontrast til både den offisielle thai-*sanghaens* tradisjonelle oppfatninger og praksis, og folkebuddhismen slik den ofte praktiseres i landsbyene. Og han måtte først utvikle en ny hermeneutisk tilnærming, samt kritisere omtrent 1/3 av Theravāda-kanon pluss det historisk aksepterte systemet av tekstlig eksegese, for å framsette sine synspunkter (ibid.: 179).

I likhet med mange originale tenkere har han blitt kritisert fra flere hold: "[...] By meditation practitioners for the prolixity and theoretical cast of his writing, by traditional Abhidhamma philosophers for the unorthodoxy of his thought, and by political activists for his social idealism" (Swearer, op.cit.: 4). Han har også møtt motbør fra enkelte thailandske og singalesiske Theravāda-buddhister for det de oppfatter som et mahāyānistisk skjær over tolkingene hans (ibid.: 10). Men selv om han har presentert en del uortodokse idéer, har han ikke blitt forsøkt presset ut av *sanghaen*. Dette henger sammen med måten den thailandske *sanghaen* er organisert på, og det utbredte buddhistiske prinsipp om at det er viktigere med ortopraksis (å følge munkereglene) enn ortodoksitet (å inneha de riktige meningene).

I Thailand har den institusjonelle buddhismen spesielt de siste 150 år vært sterkt knyttet til staten, som både støtter og kontrollerer den. Regjeringen har hatt kontroll over *sanghaens* organisering og utdanning, og den brukes som et symbol for å legitimere makthaverne: "Maintenance of the traditional religious symbols and legitimation of the existing temporal order rather than doctrinal innovation or investigative scholarship have as a result been the predominating concerns of most monks" (Jackson op.cit.: 45). I Thailand er det altså ikke utviklet institusjoner som kan sensurere bøker, skrifter og debatter om buddhistisk doktrine. Regjeringen sensurerer bare det som anses som politisk undergravende,

kommunistisk eller umoralsk. Buddhādāsa Bhikkhu etterlevde geistlige praksiser, og siden han ikke gjorde noe ulovlig, var det ingen institusjonelle måter å hindre ham på.

Buddhadāsa var altså en nytenker som også var åpen for å studere andre former for buddhisme (spesielt Zen), og gikk i dialog med andre religioner. Vi kan beskrive ham som en tradisjonsfornyer framfor en tradisjonsbærer. Hva som har skjedd med Suan Mōkkh og Buddhādāsas innflytelse etter hans død i 1993 er det vanskelig for meg å si noe konkret om, ettersom jeg ikke har kommet over tekster som omhandler dette. Jeg antar at det i Thailand fortsetter å være en spenning mellom tradisjonalister og modernister, og støtter meg på Jackson's observasjon om at: "Buddhadāsas work remains important as the starting point and catalyst of a growing critical and modernist movement within Thai Buddhism which marks a real efflorescence of Buddhist intellectual activity" (ibid.: 53

## **6. Thích Nhất Hanh**

På omslaget av bøkene sine kalles Nhất Hanh ofte for poet, Zen-mester og fredsaktivist. Han var en av initiativtagerne til Van Hanh Buddhist University i Saigon, og har undervist ved Columbia University i USA og Sorbonne i Paris. Han har utgitt over 50 boktitler på engelsk (og enda flere på vietnamesisk), og fra sitt kloster i sørvest-Frankrike har han blitt en av de mest populære formidlere av buddhisme i Europa og Nord-Amerika. Enkelte har kalt ham den 'nest mest kjente buddhisten etter Dalai Lama'. På omslaget til "Essential Writings" (Nhat Hân 2001 A) heter det:

[...] One of the most beloved and influential spiritual figures of our day. [...] Through his writings and retreats he has helped innumerable people of all religious backgrounds to live mindfully in the present moment, to uproot sources of anger and distrust, and to achieve relationships of love and understanding.

Thích Nhất Hanh ble født i 1926 i provinsen Quang Tri i Sentral-Vietnam, og fikk navnet Nguyen Xuan Bao. På denne tiden var Vietnam under fransk koloniherrredømme, men det fantes samtidig miljøer som ønsket å gjenopplive buddhismen som en viktig faktor i vietnamesisk kultur.

Etter to spesielt inspirerende øyeblikk i sin barndom hvor han ble fylt av stor fred og velbehag, følte Nhất Hanh seg trukket mot et kontemplativt liv. 16 år gammel ble han novise i Zen-klosteret Tu Hieu, noen kilometer fra Hue sentrum. Læreren hans var Thich Chan That, Zen-mester tilhørende 40. generasjon av Lam Te (Lin-chi/Rinzai) Zen-skolen, samt åttende

generasjon i Lieu Quan-skolen (Bamboo Forest school), en vietnamesisk gren av Lam Te (Sallie B. King i Queen & King (eds.) 1996: 322).

Nhât Hanh har senere beskrevet dette som en lykkelig tid, hvor han tilegnet seg det som skulle bli hans grunnleggende praksis: å være fullt oppmerksom i alle handlinger, gjerne kombinert med den indre resitasjonen av små vers (*gathaer*) som var ment å samle sinnet om den oppgaven man holdt på med. Han praktiserte også *koaner*, men dette hører vi sjelden eller aldri om i senere skrifter (ibid.). Samtidig savnet han en mer 'moderne' tilnærming til studiet av buddhismen, med en læreplan som la mer vekt på filosofi, litteratur og utenlandske språk. Det lokale buddhistiske institutt i Hue var imidlertid ikke mottagelig for slike forslag (Robert H. King 2001: 73).

Krigshandlinger skulle komme til å bli et definerende trekk ved tilværelsen i Vietnam fra 1940-tallet og utover. I andre verdenskrig ble Vietnam invadert av Japan. Etter krigens slutt, i 1946, erklærte kommunistiske nasjonalister landet for uavhengig, men Frankrike (med støtte fra USA) godtok ikke dette, og gikk til krig for å gjenvinne kontrollen. Dette ble begynnelsen på en bitter voldelig konflikt mellom Frankrike og Indokina, som endte med at franskmennene tapte ved Dien Bien Phu. Et resultat av Genève-fredstraktaten i 1954 var at landet midlertidig skulle deles i to ved den 17. breddegrad i påvente av et landsomfattende demokratisk valg. Dette valget ble aldri avholdt, og landet gikk inn i en periode med stor usikkerhet og forvirring (ibid.: 74).

I 1949 ble Thích Nhât Hanh fullt ordinert som munk. 'Thích' er et navn som gis til alle munkene i Vietnam, og er en transliterasjon av klannavnet Shakya. Dette skal symbolisere at munken tilhører Shakyamuni Buddhas familie. Nhât Hanh oversettes med "One Action".

Sammen med flere andre munkene fra Hue flyttet han til Saigon for å være med og hjelpe en begynnende buddhistisk reformbevegelse der, og få sjansen til å studere litteratur, filosofi og språk. "A younger generation of Buddhist monks was eager for Buddhism to emerge from its ivory tower and to become more engaged with social realities" (Laity i Nhât Hanh 2001 A: 4). Denne bevegelsen var sannsynligvis delvis inspirert av moderne utviklinger i kinesisk buddhisme, hvor munken Taixu (1890-1947) var en sentral skikkelse: "More concerned with establishing a pure land on earth than in achieving rebirth in the Western Pure Land of Amitābha, Taixu called for a revitalization of Buddhism through institutional reorganization, modern education, compassionate social action, and ecumenical cooperation in global mission" (Pittman 2001: 2). Nguyen og Barber skriver dessuten: "The renewal of Buddhism that began in the early part of this century in China does not seem to have reached

Vietnam before World War II” (Nguyen og Barber 1998: 133). I 1950 grunnla *Nhât Hanh* og *Thich Tri Huu* tempelet *Ung Quang* i Saigon, som senere ble til *An Quang Buddhist Institute*: “[...] the foremost center of Buddhist Studies in South Vietnam and a center of activism in the Buddhist struggle movement” (Sallie B. King, op.cit.: 322).

I 1954 ble altså Vietnam delt i to ved den 17. breddegrad, med et kommunistisk styre i nord, og et kapitalistisk i sør (med støtte fra USA). I sør begynte regjeringen til den katolske presidenten *Ngo Dinh Diem* å undertrykke og diskriminere buddhistene, noe som medførte stor uro i landet. Samtidig gikk det mot en ny kriseperiode mellom Sør- og Nord-Vietnam. *Thích Nhât Hanh* ville ikke involvere seg i politikk, men ønsket at de ulike buddhistiske gruppene skulle forene krefter for å utgjøre et reelt alternativ i samfunnet. ”His wish was that his country be governed in accord with the principles of compassion and non-discrimination which are found in the teachings of the Buddha. But he believed this was not just the responsibility of the government” (Laity, op.cit.: 5).

I 1955 ble *Thích Nhât Hanh* redaktør for et blad med navnet “Vietnamese Buddhism” (*Phat Giao Viet Nam*), som oppfordret til forening mellom ulike buddhistiske skoler.<sup>8</sup> To år senere, i 1957, ble bladet nedlagt, tilsynelatende av økonomiske grunner. *Thích Nhât Hanh* mente det var fordi lederne av ulike buddhistiske grupper ikke godtok *Thích Nhât Hanh*’s redaksjonelle linje. Han tok dette ganske tungt, og sammen med noen venner kjøpte han litt land i fjellskogen *Dai Lao*, nær *Da Lat*, ca. 160 km fra Saigon. Der etablerte de sitt eget kontemplative fellesskap, som de kalte ”Fragrant Palm Hamlet” (*Phuong Boi*). Her fikk *Thích Nhât Hanh* noen fredelige år, med tid til å reflektere og komme seg etter nederlaget for sin reformistiske visjon i Saigon. I denne perioden ble *Thích Nhât Hanh*’s skrifter motarbeidet i økende grad både av buddhistiske ledere og det diktatoriske *Diem*-regimet.

I 1962 fikk *Nhât Hanh* tilbud om et stipend for å studere religionsvitenskap ved universitetet i Princeton, USA. Vennene hans oppfordret ham til å dra. ”*Thây* was certainly needed in Vietnam, but there were too many obstacles from the government and the Buddhist clergy in the way of his vision for Buddhist renewal” (ibid.: 6).

Tiden i USA var en personlig vanskelig tid, og han savnet hjemlandet. I 1963 ble *Thích Nhât Hanh* invitert til å forelese ved Columbia-universitetet, samtidig som *Diem*-regimet i Vietnam økte presset mot buddhistene. Blant annet kuttet man vann- og

---

<sup>8</sup> “This was a wonderful opportunity to encourage unification of all the different schools of Buddhism in Vietnam” (Laity i *Nhât Hanh* 2001 A: 5). Det er uklart om dette betød bokstavelig sammenslåing av organisasjoner, eller om man skulle ’forene krefter’ i å gjøre buddhismen mer relevant i samfunnet.

strømforsyningen til de viktigste buddhist-templene i Saigon. En prominent buddhistmunk, Thich Quang Duc, protesterte offentlig ved å brenne seg selv til døde. Nhât Hanh jobbet med å gjøre disse hendelsene kjent og forstått i Amerika.

I november 1963 ble Diem myrdet i et militærkupp. Det ledet ikke til fred i landet, men mange buddhistiske ledere var nå mer åpne for reformer. Nhât Hanh reiste tilbake tidligere enn planlagt, og i slutten av 1964 gikk en av hans gamle drømmer i oppfyllelse: "The Unified Buddhist Church of Vietnam" (UBC) ble grunnlagt. Sammen med andre radikale munker begynte han dessuten å planlegge grunnleggelsen av Van Hanh-universitetet, "a Buddhist university to fulfill his concept of Buddhist higher education, incorporating the kind of broad curriculum on which he earlier had insisted" (Sallie B. King, op.cit.: 323).<sup>9</sup> I 1965 dannet han i fellesskap med kolleger også "School of Youth for Social Services" (SYSS), et konkret eksempel på det han kalte 'engasjert buddhisme': "The aim of the school was to repair the social damage of the intensifying war. Students were sent into the villages to serve the people in the four areas of health, organization, education, and economic development" (Laity, op.cit.: 7). Thích Nhât Hanh underviste studentene i hvordan de kunne skape gode forhold til landsbyboerne.

Videre laget han 14 'oppmerksomhetsøvelser' for en ny religiøs orden kalt "The Order of Interbeing" (Tiep Hien på vietnamesisk, Intervære-ordenen på norsk). Dette var i begynnelsen ikke en monastisk tradisjon, men en orden som kunne inkludere både munk, nonner og legfolk. I 1966 ordinerte han de seks første medlemmene. Laity skriver at "Thây has said that he was not attracted to the idea of ordaining disciples. The ordination was a celebration of the most wholesome things we can commit ourselves to in times of the greatest devastation and destruction." (ibid.: 9). Likevel betraktet han det som en ny gren av Lam Te-linjen (Sallie B. King, op.cit.: 323).

Kamphandlingene mellom nord- og sør-Vietnam ble i denne perioden stadig verre. Thích Nhât Hanh ville ikke ta parti, men ønsket forsoning. Han ble derfor mistenkeliggjort og ansett som en fiende både av kommunistene i nord og regjeringen i sør. Dette året reiste han tilbake til USA for å delta på et seminar om vietnamesisk buddhisme, etterfulgt av en foredragsturné til 19 land organisert av "The Fellowship of Reconciliation", en organisasjon av religiøse pasifister. Thích Nhât Hanh ville informere om hva krigen gjorde med vanlige folk i Vietnam, og oppfordret til fred. Han møtte blant andre den berømte trappist-munken

---

<sup>9</sup>Dette universitetet eksisterer fortsatt i dag, se nærmere omtale i Rosenløw Eeg 1997: 45-46.

Thomas Merton, som skrev forordet til Thích Nhất Hanhs første bok på engelsk – *Lotus in a Sea of Fire*.<sup>10</sup> I følge Lopez (2002: 201) ble denne boka forbudt av regjeringen i Sør-Vietnam. Han møtte også Martin Luther King, Jr., som i 1967 nominerte ham til Nobels fredspris. Laity skriver at regjeringen i sør hørte om aktivitetene hans, og nektet ham å vende tilbake. Han var nå i eksil. Lopez (op.cit.) skriver imidlertid at hans støttespillere i Vietnam på det sterkeste oppfordret ham til å bli værende i utlandet, fordi de fryktet at han skulle bli arrestert og torturert når han kom tilbake. Det er altså uklart om han formelt ble nektet tilbakereise, eller om han valgte å bli i utlandet av frykt for represalier fra regjeringen.

Thích Nhất Hanh var plaget av hjemlengsel, og led over adskillelsen fra elever og kolleger i Vietnam, men sier i dag at ”alle steder er hans hjem”. Laity skriver at hans praksis med å være tilstede i øyeblikket hjalp ham med å sette like stor pris på folk, dyr og planter i USA og Europa, som i Vietnam (Laity, op.cit.: 10).

I 1969 ble Thích Nhất Hanh anmodet av Unified Buddhist Church i Vietnam om å danne en buddhistisk fredsdelegasjon i Paris – stedet for fredsforhandlingene mellom Nord-Vietnam og USA, som ble påbegynt i 1968 og som skulle fortsette fram til 1973. Han ble nå assistert av en av sine tidligste kolleger fra Vietnam – Cao Ngoc Phuong (som senere ordinerte som nonne, og fikk navnet sr. Chan Khong). Denne delegasjonen skulle representere vanlige folk i Vietnam og fremme deres ønske om fred. ”In Paris they established a small international family of practice as a basis for the work which had to be done. From this base Thây made contact with religious and humanitarian leaders and groups in Europe and North America” (ibid.: 11).

I 1975 evakuerte amerikanerne de siste troppene fra Saigon, og Nord-Vietnam sto igjen som seierherre. Den nye regjeringen var imidlertid like negativt innstilt til engasjert buddhisme, og det ble klart at Nhất Hanh ikke var velkommen til å vende tilbake. UBC ble forbudt, og bare én, kommunist-støttet buddhistisk organisasjon fikk lov å eksistere i Vietnam. Nhất Hanh forble i eksil i Frankrike.

I 1982 var den lille gården i Forêt D’othe hvor han bodde sammen med noen venner, blitt for liten i forhold til det økende antall interesserte som søkte Nhất Hanh for undervisning og meditasjonsveiledning. Et nytt fellesskap ble etablert i sørvest-Frankrike, og fikk navnet Plum Village. Her bor Thích Nhất Hanh fortsatt. I tillegg til kloster og meditasjonssteder, var det også i en periode en trygg havn for nye vietnamesiske flyktninger som ankom landet. Her

---

<sup>10</sup> Boka var en framstilling av Thích Nhất Hanhs perspektiv på Vietnam-krigen, og hans tanker om fredsbygging i landet. Den finnes også på norsk: ‘Lotusen i ildhavet’, Pax 1967.



kunne de være i en periode før de etablerte seg i det franske samfunnet. De trengte ikke følge en streng klostertimeplan, men måtte hjelpe til med å dyrke jorda og organisere det månedslange sommer-retreatet som ble holdt hvert år. Dette holdes fortsatt, men i dag er deltagerne hovedsaklig europeere og nord-amerikanere.<sup>11</sup>

Nhât Hanh mente i begynnelsen at de 14 rettesnorene for Intervære-ordenen og de fem etiske leverelegene for legfolk (*pañcasīla*) ville være nok for de som ønsket å bo permanent i Plum Village. Men etterhvert fikk han flere forespørsler fra folk som ønsket å bli fullt ordinerte munk og nonne. Han ordinerte de første munkene og nonnene i 1988. I dag er det over 100 monastiske medlemmer av Intervære-ordenen, fra femten ulike land.<sup>12</sup> Plum Village i Frankrike er det største permanente bostedet, men monastiske fellesskap er også etablert i Vermont (Green Mountain Dharma Center) og i Sør-California (Deer Park Monastery) i USA.

Thích Nhât Hanh er i dag (2003) 77 år gammel, og er fortsatt aktiv som åndelig leder. Han har en utstrakt reisevirksomhet, og holder foredrag og leder meditasjons-retreater både i USA, Europa og Asia. I Vietnam er bøkene og kassetene hans offisielt ulovlige, men er likevel i sirkulasjon. Munk og nonne fra Vietnam har også besøkt Plum Village og bringer budskapet med seg tilbake til landet. Selv om han er relativt kjent i det buddhistiske miljøet i vesten, er han en outsider i den konservative buddhistiske sanghaen både i Vietnam og i vietnamesiske klosterråd i vesten: "Thây has never been accorded a special position by the Buddhist hierarchy or by any other organization" (Laity, op.cit.: 15).

Laitys introduksjon framstiller Thích Nhât Hanh som en ydmyk person som ikke er interessert i å skaffe seg personlig makt. Ofte virker det nærmest som at han handler på oppfordring fra andre. Han løftes fram av andre, og blir invitert til å hjelpe til her, forelese der. Hans personlige spirituelle praksis framstår som det viktigste elementet i hans liv, samtidig som han utrettelig underviser andre. Det er likevel vanskelig å underslå at han må ha hatt sterke meninger, interesser og en viss karisma for å igangsette alle de prosjekter han har vært med på.

Krigssituasjonen i Vietnam dannet bakgrunnen for Nhât Hanhs formative år, og aktivt fredsarbeid har vært en viktig del av livet hans. Dette har han gjort på bakgrunn av en etikk fundert på ikke-dualisme. Sallie B. King beskriver i sin artikkel et viktig prinsipp hos Nhât

---

<sup>11</sup>Sommeren 2001 var det tilsammen 1800 deltagere innom Plum Village i løpet av de fire ukene de hadde 'sommeråpent' (Mindfulness Bell, Issue No. 31).

<sup>12</sup>Tilsammen har ordenen over 700 medlemmer verden over (Mindfulness Bell: 15). Pr. 1998 hadde over 5000 mennesker mottatt de fem etiske øvelsene i en seremoni holdt av Nhât Hanh eller en av hans utnevnte dharma-lærere (som også kunne være legfolk) (Hunt-Perry og Fine i Queen (ed.) 2000: 49-50).

Hanh, som handler om både å kultivere empati og identifikasjon med begge sider av en konflikt, samtidig som man innehar et håp om redusert lidelse ut fra medfølelse handlinger. I følge Mahāyāna-tankegang er den absolutte virkelighet hinsides alle begreper om rett og galt, godt og dårlig, men barmhjertighet eller medfølelse er likevel et ideal som skal utvikles til fullkommenhet av *bodhisattvaen*. King mener at medfølelsen som Nhât Hanh snakker om, refererer til en iboende Buddha-natur, en ‘sann identitet’ bestående av foreningen mellom visdom og medfølelse. Ved å fremme en dyp identifikasjon med både overgriper og offer, samt å affirmere en naturlig medfølelse Buddha-natur i en kontekst hvor målet er å eliminere lidelse, skapes Nhât Hanhs engasjerte buddhisme (op.cit.: 342).

For å gjøre dette idealet til en realitet legger Nhât Hanh vekt på meditasjonspraksis og oppmerksomhetstrening. Dette fordi en slik utvidelse av sitt perspektiv og ‘realisering’ av sin Buddha-natur

both require self-knowledge beyond the level of ego personality as well as the ability to act in a way free of ego involvement. These are fruits of meditative practice. Consequently, an emphasis upon the necessity of meditative practice for the social activist is probably the most fundamental of Nhât Hanh’s teachings (ibid.).

Thích Nhât Hanh har altså i sitt arbeid oppfordret både munkene, nonnene og legfolk til å ‘praktisere’ oppmerksomhet både for å vinne større personlig fred og lykke, men samtidig for å kunne hjelpe andre mer effektivt. Gjennom å bruke de fire edle sannheter som en modell for tilnærming til ‘lidelsens problem’ (tilstand, årsak, løsning, vei), oppfordrer Nhât Hanh folk til å lindre nåværende lidelse og hindre framtidig lidelse gjennom ikke-voldelig handling:

Such action in bringing peace can only truly succeed when the actor is at peace or, in his words, is ‘being peace’. Thích Nhât Hanh therefore advocates the practice of mindful awareness in all activities, focusing especially on breathing (Lopez 2002: 202).

Denne ‘praksisen’ ser ut til å være fundert på en blanding av metoder og begreper som innbefatter elementer både fra tidlig buddhisme og Mahāyāna-buddhismen. Hans grunnleggende referansepunkter ser ut til å være de fire edle sannheter, *bodhisattva-løftene*, tomhet (som han omtaler som ‘interværen’) og medfølelse (Sallie B. King, op.cit.: 354).

I en bok kalt “The Heart of the Buddha’s Teaching”<sup>13</sup> gjennomgår han først de fire edle sannheter og den åtteleddete veien i detalj, før han går videre til andre læresetninger som først og fremst omfatter idéer fra den tidlige buddhismen, som den tolvleddete årsakskjeden, de tre juvelene, de syv oppvåkningsfaktorene, de fem *skandhaene*, og så videre, men også Mahāyāna-idéer som Buddhas tre kropper, de seks *paramitaene*, og relativ og absolutt sannhet. Dette tyder på hvor viktig Nhât Hanh mener det er å gjøre seg kjent med den tidlige buddhismens begrepsunivers. Samtidig framstiller han ofte, i god Mahāyāna-tradisjon, disse læresetningene med en litt annen vinkling enn tradisjonell Theravāda. Noe av det mest iøynefallende er at han ikke godtar utsagnet ‘alt er lidelse’ eller ‘de tre kjennetegnene’ (*anicca, anattā, dukkha*) som autentisk buddhistisk lære. Han ønsker å erstatte dem med det han kaller ‘de tre dharma-seglene’: forgjengelighet, ikke-selv og *nirvāṇa*.

Argumentet hans ser ut til å være at forgjengelighet og ikke-selv riktignok er universelle kjennetegn ved alt som eksisterer, men at ‘lidelse’ kun er betinget av vår egen måte å oppfatte ting på. Vi kan ikke si at et bord er ‘lidelse’ i seg selv, det er vårt forhold til bordet som avgjør det. I forbindelse med dette nevner han at Buddha i flere *sutraer* sier at *nirvāṇa* - “the joy of completely extinguishing our ideas and concepts, rather than suffering” - er et av de tre dharma-seglene, og referer til *Samyukta Agama* i kinesisk utgave og Nāgārjuna’s *Mahāprajñāpāramitā Śāstra*. “To me, it is much easier to envision a state where there are no obstacles created by concepts than to see all things as suffering” (Nhât Hanh 1998: 22).

I forbindelse med dette mener han også at det er for enkelt å si at all lidelse er forårsaket av begjær (craving). Argumentet hans er at begjær bare er den første på en liste over dårlige egenskaper (*kleshas*). For å gjøre *sutraene* kortere og lettere å memorisere brukte man ofte bare det første ordet som å representere hele lista, hevder Nhât Hanh. I tillegg til begjær finnes også sinne, mistenksomhet, arroganse, uvitenhet og feiloppfatninger som årsaker til lidelse. “To say, “Life is suffering,” is too general. To say that craving is the cause of all our suffering is too simplistic. We need to say, “The basis for this suffering is such and such an affliction,” and then call it by its true name” (ibid.: 23).

Nhât Hanh er også opptatt av å vinkle buddhismen på en måte som åpner for glede og lykke:

---

<sup>13</sup>I et foredrag holdt i forbindelse med Plum Village’s 20-års jubileum, beskriver Nhât Hanh dette som “[...] a book on basic Buddhism as taught to monks and nuns, [which] is being used as course material in many Buddhist institutes in Vietnam by young Dharma teachers (*Mindfulness Bell*, issue no. 31: 12).

It is true that the Buddha taught the truth of suffering, but he also taught the truth of “dwelling happily in things as they are” (*drishṭa dharma sukha viharin*). To succeed in the practice, we must stop trying to prove that everything is suffering. In fact, we must stop trying to prove anything (*ibid.*).

I en fotnote til dette avsnittet heter det at sanskrit-sitatet er hentet fra “*Samyutta Nikaya V*, 326, and many other places”. Å se hvordan Nhât Hanh først refererer til den kinesiske kanon og Nāgārjuna, for deretter å sitere fra pāli-kanon med en slags sanskrit-transliterasjon, er etter min mening et talende eksempel på hvordan Nhât Hanh kombinerer elementer fra mange ulike buddhistiske kilder for å utforme sin egen framstilling av Buddhas lære. Dette kan muligens også reflektere en synkretistisk tendens i vietnamesisk buddhisme generelt.

I den forbindelse er det interessant å referere til følgende utdrag av retningslinjene for Nhât Hanhs ‘Order of Interbeing’ (Tiep Hien), grunnlagt i 1966:

The aim of the Order is to actualize Buddhism by studying, experimenting with, and applying Buddhism in modern life with a special emphasis on the bodhisattva ideal. [...] The Order of Interbeing was founded within the Linji School of Dhyana Buddhism. [...] The Order of Interbeing does not consider any sutra or group of sutras as its basic scripture(s). It draws inspiration from the essence of the Buddhadharma in all sutras. [...] The Order of Interbeing seeks to realize the spirit of the Dharma in early Buddhism, as well as in the development of that spirit through the history of the Sangha [...] (Nhât Hanh 1998: 105).

Her er det altså eksplisitt at ordenen ikke knytter seg til en bestemt gruppe tekster, og er åpen for å studere de tidlige skriftene. Dette vitner om muligheten for kombinasjon og syntese av ulike buddhistiske tradisjoner. Hva ”the essence of the Buddhadharma” består av kan imidlertid være gjenstand for diskusjon.

Det kan også spores en utvikling i Nhât Hanhs virksomhet, hvor han i den første delen av livet konsentrerer seg om hjelpearbeid og kollektiv aktivisme relatert til en presserende politisk situasjon, mens han på 1980- og 90-tallet konsentrerer seg om individ- og ‘sangha’ (meditasjonsgruppe)-orientert praksis hvor elementer som ikke-voldelig kommunikasjon og helbredelse av psykologiske sår står sterkt. King observerer også at ‘kjærlighet’ de senere år har fått en mer framtrædende plass i skriftene hans, noe han mener har bidratt til Nhât Hanhs økende appell (King 2001: 99). Samtidig har han gått fra å henvende seg nærmest utelukkende til legfolk i vesten, til å ordinere munk og nonner i Plum Village, etablere to nye monastiske fellesskap i USA, samt pleie forbindelser med asiatiske monastiske organisasjoner i blant annet Kina, Taiwan og Korea (Se Hunt-Perry og Fine i Queen 2000: 54f). Robert H. King

skriver: “[...] there is a sense that he feels he must train [the monastics] to carry on his work, that without them his work will not go forward. [...] There is no question that he is focused as never before on what Merton called monastic formation” (King, op.cit.).

Thích Nhất Hanhs arbeid og tenkning favner vidt, og det er vanskelig å oppsummere en ‘essens’. Men ut fra det jeg har lest og forstått, ser Nhất Hanh ut til å kombinere og syntetisere et vidt spekter av buddhistiske elementer som spenner fra Theravādas praktisk orienterte oppmerksomhetstrening (se Nyanaponika Thera 1988) med *Prajñāpāramitā*-litteraturens tomhetsfilosofi, *Yogācāras* psykologi (se Nhất Hanhs “Zen Keys” 1995), *Lotus-sutraens bodhisattva*-ideal, samt Zens verdsetting av poesi, kunst, dagligliv og fellesskap. Samtidig er Nhất Hanh opptatt av studere og formidle klassiske tekster, men innenfor en forståelsesramme av at dette kun er midler for å realisere en høyere sannhet. Til tross for en skolert bakgrunn framstiller han buddhistisk lære i et hverdagslig, ikke-teknisk språk, noe som kanskje er en av forklaringene på Nhất Hanhs store popularitet.

## 7. Om buddhistisk meditasjon

Før vi går videre til å studere Buddhadāsas og Nhất Hanhs kommentarer til *Ānāpānasati-sutta*, mener jeg det er hensiktsmessig å kort beskrive buddhistisk meditasjon i historisk og doktrinell kontekst.

Det norske ordet ‘meditasjon’ kommer fra det latinske ‘meditatio’, som for det første kan bety å tenke på eller kontemplere noe, og for det andre øvelse, trening, eller forberedelse. I kristen kontekst har meditasjon ofte referert til praksisen med å velge ut et bibelord eller to, for så å kontemplere det i ro og stillhet. Etter 1960-tallet har mange i Norge assosiert ordet med Transcendental Meditasjon (etter Maharishi Mahesh Yogi) eller ACEM-meditasjon. I dag florerer uttrykket i mange nyreligiøse sammenhenger.

Rupert Gethin skriver: “Curiously it is difficult to find a precise equivalent of the term ‘meditation’ in Buddhist technical terminology” (Gethin 1998: 174). Han finner at de to fremste kandidatene er *bhāvanā* og *yoga*, hvorav førstnevnte er det eldste og spesifikt buddhistiske begrepet. Etymologisk betyr *bhāvanā* ‘å få noe til å bli til’ (se Lie 1992: 52), og oversettes altså ofte med ‘meditasjon’. Steven Collins foreslår imidlertid at “‘Mental culture’ is a better, because more general and positive, translation of *bhāvanā* than is ‘meditation’, which implies too specialised and passive a form of behaviour” (Collins 1982: 280). I følge Collins er hensikten med denne mentale kultivering å introdusere en gradvis dypere ‘innsikt’

i den buddhistiske doktrine, noe som leder til fordypning i 'rett innsikt' (det første leddet på den åtteleddete veien, hvor et hovedtema er *anattā* - jeg-løshet), noe som igjen leder til den 'rette frigjøring' (ibid.). I denne oppgaven velger jeg å bruke ordet 'meditasjon' ettersom det er mest innarbeidet på norsk, men med en betydning lik den Collins snakker om, som en omfattende 'trening' eller 'kultivering' av sinnet.

I buddhistisk doktrinell kontekst er meditasjon en viktig del av både den tidlige buddhismens åtteleddete vei, samt i Mahāyāna-*bodhisattvaens* karriere med å utvikle de seks *paramitaer*. "It is through working with and on the mind that Buddhists consider one can bring about the transformation in seeing required in order to bring to an end the forces generating suffering and rebirth, and thus attain liberation" (Williams 2000: 81).

Når det gjelder meditasjonens struktur oppfattes denne tradisjonelt som å bestå av to hovedtyper, *samatha* (ro og konsentrasjon) og *vipassanā* (undersøkelse): "The structure of meditation in the oldest texts and throughout much if not all of the Buddhist tradition in India and elsewhere is to calm down and still the mind. One then uses that still, calm, mind to investigate how things really are" (ibid.) Hvordan ting 'egentlig er' har imidlertid vært gjenstand for ulike tolkinger. I Theravāda har det vært vanlig å gjengi 'de tre kjennetegnene' (*anicca, anattā, dukkha*) som beskrivelse av hvordan verden 'egentlig er', og at direkte innsikt i disse leder til frigjøring. I Mahāyāna har man isteden betonet virkelighetens "uutsigelighet", og heller snakket om uendelighet i tid og rom, tomhet, og bortfall av alle tankekonstruksjoner (se Braarvig (red.) 2003: x ff.)

Forholdet mellom *samatha* og *vipassanā* har vært et omdiskutert tema i buddhistisk meditasjonsdiskurs. Spørsmålet har spesielt dreid seg om hvor dypt man trenger å utvikle sin konsentrasjon hvis man skal ha håp om å lykkes på den meditative veien. I pāli-kanon refereres det ofte til de fire *jhānaene* (dypt konsentrerte tilstander) som 'målestokk' på ens framgang i *samatha*, men det finnes også modeller med åtte eller ni stadier (se Lamottes framstilling under). Gethin skriver:

The theoretical models of the paths set out in the classical manuals of Upatissa, Buddhaghosa, and Vasubandhu accommodate two basic approaches: one in which the meditator practices the *dhyānas* fully before turning to the development of insight and one in which the meditator attempts to cultivate insight with only a minimal basis of calm (op.cit.: 188).

Collins skriver på sin side at *samatha*-meditasjon utgjør en del av “almost all Indian virtuoso religious practice”, mens *vipassanā*-meditasjon (“the application of Buddhist psychology to the personal experience of the monk”) hevdes å være spesifikt buddhistisk (op.cit.):

In most cases, these two techniques are practiced together, though one reads of the ‘dry-visioned’ saints, who dispense with the attainment of refined states of concentration - those states which constitute what is usually designated ‘mystical experience’ - and attain liberation through the introjected understanding of Buddhist psychological ‘truth’ (op.cit.)

Johannes Bronkhorst argumenterer på sin side for at buddhistisk meditasjon spesielt sto i motsetning til det han kaller indisk ’mainstream’-meditasjon når det gjaldt opplevelsen av glede og velbehag: ”Among the non-Buddhists (Jainas), meditation was a forceful effort to restrain the mind and bring it to a standstill. Along with it, but perhaps only in a more advanced stage of meditation, breathing is stopped” (Bronkhorst 1986: 16). Dette står i kontrast til de fire *jhānaene/dhyānaene* omtalt i den buddhistiske kanon, hvor glede og velvære (*pīti* og *sukha*) er viktige elementer i de tre første, mens den fjerde beskrives som ”free from pain and bliss, the complete purity of equanimity and attentiveness” (ibid.: 17).

Buddhistisk *samatha*-meditasjon framstilles altså som en behagelig opplevelse, i motsetning til de smertefulle asketiske øvelsene utbredt i det religiøse vandremiljøet på Buddhas tid. Disse øvelsene, hvor målet var delvis eller fullstendig ikke-aktivitet, var svar på idéen om at handling (*karman*) uunngåelig førte til lidelse. De tidlige buddhistene var altså negative til disse øvelsene, og anbefalte i stedet de fire *jhānaene* og likevekt i møte med alle sanseopplevelser (ibid.: 26).

Bronkhorst understreker imidlertid at det også i ’mainstream’-tradisjonen var divergerende meninger: ”[T]he idea that liberation from the effects of activity is obtained by abstaining from activity may have been criticized from the earliest period” (ibid.: 51). Som et alternativ får vi her først og fremst en idé om et uforanderlig ’selv’ (*atman*) som ikke deltar i eller påvirkes av handlinger. Vi får en ’kunnskapsdisiplin’ (*jñānayoga*) hvor ”it is sufficient to know that in reality one never performs any actions” – dette er blant annet et av temaene i Bhagavad Gītā (ibid.).

Bronkhorst mener at buddhistiske idéer om meditasjon hadde marginal innflytelse på hovedstrømmen, delvis fordi den var lite kjent, delvis fordi ”the idea that the misery resulting from activity must be combated by inactivity is so clear and simple that its immediate appeal must have been greater than that of the rather abstruse methods propagated in Buddhist

meditation” (ibid.: 65). Han mener imidlertid at det skjedde en påvirkning den andre veien, fordi buddhismen eksisterte i et miljø hvor den andre, mer appellerende meditasjonsdiskursen rådde grunnen. For eksempel mener Bronkhorst at de fire (eller fem) ’ekstra’ tilstandene etter *jhānaene* (se under) kom inn i buddhismen fra jainistiske eller beslektede kretser. Vi finner også avsnitt i den buddhistiske kanon som beskriver at ’pusten stopper’ i avanserte meditasjonstilstander. Han stiller også spørsmål ved hvorvidt de fire *brahmavihāraene* kan sies å være spesielle for buddhismen (ibid.: 82-87).

En av Bronkhorsts teser er at det i kanonisk tid allerede eksisterte usikkerhet omkring detaljene i øvelsene som Buddha underviste i. Dette kan forklare hvorfor det er så mange motsigelser i den buddhistiske kanon, og hvorfor det tidlig oppstod uenighet om for eksempel en *arhats* egenskaper og natur. ”This uncertainty opened the door to foreign elements which could take the place of original but little understood elements” (ibid.:88). I følge Bronkhorsts analyse er altså de fire *jhānaene* med påfølgende utslettelse av urenheter (*āsavas*) en autentisk buddhistisk meditasjonsform. ”Closely connected with the Four Dhyānas is the practice of ’mindfulness’ (*smṛti/sati*).” Denne ’oppmerksomheten’ spiller en viktig rolle i kanon, den kritiseres ingen steder, og står heller ikke i konflikt med andre buddhistiske øvelser (ibid.: 88-89).

Bronkhorst avslutter med å påpeke at idéen om at fullstendig frigjøring først oppnås etter døden, samt forestillingen om at frigjøring oppnås gjennom én, eksplisitt ’frigjørende innsikt’ med et bestemt *innhold* – for eksempel innsikt i de fire edle sannheter - sannsynligvis også er påvirkninger fra det omkringliggende religiøse miljøet. De tidligste buddhistene trodde på frigjøring i dette liv, og et nøye studium av tekstene åpner for at innsikten, eller forståelsen (*prajñā*) til og begynne med ikke var beskrevet i en eksplisitt form. Bronkhorst mener altså at å sette inn ”innsikt i de fire edle sannheter” som en beskrivelse av hva *prajñā* besto av, kan være et senere tillegg, og slik sett setter han indirekte spørsmålstegn ved Lamottes klassiske beskrivelse av tidlig buddhistisk meditasjon slik den gjengis under (Se Bronkhorst 1986: 93-124).

Meditasjonsøvelser er forøvrig bare en del av det totale buddhistiske prosjektet, slik det framstilles i den tidlige buddhismens åtteleddete vei. Denne veien er tradisjonelt inndelt i tre deler: *sīla* (etikk), *samādhi* (meditasjon), og *pañña* (forståelse). Hvert av disse tre aspektene skal trenes eller utvikles. Étienne Lamotte gir i en introduksjon til sin oversettelse av *Śūraṅgamasamādhisūtra* en oversikt over meditasjon i tidlig buddhisme, og kontrasterer disse forestillingene med Mahāyāna-tankegang. Her ser det ut til at Lamotte først og fremst



betoner oppfatningen om at konsentrasjon må utvikles i ytterste grad før man kan lykkes på veien, før han gjengir senere mahāyānisternes polemikk mot den tidlige tradisjonen.

*Samādhi* (som også ofte oversettes med ‘meditasjon’, og omfatter de tre leddene ‘rett anstrengelse’, ‘rett oppmerksomhet’ og ‘rett konsentrasjon’) henger i tidlig buddhisme sammen med den kosmologiske forestillingen om en ’tre-delt verden’ skriver Lamotte. Denne består av begjærets eller de fem sansenes verden (*kāmadhātu*), en verden av subtil form (*rūpadhātu*) og en ’formløs’ verden (*ārūpyadhātu*). En som har opplevd meditasjonstilstander ’høyere’ enn begjær-verdenen kan ikke bli gjenfødt i denne, heter det. Det er altså en overlapping av tilstander man kan oppleve i meditasjon, og steder det går an å bli gjenfødt. Uansett er det snakk om en trinnvis utvikling, hvor man beveger seg oppover et hierarki av konsentrerte tilstander. De fire dypmeditasjonene (*jhāna*) korresponderer til form-verdenen, mens de fire oppnåelsene (*samāpatti*) er enda mer forfinede tilstander som korresponderer til den formløse verden:

The candidate to attainment should free himself from the passions of the *kāmadhātu* and eliminate craving, hatred and delusion. To this end, lengthy efforts are necessary and, among the recommended practices, we can quote [...] 4. mindfulness applied to breathing (*ānāpānasmṛti*): the counteraction of ratiocination [...] (Lamotte 1998: 14).

Nøkkelen til framgang er å gi slipp på bindinger til den tilstanden man befinner seg i, og søke stadig større ro:

In order to get from one *Dhyāna* to another or from one *Samāpatti* to another, it is enough to free oneself from the passions which are inherent in the realm where one is. The path of the attainments consists in eliminating, one after the other, all the passions of the triple world which are susceptible to elimination through meditation (ibid.: 15).

Men selv om man eliminerer begjær og kommer til den åttende oppnåelse, risikerer man fortsatt å være bundet til verden. Det er innsikt i de fire edle sannheter som åpner døren til *nirvāṇa*:

Continued reflection on these truths suddenly culminates in an insight (*vipassyanā*), an understanding (*abhisamaya*) of the ‘Four Noble Truths’: this is pure wisdom, the Prajñā which definitively dispels all delusion and transforms the candidate from the worldling (*prthagjana*) that he was into a Noble One (*ārya*), and places him in the stream of Nirvāṇa (*srotāpanna*). Without this Prajñā, it is impossible for the ascetic to sever the passions connected with the fourth and last *samāpatti*.

However, this Prajñā, although it may dispel delusion, does not eliminate the desires related to the various realms of existence; the latter have to be eliminated through meditation (*bhāvanāheya*) through the four *dhyānas* and the four *samāpattis* described above. This is why the path of Nirvāṇa links Prajñā indissolubly with Samādhi (ibid.: 17).

*Samādhi* i de tidlige kanoniske tekstene refererer ikke bare til disse åtte (eller ni) stadiene, men er også grunnlaget for mange andre mentale øvelser som forutsetter et konsentrert sinn. Lamotte nevner for eksempel tre *samādhier* (her i betydningen meditative tilstander) som kalles 'dører til frigjøring' – et system som ser ut til å ha mange fellestrekk med senere Mahāyāna-tankegang. Dette er a) konsentrasjon om tomhet (*śūnyatāsamādhi*), b) konsentrasjon om tegnløshet (*ānimittasamādhi*), og c) konsentrasjon om ønskeløshet (*apraṇihitasamādhi*). Den første ser ting ut fra ikke-selv og tomhet, og motvirker dermed troen på meg og mitt. Den andre handler om at *nirvāṇa* mangler kjennetegnene til betingede fenomener. Den tredje forholder seg til alle betingede fenomener uten å forme noe ønske eller begjær i forhold til dem. Disse tre oppsummerer alle aspekter ved de fire edle sannheter, og kalles derfor 'dører til frigjøring' (ibid.: 19).

I tidlig skolastisisme betyr altså Buddhas vei en fullstendig innsikt i de fire edle sannheter og en utsletting av alle lidenskaper i forhold til den tredelte verden. Dette gjør slutt på smertefull eksistens, og kulminerer i *nirvāṇa*. Det er en gradvis vei som krever jevn og langvarig innsats, og som fostrer moral, konsentrasjon og visdom. Visdommen forutsetter en viss mengde meditativ konsentrasjon. Veien er dessuten definert i presise filosofiske begreper. Lamotte avslutter sin gjennomgang av den tidlige buddhismen med følgende oppsummering:

The whole philosophy of early Buddhism is summarised in two theses: the thesis of the non-existence in itself of the individual or person (*pudgalanairātmyavāda*) and the thesis of the existence only of the conditioned aggregates (*skandhamātravāda*) (ibid.: 22).

Dette står i kontrast til den framvoksende Mahāyāna-bevegelsen, som på et filosofisk plan nekter for den absolutte eksistensen til alle ting, både levende vesener og andre fenomener. I likhet med *śrāvakaene* står Mahāyāna-entusiastene for *pudgalanairātmya*. I tillegg står de for *dharmanairātmya*. Dette gir de fire edle sannheter en helt ny vri:

The adherent of the Great Vehicle understands that all is suffering, but painful things do not exist. Suffering originates in craving, but non-existing things do not arise in any way: dependent origination (*pratītyasamutpāda*) is non-origination (*anutpāda*). There is a cessation of suffering, Nirvāṇa, but, being non-existent, things are originally 'in Nirvāṇa': Saṃsara is no different from Nirvāṇa. There is a path to Nirvāṇa, but Nirvāṇa having already been acquired does not imply there is any path to be travelled along.

From this point of view, the Noble Truths are purely and simply dodged, and the grandiose edifice of the Abhidharma, so patiently and carefully built up by the śrāvakas over the centuries, crumbles (ibid.: 24).

Dette handler om en visjon av virkeligheten (som kanskje lå i kim i de tidligste tekstene), tomhetens visjon, hvor ingenting, hverken vesener eller ting, eksisterer absolutt. Sammen med dette verdenssynet kommer *bodhisattva*-idealet i forgrunnen. De tidligere *śrāvakaene* anklages for å være trangsynte og egoistiske, mens *bodhisattvaen*, motivert av altruistisk medfølelse, ønsker å nå en fullstending, komplett oppvåkning for alles beste. Dette gjøres ved å øve seg i de seks perfeksjoner: gavmildhet (*dāna*), moral (*śīla*), tålmod (*kṣānti*), energi (*vīrya*), meditasjon (*dhyāna*) og visdom (*prajñā*).

I det hele tatt framstilles *bodhisattvaen* som mye flinkere enn *śrāvakaen* til det meste. For det første praktiserer *bodhisattvaene* konsentrasjon ikke bare for sitt eget beste, men for alles beste (for eksempel ved å gjøre god bruk av overnaturlige evner tilegnet gjennom meditasjon). For det andre kan de gjennom sin forståelse av tingenes tomhet lett gå inn i konsentrasjon, samtidig som de ikke lures til å knytte seg til noen spesiell meditativ tilstand. Visdom og medfølelse hører sammen, og de handler ego-løst: "Through their wisdom they do not see anything, neither beings nor things; through skilful means they procure the welfare of beings in every way" (ibid.: 25).

Det viktigste elementet når det gjelder meditasjon er at *bodhisattvaen* konsentrerer seg om at ingenting eksisterer absolutt:

The Prajñāpāramitā [...] points out that the *bodhisattva* quickly reaches *śambodhi* by entering the concentration on the 'non-arising of all things' (*sarvadharmānutpāda*), but that in the wake of this there follows an infinity of other concentrations [...]  
(ibid.: 26).

Boklærde Mahāyānister påpekte videre mange forskjeller mellom *śrāvakaens* og *bodhisattvaens samādhi*:

”[...] The *śrāvakas*, even in a state of concentration, only know the general characteristic marks of things [...], impermanence, suffering and impersonality. Only the *bodhisattvas* know the true mark of things [...], namely, non-arising, non-cessation, original calm; in a word, emptiness. [...] Differing from other ascetics, the *bodhisattva* is incapable of ‘savouring’ the absorptions and attainments [...]” (ibid.: 28).

*Bodhisattvaens samādhi* er dessuten opptatt av den høyere og bedre Mahāyāna-læren, kan oppnå minst 108 eller et uendelig antall ulike tilstander (i kontrast til *śrāvakaens* ni), er overlegen i å eliminere feiloppfatninger og lidenskaper, gjør det mulig for *bodhisattvaen* å fødes der det er bruk for ham, gir ubegrensede, kraftfulle overnaturlige evner, og så videre (ibid.: 29-30).

Vi ser altså en utvidelse av mulighetene, og at denne forbedrede *samādhien* stilles til *bodhisattvaens* tjeneste, som et middel i altruistiske aktiviteter. Framstillingsmåten kan vel også tjene som et eksempel på Mahāyāna-buddhismens ideal som “langt på vei en storartet fiksjon”, som Braarvig kaller det (Braarvig (red.) 2003: xxx).

I vårt tilfelle skal vi nå studere hvordan Buddhādāsa Bhikkhu og Thích Nhất Hạnh presenterer en enkel, likefram, og ‘teknisk’ tekst om meditasjon fra pāli-kanon, basert på oppmerksomhet på pusten. Det påstås at denne kan føre helt fram til det høyeste buddhistiske mål. Som vi skal se, får den likevel forskjellig mening sett mot ulike forståelseshorisonter.

## Del II

### Teksten om oppmerksomhet på inn- og utånding (*Ānāpānasati-sutta*)

#### 1. Plassering av teksten

Som nevnt finner vi denne teksten som sutta nr. 118 i *Majjhima-nikāya*, en del av *Sutta-piṭaka* i Theravāda-buddhismens kanon. I følge Gombrich ble denne tekstsamlingen nedskrevet på Sri Lanka ca. det første hundreåret før Kristus (Gombrich i Bechert & Gombrich 1984: 77). Selv om begge våre kommentatorer oversetter og kommenterer denne versjonen, nevner Nhât Hanh at det finnes flere referanser til og oversettelser av denne teksten på kinesisk. I et appendix har han inkludert tre oversettelser fra kinesisk som tilsammen er tilnærmet lik pāli-teksten. Likevel kommenterer han ikke betydningen av forskjellene mellom pāli- og kinesisk-utgavene, og siden jeg ikke kan kinesisk velger jeg å la dette potensielt interessante temaet ligge.<sup>14</sup>

I følge enkelte buddhistiske forskere er det mulig å se *ānāpānasati* som å inneha en sentral plass i ‘mental kultivering’ slik den beskrives i pāli-kanon og dennes kommentarer. Med referanse til *Samyutta-Nikāya* (v. 326) og kommentaren til *Majjhima-Nikāya* (102 og 467) utgitt av Pāli Text Society, skriver P. Vajirañāṇa blant annet:

The Buddha [...] recommending it as a complete method for attaining Nirvāṇa, praises it as “the Noble abode (Ariya-vihāra), the Divine abode (Brahma-vihāra), and the Buddha-abode (Tathāgata-vihāra) [...] In this connection it is recorded in the *Mahāsaccaka Sutta* that the Bodhisatta Gotama reached and abode in the state of the First Jhāna while yet in his infancy; an attainment which is said to have been the result of the practice of this meditation. [...] This is evidence that *Ānāpāna-sati* was the Buddha’s meditation, and according to the commentary upon the *Bhayabherava Sutta* he used the same practice as the path to his supreme Enlightenment under the Bodhi tree [...] (Vajirañāṇa 1975: 227)

Ved å framstilles som ‘Buddhas egen meditasjonsmetode’ får metoden sterk autoritet.

Vajirañāṇa skriver forøvrig at *ānāpānasati* til forskjell fra andre meditasjonsobjekter inkluderer både *samādhi*- og *vipassanā*-metoder, men han ser ut til å ta det som en selvfølge

---

<sup>14</sup>Tilsammen kommer han med henvisninger til seks steder i den kinesiske kanon som omhandler oppmerksomhet på pusten: sutra 125, 602, 606, 803, 810 og 815 i *Taisho Revised Tripitaka* (ingen nærmere kildehenvisning) (Nhât Hanh 1996: 13-14).

at man først utvikler *jhāna*-tilstander før man går videre med *vipassanā*-meditasjon (ibid.: 228).

I det kjente kommentarverket *Visuddhimagga* som ble sammenstilt på Sri Lanka ca. år 600 e. Kr. av Buddhaghosa, er *ānāpānasati* inkludert som ett av 40 konsentrasjonsobjekter. Samtidig beskrives den som en blanding av konsentrasjons- og innsiktsmeditasjon, spesielt i forbindelse med fjerde tetrade: "This tetrad deals only with pure insight, while the previous three deal with serenity and insight" (Buddhaghosa 1975: 315). De 40 konsentrasjonsobjektene er uansett klassifisert ettersom hvilke typer meditanter de egner seg best for, og oppmerksomhet på pusten tenkes her å være til spesiell hjelp for dem som domineres av forblindelse, med en hang til diskursiv tankevirksomhet (Gethin, op.cit.: 178).

Når det gjelder situasjonen i dag, skriver Williams at

[Mindfulness of breathing] has become well known in the modern world through being the very first meditation practice in the Mahāsatipaṭṭhāna Sutta, a discourse particularly favoured by more recent Burmese meditation masters and there used, perhaps because everyone's mind is at first inclined to instability, for all meditators (Williams 2000: 83).

Likevel er det bare den første delen av *Ānāpānasati-suttas* instruksjon som gjengis i *Satipaṭṭhāna-sutta*, og utgjør der en del av det første hovedområdet for oppmerksomhet, 'kroppen'. I selve *Ānāpānasati-sutta* framstilles metoden som et komplett system, som via fullkommengjøring av oppmerksomhetens fire hovedområder, samt de syv oppvåkingsfaktorene, leder til full frigjøring.

## 2. Tekstens oppbygning

Teksten kan teoretisk inndeles i fem hoveddeler, hvor den første beskriver scenen og omstendighetene rundt hvordan foredraget ble holdt. Dette var i "the Eastern Grove" nær Sāvatti, under et tre måneders opphold i regntiden. Buddha bestemmer seg for å bli værende en ekstra måned, og munkene fra omkringliggende områder strømmer til. På fullmånekvelden den fjerde og siste måneden holder han foredraget, som utgjør resten av teksten. Andre del er tekstens kjerne, og omhandler 16 områder å rette sin oppmerksomhet mot mens man samtidig puster inn og ut. Tredje del omhandler hvordan denne metoden leder til perfektionering av de fire hovedområdene for oppmerksomhet (*satipaṭṭhāna*), den fjerde hvordan dette igjen fullkommengjør de syv oppvåkingsfaktorene (*sambojjhaṅga*), og den femte hvordan disse

syv faktorene til sist leder til sann kunnskap og frigjøring (*vijjāvimutti*). Suttaen avsluttes med en standardsetning om at tilhørerne var fornøyde og gledet seg over Buddhas ord.

I denne oppgaven har jeg valgt å konsentrere meg om det som framstår som originalt i teksten, nemlig de 16 temaene som kobles sammen med oppmerksomhet på pusten. Det er disse 16 instruksjonene som Buddhadāsa og Nhât Hanh først og fremst kommenterer. Miljø og omstendigheter, samt avsnittene om de fire hovedområdene og de syv oppvåkningsfaktorene, lar forfatterne stort sett ligge. Nhât Hanh kaller disse 16 for ‘metoder’ (methods), mens Buddhadāsa snakker om 16 ‘trinn’ (steps). I mine egne betraktninger omtaler jeg dem som ‘instruksjoner’. I presentasjonen som følger har jeg valgt å dele opp teksten i fire deler, som hver korresponderer med fire instruksjoner - altså fire ‘tetrader’. Disse samsvarer med de fire hovedområdene for oppmerksomhet: kropp (*kāya*), følelser (*vedanā*), sinnstilstander (*citta*) og fenomener (*dhamma*). Dette er en inndeling som også våre to forfattere bruker, selv om Nhât Hanh i tillegg har delt inn de 16 ‘metodene’ i sju ‘temaer’ (‘categories’/‘subjects’).

### 3. Bøkene i kontekst

“Mindfulness with Breathing - A Manual for Serious Beginners” er basert på nedskrevne foredrag som Buddhadāsa Bhikkhu holdt ved et meditasjonsretreat for utlendinger (les vesterlendinger) ved Suan Mokkh, Thailand, i 1986. Boka ble første gang utgitt i 1988. I den reviderte utgaven fra 1997 har oversetteren, Santikaro Bhikkhu, etter eget utsagn forsøkt å gjøre det hele mer ‘lesbart’. ”Breathe! You are Alive - Sutra on the Full Awareness of Breathing” er skrevet av Thích Nhât Hanh, og oversatt fra en vietnamesisk utgivelse ved navn ”Kinh Quan Niem Hoi Tho”, første gang utgitt av Laboi Book Publishing i California i 1989. Jeg har basert meg på den engelske, reviderte utgaven, oversatt av sr. Annabel Laity, utgitt i 1996.

Ut fra dette mener jeg det er rimelig å betrakte Buddhadāsa Bhikkhus bok som å ha en mer muntlig stil enn Thích Nhât Hanhs bok. En annen forskjell er at Buddhadāsas bok (158 sider) er lengre enn Nhât Hanhs (103 sider).

I det følgende presenterer jeg Nhât Hanhs og Buddhadāsas framstilling av *Ānāpānasati-sutta*, og prøver å finne møtepunkter og skillelinjer underveis.

#### 4. Kroppen (*kāya*) - instruksjon 1-4

<b>Ānāpānasati-sutta</b>	<b>Thích Nhất Hạnh</b>	<b>Buddhadāsa Bhikkhu</b>
<p><b>1.</b> dīghaṃ vā assasanto: Dīghaṃ assasāmīti pajānāti; dīghaṃ vā passasanto: Dīghaṃ passasāmīti pajānāti</p>	<p><b>1.</b> <i>Breathing in a long breath, I know I am breathing in a long breath. Breathing out a long breath, I know I am breathing out a long breath.</i></p>	<p><b>1.</b> <i>While breathing in long, he fully comprehends, 'I breathe in long.' While breathing out long, he fully comprehends: 'I breathe out long.'</i></p>
<p><b>2.</b> rassaṃ vā assasanto: Rassaṃ assasāmīti pajānāti; rassaṃ vā passasanto: Rassaṃ passasāmīti pajānāti</p>	<p><b>2.</b> <i>Breathing in a short breath, I know I am breathing in a short breath. Breathing out a short breath, I know I am breathing out a short breath.</i></p>	<p><b>2.</b> <i>While breathing in short, he fully comprehends: 'I breathe in short.' While breathing out short, he fully comprehends: 'I breathe out short.'</i></p>
<p><b>3.</b> Sabbakāya- paṭisaṃvedī assasissāmīti sikkhati; Sabbakāya- paṭisaṃvedī passasissāmīti sikkhati</p>	<p><b>3.</b> <i>Breathing in, I am aware of my whole body. Breathing out, I am aware of my whole body. He or she practices like this.</i></p>	<p><b>3.</b> <i>He trains himself, 'Thoroughly experiencing all bodies, I shall breathe in.' He trains himself, 'Thoroughly experiencing all bodies, I shall breathe out.'</i></p>
<p><b>4.</b> Passambhayaṃ kāyasamkhāraṃ assasissāmīti sikkhati; Passambhayaṃ kāyasamkhāraṃ passasissāmīti sikkhati</p>	<p><b>4.</b> <i>Breathing in, I calm my whole body. Breathing out, I calm my whole body. He or she practices like this.</i></p>	<p><b>4.</b> <i>He trains himself, 'Calming the body-conditioner, I shall breathe in.' He trains himself, 'Calming the body-conditioner, I shall breathe out.'</i></p>



#### 4.1. Thích Nhất Hanhs kommentar

Nhât Hanh slår sammen første og andre instruksjon til ett tema, som han kaller: “Following the Breath in Daily Life - Eliminating Forgetfulness and Unnecessary Thinking”. Han tar utgangspunkt i at de fleste leserne ikke bor i et kloster, men hevder likevel at det både er nyttig og mulig å kombinere oppmerksomhet på pusten med daglige gjøremål, som å vente på bussen, svare telefonen, vaske opp, og så videre: “Combining Full Awareness of Breathing with full awareness of the movements of the body during daily activities - walking, standing, lying, sitting, working - is a basic practice to cultivate concentration and to live in an awakened state” (Nhât Hanh 1996: 43). Første skritt på veien er altså å lære seg å stoppe unødvendig tankespinn, og å gjøre sine daglige gjøremål med større oppmerksomhet. Sittende meditasjon er ikke her det sentrale, men å utføre vanlige handlinger på en meditativ (les: oppmerksom) måte:

Being attentive, we already establish “stopping” and concentrating the mind. Full Awareness of our Breathing helps our mind stop wandering in confused, never-ending thoughts. Most of our daily activities can be accomplished while following our breath according to the exercises in the sutra. [...] Stopping the random progression of thoughts and no longer living in forgetfulness are giant steps forward in our meditation practice (ibid.: 42-43).

Når det gjelder instruksjonene om å kjenne hvorvidt pusten er lang eller kort, sier han eksplisitt at man ikke skal prøve å tvinge pusten til å bli lengre. Han anbefaler isteden at man bare merker seg pusten som den er akkurat nå, så vil den over tid bli dypere og langsommere av seg selv (ibid.: 44).

Andre tema (tredje instruksjon) kaller Nhât Hanh for “Awareness of the Body”. Dette temaet handler om å observere den fysiske kroppen, og å oppleve en enhet mellom kropp og sinn. Her gir han instruksjoner for både gående og sittende meditasjon. I sittende meditasjon kan man rette oppmerksomheten mot de enkelte deler av kroppen, eller indre organer.

You may think somehow that being aware of your body is not an important spiritual practice, but that is not correct. Any physiological, psychological, or physical phenomenon can be a door to full realization. If you meditate on your toe [...] that can lead to your goal of realization (ibid.: 48).

Det tredje temaet (fjerde instruksjon) kaller han “Realizing the Unity of Body and Mind”. Her oppfordres man til å observere hele kroppen, uten å skjelve mellom de enkelte delene:

At this point, allow your breathing, your body, and your observing mind to all become one. [...] Mind is not an entity that exists independently, outside of our breathing and our body. [...] The mind is one with the object it is observing. This principle has been developed extensively in Mahayana Buddhism: Subject and object are empty. Subject and object are not two (ibid.: 49-50).

Hensikten er å roe kropp, sinn og pust - og se at hvis den ene roer seg vil de andre to følge etter. Thích Nhất Hanh sammenligner øvelsen med å drikke et glass kald limonade på en varm dag - kroppen avkjøles og blir rolig:

When you breathe in, the air enters your body and calms all the cells of your body. At the same time, each 'cell' of your breathing becomes more peaceful and each 'cell' of your mind also becomes more peaceful. The three are one and each one is all three. This is the key to meditation. Breathing brings the sweet joy of meditation to you. It is food. If you are nourished by the sweet joy of meditation, you become joyful, fresh, and tolerant, and everyone around you will benefit from your joy (ibid.: 50).

#### **4.2. Buddhadāsa Bhikkhus kommentar**

Som en innledning beskriver Buddhadāsa sittende meditasjon i detalj, hvor han gjennomgår ulike sittestillinger, plassering av hendene, og så videre. Deretter instruerer han i ulike måter å kjenne pusten på. Meningen er først å bare kjenne at man puster, og ikke prøve å forandre på pusten. Men han har også metoder for å gjøre pusten jevn eller lengre, som for eksempel å telle fra en til fem på innpust og utpust. Meningen er å gjøre seg kjent med ulike former eller egenskaper ved pusten: “[We] have developed a preliminary understanding of the breath. We know about the various properties of the breath: long duration, shortness, coarseness, fineness, easiness and uneasiness” (Buddhadāsa 1997: 54).

Deretter går han gjennom første og andre instruksjon i suttaen. Først handler det om å gjøre seg kjent med det lange åndedrettet i detalj:

When a breath is long, how pleasant is it? Is it natural and ordinary? What kinds of calmness and happiness arise? In what ways is it different from a short breath? We begin by studying just the long breath to find out its properties, qualities, influence, and flavor (ibid.).

Man går videre til å observere hvordan kroppen fungerer i forhold til det lange (eller dype) åndedrettet, både helt konkret hvordan deler av kroppen utvider seg eller trekker seg sammen når man puster dypt, og mer generelt hvordan pusten påvirker kroppen. Dette er et tema som utvides i kommentaren til tredje instruksjon:

It is extremely important that we learn the interrelationship between each type of breath and the body. [...] We discover the happiness and comfort the long breath brings. Further, we come to understand more deeply the secret of the two *kāya*: the breath-body and the flesh-body (ibid.: 55).

Trinn to handler om det korte åndedrettet. Man gjør de samme undersøkelser som i trinn en, men her virker det som Buddhadāsa raskt kommer til en konklusjon om hva man 'burde' oppdage:

For instance, we observe and feel immediately that the long breath brings ease and comfort while the short breath leads to abnormality, that is, uneasiness, agitation and discomfort. Thus, through our ability to regulate the breath, we know how to make the body either comfortable or uncomfortable (ibid.).

Han ber oss legge spesielt merke til at når man puster dypt, blir åndedrettet "fint". Når man puster overfladisk og kort, blir pusten "grov". Når vi vet hvordan vi kan gjøre pusten enten fin eller grov, kan vi benytte oss av dette: "The benefit is that the fine breath will calm our body. It becomes cool. When we wish to cool down our body, we bring out the fine breath." Dette gjøres da ved å puste dypere. Videre påpeker han at når man er sint, er pusten kort og grov. Man kan fordrive den sinte følelsen ved å puste dypere, sier han. Til slutt har han en oppsummering av de første to trinnene:

It is possible to regulate, control, limit, and manage the emotions by using the breath. [...] We develop the ability to control the breath itself through knowledge we have gained about the breath. If we train our breathing, we can control our emotions, that is, we can cope with the happiness and pain in our lives (ibid.: 56).

I trinn 3 er hensikten å bli mer klar over at det finnes to kropper (*kāya*). Den ene er pusten, den andre er kroppen av kjøtt og blod: "The essence of practicing step three is to know that there are two *kāya* and to regulate one *kāya* through the other. That is, we regulate the flesh-body through the breath-body" (ibid.: 60). Han forklarer at pali-ordet "kāya" oversettes med "kropp", men at det også har betydningen "gruppe", eller "samling", og at både kroppen og pusten er 'samlinger' i denne forstand. Å oppleve hvordan disse to avhenger av hverandre og betinger hverandre i en kontinuerlig prosess, kan føre til at man realiserer *anattā*, selv om det er å gå litt vel langt på dette tidspunktet, sier han. Det viktigste er å forstå selve betingningsprinsippet, slik at man kan regulere eller roe ned den fysiske kroppen ved å regulere puste-kroppen.

Buddhadāsa snakker deretter om ulike betydninger av *sankhāra*, som han her oversetter med ‘conditioning’:

First, we contemplate the flesh-body as that which is conditioned by the breath. Then we observe the breath as the conditioner of the flesh-body. Lastly, we observe the activity of conditioning that always exists simultaneously between the breath and the flesh-body. [...] When we have plainly and clearly understood *sankhāra* as explained above, we will be able to experience all three of these meanings together in one moment. [...] If we are successful, then we will have “fully experienced *the kāya-sankhāra* (body-conditioner)” and will have completed step three (ibid.: 38-39).

Forutsetningen for trinn 4 er at man vet at den fysiske kroppen kan reguleres ved hjelp av puste-kroppen. Dette trinnet handler om gjøre pusten (betingningsfaktoren for den fysiske kroppen) roligere og roligere. Buddhadāsa går gjennom fem ‘egnete virkemidler’ eller ‘triks’ man kan bruke for å oppnå dette: 1) følge pusten, 2) vokte pusten ved et bestemt punkt, 3) skape et fantasibilde ved dette punktet, 4) manipulere slike bilder slik at man får makt over dem, og 5) velge et slikt bilde og kontemplere det på en så konsentrert måte at pusten blir virkelig rolig og fredelig. Det ser ut til at han mener at et slikt bilde vil oppstå av seg selv, bare man er konsentrert nok.<sup>15</sup>

I denne øvelsen handler det om ro, men Buddhadāsa prøver å skjelne mellom kropp og sinn, siden ‘sinnets ro’ behandles i trinn 11: ”Now when the body calms down, this has an effect on the mind. The *citta* becomes calm in proportion to the calming of the body, but this calming of the mind is the aim of a later step” (ibid.: 63).

Hensikten med dette trinnet er iallfall å samle sinnet om ett punkt, og oppleve dyp konsentrasjon (*samādhi*). Buddhadāsa introduserer her begrepet *ekaggatā*, som han definerer som ‘det høyeste punkt, zenith’, som et bilde på hvordan vi ønsker at sinnet skal være.<sup>16</sup> Det er fint hvis man greier å oppnå *jhānaene*, men ikke nødvendig, sier han. Det viktigste er å ha nok konsentrasjon til at man tydelig kan føle *pīti* og *sukha* - glede og velbehag. Dette er forutsetningen for å gå videre til trinn fem og begynnelsen på neste tetrade.

### 4.3. Møtepunkter

1) *Vekt på praksis, ikke teori.* Når det gjelder tilnærming til teksten, er det praktisk utførelse av instruksjonene som er det viktige for begge munkene. Den fysiske fornemmelsen av pusten

---

<sup>15</sup> Disse triksene ser ut til å stamme fra *visuddhimaggas* kommentar til *ānāpānasati*, se Buddhaghosa 1975: 307-308.

<sup>16</sup> PTSD: *ekaggatā*: “concentration; capacity to individualise; contemplation, tranquillity of mind”.

er det sentrale, ikke tanker eller forestillinger om den. En felles erfaring ser ut til å være det nære forholdet mellom kropp, sinn og pust. Begge hevder at hvis man roer pusten, vil også kroppen (og sinnet) roe seg.

2) *Viktigheten av ro.* Begge understreker viktigheten av ro i kropp og sinn, og mener dette er bra både for fysisk helse, følelsesmessig stabilitet, og et grunnlag for videre meditativ utforskning.

3) *Pust har med energi og livskraft å gjøre.* Her tangerer de et vanlig tema i øst-asiatiske og indiske spirituelle tradisjoner. Å vie sin oppmerksomhet til pusten og kroppen for å oppnå en viss kontroll over disse, har likhetstrekk med kinesisk *qi gong* og indisk *prāṇāyāma*. Buddhādāsa diskuterer dette, og konkluderer med at den første tetraden er en form for buddhistisk *prāṇāyāma*, men at den er forskjellig fra (og bedre enn) hindu-systemene. Oversetteren Santikaro legger til i en fotnote: “The *ānāpānasati* form of *prāṇāyāma* is not an overt or forced ”control” of the breath. It is a subtle and patient guide or regulator, a feather rather than a hammer” (Buddhadāsa 1997: 139).

Nhât Hanh nevner ikke eksplisitt ’energi’ i denne boka, men i en annen sammenheng skriver han at mennesker har tre energikilder: *tin*h – seksuell energi, *khi* – puste-energi og *thân* – åndelig energi, og sier det er viktig å bevare, balansere og kanalisere disse i riktig retning: ”These three sources of energy are linked to each other. By practicing one, you help the other. That is why *ānāpānasati*, the practice of conscious breathing, is so important for our spiritual life. It helps with all our sources of energy” (Nhât Hanh 1993: 37). Dette minner om taoistisk innflytelse og tradisjonell kinesisk medisinsk teori. I kommentaren jeg analyserer, snakker han derimot mer generelt om pustens og oppmerksomhetens legende kraft på en stresset og oppjaget kropp (Se Nhât Hanh 1996: 45-51).

4) *Positiv holdning til kroppen.* I den forbindelse er det interessant å legge merke til at både Nhât Hanh og Buddhādāsa uttrykker et forholdsvis positivt syn på kroppen. I flere andre sammenhenger i pāli-kanon oppfordres man til å kontemplere de såkalt heslige aspektene ved kroppen for å minske begjæret i forhold til den. Dette vektlegges ikke av våre kommentatorer. Buddhādāsa skriver at kroppen er grunnlaget for sinnet, og at man kan leve lenger, få god helse og lettere utføre daglige oppgaver som en slags bivirkning av denne treningen. Samtidig skriver han at man også kan komme så langt at man når som helst kan velge å dø (!). “[...] these are some of the side-benefits of *ānāpānasati* outside the scope of religion or Dhamma proper” (Buddhadāsa 1997: 53).

Nhât Hanh skriver at de første fire trinnene handler om å vende tilbake til kroppen for å ‘se dypt’ på den, og ta seg godt av den. ”In our daily lives, it is important that we learn to create harmony and ease in our body, and to reunite body and mind. The Buddha never taught us to mistreat or oppress our bodies” (Nhât Hanh 1996: 23).

5) *Konsentrasjon er bra, men jhānaene er ikke nødvendige*. Trinn fire brukes av begge som en inngang til dypere konsentrasjon enn vanlig, men samtidig hevder begge at det ikke er nødvendig for innsiktsprosessen å oppleve *jhānaene*. Nhât Hanh argumenterer for at innlemmelsen av disse tilstandene i buddhistisk diskurs er et senere tillegg, og ikke en del av Buddhas opprinnelige lære (Nhât Hanh 1996: 14-18, 34-38).

Buddhadāsa ser ut til å betrakte *jhānaene* som en selvfølgelig del av buddhistisk lære, men han har samtidig et noe distansert forhold til dem. Han betrakter dem ikke som essensielle mål: ”In the practice of *ānāpānasati*, these very refined levels of concentration are not necessary” (op.cit.: 65). Han skriver at det er bra og nyttig om man klarer å oppnå dem, fordi det vil gjøre de neste trinnene lettere, men ”sufficient *samādhi* to experience *pīti* and *sukha* distinctly is enough for step four” (ibid.: 66). I andre sammenhenger har han argumentert mot dype, urokkelige konsentrasjonstilstander, og har under overskriften ”Insight, by the Nature Method” skrevet at ”deep concentration is a major obstacle to insight practice” (Buddhadāsa i Swearer (ed.) 1989: 36).

#### 4.4. Skillelinjer

1) *Viljestyrt pust*. Thích Nhât Hanh skriver her at man ikke bør forandre pustens lengde og karakter, men kun være oppmerksom på den slik den er. Buddhadāsa Bhikkhu mener derimot at det er hensiktsmessig å kunne gjøre pusten lengre og dypere med vilje, spesielt i forbindelse med opprørte følelser.

2) *Pusten i dagliglivet*. Nhât Hanh skriver ikke noe om å eksplisitt utforske eller kjenne forskjellen på kort eller lang pust, slik som Buddhadāsa. De første to instruksjonene, som handler om å merke seg hvorvidt pusten er lang eller kort, framstiller Nhât Hanh som å gjelde en allmenn oppmerksomhet på pusten i forbindelse med daglige gjøremål.

Går vi til selve pāli-teksten, snakker Buddha her om en munk (*bhikkhu*) som går ut i skogen, til foten av et tre, eller til et annet øde sted, setter seg ned med ryggen rett og korslagte ben, før han tar fatt på treningsinstruksjonene. Konteksten er altså en formell, sittende meditasjonsperiode. Før selve de 16 instruksjonene begynner, står det at munken er oppmerksom på at han puster inn og ut: ”So sato va assasati, sato passasati” (Chalmers 1994:

82). Ved å slå sammen denne introduksjons-setningen, samt instruksjon 1 og 2 (om lang og kort pust) til ett tema: ”Following the breath in daily life”, løfter Nhât Hanh disse instruksjonene ut av suttaens opprinnelige kontekst.

Buddhadāsa kommentarer dreier seg mer om å utforske pusten mens man sitter og mediterer. Dette kan ha med å gjøre at foredragene ble holdt under en formell meditasjonssamling, men kan også gjenspeile en mer generell trofasthet mot teksten. Andre steder har Buddhadāsa imidlertid framholdt gyldigheten av ”naturlig utvikling” av innsikt, som handler om å leve sitt vanlige liv på en ærlig og undersøkende måte, og som ikke er avhengig av formell og dyp konsentrasjonstrening (Se Buddhadāsa i Swearer (ed.)1989: 34-39). I denne forbindelsen snakker han imidlertid heller ikke så mye om å holde oppmerksomheten festet på pusten.

3) *Forbindelsen mellom kropp, sinn og pust*. Thích Nhât Hanh omtaler at kropp og sinn er ett, at det er intet skille mellom kropp, pust og sinn (Nhât Hanh 1996: 24, 49-50). Buddhadāsa Bhikkhu snakker derimot om en ”meget nær forbindelse” mellom dem, og vil for eksempel gjøre en distinksjon mellom ro i kroppen (trinn 4) og ro i sinnet (trinn 11) (Buddhadāsa 1997: 55). Selv om dette er små nyanser, kan det kanskje gjenspeile en forskjell i filosofisk anskuelse mellom Mahāyāna og Theravāda. Hvor Mahāyāna søker ikke-dualisme, er det en tendens i Theravāda (spesielt *abhidhamma*-litteraturen) å analysere virkeligheten som å bestå av unike bestanddeler eller ‘byggeklosser’.

4) *Begrepsoversettelser*. Instruksjon 1 og 2 handler om å merke seg lange og korte åndedrag, og originalteksten bruker her verbet *pajānāti*. For eksempel: ”Dīgham vā assasanto: Dīgham assasāmīti pajānāti”. Dette verbet oversettes av Nhât Hanh og Buddhadāsa med henholdsvis ‘know’ og ‘fully comprehends’.<sup>17</sup> Adjektivet *paṭisaṃvedī* i instruksjon 3 om ”sabbakāyapaṭisaṃvedī”, oversetter de med henholdsvis ‘aware’ og ‘thoroughly experiencing’.<sup>18</sup> Disse ulike oversettelsene gir forskjellig stemning. Nhât Hanh bruker dagligdagse ord som kanskje ikke er så presise, men som gir et forholdsvis avslappet inntrykk. Buddhadāsas begreper gir inntrykk av en grundigere utforskning som krever fokusert innsats.

I instruksjon 3 og 4 skiller de seg i oversettelsen av hovedobjektet. Der hvor Nhât Hanh bruker ‘my whole body’ i begge instruksjonene (pāli-teksten bruker to forskjellige begreper), oversetter Buddhadāsa disse med ‘all bodies’ og ‘the body-conditioner’. Begrepene det refereres til er: *sabbakāya* og *kāyasamkhāram*. Nhât Hanh skriver at poenget er å kjenne

<sup>17</sup> PTSD: *pajānāti*: “to know, find out, come to know, understand, distinguish”.

<sup>18</sup> PTSD: *paṭisaṃvedī*: “to feel, experience, undergo, perceive”.

hele den fysiske kroppen og la denne falle til ro, mens Buddhadāsa mener det handler om å kjenne ‘pustekroppene’, og la pusten falle til ro. Han mener nemlig at et åndedrag kan omtales som en ‘kropp’ (*kāya*), og oversetteren Santikaro Bhikkhu gir trinn 3 denne fotnoten:

“Bodies” (*kāya*) refers to the breath in its aspect of conditioning the flesh body.  
“Experiencing all bodies” (*sabbakāyam paṭisaṁvetin*) refers to knowing directly the breath’s characteristics - such as, short or long, coarse or fine, calm or agitated - knowing how it conditions the flesh-body, knowing its natural processes of change, and knowing other relevant details about the breathing” (Buddhadāsa 1997: 142).

Fotnoten til trinn 4 forteller oss: “As the breath is calmed and refined, the conditioning of the body is calmed, and the mind becomes calm and concentrated to the extent, finally, of *jhāna*” (ibid.).

Det ser ut til at det i Theravāda lenge har vært vanlig å betrakte instruksjon 3 og 4 som å omhandle ‘puste-kroppene’, og jeg velger å anta at Buddhadāsa bevisst eller ubevisst følger denne tolkningstradisjonen. Se for eksempel Buddhaghosas *Visuddhimagga* (Buddhaghosa 1975: 294-97) og Upatissas *Vimuttimagga* (Upatissa 1995: 160). I en fotnote til sin oversettelse av suttaen skriver også I. B. Horner fra Pāli Text Society at ‘kroppen’ i tredje instruksjon refererer til ‘puste-kroppen’ (Horner 1959: 124).

Nhât Hanh, som kommer utenfra denne tolkningstradisjonen, velger altså å tolke disse instruksjonene som å gjelde den fysiske kroppen. Hovedargumentet hans er å se *Ānāpānasatisutta* i forhold til oppmerksomhetens fire hovedområder, slik de er beskrevet i *Satipaṭṭhānasutta*. De fire første instruksjonene svarer til kroppen (*kāya*), og i *Satipaṭṭhāna-sutta* refererer *kāya* til den fysiske kroppen i ulike stillinger og stadier. Han er klar over den theravādiske kommentartradisjonen, og skriver:

Many commentators point out that if you [follow the breath entering the body, rather than concentrating on the sensations at the tip of the nose] concentration will be difficult. For this reason, they say that “the whole body” in the third method means the whole body of the breath and not the whole body of the practitioner (Nhât Hanh 1996: 34).

Men dette mener Nhât Hanh er feil: ”It is the whole body of the practitioner, in the same way that the object of the seventh exercise is all feelings and the object of the ninth exercise is the whole mind” (ibid.).



## 4.5. Oppsummering

De fire første instruksjonene i teksten handler altså om pusten og kroppen, og hvordan oppmerksomhet på pusten kan føre til at kroppen og sinnet roer seg ned. Det er tydelig at kroppen inkluderes som en viktig del av den meditative praksisen, og at dette ikke bare handler om mentale øvelser.

Dette er forøvrig kanskje den tetraden hvor Nhât Hanh og Buddhādāsa er mest på linje. Stort sett har de lignende synspunkter, og resultatene ser ut til å bli stort sett de samme. Den store fellesnevneren er at de anser ro i pust og kropp som et gode - dette ser altså ut til å være en del av *ānāpānasati* som først og fremst handler om *samatha*. Likevel ser vi allerede her uttrykk for ulik stil og kanskje tegn til ulike dagsordener.

Nhât Hanhs tanker om at instruksjonene også i stor grad kan anvendes utenom formelle meditasjonsøvelser, at deres gode effekt på en selv også kommer andre til gode, og at ikke-dualistisk observasjon er et veiledende prinsipp i meditasjonspraksisen, reflekterer alle temaer fra Mahāyāna. Et karakteristisk trekk for ham er dessuten at han stadig framhever gleden ved å meditere.

I Buddhādāsa Bhikkhus bok behandles *ānāpānasati* som en individuell og målorientert treningsmetode, hvor man sitter ned på en pute og gjennomgår hvert trinn ett for ett. Kommentaren preges av en teknisk og spesialisert stil, hvor den personlige utviklingen av visdom eller forståelse står sentralt. Dette kan vitne om theravādisk innflytelse.

Fra og med instruksjon 3 bruker pāli-teksten futurum istedenfor presens i instruksjonene. Thich Nhât Hanh har ikke tatt med dette i sin oversettelse, mens Buddhādāsa Bhikkhu skriver f.eks. "Thoroughly experiencing all bodies, I *shall* breathe in" (min kursiv). Ingen av dem gjør imidlertid et poeng ut av dette. Til sammenligning er dette kommentert i *Visuddhimagga*, hvor det står at instruksjon 3 handler om å kjenne begynnelsen, midten og slutten på hvert åndedrag mens man holder oppmerksomheten festet ved neseborene. I instruksjon 1 og 2 skal man altså bare kjenne pusten som den er, senere skal man puste samtidig som man skaffer seg kunnskap om noe annet:

Herein, in the first part of the system (nos. (i) and (ii)) he should only breathe in and breathe out and not do anything else at all, and it is only afterwards that he should apply himself to the arousing of knowledge, and so on. [...] The future tense [...] should be understood as used in order to show that the aspect of arousing knowledge, etc., has to be undertaken from then on (Buddhaghosa 1975: 295-96).

I en fotnote til dette sitatet står en henvisning til *Visuddhimagga*-kommentaren *Paramattha-mañjūsā*, som utdyper og gjør et enda større poeng av dette:

Of course, arousing of knowledge must be admitted to take place [in instructions 1 and 2] too because of the presence of awareness of the length and shortness of the breaths [...] and it is not hard to do that [...] But what follows is as hard as for a man to walk on a razor's edge, which is why the future tense is used for the subsequent stages in order to indicate the need for exceptional prior effort (ibid.: 295).

Våre kommentatorer ser ut til å være av en helt annen oppfatning, og framstiller *ānāpānasati* som noe alle kan gjennomføre, om man bare har interesse og besluttsomhet nok. Muligens er dette et uttrykk for Buddhadasas og Nhât Hanhs felles prosjekt om å gjøre denne teksten tilgjengelig for et bredt publikum. Endringen til futurum kan også forstås ganske enkelt som å bety at man trener seg med et formål for øye. Våre kommentatorer velger altså å gå utenom skolastikkens irrganger, og byr på en praktisk presentasjon av teksten, myntet på dem som faktisk ønsker å sette seg ned og følge pusten med oppmerksomhet. I denne tetraden ser vi også at forholdsvis 'verdslige' goder som mindre stress, større fysisk velvære og mer energi framstilles som resultater av treningen.

## 5. Følelsestoner (*vedanā*) - instruksjon 5-8

<b>Ānāpānasati-sutta</b>	<b>Thích Nhất Hạnh</b>	<b>Buddhadāsa Bhikkhu</b>
<p><b>5.</b> Pītipaṭisaṃvedī assasissāmīti sikkhati; Pītipaṭisaṃvedī passasissāmīti sikkhati</p>	<p><b>5.</b> <i>‘Breathing in, I feel joyful. Breathing out, I feel joyful.’ He or she practices like this.</i></p>	<p><b>5.</b> <i>He trains himself, ‘Thoroughly experiencing pīti, I shall breathe in.’ He trains himself, ‘Thoroughly experiencing pīti, I shall breathe out.’</i></p>
<p><b>6.</b> Sukhapaṭisaṃvedī assasissāmīti sikkhati; Sukhapaṭisaṃvedī passasissāmīti sikkhati</p>	<p><b>6.</b> <i>‘Breathing in, I feel happy. Breathing out, I feel happy.’ He or she practices like this.</i></p>	<p><b>6.</b> <i>He trains himself, ‘Thoroughly experiencing sukha, I shall breathe in.’ He trains himself, ‘Thoroughly experiencing sukha, I shall breathe out.’</i></p>
<p><b>7.</b> Cittasamkhāra- paṭisaṃvedī assasissāmīti sikkhati; Cittasamkhāra- paṭisaṃvedī passasissāmīti sikkhati</p>	<p><b>7.</b> <i>‘Breathing in, I am aware of my mental formations. Breathing out, I am aware of my mental formations.’ He or she practices like this.</i></p>	<p><b>7.</b> <i>He trains himself, ‘Thoroughly experiencing the mind-conditioner, I shall breathe in.’ He trains himself, ‘Thoroughly experiencing the mind-conditioner, I shall breathe out.’</i></p>
<p><b>8.</b> Passambhayaṃ cittasamkhāraṃ assasissāmīti sikkhati; Passambhayaṃ cittasamkhāraṃ passasissāmīti sikkhati</p>	<p><b>8.</b> <i>‘Breathing in, I calm my mental formations. Breathing out, I calm my mental formations.’ He or she practices like this.</i></p>	<p><b>8.</b> <i>He trains himself, ‘Calming the mind-conditioner, I shall breathe in.’ He trains himself, ‘Calming the mind-conditioner, I shall breathe out.’</i></p>

## 5.1. Thích Nhất Hanhs kommentar

Nhât Hanh slår sammen instruksjon 5 og 6 til en metode han kaller “Nourishing Ourselves with the Joy and Happiness of Meditation”. Videre slår han sammen instruksjon 7 og 8 til en metode han kaller “Observing Our Feelings”.

Den første metoden handler om at meditasjonsutøvere burde vite hvordan de kan nære seg selv med glede og fred basert på meditativ konsentrasjon. Dette kan gjøre dem til virkelig modne mennesker, og i stand til å hjelpe verden (Nhât Hanh 1996: 51). Videre stadfester Nhât Hanh noe av sitt verdenssyn, uttrykt som en forskjell mellom sørlige og nordlige buddhistiske skoler, hvor de ’sørlige’ legger vekt på de smertefulle sidene av livet, mens de ’nordlige’ hjelper en til å se og verdsette livets underer:

[...] The violet bamboo, the yellow chrysanthemum, the white clouds, and the full moon are all wondrous expressions of the Dharmakaya, the body of the Dharma. Our body, even though it is impermanent, without an independent self, and subject to suffering, is also infinitely wondrous (ibid.).

Nhât Hanhs gjentatte oppfordringer til å være glade og lykkelige, ser ut til å basere seg på en oppfatning om at livet ikke bare inneholder lidelse, men også mange gledesfylte ting. Meditasjon er en måte å få kontakt med denne gleden på. Kan man puste bevisst, roe kroppen, og legge dagens stress og komplikasjoner til side, er det mulig å gå inn i en meditasjon preget av lettelse og stor glede (instruksjon 5), og videre til en mer stabil følelse av fred og lykke (instruksjon 6). Pāli-begrepene for disse følelsene er *pīti* og *sukha*, og i en fotnote til teksten skriver Nhât Hanh: “The following example is often used to compare *pīti* with *sukha*: “Someone travelling in the desert who sees a stream of cool water experiences *pīti* (joy), and on drinking the water experiences *sukha* (happiness)” (ibid.: 101).

Videre skriver han at det i følge buddhistisk psykologi finnes tre slags følelser: behagelige, ubehagelige og nøytrale. Når man mediterer, er det mulig å forvandle nøytrale følelser til behagelige følelser, og disse følelsene er sunnere og varer lenger enn andre typer behagelige følelser. Som eksempler nevner han blant annet at man kan glede seg over at man har friske øyne å se med, eller glede seg over det faktum at man ikke har tannpine akkurat nå: “Happiness in itself is nourishing. It is not necessary to look for happiness outside of ourselves. [...] We can enjoy pleasant feelings like the air around us as we need them” (ibid.: 55).

Som avsluttende bemerkning til temaet om å ‘nære seg selv med glede’, understreker han nok en gang at dette også er noe som kommer andre til gode:

Nourished by the happiness of meditation, we become tolerant, at ease and compassionate with ourselves and others, and our happiness is felt by everyone. With peace in ourselves, we can share peace with others, and have enough strength and patience to face the many hardships in life with patience and perseverance (ibid.).

Neste metode kalles “Observing our feelings”, og her skriver han at vi må observere alle følelser, både gode og ikke så gode. Han begynner med å si at ’mental formations’ betyr psykologiske fenomener, og at det i følge *Vijñānavāda*-skolen i Mahāyāna er 51 slike formasjoner, mens det i følge Theravāda er 52<sup>19</sup>. Følelser utgjør én type mentale formasjoner, og instruksjon 7 og 8 refererer her ganske enkelt til følelser, ikke til de andre 50 formasjonene, mener han (Nhāt Hanh 1996: 56-57). Fordi han indirekte sier at det er 51 slike formasjoner, ser det ut til at han selv tar utgangspunkt i *Vijñānavādas Abhidharma*.

Det første man gjør er å være oppmerksom på følelsen (“light up the sun of awareness”). Han skriver at meditasjon er basert på ikke-dualitet, derfor skal man prøve å se at “jeg *er* denne følelsen akkurat nå”. Videre må man prøve å forholde seg til denne følelsen med tålmodighet og omsorg:

Whatever feeling is present, we identify it, recognize that it is there, and shine the sun of our awareness on it [...] Mindfulness and conscious breathing are able to calm the feeling. [...] In Buddhist meditation, looking deeply is based on non-duality. Therefore, we do not view irritation as an external enemy coming to invade us. We see that we are that irritation in the present moment. [...] We treat our irritation with compassion and nonviolence, facing it with a heart filled with love, as if we were facing our own baby sister. [...] Under the light of awareness, the energy of irritation can be transformed into a kind of energy that nourishes us (ibid.: 57-58).

Videre skriver han at følelser enten har sin opprinnelse i kroppen (for eksempel irritasjon og grettenhet forårsaket av en dårlig natts søvn) eller i persepsjoner (for eksempel at vi ser en slange og blir redd, fordi vi vet at slangen er farlig). Men persepsjonene våre er ofte uriktige eller unøyaktige, skriver han - slangen var kanskje egentlig et tau som noen hadde mistet på bakken.

If we live our daily lives in moderation, keeping our bodies in good health, we can diminish painful feelings which originate in the body. By observing each thing clearly and opening the boundaries of our understanding, we can diminish painful feelings that originate from perception (ibid.: 58).

Thích Nhất Hạnh oppfordrer sine lesere til å 'se dypt' inn i følelsen for å se dens natur og årsaker. Å forstå følelsen fører til frihet. Enhver negativ følelse kan ved hjelp av oppmerksomhet og undersøkelse forvandles til en positiv, nærende energi, mener han:

When we observe a feeling deeply, we recognize the multitude of causes near and far that helped bring it about, and we discover the very nature of feeling. When a feeling of irritation or fear is present, we can be aware of it, nourishing our awareness through breathing. With patience, we come to see more deeply into the true nature of this feeling, and in seeing, we come to understand, and understanding brings freedom (ibid.: 58).

Han oppsummerer ved å skrive at instruksjon 7 (aware of mental formations) handler om å merke seg følelser og deres syklus – at de oppstår, varer en stund og forsvinner igjen, for å oppstå som noe annet. Instruksjon 8 (calming mental formations) handler om å forvandle en negativ, destruktiv følelse til noe positivt, gjennom å observere følelsen og forstå dens 'sanne natur'. Han bruker som eksempel at dersom vi er irriterte på noen, og virkelig kan forstå dette mennesket, kan vi også akseptere ham, og følelser av irritasjon eller bebreidelse vil forsvinne.

## 5.2. Buddhadāsa Bhikkhus kommentar

De første to trinnene i denne tetraden handler om *pīti* og *sukha*. Buddhadāsa skriver at disse følelsene vil oppstå på grunn av forrige trinn (instruksjon 4). Når pusten og kroppen er rolig, vil vi føle glede og tilfredstillelse (*pīti*). Følelsen av velbehag og lykke (*sukha*) følger etter denne.

Trinn 5 handler altså om å studere *pīti*. Denne følelsen har forskjellige styrkegrader, uttrykt av Buddhadāsa med ordene 'contentment', 'satisfaction' og 'rapture'. Det viktigste å legge merke til er at *pīti* ikke er en fredfull følelse. Den er stimulerende, og medfører mer eller mindre uro, spenning og opphisselse i kropp og sinn. Sterk *pīti* kan få en til å hoppe og danse av fryd, skriver han.

How stimulating is contentment? To what degree is satisfaction stimulating? And how stimulating is rapture? We must observe and find out for ourselves. The mind focuses upon *pīti* and fully experiences it with every inhalation and exhalation. [...] There is a very pleasant feeling of well-being when this step is being practiced. This work is fun to do, it is a most enjoyable lesson (Buddhadāsa 1997: 70).

---

<sup>19</sup>Her referer han sannsynligvis til det Gethin kaller 52 'associated mental factors', i sin oversikt over Theravādas *abhidhamma* (Gethin 1998: 212).

Meningen er å studere hva slags innflytelse *pīti* har på sinnet og tankene. Buddhadāsa Bhikkhu understreker at *pīti* stimulerer sinnet på en ‘grov’ måte, den har ikke en “fin” og subtil effekt slik som *sukha*, som er temaet for neste trinn.

Trinn 6 handler om å studere *sukha*. *Sukha* er et resultat av *pīti*. Når *pīti* er ferdig med å stimulere sinnet, roer den seg og går over til *sukha*. De to følelsene er forskjellige:

[...] *sukha* does not stimulate or excite; it calms down and soothes. Here we contemplate *sukha* as the agent that makes the *citta* tranquil. Usually *pīti* obscures *sukha*, but when *pīti* fades away *sukha* remains. The coarse feeling gives way to calm. Taste the tranquil flavor of *sukha* with every inhalation and exhalation (ibid.: 71).

Nok en gang er hensikten med trinnet å gjøre seg godt kjent med meditasjonsobjektet:

As we contemplate *sukha* within the mind, our method of studying and training is identical to our practice with the breath and *pīti*. How light is *sukha*? How heavy? How coarse is it? How subtle? How does *sukha* flavor awareness and experience? (ibid.).

Videre skriver han at det kan være vanskelig å opprettholde *sukha* over tid. *Pīti* eller andre følelser kan blande seg inn.

Therefore, we maintain that feeling of *sukha* for as long as needed to prevent *pīti* from arising. [...] If *pīti* interferes, the contemplation of *sukha* is ruined and real tranquility will not arise. Superb effort in our contemplation of *sukha* is needed to ensure that it does not fade away. We should not let any other feelings interfere. In this step we should feel saturated with happiness [...] (ibid.: 72).

Trinn 7 oversettes med “thoroughly experiencing the mind-conditioner”. Her er hensikten å bli klar over at *pīti* og *sukha* påvirker sinnet (*citta*) på samme måte som pusten betinger kroppen. Buddhadāsa gjentar at *pīti* refererer til et sett av stimulerende behagelige følelser som leder til energiske og urolige tanker, mens *sukha* er et sett av beroligende behagelige følelser, som leder til roligere, dypere tanker og fredelige tilstander. *Sukha* er avhengig av *pīti* for å oppstå:

There must first be contentment for there to be joy. We need to be careful about this, acting toward these two in an extremely subtle and refined way. It is an art, a spiritual art of controlling *pīti* and *sukha* so that they benefit our lives (ibid.: 73-74).

Videre skriver han at fordi *pīti* gjør sinnet urolig, blir man ute av stand til å utføre *vipassanā*, som han beskriver som å få innsikt i foranderlighet, utilfredstillelse, og ikke-selv. Det viktigste blir her altså å forstå hvordan disse to følelsene påvirker sinnet på ulike måter.

Trinn 8 handler om å roe følelser, og Buddhadāsa snakker her spesielt om *pīti*. Det er både mulig og ønskelig å stilne denne energien, eller få den til å stoppe helt. Dette gjør man enten via 'konsentrasjons-metoden' eller 'visdom-metoden'. Den første handler om å konsentrere seg om noe annet, eller fordype sin konsentrasjon: "Here, our objective is to control *pīti* with *samādhi* techniques, either by changing the mind's object or by having a higher degree of concentration or *jhāna*" (ibid.: 75). Visdom-metoden handler om å se hvilke betingelser som får *pīti* til å oppstå og bli borte, og å bli klar over både positive og negative aspekter ved følelsen. Det negative ved *pīti* er at den virker opphissende, forstyrrende, og motarbeider *vipassanā*: "Once we realize this, *pīti* dissolves. If we see its arising and ceasing, its charm and unwholesomeness, then it dissolves and disappears" (ibid.).

I et avsluttende avsnitt nevner han at disse metodene også kan brukes på ubehagelige følelser:

We can control all happy or unhappy feelings. [...] We practice by bringing any *vedanā* into the mind and experiencing it fully. Then we scrutinize it with *paññā* to drive that feeling away. Experience this ability to drive away any kind of *vedanā*. Know that the feelings cannot condition the *citta* anymore (ibid.: 76).

Helt på slutten av kapittelet skriver han om hvorfor det er så viktig å kunne håndtere følelser. Følelser er viktige, de har mye kraft. Man må forstå dem og kunne regulere dem for å kontrollere sinnet, noe som er et premiss for veien mot *nibbāna*. Den sekundære hensikten er å holde livet på rett spor:

When we are foolish about the *vedanā*, we become slaves to materialism. This happens when we indulge in material pleasures, that is, the flavors of feelings. [...] The feelings entice us to act in ways that lead to disagreements, quarrels, conflicts, and eventually, war (ibid.: 77).

Å leve i fred med seg selv og andre ser altså ut til å være et annet og viktig mål med disse treningsinstruksjonene.

### 5.3. Møtepunkter

1) *Anerkjennelse av følelsenes sterke kraft*. Begge ser ut til å mene at følelser styrer våre



tanker, ord og handlinger i stor grad. Nhât Hanh snakker om følelser som energiformer som enten kan gi næring eller ødelegge, mens Buddhadāsa sier at følelsene er styrende for all slags atferd (op.cit.: 100).

2) *Viktigheten av å håndtere følelser.* Av det ovennevnte avleder de verdien av ikke å la følelsene løpe av med seg. I Nhât Hanhs tilfelle snakker han om å ikke la seg overmanne av sorg, sinne, irritasjon eller tungsinn, mens Buddhadāsa i denne teksten mest går inn på den subtile virkningen av en altfor urolig lykkefølelse. Han er imidlertid enig i at det er viktig å regulere alle slags følelser, slik at man ikke ledes i uheldige retninger.

3) *Viktigheten av å oppleve indre glede og velvære.* Begge er i instruksjon 5 og 6 opptatt av å oppleve en indre lykke som resultat av en rolig kropp, en rolig pust, og et samlet sinn. Nhât Hanh kaller dette for 'næring' og 'medisin'. Buddhadāsa framstiller det som et naturlig resultat av å følge meditasjonsinstruksjonene i første tetrade.

4) *Vestlige emosjoner, buddhistisk 'vedanā'.* Ingen av dem diskuterer dette forholdet i særlig grad. I *Satipaṭṭhāna-sutta* defineres følelser som å være av tre typer: behagelig, ubehagelig eller ingen av delene, og i *paṭicca-samuppāda* er *vedanā* betinget av *phassa* (kontakt), og leder til *taṇhā* (begjær). Begge snakker om 'følelser' først og fremst slik man gjør i vesten, som sorg, sinne, redsel, glede, og så videre, selv om begge også nevner inndelingen i tre hovedtyper. Buddhadāsa nevner også *vedanā* som del av *paṭicca-samuppāda*.

#### 5.4. Skillelinjer

1) *Kontekst.* Buddhadāsa har fortsatt vekt på en trinnvis trening i en strukturert setting, mens Nhât Hanh snakker mest om følelser som oppstår i dagligdagse situasjoner.

2) *Kontemplasjon av behagelige eller ubehagelige følelser.* Nhât Hanh går i instruksjon 7 og 8 detaljert gjennom ubehagelige følelser og hvordan man kan snu disse til noe positivt.

Buddhadāsa konsentrerer seg om å beskrive *pīti* og *sukha*, og forholdet mellom dem. Bare avslutningsvis nevner han at det også er mulig å 'regulere' ubehagelige følelser.

3) *Metoder.* For å oppleve glede og velbehag ser det ut til at Buddhadāsa først og fremst baserer seg på å følge instruksjonene i første tetrade. Nhât Hanh snakker i tillegg om å vende nøytrale følelser til positive, ved å for eksempel glede seg over at man ikke har tannpine. Han ser ut til å mene at alle kan finne et vell av grunner til å føle seg lykkelige:

According to the *Lotus Sutra*, we are the heirs to many priceless jewels, but we wander around as if we were destitute children. [...] The fact that we are alive, is truly a miracle. We could say there is nothing special about it, but when we are deeply aware of being alive in this moment, we see how wonderful, how pleasant it is! (Nhat Hanh 1996: 54-55).

For å roe følelsene gjør Buddhadāsa bruk av en konsentrasjons- eller en visdoms-metode, som nevnt ovenfor. Konsentrasjons-metoden handler om å konsentrere seg så dypt om pusten at følelsen forsvinner, eller å finne en annen tanke å konsentrere seg om. Visdoms-metoden går ut på å se følelsens betingede natur, samt fordeler og ulemper ved den. Thích Nhât Hanh nevner ikke konsentrasjon, men gjør også bruk av en slags undersøkelses-metode for å roe og forvandle følelsene. Ved å akseptere at de er der, og bruke en blanding av resonnering og fantasi, kan man analysere følelsenes betingelser og årsaker – forholdsvis intuitivt – og dermed mister de sin kraft. Det kan se ut til at Nhât Hanhs metode grenser mer opp til vestlig psykoterapi enn hva Buddhadāsas gjør.

4) *Øversettelse*. Nhat Hân h oversetter *pīti* og *sukha* med henholdsvis 'joy' og 'happiness', mens Buddhadāsa bruker både 'contentment' og 'satisfaction' om *pīti*, og både 'joy' og 'happiness' om *sukha*. Buddhadāsa bruker først og fremst pāli-begrepene, mens Nhât Hanh bruker først og fremst engelsk. Videre mener Buddhadāsa at *cittasankhāra* (oversatt med 'mind-conditioner') her først og fremst handler om *pīti* og *sukha*, følelser som betinger sinnet i positiv retning. Nhât Hanh oversetter begrepet med 'mental formations', men tolker her dette som å referere kun til følelser - behagelige, ubehagelige og nøytrale.

## 5.5. Oppsummering

Selv om begge kommentatorene understreker følelsenes sterke makt over sinnet, og at dette legitimerer følelser som et fruktbart felt for mediativ utforskning, har de ulik betoning av behagelige i forhold til ubehagelige følelser, og også ulike metoder for å håndtere dem. I denne tetraden virker det som det er Nhât Hanh som går mest i detalj og bredde. Kanskje Nhât Hanhs traumatiske krigsopplevelser fører til at han anser leging av følelsesmessige sår som ekstra viktig? Hans 'omsorgsfulle' tilnærming til følelsene er iøynefallende: "We treat our irritation with compassion and nonviolence, facing it with a heart filled with love [...]". Buddhadāsa på sin side ser ut til å sette intelligens og viljestyrke i høysetet, og snakker om 'regulering' og 'kontroll' av følelsene. Igjen er den ulike stilen påtagelig. Nhât Hanh understreker livets positive sider og sunne gleder, og en omsorgsfull, kjærlig holdning til seg selv og andre. Buddhadāsa har ikke noe imot meditative gleder, men har kanskje et mer

instrumentelt forhold til dem. De er ikke mål i seg selv, men trinn på veien. Denne tetraden kan etter min mening tolkes som en understreking av en Mahāyāna- og Theravāda-stereotypi, hvor på den ene siden *bodhisattvaen* virker i hverdagslivet med forståelse og empati overfor alle slags menneskelige uttrykk, mens *arahaten* trekker seg tilbake og søker å regulere egne, forfinede sinnstilstander på sin vei mot *nibbāna*. Samtidig kan konteksten for bøkene igjen være en avgjørende forskjell, ettersom Nhât Hanh beskriver *ānāpānasati* som en ressurs også i dagliglivet, mens Buddhadasas foredrag under et intensivt meditasjonsretreat utdyper det som en formell treningsmetode.

## 6. Sinnet (*citta*) – instruksjon 9-12

<b>Ānāpānasati-sutta</b>	<b>Thích Nhất Hạnh</b>	<b>Buddhadāsa Bhikkhu</b>
<p><b>1.</b> Cittapaṭisaṃvedī assasissāmīti sikkhati; Cittapaṭisaṃvedī passasissāmīti sikkhati</p>	<p><b>1.</b> <i>'Breathing in, I am aware of my mind. Breathing out, I am aware of my mind.'</i> He or she practices like this.</p>	<p><b>1.</b> <i>He trains himself, 'Thoroughly experiencing the mind, I shall breathe in.'</i> He trains himself, 'Thoroughly experiencing the mind, I shall breathe out.'</p>
<p><b>2.</b> Abhippamodayaṃ cittaṃ assasissāmīti sikkhati; Abhippamodayaṃ cittaṃ passasissāmīti sikkhati</p>	<p><b>2.</b> <i>'Breathing in, I make my mind happy. Breathing out, I make my mind happy.'</i> He or she practices like this.</p>	<p><b>1.</b> <i>He trains himself, 'Gladdening the mind, I shall breathe in.'</i> He trains himself, 'Gladdening the mind, I shall breathe out.'</p>
<p><b>3.</b> Samādahaṃ cittaṃ assasissāmīti sikkhati; Samādahaṃ cittaṃ passasissāmīti sikkhati</p>	<p><b>3.</b> <i>'Breathing in, I concentrate my mind. Breathing out, I concentrate my mind.'</i> He or she practices like this.</p>	<p><b>1.</b> <i>He trains himself, 'Concentrating the mind, I shall breathe in.'</i> He trains himself, 'Concentrating the mind, I shall breathe out.'</p>
<p><b>4.</b> Vimocayaṃ cittaṃ assasissāmīti sikkhati; Vimocayaṃ cittaṃ passasissāmīti sikkhati.</p>	<p><b>4.</b> <i>'Breathing in, I liberate my mind. Breathing out, I liberate my mind.'</i> He or she practices like this.</p>	<p><b>2.</b> <i>He trains himself, 'Liberating the mind, I shall breathe in.'</i> He trains himself, 'Liberating the mind, I shall breathe out.'</p>

## 6.1. Thích Nhất Hanhs kommentar

Nhât Hanh slår sammen instruksjon 9-12 til ett tema, som han kaller ”Caring For and Liberating the Mind”. ‘Sinnet’ tolker han her som å referere til alle ‘mentale formasjoner’ utenom følelser, som ble behandlet i forrige tetrade. Når det gjelder de generelle kjennetegnene ved *citta*, skriver han:

The term “citta” includes all psychological phenomena, such as feelings, perceptions, thoughts, reasoning, and so forth, along with their objects. It does not refer to a single, unchangeable psychological subject. Mind is a river of psychological phenomena that is always flowing (ibid.: 61).

Hovedpoenget i denne metoden er å identifisere psykologiske fenomener mens de oppstår, utvikler seg, og forsvinner/går over til noe annet. Nhât Hanh skriver at når man kan ’identify’ disse fenomenene, ser man også om de er ’sunne’ eller ’usunne’ (wholesome/unwholesome), og lister opp en del eksempler på ’usunne’ sinnstilstander. Deretter skal man ’omfavne’ den mentale formasjonen med oppmerksomhet, noe som gjør at man blir ett med den uten å drukne i den, skriver Nhât Hanh. Når oppmerksomhet er ett med formasjonen, vil den ganske naturlig forandre seg til det bedre (ibid.).

Videre nevner han at sinnets aktiviteter ofte er ustabile og opprørte, og sammenligner dette med en frådende elv. Videre skriver han at i tradisjonell buddhistisk litteratur sammenlignes sinnet ofte med en apekatt som svinger seg fra gren til gren, eller med en galopperende hest ute av kontroll. “Once our mind is able to identify what is happening, we will be able to see clearly our mental formation and make it calm” (ibid.: 62).

Instruksjon 10 handler om å gjøre sinnet lykkelig og fredelig. Nhât Hanh sammenligner denne instruksjonen med instruksjon 5 og 6 (om glede og velbehag). Her er imidlertid metoden å forsøke å se og komme i kontakt med positive mentale kvaliteter. Nhât Hanh nevner ”faith, goodwill, compassion, understanding, tolerance, and equanimity” som eksempler på positive formasjoner som allerede finnes i oss, og som kan være kilder til glede (ibid.).

Instruksjon 11 handler om konsentrasjon. Ved å samle sinnet om en bestemt mental formasjon og rette all sin mentale energi mot den, så vil den styrkes og vi vil føle glede (om det er en positiv ting), eller begynne forvandlingsprosessen til noe bedre (dersom det er noe negativt).

Her bruker han to bilder for å illustrere det nære og ‘ikke-dualistiske’ forholdet mellom oppmerksomhet og objekt. Det første er å tenne opp i ovnen en kald morgen. Ilden

varmer opp den kalde lufta; det er ikke nødvendig å tvinge den kalde lufta ut først. Den andre metaforen handler om en sanger som følges av en spotlight på scenen. ”The object might be moving in time and space, since it is alive. But our mind is also alive, and in the state of concentration, subject and object become one” (ibid.: 64). Han nevner forøvrig at man kan konsentrere seg om alle slags ting, både fysiologiske, psykologiske eller fysiske fenomener. ”Only if there is concentration can the work of looking deeply take place” (ibid.: 65).

Instruksjon 12, “Liberating my mind”, tolker Nhât Hanh som å bety at man løser opp indre psykologiske ’knuter’ som skaper lidelse. Dette kan være sorg over fortida, bekymringer eller angst for framtida, og irritasjon, frykt, og tvil i nåtida.

When we say, “liberate my mind,” mind here refers to any mental formation that makes us anxious, makes us suffer, or pushes us in the wrong direction. We open our mind so the light of concentration will reveal what is there and liberate what is there. It is the same as trying to untie knots in thread (ibid.).

Ved å se tålmodig inn i sinnet, i alle dets subtile kriker og kroker, på en rolig måte, kan vi frigjøres fra all forvirring, hevder Nhât Hanh (ibid.).

## 6.2. Buddhadāsa Bhikkhus kommentar

Instruksjon 9 handler om å kontemplere eller erfare sinnet i alle dets aspekter, skriver Buddhadāsa. Dette betyr å vite hva slags tilstand sinnet befinner seg i fra øyeblikk til øyeblikk. ”In previous steps, we have emphasized certain things that the mind knows or experiences. Now, we are ready to observe the *citta* itself” (Buddhadāsa 1997: 79).

Dette handler om å gå gjennom en ’sjekkliste’ over hvilke kjennetegn som preger sinnet akkurat nå, en sjekkliste som ser ut til å stamme fra *Satipaṭṭhāna-sutta* (Se Lie 1992: 139). Buddhadāsa refererer ikke til denne suttaen spesielt, men kaller det ”the traditional way of speaking”. Det begynner med å undersøke om sinnet preges av *rāga*, *dosa*, eller *moha* (begjær, motvilje, forblindelse). Buddhadāsa bruker følgende metaforer for å beskrive disse tre tilstandene: enten ønsker man å trekke noe til seg, skyve noe fra seg, eller så vandrer man rundt i ring. Videre kan man undersøke om sinnet er distraherert eller ikke, eller om det er i en ’superior’ tilstand eller ikke. Videre om det er i en ’supreme’ tilstand, eller ikke, om sinnet er konsentrert eller ikke, og til slutt om sinnet er frigjort eller ikke.

Ved å øve slik, lærer man seg selv å kjenne, og hvilke tanker som er typiske for en, skriver Buddhadāsa:

By observing these tendencies, we know ourselves better. This is a special benefit of this step. Our primary aim, however, is to know our own mind as completely as possible. Thoroughly understanding our own *citta* is the specific objective of this step (ibid.: 82).

Instruksjon 10 betyr at man velger å bringe sinnet til en glad og lykkelig tilstand: "We do not have to endure a sorrowful mind because we can control it. Whenever needed, we can have the energy to do whatever work is required. We can be joyful at any time" (ibid.: 83). Dette bør forøvrig være en 'ren' glede, basert på *Dhamma*, ikke på materialisme eller sanselighet, skriver Buddhadāsa. Én riktig måte å glede sinnet på, kan være å lykkes med instruksjon 1-3, skriver han. "Joyfulness comes from the feeling of being successful, of having correctly and successfully completed an activity" (ibid.). Andre veier til en 'ren' glede, er å glede seg over det gode man har gjort i livet, eller kontemplere verdien av at man har oppdaget *Dhamma*.

Instruksjon 11 handler om å bringe sinnet til *samādhi*. Dette har man allerede øvd på i instruksjon 4 og 8. Denne instruksjonen handler om det samme, mener Buddhadāsa. "So we concentrate the mind in *samādhi* and immediately drive away any unwanted feelings. Then the *citta* is concentrated and happy and is skillfully able to perform various duties" (ibid.: 84). Buddhadāsa gjør et poeng ut av at man ikke behøver å sitte stille som en stokk for å utvikle konsentrasjon. Å sitte stille og prøve å utvikle *jhāna*-tilstandene, er bare treningsøvelser, sier han. Med korrekt *samādhi* er sinnet stabilt, rent og aktivt. Denne konsentrerte tilstanden kan brukes i alle livets gjøremål. Videre kan sinnet med disse tre kjennetegnene utføre viktige 'plikter' på en bra måte: "[...] with concentration the *citta* is perfectly ready to perform its duty, namely, to grow in knowledge and understanding from moment to moment. At the very least, the *citta* will be happy when these three qualities are present, and being happy is also a duty of the *citta*" (ibid.: 85). Videre skriver Buddhadāsa at man kan løse alle problemer (verdslige og åndelige) med denne sinnstilstanden (ibid.: 86).

Instruksjon 12 tolker Buddhadāsa som å gi slipp på alt som sinnet klamrer seg til. Dette betyr i praksis at man må finne ut hva man anser som 'meg' eller 'mitt'. Videre skal man prøve å kontemplere smerten og ulempene ved å holde fast på noe, og se gleden og fordelene ved ikke å holde fast. Buddhadāsa oppfordrer til et nøye studium av hva det egentlig vil si 'å holde fast' (be attached).

Buddhadāsa beskriver fire kategorier av ting det er vanlig å holde fast på. Den første er alle ting som verdsettes av *kāma* (sanselig begjær) – for eksempel materielle objekter, eller andre ting man tenker på som leder til følelser av sanselighet og seksualitet. Kategori nummer to er å holde fast på feilaktige meninger, oppfatninger og teorier. Den tredje kategorien er å

være bundet til tradisjonelle aktiviteter og praksiser, verdslige eller religiøse. Dette innbefatter alle slags skikker preget av 'overtro'. Den fjerde kategorien innbefatter alt man holder fast på som 'meg' eller 'mitt', og inkluderer innholdet i de andre kategoriene. Instruksjonen går altså ut på å puste inn og ut, mens man prøver å oppdage hva man holder fast på, og deretter gi slipp på det: "Continually examine every kind of attachment with every inhalation and exhalation. In this way they are released in an automatic letting go. Release the objects of attachment. Let go, let go, let go" (ibid.: 88).

For Buddhādāsa er dette et uhyre sentralt tema, som han også mener å gjenfinne i andre religioner: "All religions agree on their major goal: the eradication of attachment to "I" and "mine". This is the highest, most sublime practice. [...] Cut out selfishness and problems end" (ibid.).

I tillegg til de fire kategoriene nevnt ovenfor, må man også gi slipp på eller 'drive vekk' det som forstyrrer sinnet her og nå, for eksempel de fem hindringene (*nīvaraṇa*), samt ulike utslag av *lobha* (grådighet), *dosa* (hat), eller *moha* (forblindelse).

Any feelings of liking and disliking, any moods of satisfaction and dissatisfaction, any attachment to dualistic things must be removed. [...] When the mind is empty of attachment, it experiences no *dukkha* because there is no foundation for *dukkha* (ibid.: 89).

I en oppsummering av tetraden skriver Buddhādāsa at "When the *citta* performs correctly, there are good results, but in order to work correctly the *citta* must be under control. If we do not control it, it will not be correct" (ibid.: 102). Denne tetraden handler altså om å 'kontrollere' sinnet på riktig måte.

### 6.3. Møtepunkter

- 1) *Sinnet er i stadig forandring.* Gitt premisset at sinnet (*citta*) stadig preges av nye 'formasjoner', tanker eller sinnsstemninger, blir det viktig å følge nøye med fra øyeblikk til øyeblikk på det som skjer.
- 2) *Kjenn deg selv.* Å vite hva slags tanker og oppfatninger man har, medfører at man i større grad blir klar over hva som er typisk for en selv, og hvilke temaer som gjentar seg i ens mentale liv. Å observere hva som faktisk foregår i sinnet, blir et utgangspunkt for å vinne større ro, glede og frihet.



3) *Struktur*. Begge følger slik sett tekstens progresjon ganske nøye. Først vite hva som foregår, deretter kultivere glade, positive sinnstilstander, siden samle sinnet i konsentrasjon, og videre prøve å frigjøre sinnet fra ting som skaper uro, engstelse og smerte.

4) *Få det bedre*. Begge er opptatt av å observere og bruke sinnet på en slik måte at lidelsesfylte tilstander minker, og positive tilstander som glede, ro og indre frihet styrkes.

#### **6.4. Skillelinjer**

1) *Tradisjonelle kategorier eller fri observasjon*. I sin veiledning til observasjon av *citta* gjør Buddhādāsa Bhikkhu bruk av tradisjonelle kategorier (for eksempel 'sjekklister' i instruksjon 9, fire kategorier av ting å holde fast på i instruksjon 12), mens Thích Nhất Hạnh på sin side snakker om å observere alle slags mentale formasjoner, og kun skjelne hvorvidt de er 'sunne' eller 'usunne'.

2) *Metoder*. Hos Thích Nhất Hạnh forvandles negative ting naturlig til noe positivt hvis de 'omfavnes' med oppmerksomhet. Buddhādāsa bruker på sin side ordet 'kontroll', og skriver at man kan velge bort tilstander, velge å oppleve glede, og så videre. På den annen side snakker han om en 'automatic letting go' av bindinger i instruksjon 12.

De har også noe ulike veier til å oppleve glede. Hos Nhất Hạnh handler det om å kontemplere positive mentale kvaliteter, eller kalle dem fram etter behov, mens det hos Buddhādāsa er mer snakk om å glede seg over at man lykkes med gode ting.

3) *Betydningen av frigjøring (vimutti)*. Nhất Hạnh virker her forholdsvis psykoterapeutisk orientert, hvor metaforen er å knytte opp 'indre knuter', bestående av angst, frykt, bekymring, irritasjon, og så videre ('komplekser' virker som et nærliggende synonym). Buddhādāsa ser ut til å ha et mer eksistensielt og altomfattende perspektiv, nemlig at rotårsaken til smerte er å holde fast på ting. Instruksjonen hans handler derfor om å gi slipp på alle bindinger.

4) *Språk*. Buddhādāsa snakker blant annet om 'plikt', 'kontroll' og 'korrekthet'; ord som Nhất Hạnh aldri bruker. Der hvor Buddhādāsa for eksempel 'velger å gjøre' sinnet lykkelig, og 'ikke tillater' sinnet å binde seg til noe, har Nhất Hạnh en mykere stil, hvor han isteden snakker om å 'komme i kontakt med' positive formasjoner og 'omfavne' negative ting.

#### **6.5. Oppsummering**

Forholdet mellom det engelske ordet 'mind' og pāli-ordet *citta* defineres ikke tydelig av våre kommentatorer. I tillegg kan det se ut som om betydningen av *citta* og *cittasamkhāra* flyter

over i hverandre, bortsett fra at begge våre kommentatorer betrakter sistnevnte som utelukkende å referere til følelser (*vedanā*) i andre tetrade.

Det ser uansett ikke ut til at noen av dem betrakter *citta* som en slags tom beholder som fylles av innhold. Buddhadāsa sier først at man skal studere 'selve sinnet', men går videre til å si at man her lærer å kjenne egne tanker og tendenser. Hos begge ser det ut til at aktiviteter og tilstander definerer hva sinnet er, fra øyeblikk til øyeblikk. Buddhadāsa utdyper dette i følgende sitat:

We must understand that we apply three different names to the mind depending on the function that it performs. When it thinks, we call the mind *citta*. When it is aware, feeling, experiencing, and knowing, we call the mind *mano*. And we call the basic function of being conscious at the sense doors in order to see, hear, smell, taste, touch, and think *viññāna* (op.cit.: 102).

Forøvrig inneholder instruksjonene i denne tetraden stort sett de samme elementene som i de foregående – observasjon, glede, og konsentrasjon. I tillegg får man her en instruksjon om å 'frigjøre' sinnet.

Ser man på de tre første tetradene som helhet, går det klart fram at glede og konsentrasjon er sentrale elementer i tillegg til observasjon. Instruksjon 5, 6 og 10 handler om gledesfylte tilstander, 4, 8 og 11 om ro eller konsentrasjon, mens instruksjon 1, 2, 3, 7 og 9 handler om å oppleve, observere eller erfare ulike aspekter av pusten, kroppen, følelsene og sinnet. Ut fra dette systemet kan det se ut til at en viss grad av ro skaper en form for glede, samtidig som glede oppfattes som å gjøre det lettere å konsentrere seg.

Thích Nhất Hanh er i denne tetraden nærmere vestlig psykoterapi enn Buddhadāsa Bhikkhu, som ser ut til å uttale seg i mer absolutte, soteriologiske vendinger, basert på tradisjonelle kommentarer. Her foregriper han kanskje temaene fra fjerde og avsluttende tetrade. Nytt er det at Buddhadāsa i forbindelse med konsentrasjon (instruksjon 11) snakker om dagliglivet, og sier at en riktig konsentrert sinnstilstand vil være nyttig i alle livets gjøremål.

Ser vi stil- og språkmessig på kommentarene, virker Thích Nhất Hanh ofte mindre dogmatisk og, som sagt, nærmere en psykoterapeutisk diskurs. Dette beror muligens på at Nhất Hanh har bodd og virket lenge i Vesten, med tilsvarende mer kontakt med vestlig kultur og samfunn. Buddhadāsa forlot aldri Thailand, og selv om han kritiserer mange aspekter ved det tradisjonelle munkevesenet, unngår han kanskje ikke å preges av en forholdsvis streng didaktisk stil.



## 7. Alle fenomener (*dhamma*) - instruksjon 13-16

<b>Ānāpānasati-sutta</b>	<b>Thích Nhất Hạnh</b>	<b>Buddhadāsa Bhikkhu</b>
<b>13.</b> Aniccānupassī assasissāmīti sikkhati; Aniccānupassī passasissāmīti sikkhati	<b>13.</b> <i>'Breathing in, I observe the impermanent nature of all dharmas. Breathing out, I observe the impermanent nature of all dharmas.'</i> He or she practices like this.	<b>13.</b> He trains himself, 'Constantly contemplating impermanence, I shall breathe in.' He trains himself, 'Constantly contemplating impermanence, I shall breathe out.'
<b>13.</b> Virāgānupassī assasissāmīti sikkhati; Virāgānupassī passasissāmīti sikkhati	<b>14.</b> <i>'Breathing in, I observe the disappearance of desire. Breathing out, I observe the disappearance of desire.'</i> He or she practices like this.	<b>14.</b> He trains himself, 'Constantly contemplating fading away, I shall breathe in.' He trains himself, 'Constantly contemplating fading away, I shall breathe out.'
<b>13.</b> Nirodhānupassī assasissāmīti sikkhati; Nirodhānupassī passasissāmīti sikkhati	<b>15.</b> <i>'Breathing in, I observe cessation. Breathing out, I observe cessation.'</i> He or she practices like this.	<b>15.</b> He trains himself, 'Constantly contemplating quenching, I shall breathe in.' He trains himself, 'Constantly contemplating quenching, I shall breathe out.'
<b>14.</b> Paṭinissaggānupassī assasissāmīti sikkhati; Paṭinissaggānupassī passasissāmīti sikkhati	<b>16.</b> <i>'Breathing in, I observe letting go. Breathing out, I observe letting go.'</i> He or she practices like this.	<b>16.</b> He trains himself, 'Constantly contemplating tossing back, I shall breathe in.' He trains himself, 'Constantly contemplating tossing back, I shall breathe out.'

## 7.1. Thích Nhất Hanhs kommentar

Med utgangspunkt i instruksjon 13 - *aniccānupassī* - slår Nhất Hanh fast at alle fenomener er forgjengelige, og beskriver deretter to typer forgjengelighet. Den første handler om at alt forandrer seg fra øyeblikk til øyeblikk. Den andre handler om at når et fenomen når slutten på en syklus bestående av begynnelse, varighet, og slutt, skjer det en markert endring. Han illustrerer dette med bildet av vann som etter oppvarming til slutt når et punkt hvor det begynner å dampe.

Han understreker at å forstå forgjengelighet ikke handler om ord og begreper, men om å praktisere: "Only through our daily practice of stopping and looking deeply can we experience the truth of impermanence" (Nhật Hanh 1996: 66). "We have to look deeply at cyclic change in order to accept it as a necessary part of life, and not be surprised or suffer so greatly when it occurs" (ibid.: 67).

I denne forbindelse kommer han med en original presentasjon av forgjengelighet. I buddhismen presenteres *anicca* ofte som noe negativt. Nhất Hanh skriver at

[...] impermanence is neither negative nor positive. It is just impermanence. Without impermanence life would not be possible. Without impermanence, how could we hope to transform our suffering and the suffering of our loved ones into happiness? Without impermanence, how can we hope that a tyrannical regime might become democratic? (ibid.).

Nhật Hanh går videre til å si at forgjengelighet betyr at ingenting har et uavhengig selv. Dette betyr igjen det samme som "interdependence", gjensidig avhengighet, mener han. "A flower is always receiving non-flower elements like water, air, and sunshine, and it is always giving something to the universe. A flower is a stream of change, and a person is also a stream of change" (ibid.) Ved å 'se dypt' på blomsten, kan vi se at den alltid fødes og alltid dør, og at den ikke er uavhengig av andre ting, skriver Nhất Hanh.

Dette leder Nhất Hanh opp til å tolke forgjengelighet som også å bety "tegnløshet" (pāli-ordet er *ānimitta*, han kaller det 'alakshana'). Virkeligheten til alt som eksisterer er hinsides vanlig persepsjon og lingvistiske former: "We cannot go directly to their essential and true nature, because we are accustomed to grasping phenomena through the intermediaries of perception and thought" (ibid.: 68). Nhất Hanh bruker her en metafor om bølger og vann som eksempel på virkelighetens 'tegnløse' natur. Vi kan beskrive en bølge som høy eller lav, at den oppstår eller forsvinner, men vi kan ikke beskrive bølgens essens – vannet – på samme måte, skriver han. "We cry and laugh according to the sign, because we have not yet seen the

essence. The essence (*svabhava*) is the very nature of everything that is, and it is the reality of ourselves” (ibid.).

Nhât Hanh skriver videre at Buddha gav sannheten om forgjengelighet og ikke-selv som nøkler til virkeligheten, til *nirvāṇa*. Ved å ’se dypt’ på disse kjennetegnene ved alle ting, vil frykt og smerte forsvinne, og ”we do not mind whether we are young or old, or even alive or dead. We realize that we do not die in the usual sense of having existed and then ceasing to exist. We see that all of life is ongoing transformation” (ibid.: 69).

Fordi virkeligheten er ’tegnløs’ og ikke kan fanges i ord eller begreper, kan den også kalles ’tom’ skriver Nhât Hanh, og refererer til hjertesutraen: ”Emptiness here does not mean nonexistent, as opposed to existent. It means signless, free from all imprisonment by concepts – birth/death, existent/non-existent, increasing/decreasing, pure/impure” (ibid.: 69).

Til slutt skriver han at forgjengelighet også betyr formålsløshet (*apraṇihita*).<sup>20</sup> Vi kan ikke legge til eller fjerne noe fra den sanne naturen til alt som eksisterer, denne ’naturen’ har ingen begynnelse og ingen ende. ”The presence of everything that exists is not to attain a final goal. [...] We do not need to seek realization outside of all that exists. In the very “stuff” of every dharma, the awakened nature is already fully present” (ibid.).

Instruksjon 14, om *virāgānupassī*, handler om å se alle dharmas sanne natur, samt vårt begjærs sanne natur, skriver Nhât Hanh. Han tolker *virāga* som både å referere til hvordan alle *dharmas* ’blekner’ eller sviner bort (*rāga* kan også bety farge), og at begjæret etter de samme *dharmas* svekkes og blir borte. Dette ser altså ut til å være en forlengelse av observasjonen av forgjengelighet i forrige instruksjon.

”We see that happiness does not lie in ideas about what we will realize in the future, and for that reason we are no longer attached to the objects of our desire that we thought would bring us future happiness” (ibid.: 70). Han bruker her et bilde av en fisk som sluker en krok skjult av et kunstig agn. Han mener at ingen idé om framtida, enten det er ønsket om en doktorgrad, et ekteskap, eller en skilsmisse, kan garantere lykke. ”If we can see that the nature of the object of our desire is always changing and on the way to dissolution, our desire for it always to be the same will disappear” (ibid.).

Det anbefales altså å observere klart og tydelig hvordan alt sviner bort, inkludert ens egne fem *skandhaer*. Nhât Hanh nevner i den forbindelse de tradisjonelle ni lik-kontemplasjonene, og siterer et dikt av den vietnamesiske kong Trân Thái Tông fra det trettende århundre. Dette omhandler hvordan alt forandrer seg, og hvor poenngløst det er å søke

makt, berømmelse og rikdom sett i lys av dødens realitet. ”The objects of our desire are all deceptive in appearance. In the light of deep looking, they are no different from the plastic bait containing a dangerous hook inside. Once their true nature is revealed, our desires vanish” (ibid.: 72).

Nhât Hanh sammenligner dette med medisin som vel kan være bitter, men som har evne til å helbrede sykdom. ”Reality may be cruel, but to see things as they are is the only way to heal ourselves” (ibid.). Dette betyr imidlertid ikke at man slutter å føle glede, eller slutter å verdsette livet. Nøkkelen til ekte lykke er å utvide sin oppfatning av ’selv’. Det er fordi man har en oppfatning om et lite, reelt eksisterende selv, at man opplever en ’mørk tilstand’, sorg og engstelse, skriver han. Ved gå bortenfor alle selvpålagte grenser, kan vi se at vårt eget liv eksisterer i alt som er, og at døden ikke kan gjøre noe med dette livet, akkurat som en bølge blir borte, men ikke vannet. ”By observing in this way to shed light on the deterioration of everything, we can smile in the face of birth and death and attain a lot of peace and joy in this life” (ibid.: 72).

Instruksjon 15 – *nirodhānupassī* - hjelper oss til å frigjøre oss fra individualitet, slik at vi kan bli en del av hele universet, skriver Nhât Hanh. ”Cessation in Pali and Sanskrit is *nirodha*. It means cessation of all erroneous ideas, of all notions that keep us from directly experiencing the ultimate reality, and of all suffering born of our ignorance” (ibid.: 73).

Disse idéene inkluderer forestillinger om liv og død, evighet og utslettelse, øking og minking, vøren og ikke-vøren. Slike idéer er grunnlaget for smerte, uttrykt gjennom begjær og klamring, frykt og engstelse, sinne og hat. ”When we stop having ideas like that, we are in touch with the wonderful true nature of how things are” (ibid.: 73). Måten å fri seg fra slike idéer på, går først gjennom å observere forgjengelighet. Når man deretter ser dypere etter, ser man at virkeligheten er hinsides alle idéer. Den er som en mynt, sier Nhât Hanh. Først ser vi at den har to sider, men når vi ser nærmere etter oppdager vi at begge sider er deler av det samme metallstykket. ”In the same way, birth and death, coming and going, being and nonbeing, permanence and annihilation all arise from the same essence” (ibid.).

Kommentaren til instruksjon 16 omhandler hva det vil si å ’gi slipp’, Nhât Hanhs oversettelse av *paṭinissagga*. Jo mer vi gir slipp på ting, jo lykkeligere blir vi, skriver han. ’Å gi slipp’ betyr imidlertid ikke å gi slipp på absolutt alt: ”We do not let go of reality. We let go of all our wrong perceptions about reality” (ibid.: 74). Han refererer her til Tang Hôi, en meditasjonsmester fra Vietnam i det 2. århundre e. Kr., som mente at å ’gi slipp’ først av alt

---

<sup>20</sup> Andre oversetter dette med ’ønskeløshet’ (se f.eks. Lamotte 1988 og 1998).

handlet om å oppgi idéer om et 'selv' og et 'livsløp'. Videre nevner han 'Sutra on Teachings to Be Given to the Sick' fra pāli-kanon (ingen nærmere referanse her)<sup>21</sup>, hvor legmannen Anathapindika på sitt dødsleie får instruksjoner av Shariputra. Disse instruksjonene handlet om å ikke oppfatte noen av sanseorganene, sanseobjektene, eller bevisstheten som oppsto betinget av disse, som 'seg selv', og dette hjalp den døende å gi slipp på idéer om et selv og et livsløp. Anathapindika praktiserte instruksjonene, og ble svært lykkelig. Nhât Hanh omtaler dette som 'the cream of the teachings', og skriver: "Dear reader, do not wait until your last moments to practice this sutra. Practice it now so you can see that you are not enclosed in your small shell of your body or the small shell of your life span" (ibid.: 75).

Han kommer dermed med en rekke metaforer for å illustrere en slik innstilling: Det er allerede en dyrebar juvel i lomma vår, derfor trenger vi ikke kreve eller ønske oss noe mer. Når vi ser at vi er løver, trenger vi ikke lengte etter å suge melk av en hjortemor. Ved å se at vi er selve sola, oppgir vi stearinlysets vane med å frykte vinden. Ved å se at livet er foruten skillelinjer, kan vi gi slipp på alle inndelinger som holder oss fanget. Vi ser oss selv og vårt liv overalt, skriver Nhât Hanh. "That is why we vow to help all living phenomena, all living species, like a bodhisattva who has attained great awakening" (ibid.: 76).

Å gi slipp betyr å gi slipp på sammenligninger, å se at det er ingenting å legge til eller trekke fra, og at skillet mellom oss selv og andre ikke er virkelig. "We need not give up our human condition in order to become a buddha. We seek buddhahood in our very human condition, giving up nothing and seeking nothing" (ibid.). Dette er det samme som *apraṇihita*, 'formålsløshet' eller 'ikke-søking', et begrep som er fullt utviklet i Mahāyāna-buddhismen, skriver han. "Let go in order to be everything, and to be completely free" (ibid.).

## 7.2. Buddhadāsa Bhikkhus kommentar

Gjennom å øve på de første tre tetradene har sinnet blitt smidig, sensitivt og kvikt, og er klar til å gå løs på arbeidet med å studere *Dhamma* direkte – "the truth of nature" (Buddhadāsa 1997: 91). Det begynner med å studere forgjengelighet - *aniccānupassī* - gjennom først å undersøke ting som allerede finnes inne i oss. Dette er et viktig prinsipp for Buddhadāsas presentasjon av *ānāpānasati*: "We prefer not to use external objects. Once we completely understand the internals, we can extrapolate to the externals" (ibid.: 92). Derfor handler denne øvelsen om å gå gjennom alle meditasjonsinstruksjonene på nytt, men denne gangen med

---

<sup>21</sup> I en annen sammenheng (Plum Village Chanting Book) refereres denne til Ekottara Agama 1.1,8, samt Majjhima Nikāya 143 og Madhyama Agama 26.



forjengeligheit i fokus. ”Realize impermanence in each and every step, in each and every one of the interconnected points, phases, and aspects of this practice. [...] This is how we contemplate the impermanence of all these passing phenomena, which are collectively known as *sankhāra*” (ibid.: 92). Dette inkluderer altså pusten, kroppen, følelsene og sinnstilstandene.

Buddhadāsa hevder vidare at ved å se forjengeligheiten klart, vil man også få innsikter i en rekke andre aspekter av virkeligheten, nemlig *dukkham*, *anattā*, *suññatā*, *tathatā*, og *idappaccayatā*:

Each continues into the next. A complete realization of impermanence must include unsatisfactoriness, not-self, voidness, thusness, and the law of causality. When we see all of these, then we have seen impermanence completely and in the most profound way (ibid.: 93).

Ved å kontemplere forjengeligheit på denne måten, mener Buddhadāsa at bindinger (*upādāna*) begynner å oppløses automatisk. Å virkelig forstå forjengeligheit ”makes us weary, bored, and disenchanted with all the things to which we continue to be attached and were ever attached” (ibid.: 94).

Instruksjon 14, om *virāgānupassī*, er en fordypning av dette. Han bruker en metafor om å se flekker på et tøyestykke gradvis svinne bort og blekne i sollys, til tøyet er helt hvitt. Ettersom tendensen til å holde fast blir svakere og svakere, blir sinnet mer rolig, stille, og likevektig i forhold til *sankhāraene*. Erotisk kjærlyghet, sinne, frykt, misunnelse, sjalusi, bekymringer, engstelse, lengsel etter fortida, og så vidare, blir mindre og mindre, og sinnet blir mer og mer rolig og stille: ”Contemplate impermanence until the attachment dissolves, until we can remain still, silent, and even-minded” (ibid.: 95). Dette kan også uttrykkes som å la være å gripe, holde fast på, eller oppfatte noe som ”meg” eller ”mitt”, skriver Buddhadāsa.

Instruksjon 15, om *nirodhānupassī*, beskriver han som den fullstendige utslukking av bindinger (attachment), og dermed av smerte og lidelse. *Nirodha* kommer i mange utgaver, og kan referere til utslukkingen av bindingen til et ’selv’, utslukkingen av egoisme, utslukkingen av grådighet, hat og forblindelse, samt utslukkingen av alle opplevelser av *dukkha*. Her minner han leseren om at å gjøre slutt på *dukkha* er det *Dhamma*-praksis egentlig handler om. Deretter går han gjennom ulike former for lidelse som kan slukkes eller fjernes:

Quench the fear of birth, aging, illness, and death. Quench the symptoms of *dukkha*, such as pain, sorrow, sadness, and despair. Quench the wants and desires of agreeable and disagreeable things. Finally, quench the view of any of the five *khanda* as “self” (ibid.: 96).

Når 'attachment' er fraværende, er dette det samme som *nibbāna*. *Nirodha* er et synonym for *nibbāna*, skriver Buddhādāsa. "Thus, to contemplate the quenching of attachment is to contemplate *nibbāna*" (ibid.).

Instruksjon 16 - *paṭinissaggānupassī* - beskriver Buddhādāsa som å gi tilbake, eller kaste tilbake, det vi har tatt eller lånt. Han bruker som metafor at vi har vært tyver hele livet, at vi har stjålet ting som eksisterer naturlig og som tilhører naturen, nemlig *sankhāraene*: "We have plundered them and taken them to be our selves and our possessions. We are nothing but thieves. For this we are being punished by *dukkha*" (ibid.: 97). Ved å observere de tre forutgående trinnene, kan vi gi slipp. Vi slutter å være tyver, og leverer alt tilbake til den virkelige eieren – naturen.

Som et annet bilde på dette, beskriver Buddhādāsa at vi hittil i livet har plukket opp og bært på tunge steiner. Nå kan vi endelig kaste av oss disse byrdene:

Before, we lived under their weight; their heaviness oppressed us. This is called "living beneath the world" or "drowning in the world". Once we can toss away the burdens that hold us down [...] we ascend. We are above the world. We are "lords of the world". This is the true meaning of freedom and well-being" (ibid.).

Videre sier Buddhādāsa at å 'leve under verden' er *lokiya*, mens å leve 'over verden' er *lokuttara*. Dette er tradisjonelle begreper som senere kommentarer har tolket som å referere til en 'legorientert' vei om et bedre liv her og nå og en asketisk vei rettet mot frigjøring fra fødsel og død. Dette er altså et eksempel på hans nytolking av tradisjonelle begreper. Ved å slutte å leve nedtyngt av *dukkha*, og se ting som de er, har man nådd slutten på den meditative veien:

There is "letting go", and the result is emancipation. Or you might call it "salvation," "deliverance," "release," or "liberation." They all signify that we have obtained the best thing possible for human beings. We have not wasted our lives and the opportunity of having found the Dhamma, which is the best thing that human beings can obtain. This is the end of the story (ibid.: 98).

I en oppsummering av denne tetraden, skriver han at poenget med å studere forgjengeligheten i alle fenomener er å la være å holde fast på noe. Dermed kan man nærme seg det uforgjengelige: "The mind that is not attached to anything will proceed to realize that which is permanent (*niccama*), [...] namely, the noumenon: *nibbāna*. Understanding these two realities – the conditioned and the unconditioned – is of the utmost importance" (ibid.: 102-103).

### 7.3. Møtepunkter

1) *Forståelse av forgjengelighet minsker begjær.* Studiet av forgjengelighet er selve grunnlaget for denne avsluttende tetraden, som Nhât Hanh omtaler som "the door that opens onto liberation from birth and death" (op.cit.: 40), og som Buddhadāsa kaller for "The Supreme" (op.cit.: 91). En dyp utforskning og erfaring av forgjengelighet leder til svekking av begjæret etter *dharmaer* (Nhât Hanh) eller *sankhāraer* (Buddhadāsa).

Når man ser hvordan alt forandrer seg og til slutt blir borte, inkludert ens egen kropp og bevissthet (med andre ord de fem *khandae*), er det mye som mister sin tidligere viktighet. Å søke en lykke og fred som ikke er basert på higen etter bestemte sanser og opplevelser, blir et felles mål for våre to kommentatorer.

2) *Forståelse av forgjengelighet er ikke nok.* Selv om begge understreker viktigheten av å observere forgjengelighet, er ikke dette nok i seg selv. Man må i tillegg oppnå en rekke andre innsikter for at forståelsen av forgjengelighet skal være komplett og lede til de ønskede resultater. Hvilke innsikter dette innebærer er imidlertid ganske forskjellige (se under).

3) *Frigjøring betyr frigjøring fra idéen om et selv.* Begge peker på idéen om et begrenset, atskilt, reelt eksisterende selv som enten *er* noe eller *eier* noe, som rotårsaken til smerte og ufrihet. For begge innbefatter 16. og siste instruksjon å gi slipp på denne feiloppfatningen, noe som fører til 'frelse' og stor oppvåkning.

4) *Frigjøring er en tilstand av å se ting som de i virkeligheten er.* Begge er imidlertid tilbakeholdne med å si for mye om hva dette egentlig betyr. Det er uklart om denne tilstanden er permanent eller ikke, om den er lett å oppnå eller ikke, og hvilket forhold den har til den fysiske død. Nhât Hanh er den som nevner døden mest konkret, når han beskriver liv og død som to sider av samme mynt, og at å oppleve virkelighetens 'tegnløse' natur betyr at spørsmålet om liv og død egentlig ikke blir så viktig.

### 7.4. Skillelinjer

1) *Framstillingen av forgjengelighet.* Nhât Hanh snakker om å observere forgjengelighet i alle ting, både indre og ytre fenomener. Buddhadāsa mener på sin side at man bør begynne med å observere forgjengelighet i egne kroppslige og mentale prosesser, før man går videre til ytre ting. Nhât Hanh sier videre at forgjengelighet ikke er positivt eller negativt i seg selv, og at det også kan ha positive virkninger, som i at ting kan utvikle seg til det bedre. Dette er meget uortodokst fra en Theravāda-synsvinkel, og Buddhadāsa mener at observasjonen av forgjengelighet også bør innbefatte en forståelse av utilfredstillelse (*dukkha*).

De skiller seg fra hverandre når de beskriver hva slags ekstra innsikter observasjonen av forgjengelighet bør føre med seg. Nhât Hanh nevner tegnløshet, tomhet og formålsløshet. Hos Buddhādāsa handler det om utilfredstillelse, ikke-selv, tomhet, slikhet, og årsaksloven. Dette kan vitne om et tradisjonelt Mahāyāna/Theravāda-skilte, selv om de tre kjennetegnene som Nhât Hanh nevner, også finnes beskrevet i pāli-kanon, som nevnt i gjennomgangen av buddhistisk meditasjon ovenfor (Se for eksempel Lamotte 1988: 44). Det er interessant at Nhât Hanh legger vekt på en del av pāli-kanon som ikke har blitt tillagt mye vekt i senere kommentarer, og som minner om Mahāyāna- eller Zen-tankegods.

2) *Utsletting av begjær, idéer, eller begge deler?* I presentasjonen av instruksjon 15 - *nirodha* - gir Nhât Hanh en tydelig Mahāyāna-tolkning, hvor det er 'feilaktige idéer' som mister sin kraft og forsvinner (begjær behandlet han i instruksjon 14). Han nevner spesielt idéer om polariteter eller motsetninger. Budskapet later til å være at virkeligheten ikke kan beskrives dualistisk.

Hos Buddhādāsa er det bindinger – 'attachments' – som er målet for utsletting. Dette ser ut til å være en direkte fortsettelse av instruksjon 14, om å redusere tendensen til å holde fast på ting gjennom å observere deres forgjengelige natur. Den eneste 'oppfatning' han snakker om å fjerne, er å oppfatte en eller flere av *khandāne* som et selv. Han snakker ikke om å se seg selv i alle fenomener, slik som Nhât Hanh.

3) *Virkelighetsbeskrivelse*. Nhât Hanh later til å ha et litt annerledes syn på virkelighetens natur enn Buddhādāsa. Tankene om bølger og vann, virkelighetens sanne natur, en essens (*svabhava*), og at liv/død, eksistens/ikke-eksistens bare er to sider av samme mynt, ser ut til å bære bud om en slags ontologisk sikkerhet. Kanskje dette viser påvirkning fra *yogācāra*, som også ser ut til å være utgangspunktet for Nhât Hanhs psykologiske teorier (se f.eks. Nhât Hanh 1995: 125-140).

Buddhādāsa er på sin side ikke opptatt av å beskrive virkelighetens natur eller forene motsetninger på samme måte som Nhât Hanh. Det ser ut til at Buddhādāsa stort sett viderefører Theravādas tradisjon med å ta *anicca* og *anattā* som likeframme beskrivelser av hvordan ting er, uten å være opptatt av å kontemplere paradokser på samme måte som Zen- og *Prajñāpāramitā* -tradisjonen.

4) *Frigjøring*. Begge ser ut til å mene at idéen om et isolert selv holder oss fanget i en smertefull tilstand. Hos Nhât Hanh handler det også om å gi slipp på idéen om et livsløp, og idéen om skillelinjer i det hele tatt. Dette blir for ham et utgangspunkt for å hjelpe alle levende vesener, som en *bodhisattva*.

For Buddhadāsa ser det ut til at det er nok å oppgi idéen om et selv, og levere *sankhāraene* tilbake til naturen. Dette er det samme som å droppe livets byrder, og føle sann frihet og velvære. Dette minner om et tradisjonelt, Theravādisk *arahat*-ideal om individuell frigjøring gjennom individuell innsats.

### 7.5. Oppsummering

Buddhadāsa og Nhât Hanh ser i denne tetraden ut til å ha et felles utgangspunkt i observasjon og kontemplasjon av forgjengelighet, og hvordan dette leder til minsking av verdslig begjær. Dette leder dem imidlertid i ulike retninger, selv om den store frigjøringen for dem begge innbefatter å kvitte seg med en snever oppfatning av 'selvet'. Begge ser dermed ut til å godta tekstens premiss om at dette meditasjonssystemet er en vei som leder til frigjøring og kunnskap, eller kanskje frigjøring *gjennom* kunnskap (*vijjāvimutti*). Begge later altså til å betrakte *suttaen* som en komplett vei til buddhistisk frigjøring og *nibbāna*, og at alle de vesentligste innsiktene vil komme gjennom denne formen for øvelse. Ingen av dem kommenterer imidlertid i særlig grad tekstens fortsettelse etter disse 16 trinnene, som omhandler perfektionering av de fire hovedområdene for oppmerksomhet (*satipaṭṭhāna*), og utvikling av de sju oppvåkningsfaktorene (*sambojjhaṅga*).

I denne seksjonen kommer etter min mening den filosofiske forskjellen mellom Theravāda og Mahāyāna tydeligst til uttrykk. Begge er enige om at sinnet må temmes gjennom de første tre tetradene før det brukes til å se inn i virkelighetens natur. Men virkeligheten, frigjøringen og konsekvensene beskrives litt forskjellig. Det kan se ut til at det er den gamle motsetningen mellom *arahaten* og *bodhisattvaen* som lever videre her.

## 8. Foreløpig oppsummering

Disse kommentarene til *Ānāpānasati-sutta* utdyper og belyser nærmere hva to moderne representanter for buddhismen legger i uttrykket 'buddhistisk meditasjon'. Å slappe av i kroppen og føle indre ro og glede ser ut til å være begynnelsen og grunnlaget for meditasjonssystemet. Videre handler *ānāpānasati* om observasjon av sinnets bevegelser (følelser og tanker), samt kontemplasjon av et utvalgt sett med 'sannheter'. Fra å 'bli kjent med seg selv' gjennom klar observasjon av kropp, følelser, tanker og sinnstilstander går man videre til å kontemplere mer generelle proposisjoner som at 'alt jeg opplever er forgjengelig'. De fire trinnene i siste tetrade, om *dhammaer*, er det som skal lede til viten og frigjøring, etter buddhistisk modell.

De tre elementene observasjon, ro og glede går igjen i de tre første tetradene i teksten, og betinger og påvirker hverandre. Dette danner igjen grunnlaget for fjerde tetrade, som dreier seg om 'frigjørende observasjon'. Vekten på ro kombinert med glede og velvære kjenner vi igjen fra Bronkhorsts utlegning om tidlig buddhistisk meditasjon over. Videre oppfatter begge kommentatorene meditasjonssystemet som en kombinasjon av ro (*samatha*) og innsikt (*vipassanā*), hvor begge legger vekt på innsikt som det viktigste. Buddhadāsa og Nhāt Hanh er altså uenig i å skjelne skarpt mellom *samatha* og *vipassanā*, og tilhører dem som mener det ikke er nødvendig å utvikle meget dype konsentrasjonstilstander (*jhānaer*). Slik sett skiller de seg fra Bronkhorsts framstilling av tidlig buddhistisk meditasjon, hvor *jhānaene* oppfattes som en integrert del av meditasjonspraksisen.

De skiller seg også fra Lamottes framstilling av de buddhistiske meditasjonstekstene på flere punkter. Buddhadāsa er for eksempel ikke opptatt av å nå ulike dypt konsentrerte tilstander, og snakker ikke om gjenfødelse på andre eksistensplan. Nhāt Hanh er heller ikke opptatt av det 'urealistiske' og overnaturlige. Han er heller ikke uvennlig innstilt mot den tidlige buddhismen, men bruker tvert i mot meditasjonsmetoder derfra.

Begge anser dessuten 'oppmerksomhet' som en kjerne kvalitet i buddhistisk kultivering av sinnet. Dette kan henge sammen med en 'gjenopdagelse' av Buddhas system for oppmerksomhetstrening slik det beskrives i *Satipaṭṭhāna-sutta* (teksten om oppmerksomhetens fire hovedområder), og som hevder den er 'den eneste veien' (*ekāyano maggo*) til å trene og utvikle sinnet og nå det høyeste mål (Nyanaponika 1988: 7).

I følge Kåre A. Lie tyder de kanoniske tekstene på at denne metoden på Buddhas tid var tilgjengelig både for munk og legfolk, mens *jhāna*-meditasjon var forbeholdt de som hadde tid til det, de 'profesjonelt religiøse'. Etterhvert ser det imidlertid ut som om den

praktiske utførelse av meditasjon minsker i omfang i Theravāda-buddhistiske land, selv om den i teorien har høy status (Lie 1992: 226-228). Lie skriver at metoden etter en lang periode med forfall fra middelalderen fram til vår tid, så og si blir 'gjenoppdaget' i Burma tidlig i dette århundret, for så å spre seg til andre buddhistiske land, og også til vesten.<sup>22</sup>

I Mahāyāna finner vi spor etter *satipaṭṭhāna* i flere kilder, en av de tydeligste er Śāntidevas *Śikṣāsamuccaya*, en samling av sitater fra ulike *sutraer*, samt i deler av hans egen *Bodhicaryāvatāra*. Lie skriver imidlertid at *sati* eller *smṛti* her får en annen funksjon enn tidligere: "Her fungerer ikke oppmerksomheten som et hovedredskap til å observere og analysere den erfarte virkelighet, men snarere i en redusert hjelpefunksjon til å styre kropp og bevissthet, som vaktpost og vern mot dårlige innflytelser" (Lie, op.cit.: 237). I enkelte Mahāyāna-*sutraer* utsettes *satipaṭṭhāna*-kategoriene i tillegg for polemikk og negasjon. Lie konkluderer med at Mahāyāna-buddhismen ikke helt hadde glemt *satipaṭṭhāna*, men at den ser ut til å leve et forholdsvis bortgjemt liv i litteraturen, mens andre aspekter av Buddhas lære ble ansett som mye viktigere. Samtidig påpeker han at instruksjoner i meditasjonssystemene *Mahamudra* og *Dzogchen* fra tibetansk buddhisme, og *Ch'an*-meditasjon fra Kina og Japan viser tilsynelatende likhetstrekk med *satipaṭṭhāna*-trening.

Før jeg går videre til å diskutere nærmere betydningen av kommentarene, ønsker jeg å påpeke det jeg oppfatter som tre sentrale trekk ved deres presentasjon av *Ānāpānasati-sutta*:

1) *Ānāpānasati som en komplett vei til det ytterste buddhistiske mål*. Dette er selve grunnlaget for deres interesse og formidling av teksten, nemlig at *suttaen* oppfattes som viktig og essensiell i deres oppfatning av buddhistisk virksomhet, selv om begge naturligvis ikke oppfatter den som den eneste teksten verdt å studere.

2) *Frelsen som nær og tilgjengelig*. Den buddhistiske 'frelse' gjennom kunnskap og frigjøring framstilles ikke som å være begrenset til et spesialisert religiøst liv i kloster, men som et naturlig resultat av å følge dette settet med meditasjonsinstruksjoner. Presentasjonen er først og fremst praktisk og pragmatisk, ikke skolastisk. Samtidig ser Buddhadasa delvis ut til å være påvirket av Theravādas kommentartradisjon (f.eks. i at 'kroppen' i første tetrad refererer til 'pustekroppen', og at han nevner fem 'tricks' for å oppnå dyp konsentrasjon), og Nhât Hanh tolker teksten i lys av mahāyānistisk tankegods.

3) *Skillet mellom den 'religiøse' og 'verdslige' sfære viskes ut*. Dette følger delvis av tekstens struktur, hvor alle sanseerfaringer, følelser og tanker blir potensielle data for

---

<sup>22</sup> Se Lie, op.cit.: 229-234, for en introduksjon til det han kaller 'den nye satipaṭṭhānabevegelsen', et begrep som i stor grad sammenfaller med det jeg omtaler som *vipassanā*-bevegelsen ovenfor.

‘oppmerksomhet’ i den spirituelle utviklings tjeneste. Det er også interessant at en i utgangspunktet ‘religiøs’ praksis, basert på et foredrag holdt for buddhistiske munkere i Nord-India for over 2000 år siden, gjøres tilgjengelig for et bredt, ‘moderne’ legpublikum i vesten, som også ønsker å oppnå resultater gjennom dette meditasjonssystemet, uten nødvendigvis å bli munkere eller nonner, og uten å nødvendigvis identifisere seg selv som ‘religiøse’.



## Del III

### Presentasjon, tilpasning, forankring

I denne avsluttende delen begynner jeg med å analysere Buddhadasas og Nhât Hanhs ulike litterære virkemidler som en metode for å oppdage hva som er unikt i deres ulike presentasjoner av *Ānāpānasati-sutta*. Videre viser jeg (delvis med referanse til andre akademiske analyser, og andre av deres bøker) hva de har felles som buddhistiske lærere i det jeg kaller ‘tilpasninger til det moderne’, og deretter hvordan de selv bevisst eller ubevisst knytter seg til sine respektive tradisjoner. Til slutt kommer jeg med noen avsluttende bemerkninger, før jeg forsøker å samle trådene i en konklusjon.

#### 1. Stiler og virkemidler

Selv om Nhât Hanh og Buddhadasa har mange fellestrekk i sin tenkning, er det likevel slående hvor forskjellig de presenterer sine idéer. Etter min mening kommer et stereotypisk skille mellom Theravāda og Mahāyāna/Zen tydelig til uttrykk gjennom deres ulike ‘stiler’. Når det gjelder den vide kategorien ‘stil’, definerer jeg dette ganske bredt som ‘typiske valg av ord, uttrykk og framstillingsmåter som bidrar til å skape en karakteristisk stemning i teksten’.

Et spørsmål i tilknytning til dette er hvor tradisjonen og kulturen slutter, og hvor den unike personligheten begynner. Også fra et buddhistisk perspektiv oppfatter man individer som unike sammenstillinger av elementer, om enn i forandring og under påvirkning av utenforliggende faktorer. Selv om jeg velger å betrakte Nhât Hanh og Buddhadasa som både å representere ‘moderne buddhisme’ samt sine respektive tradisjoner, er det viktig å huske at personlig gemytt og erfaring også spiller en avgjørende rolle i formidling. Men selv om det er umulig for en person å fullstendig representere en mangfoldig tradisjon, mener jeg likevel det er fruktbart å lete etter typiske tradisjonelle temaer i Nhât Hanh og Buddhadasas skrifter. Det følgende er basert på mitt helhetsinntrykk fra kommentarene presentert i del II.

##### 1.1. Felles autoritativ stil

Forfatterne deler et felles utgangspunkt i at bøkene tilhører en ‘kommentar’-genre, hvor egne betraktninger hele tiden knyttes opp mot en autoritativ tekst, i dette tilfelle *Ānāpānasati-sutta*.

Samtidig framstår bøkene som normative instruksjonsmanualer, som ‘håndbøker’ eller ‘bruksanvisninger’. I kraft av sin lærer-posisjon framstiller de hva som etter deres mening er den beste måten å utføre instruksjonene på. Begge velger å utelate personlige anekdoter om hvordan de selv har brukt, strevet med og fått nytte av metodene. Dermed blir tekstene mer upersonlige og får et preg av å representere generelle sannheter, som igjen er en måte å understreke autoritet på. Bøkene er gjennom sine ‘idealbeskrivelser’ av instruksjoner og resultater ment å virke motiverende. Som jeg ser det, henvender tekstene seg direkte til leseren, og sier ‘dersom du gjør slik og sånn får du et bedre liv’. Denne framstillingsmåten kan gjenspeile den viktige rollen lærer-elev forholdet har hatt i buddhismens historie, og vitner om våre forfatters vektlegging av praksis, ikke filosofi eller fortellinger.

## **1.2. Buddhadāsa Bhikkhus ‘vitenskapelige’, konservative stil**

Som jeg har vært inne på i del II, har Buddhadāsa ofte en mer teknisk og detaljert framstilling enn Nhāt Hanh. For eksempel introduserer og bruker han pāli-begreper i sine kommentarer, fordi han ønsker at ‘committed students of Dhamma should become familiar with and deepen their understanding of important Pāli terms. Translations into English often miss some, or much, of the original meaning’ (Buddhadāsa 1996: 25). Dette er også en måte å framstå som konservativ på, eller som en ‘vokter’ av Buddhas eller snarere pāli-teksternes autoritet. Dette kommer også til uttrykk gjennom at Buddhadāsa er mer trofast mot tekstens detaljer, samtidig som han gjør bruk av en del lister og synspunkter hentet fra den videre Theravāda-tradisjonen (for eksempel pusten som ‘kropp’ i trinn 3 og 4, sjekklister for sinnstilstander i trinn 9, fire kategorier av ting å holde fast på i trinn 12).

I tillegg oversetter Buddhadāsa instruksjonene som ‘trinn’ (steps), og gir en trinnvis, lineær framstilling av teksten, hvor han snakker om å gjøre seg ferdig med trinnene ett for ett i hierarkisk rekkefølge. Dette minner om for eksempel *Visuddhimagga*s utlegninger av den meditative veien som bestående av distinkt atskilte trinn. Samtidig foregår den meditative undersøkelsen på mikro-nivå, hvor individets kropp og sinn står i sentrum. Buddhadāsa snakker lite om de store linjene eller de videre sosiale perspektivene i denne teksten. Personlig utvikling av kunnskap og forståelse, med minskingen av begjær for øye, ser ut til å være det sentrale. I den forbindelse betoner han formell, målrettet trening basert på tradisjonelle ‘kart’. Etter min mening søker Buddhadāsa å framstå både som ‘konservativ’, i at han holder seg strengt til tekstens oppbygning, og ‘vitenskapelig’, i at han holder en ‘saklig’ tone i å presentere instruksjonene nærmest som en teknisk manual. Som tidligere nevnt gjør han også

bruk av ord som ‘plikt’, ‘korrekthet’ og ‘kontroll’, selv om oversetteren Santikaro Bhikkhu i en fotnote skriver:

The Thai word *kuab-kum* is used throughout this book. It can be translated “to regulate; to control or confine; to master; to oversee, supervise, or superintend.” When one of these translations appear, all of the rest should be understood. In all cases, *kuab-kum* depends on *sati* and wisdom, never on force or willpower (Santikaro i *Buddhadāsa* 1997: 139).

En slik presisering kan imidlertid tyde på at det er lett å tolke *Buddhadāsa* i en for ‘streng’ retning. Uansett skriver Santikaro også:

In speaking to Western meditators, Ajahn *Buddhadāsa* uses a straightforward, no-frills approach. He does not go into the cultural interests of traditional Thai Buddhists; instead, he prefers a scientific, rational, analytical attitude (Santikaro i *Buddhadāsa*, op.cit.: 18).

I tillegg til å være en skreddersydd framstilling for vesterlendinger, basert på en antagelse om ‘vitenskapens’ autoritet, kan dette også stemme overens med pāli-kanons generelt ‘tørre’ stil, hvor elementer av fiksjon og følelsesmessig suggerende framstillinger nærmest er fraværende. *Buddhadāsa*s fokus ser også ut til i stor grad å sammenfalle med en oppfatning av Theravāda som forskeren Mu Soeng kaller ‘psykologisk buddhisme’. Dette henspeler på Buddha som religiøs nyskaper gjennom “moving the debate from metaphysical speculations to the working of individual consciousness” (Mu Soeng i Goldstein 2002: 25). Samtidig virker det som *Buddhadāsa* stiller seg i Theravādas ‘konservative’ tradisjon, hvor man utelukkende betrakter pāli-kanon og et sett historiske kommentarer som kilder til buddhistiske sannheter. Generelt kan man tenke seg at *Buddhadāsa*s stil appellerer til et vestlig publikum som ønsker å lære et system for formell meditasjon fra en opprinnelig, ‘ekte’ kilde, og som er villig til å gjøre en innsats med å sette seg inn i fremmede begreper. Slik sett muliggjør denne stilen både en tilpasning til det moderne og en forankring i normativ Theravāda-tradisjon.

### **1.3. Thích Nhất Hanhs ‘poetiske’, visjonære stil**

I kontrast til *Buddhadāsa* har ikke tekniske termer så stor plass i Nhất Hanhs kommentar; til gjengjeld bruker han metaforer og bilder i mye større grad (for eksempel sammenligner han å roe kropp og sinn med å drikke et glass kjølig limonade en varm dag; forholdet mellom bølger og vann illustrerer virkelighetens natur). Samtidig refererer han til tanker fra *Lotus-sutraen* og snakker om forskjellen mellom ‘nordlige’ og ‘sørlige’ skoler. Bruken av bilder og metaforer

for å illustrere doktrinelle poenger ser ut til å stamme fra ‘Zen-genren’, mens de eksplisitte referansene til Mahāyāna viser at han tar utgangspunkt i tekster utenom pāli-kanon. Samtidig oversetter han instruksjonene med ‘metoder’ (methods), og virker mer åpen for at de kan brukes om hverandre etter behov. Det ser altså ut som han har et mer ikke-lineært syn på den meditative prosessen, selv om han anbefaler å alltid begynne med det han kaller første og fjerde tema (instruksjon 1, 2, 5 og 6).

Nhât Hanh virker også som å beskrive både den konkrete virkelighet og det ytterste mål i mer positive termer enn hva Buddhādāsa er. Dette kan også henge sammen med Zen-påvirkning. Etter Dumoulins oppfatning kan Zen forstås som Mahāyānas meditasjonsskole, grundig påvirket av fire *sutraer* (*Prajñāpāramitā-sūtra*, *Avataṃsaka-sūtra*, *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*, og *Laṅkāvatāra-sūtra*), kombinert med kinesisk taoistisk innflytelse. Selv om *Prajñāpāramitā* -tekstene uttrykker den høyeste sannhet i negative termer, som ‘tom’, balanseres dette av *Avataṃsakas* helhetsperspektiv:

The cosmic teachings of Mahāyāna [...] epitomized in the Garland Sutra, considers all things in the universe to be organically interrelated, and senses the essential sacredness of all things - not in opposition to the profane, but in complete grasp of reality. All of reality shines in transcendence; all things reflect the splendor of the universe, even the smallest particle of dust (Dumoulin 1979: 27).

Dette, sammen med taoismens jordnærhet og tanker om å leve i harmoni med naturen, er etter min mening en viktig bakgrunn for å forstå Nhât Hanhs positive beskrivelser av natur og mennesker (blomstene, skyene og månen “are all wondrous expressions of the Dharmakaya”, og vår egen kropp er også “infinitely wondrous”). Nhât Hanh tenderer også mot å referere til en slags ‘virkelighetens grunn’. I følge Dumoulin finner vi i Zen også en rekke uttrykk for en grunnleggende dimensjon i tilværelsen, hentet fra både Mahāyāna og taoismen:

“Buddhahood,” “Buddha-nature,” “Buddha-mind,” “Cosmic Body of the Buddha,” and similar expressions directly mentioning the Buddha are without doubt the prevalent ones. But “Nature” and “Mind” by themselves can also indicate absolute reality. The Chinese Tao, or Way, fits into the latter kind of expression (ibid.: 30).

Samtidig er kanskje vekten på oppmerksomhet i dagliglivet en inspirasjon fra *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*, hvor legmannen og *bodhisattvaen* Vimalakīrti overgår Buddhas monastiske disipler både i meditasjonsferdighet og innsikt. Det ser altså ut som at Nhât Hanhs stil er preget av en viss type Zen-motiver, hvor vi også kan spore Mahāyānas store begrepspar *prajñā* (forståelse) og *upāya* (egne virkemidler), med tilhørende *bodhisattva*-ideal, som

underliggende referansebakgrunn (selv om han interessant nok sjelden eller aldri bruker ordet ‘tomhet’). Mye av det ovenstående kan stemme med det Mu Soeng beskriver som ‘visjonær buddhisme’:

This argument sees Visionary Buddhism not as a rejection of Psychological Buddhism, but as a refocusing of elements that are strongly present in the enlightenment experience of the Buddha, though wisely not the main thrust of his teachings. For such an experience is beyond the grasp of ordinary mind (op.cit.).

Dette tar også i betraktning at Mahāyāna som ‘språkspill’ tok med seg den tidlige buddhismens begreper videre, selv om de også gjerne polemiserer mot eller omdefinerte dem. Også hos Nhât Hanh er svekking av begjær et uttalt gode, men den meditative utviklingen innbefatter i tillegg et skifte fra vår vanlige måte å oppfatte verden på. I tillegg til denne ‘visjonære’ bakgrunnen er Nhât Hanhs stil preget av det jeg vil kalle ‘mykhet’ og ‘omsorgsfullhet’, hvor teknisk forståelse trer i bakgrunnen for en appell til det ‘gode og vakre’ i mennesket, med vekt på fellesskap, glede og vennlighet.

Jeg velger å anta at Nhât Hanhs mer ‘inkluderende’ og positive stil appellerer til et videre publikum enn Buddhadasas tekniske og ‘vitenskapelige’ stil. Hos Nhât Hanh er det ikke nødvendig å lære seg et nytt teknisk begrepssystem, men å praktisere oppmerksomhet i alle situasjoner ut fra en omsorgsfull holdning. Denne stilen, som legger vekt på bilder og metaforer framfor tørre, analytiske begreper, kan tenkes å finne en klangbunn i en vestlig, estetisk bevissthet, samt i kristendommens barmhjertighetsprinsipp. En senmoderne bevissthet omkring språkets konstituerende makt og skepsis til ‘objektiv vitenskap’, kan også tenkes å finne en resonans her. Samtidig forankrer Nhât Hanh seg i Zen-tradisjonens poetiske dimensjon, samtidig som han refererer direkte til en rekke Mahāyāna-*sutraer* som støtter opp om hans framstilling.

## 2. Tilpasninger til det moderne

Mens det ovenstående har pekt på det jeg opplever som de umiddelbare forskjellene mellom Nhât Hanhs og Buddhadasas formidling, vil jeg i det følgende gjennomgå en del iøynefallende fellestrekk som i større eller mindre grad skiller våre kommentatorer fra ‘tradisjonell’ buddhisme, og gjør dem til representanter for det Lopez kaller ‘moderne buddhisme’. Jeg baserer meg først og fremst på Lopez’ kjennetegn, men går ikke inn på deres

samfunnsengasjement i detalj, da mitt hovedanliggende i denne oppgaven er å undersøke hvordan de framstiller en vei til 'indre' fred og frigjøring. Disse seks punktene som jeg kaller 'tilpasninger til det moderne' henger nært sammen, og forutsetter til en viss grad hverandre, nærmest som biter av et puslespill. Det kan godt hende at jeg ikke har funnet alle bitene som trengs for å gi en utfyllende framstilling av fenomenet, men jeg håper at det uansett kan tjene som en forståelsesramme for hva som er unikt for Nhât Hanh og Buddhadāsa formidling.

## 2.1. Utdannelse og *ad fontes*

De asiatiske lederne i den moderne buddhistiske bevegelsen kom stort sett fra en utdannet minoritet i sine respektive hjemland. Man kan tenke seg at moderne utdanning innebærer mer enn å skaffe seg moderne kunnskaper:

It involves the realization that the past knew less than we do and that knowledge is constantly growing. Recognizing the limitations of ancient wisdom is an important part of demystifying the world of the past. At the same time, as Elkana has written, "The conscious effort to demystify the world is not only about the world; it is also an effort to guide one's thoughts; it is thinking about thinking" (Elkana sitert i Gombrich & Obeyesekere 1988: 208).

For både Nhât Hanh og Buddhadāsa har moderne utdanning og 'kognitiv rasjonalitet' preget deres liv, og framstår som verdier de ønsker å fremme: "[...] Thích Nhât Hanh and his associates were instrumental in founding Van Hanh University, Saigon. [...] Buddhadāsa Bhikkhu [has] labored to preserve and improve monastic education but also to broaden access of the laity to spiritual and cultural training" (Queen & King (eds.) 1996: 11).

Begge er i den forbindelse opptatt av studiet av kildetekster. I den vestlige renessansen og reformasjonstiden var *ad fontes* ett av den framvoksende intellektuelle elitens slagord, som handlet om at forskere på nytt viet sin interesse til studiet av fortidens sekulære og religiøse autoriteter. I den religiøse sfære innebar dette å studere Bibelen og andre kristne nøkkelttekster på originalspråkene. Dette idealet ble videreført av 1800-tallets religionsvitere, som anvendte den samme metoden på ikke-vestlige skriftbaserte religioner. Denne tradisjonen videreføres i dag av mange moderne buddhister, som studerer gamle buddhistiske tekster først og fremst på pāli, sanskrit, tibetansk og kinesisk. Dette kan tolkes som et typisk uttrykk for modernitetens tro på "sannheten og metoden", hvor tilsynelatende nøkterne metoder brukes for å gi en framstilling av 'det opprinnelige' eller 'det ekte' i buddhismen, eller 'avsløre' gamle kommentarers feiltolkninger.

For Buddhadāsa og Nhât Hanh danner altså tekststudier grunnlaget for en nytolking av buddhismen som enten hopper bukk over eller gjør kreativt bruk av senere kommentartradisjoner og utviklinger. Når det gjelder pāli-kanon ser det ut til at *Sutta-piṭaka*, Buddhas samtaler og foredrag, foretrekkes som kilde til kunnskap om den ‘opprinnelige’ læren. Nhât Hanh har i tillegg studert mange av de store Mahāyāna-*sutraene*. Uansett utgjør personlig tolking av klassiske tekster et av de viktigste elementene i deres formidling.

Antropologen Clifford Geertz skriver i boka *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (1968) at ‘scripturalism’ – økt vektlegging av gamle skrifter - er et iøynefallende kjennetegn ved religiøse endringer i det han kaller klassiske kulturer. Dette kan gå to veier: for det første en ny ærbødighet overfor religionens gamle skrifter og økt prestisje for de som kan lese dem; en tro på ufeilbarligheten i den kanoniske tradisjon. Alternativt kan det uttrykke seg som forskeres og offentlige personers forsøk på å nytolke en gammel lære i lys av moderne problemer. Geertz skriver:

For scripturalism to become a living religious tradition rather than merely a collection of strained apologies, its adherents would have to undertake a serious theological rethinking of the scholastic tradition they can, apparently, neither live with nor live without (Geertz sitert i Queen & King (eds.) 1996: 8).

Å vende tilbake til kildetekstene kan altså betraktes som en allmenn prosess i religiøs endring. For våre kommentatorer har dette vært en metode for å ‘gjenoppdage’ eller kanskje ‘skape’ en buddhisme som passer deres formål, nemlig å formidle læren slik at den virker relevant for et publikum som gjerne selv har god utdanning og er preget av en ‘moderne mentalitet’ hvor troen på dogmer, religiøse autoriteter, og ‘det overnaturlige’ har blitt alvorlig svekket. I følge Bellah har det i moderne tid skjedd et skifte i balansen mellom elite- og massereligiøsitet, betinget av utdannelsesnivå:

The rise of what would classically have been considered ‘non-belief’ in the modern world has been correlated with the enormous expansion of just those classes among whom non-belief always was a problem: the self-conscious intellectuals. The growth of an educated elite continued steadily from the seventeenth century on. [...] Necessarily subjects that were formerly the property of the literate minorities are now open to the public (Bellah 1970: 218-19).

Samtidig understreker både Nhât Hanh og Buddhadāsa at tekststudier nærmest er verdiløse uten å omsette læren i praksis, i sitt eget liv, og at personlig erfaring potensielt framstår som en viktigere kilde til autoritet enn å gjengi gamle tekster. Slik sett er de begge kritiske til den

kognitive rasjonalitetens begrensninger, og fremmer en søken etter dypere åndelig forståelse eller 'innsikt': "Buddhadāsa is consistently critical of knowledge for the sake of knowledge, or, if you will, "mere knowledge". He affirms knowledge as praxis, a view thoroughly consistent with the classical Pāli tradition" (Swearer (ed.) 1989: 220). Thích Nhất Hanh skriver: "According to Buddhist teaching, knowledge itself can be an obstacle to true understanding, and views can be a barrier to insight. Clinging to views can prevent us from arriving at a deeper, more profound understanding of reality" (Nhāt Hanh 2001 A: 123-124).

Til tross for denne sterke oppvurderingen av personlig erfaring, ser det ut til at et utvalg av de klassiske tekstene både tjener som legitimitetskilde og som opphav til nye vinklinger på buddhismen som avviker fra det våre kommentatorer oppfatter som 'stagnert' tradisjon, samt folkereligiøsitetens overtro, magi og åndetilbedelse. *Ānāpānasati-sutta* er en klassisk tekst om meditasjon som Buddhadāsa og Nhāt Hanh dels bruker som en måte å komme nærmere det de oppfatter som kjernen i den historiske Buddhas lære, dels som bakteppe for formidling av egne synspunkter.

## 2.2 Vitenskap og avmytologisering

Et av kjennetegnene på 'moderne mentalitet' kan sies å være troen på vitenskapens rasjonelle, empiriske holdning, og refleksjoner omkring historisk utvikling. I følge Lopez var enkelte buddhistledere stort sett enige i kritikken fra kristne misjonærer, asiatiske sekularister, vestlige forskere og koloniadministrasjon om at buddhister i det store og hele var avgudstilbedere holdt nede av århundrer med overtro, utbyttet av et korrump klostervesen (Lopez 2002: xxxiv). Men isteden for å godta situasjonen slik den var, begynte enkelte å lete fram 'bevis' for at buddhismen, mer enn kristendommen, var kompatibel med moderne vitenskap, og dermed levedyktig i den moderne tidsalder.

I 1859 ble Darwins 'Origin of the Species' utgitt, og utløste en debatt mellom kreasjonister og evolusjonister, religion vs. vitenskap. Omtrent samtidig ble buddhismen mer kjent i vesten, og "Asian Buddhists [...] have been quick to seize upon the opportunity to 'prove' that Buddhism is compatible with science and therefore not only worthy of consideration but also superior to Christianity" (King 1999: 151).

Dette ble gjort ved å sette Buddha i fokus, som ble framstilt som å nekte for eksistensen av en skapergud, avvise et verdenssyn hvor universet kontrolleres gjennom presteritualer, og isteden følge en rasjonell tilnærming hvor universet fungerer på grunnlag av kausale lover. En av de moderne buddhistenes utfordring ble å skille det de oppfattet som



Buddhas essensielle lære fra 'unødvendige' kulturelle trosoppfatninger: "Elements of traditional cosmology that did not accord with science (such as a flat earth) were generally dismissed as cultural accretions that were incidental to the Buddha's original teaching" (Lopez, op.cit.: xxxv-xxxvi). Som vi har sett, har dette også vært tilfelle for mer sentrale aspekter av religionen, som tanker om gjenfødelse og ulike eksistensplan.

Den tradisjonelle buddhistiske kosmologien legges liten vekt på i Buddhadāsa og Nhāt Hanhs formidling. Det er lite eller intet snakk om gjenfødelse og andre eksistensnivåer enn denne verden. Samtidig er begge opptatt av å minimere 'overtro', som troen på ånder, spøkelses, magiske amuletter, relikvier, og lignende. Dette ser igjen til å gjenspeile en trend med å anse buddhismen som forskjellig fra tradisjonell 'religion', hvor troen på ikke-empiriske vesener eller oppfatninger om hva som skjer etter døden spiller en vesentlig rolle. Begge våre kommentatorer snakker om oppvåkning og frihet i dette liv, men sier lite om hva som skjer etter den fysiske død. For våre kommentatorer kan det se ut til at en endret oppfatning av en 'selv' er nøkkelen til avklaring av spørsmålet om liv og død.

Buddhadāsa ser ut til å ha gått lengst i å framholde 'vitenskap' som et ideal; samtidig ser det ut til at han har et 'gammeldags' syn på vitenskap, hvor han ikke tar i betraktning debatter om vitenskapelig metode eller epistemologi:

In Buddhadāsa's works, science is presented as a static, abstract ideal rather than as the fuzzy-edged activity recent studies have shown it to be. [...] Modernist Buddhist scholars appear to be attempting to construct a justification or apologetic for Buddhist teachings which appeals to science because of its assumed authority (Jackson 1988: 61).

Lopez går i denne forbindelse kanskje vel langt i å framstille moderne buddhisme som et slags etterslep etter vestlig påvirkning. Jackson skriver at det er mulig å forstå vektleggingen av vitenskapelighet som å frigjøre en 'latent rasjonalisme' i kjernen av doktrinell buddhisme, som har blitt skjult av det tradisjonelt aksepterte skillet mellom monastisk og leg-buddhisme, hvor 'overtroiske' leg-praksiser har blitt godtatt fordi legfolk 'ikke klarer å forstå doktrinens subtilitet', og fordi disse praksisene også kan ha en moralsk verdi:

The rationalist implications of doctrinal Buddhism are only now being fully realized because, like the early European Buddhist scholars, Buddhadāsa rejects the distinction between an imperfect lay and a doctrinal clerical form of Buddhism because of his implicit acceptance of Western notions of rationalism and scientific reasoning. Buddhadāsa's rationalism is therefore a compound phenomenon, combining elements of both borrowed European and indigenous Buddhist rational methodologies (ibid.: 65).

Dette understreker autonomien i den buddhistiske tradisjon, og viser også hvordan en mangfoldig og rik ressurs som pāli-kanon kan brukes for å legitimere mange ulike perspektiver. Blant annet utfordres synet om at man ‘må’ tro på bokstavelig gjenfødsel for å være en ‘ekte’ buddhist.

Vi ser altså at oppfatningen om vitenskapens autoritet har spilt en viktig rolle for Buddhādāsa's vinkling, noe som også gjenspeiles i hans ‘vitenskapelige’ stil, som nevnt ovenfor. Samtidig har dette hatt en viktig funksjon i å nå fram til et spesielt publikum, nemlig ‘moderniserte’ thaier som ønsker å leve i den ‘moderne’ verden:

[...] given that the social advancement of the new bourgeois is dependent upon socioeconomic development and change, rather than upon maintenance of the status quo, they wish to see a new interpretation of Buddhist doctrine and practice which supports their interests. The “new Buddhism” they desire is precisely the rationalist, doctrinal and world-involved doctrine of Buddhādāsa (ibid.: 83).

Dette sier noe om at religiøs endring alltid skjer i en sosial og kulturell kontekst, og at religiøse reformatorer ikke opererer i isolasjon fra videre samfunnsmessige endringer. De er også avhengig av støtte.

Selv om Nhât Hanh ikke kan sies å være like opptatt av vitenskapsidealet som Buddhādāsa, og framfor alt har en hang til det poetiske, har han også fokusert på tekststudier og en praktisk buddhisme som setter etikk og personlig forvandling i høysetet, ikke magiske praksiser eller tilbedelse. Samtidig har han kommentert de tilsynelatende korrespondansene mellom moderne kvantefysikk, økologi og buddhistiske idéer i boka “The Sun My Heart” (1988), også her med en Zen-buddhistisk vri:

Scientists are coming to realize that they cannot use ordinary language to describe non-conceptual insights. Scientific language is beginning to have the symbolic nature of poetry. Today such words as “charm” and “color” are being used to describe properties of particles that have no conceptual counterpart in the “macro-realm” (Nhât Hanh 2001 A: 61).

Nhât Hanhs versjon av buddhismen har sannsynligvis også hos ham tiltrukket en spesiell type publikum, selv om jeg ikke har funnet studier som sier noe om dette. Jeg antar det er vesterlendinger som søker å dekke spirituelle behov uten å gå veien om tradisjonell kristendom, samtidig som de kanskje beholder sin ‘rasjonelle’ holdning og skepsis til dogmer.

Som en oppsummering kan vi tenke oss at vitenskapens tiltrekningskraft ligger i dens hevdelse av udogmatiske undersøkelser og empirisk prøvbarhet, og (i teorien) en åpenhet for at vår viten om verden kan endre seg gjennom nye funn og teorier – den moderne 'avsløringsstrategien'. Vitenskapen har demonstrert sin kraft gjennom å mestre naturen etter menneskelige formål (jamfør "troen på historisk utvikling og frihet"). Dette har skapt en skepsis til dogmer (ikke-prøvbare teorier om virkeligheten) overlevert i religiøse tradisjoner.

Mange moderne buddhister, inkludert Nhât Hanh og Buddhādāsa, søker altså å tilpasse eller finne likhetspunkter mellom buddhismen og en 'vitenskapelig holdning' – spesielt gjennom å framstille buddhismen som udogmatisk, med vekt på egne erfaringer og undersøkelser. *Ānāpānasati* kan slik sett oppfattes som en *metode* som via en oppmerksomhet som minner om vitenskapelig observasjon fører til innsikt og kunnskap, noe som igjen fører til *frihet* – om enn på et personlig plan – noe som igjen passer inn med modernitetens *individualisering*. Likevel setter ikke *ānāpānasati* kun intellektet i høysetet, men integrerer kropp, følelser og tanker med 'innsikt' og 'spesiell kunnskap' – *vijja*. Våre kommentatorer framstiller det altså ikke kun som en form for 'spirituell teknologi' – som er mer en New Age-preget idé.

I forhold til et vitenskapelig, udogmatisk paradigme passer det kanskje spesielt bra å framheve nettopp denne teksten, fordi den ikke nevner overnaturlige elementer eller spesielle konsentrerte tilstander. *Suttaen* er forholdsvis enkel og likefram, og handler som nevnt om glede, ro, og observasjon av konkrete fenomener i kropp og sinn. Det 'religiøse' elementet framtrer kun i forbindelse med instruksjonene om 'frigjøring', 'avslutning' og å 'gi slipp'. Men i og med at instruksjonene er så korthugde, er det stort rom for tolkninger.

### 2.3. Økumenisme og hybridiseringstendenser

Selv om hvert buddhistisk land har sin egen historie og sin egen form for buddhisme, er det mange forbindelseslinjer mellom de sentrale skikkelsene i moderne buddhisme. Lopez mener at det i USA og Europa er en tendens til å kombinere idéene fra disse ulike kildene til noe som bare omtales som 'buddhisme'. Et element i dette er at enkelte buddhister søker å bygge broer over de historiske skillene mellom f.eks. Theravāda og Mahāyāna.<sup>23</sup> I moderne tid ble det med forbedrede reisemuligheter mer kontakt mellom buddhistiske land som hadde utviklet seg

---

<sup>23</sup>Et illustrerende forsøk på å artikulere en 'vestlig' buddhisme som kombinerer elementer fra asiatisk buddhisme (først og fremst theravāda og vajrayāna) med vestlige moderne verdier, er den amerikanske *vipassanā*-læreren Joseph Goldsteins bok "One Dharma - The Emerging Western Buddhism" (Rider Books 2002).

relativt isolert i århundrer. Dette utløste en diskusjon om hva som var den mest autentiske form for buddhisme.

Olcott var tidligst ute, da han allerede i 1885 uttalte at han ønsket å ‘helbrede’ skismet han oppfattet mellom ‘nordlig’ og ‘sørlig’ buddhisme, og prøvde å formulere et sett med utsagn som alle buddhister kunne være enige i, for i tråd med dette danne en felles organisasjon for asiatiske buddhister.<sup>24</sup> Med påvirkning fra vesterlendinger som var sympatisk interesserte i buddhismen, samt med den økte prominensen til kildetekststudier (hvor europeiske forskere gikk i bresjen), søkte en del moderne asiatiske buddhister bakenfor skillet Theravāda/Mahāyāna til en buddhisme fri for sekteriske dogmer:

What was different about modern Buddhism was the conviction that centuries of cultural and clerical ossification could be stripped from the teachings of the Buddha to reveal a Buddhism that was neither Theravāda or Mahāyāna, neither monastic or lay, neither Sinhalese, Japanese, Chinese or Thai. This was a form of Buddhism whose essential teachings could be encompassed within the pages of a single book (Lopez 2002: xxxviii).

Amerikanere sto bak de første av disse forsøkene. Olcott utgav *The Buddhist Catechism* i 1881, Paul Carus kom med *The Gospel of the Buddha According to Old Records* i 1894, og Dwight Goddard utgav *A Buddhist Bible* i 1938. De to første av disse ble interessant nok raskt oversatt henholdsvis til singalesisk og japansk, hvor de ble brukt til å undervise om buddhismen. Christmas Humphreys (grunnleggeren av The Buddhist Society i London, 1924) skrev i forordet til tredje utgave av sin bok *Buddhism* i 1962 at han var interessert i “[a] world Buddhism as distinct from any of its various Schools” og trodde at “only in a combination of all Schools can the full grandeur of Buddhist thought be found” (Humphreys i Lopez 2002: xxxix). Slike tanker om å se de ulike buddhistiske retningene som å dele en universell kjerne eller iallfall de samme historiske røttene, underbygde også framstillingen av buddhismen som en ‘verdensreligion’. Dette kan tolkes som et moderne, dedifferensierende prosjekt, hvor man søker en samlende *essens* bak ulike ytre former, med det formål å forenkle og skape orden av tilsynelatende motsetninger.

Slike økumeniske tanker finner vi også igjen hos Buddhādāsa og Nhāt Hanh, av og til i så stor grad av vi kanskje kan snakke om tendenser til hybridisering. Jeg vil her belyse hvordan disse to ser ut til å inspireres av og låne elementer av hverandres tradisjoner, henholdsvis Theravāda og Zen. Dette er etter min mening et uttrykk for en senmoderne

---

<sup>24</sup>Dette ble en realitet i 1950, da The World Fellowship of Buddhists ble grunnlagt.

kulturell tilstand, hvor økt kontakt og raskere informasjonsstrømmer medfører møter og påvirkninger mellom tidligere atskilte fenomener. Kanskje dette også i lett grad kan tjene som et eksempel på Paul Heelas' beskrivelse av hybridisering som 'postmoderne dedifferensiering'.

Noe av det mest påfallende med Nhât Hanh er at han i det hele tatt kommenterer og bruker tekster fra den tidlige buddhismen i så stor grad som han gjør. I tillegg til *Ānāpānasati-sutta* har han blant annet utgitt kommentarer til *Satipaṭṭhāna-sutta* og flere andre *suttaer* fra pāli-kanon, samt skrevet en biografi om Buddha ('Old Path, White Clouds'), basert på pāli-kildene. Den historiske, indiske Buddha er altså et viktig referansepunkt for Nhât Hanh. Dette ytrer seg delvis i hans psykologisk orienterte undervisning, men først og fremst gjennom den sentrale betydningen tillagt 'oppmerksomhet' (*sati*). Nhât Hanh gjør lite bruk av det man ofte tenker seg som typiske Zen-metoder: koaner og uventede ord, rop eller handlinger, som er ment å rykke disippelen ut av hans vante tenkemåter. Nhât Hanhs essensielle budskap ser ut til å være oppmerksomhet i alle handlinger, enten man sitter, ligger, går, står, spiser, går på do, arbeider, og så videre. Dette er noe vi også finner igjen i Zen, men er samtidig en grunnleggende metode i Theravāda, spesielt med utgangspunkt i *Satipaṭṭhāna-sutta*. Denne teksten omhandler en omfattende oppmerksomhet som spenner fra observasjon av kroppen via følelser og sinnstilstander til kontemplasjon av mer generelle buddhistiske prinsipper, og danner bakgrunnen for *ānāpānasati* (se Lie 1992, Nyanaponika 1988).

Likevel står mange av Nhât Hanhs sentrale tanker i kontrast til tradisjonelt Theravāda-tankegods, som vi allerede har sett. I en artikkel i bladet *The Mindfulness Bell* skriver han for eksempel at Plum Village's 'Dharma-segl' er "I have arrived, I am home" (*Mindfulness Bell*: 17). Tanken om å ikke henge seg opp i bestemte framtidige mål, men å konsentrere seg om å leve lykkelig i øyeblikket, er typisk for Nhât Hanh og står i kontrast til Theravādas generelle 'målrettethet'. Tanken om ikke å søke noe, at *nirvāṇa* er her og nå, finner vi også i Zen-tradisjonen (se Thelle 2001: 18). Nhât Hanh ser altså først og fremst ut til å ha hentet *metoder* fra den tidlige buddhismen. Samtidig ser det ut til at han framstiller en gradvis vei, til forskjell fra Zen's tanker om plutselig oppvåkning. Ethiske øvelser og retningslinjer er også sentralt for ham (Se Nhât Hanh 1998 og 1993). Hans tankegods og 'stil' forøvrig later til å bære et sterkt Zen- og Mahāyāna-preg, som allerede nevnt.

Buddhadāsa har på sin side hentet inspirasjon og støtte til enkelte av sine nytolkninger av Theravāda-tankegods fra Zen, og ser Zen som en alliert i målet om "cutting through the encumbrances of past interpretations of the scriptures by returning to the practical core of the

religion” (Jackson 1988: 222). Spesielt i tankene om *cit-wang* som sinnets grunnleggende natur, har Buddhadāsa referert til Zen:

Like Hui Neng, Buddhadāsa opposes [...] hypostatisation of ignorance and mental defilements, saying that the attitude of attacking *avijja* and other *kilesa* is to deludedly confer on them a substantial character which, as impermanent, dependent phenomena, they do not possess (ibid.: 213).

Buddhadāsas ‘praksis’ handler derfor om å være i *cit-wang* mest mulig, og bruke oppmerksomhet for å forhindre at betingelsene for *kilesa* oppstår. Buddhadāsa har blitt kritisert av tradisjonister for at *cit-wang* (og per referanse *suññatā*) er Mahāyāna-begreper, og dermed per definisjon uriktige representasjoner av Buddhas lære.

Buddhadāsa har svart med at *cit-wang* er hjertet i hele buddhismen, og eksisterte før splittelsen mellom Theravāda og Mahāyāna. I den forbindelse refererer han til blant annet tre suttaer i pāli-kanon hvor Buddha understreker viktigheten av forståelsen av *suññatā*.<sup>25</sup> Videre har han hevdet at “sann buddhisme hverken er Theravāda eller Mahāyāna”, og at “vi burde ikke oppfatte Zen som Mahāyāna”. Det siste ser ut til å være basert på en oppfatning om at Mahāyāna først og fremst dreier seg om tilbedelsen av *bodhisattvaer* (ibid.: 210-211).

Jackson går videre til å påpeke det han oppfatter som forskjellene mellom Theravāda og Zen, og at Buddhadāsa framstiller kun de aspektene ved Zen som stemmer overens både med sin egen nytolking av Theravāda, og det som tradisjonell Theravāda kan finne akseptabelt. En av de viktige forskjellene i følge Jackson er at *suññatā* i Zen er et mye mer absolutt filosofisk, ontologisk farget begrep enn i Theravādas forståelse av ordet, og slik Buddhadāsa framstiller det i begrepet *cit-wang*. “*Cit-wang* is a basic, undefiled mental condition. [...] Buddhadāsa [...] eschews all discussion of substrates and of fundamental substances as soteriologically irrelevant” (ibid.: 214-215). Han tolker altså idéer fra Zen inn i en psykologisk, moralsk Theravāda-kontekst.

“Rather than actually introducing Zen ideas into Theravāda Buddhism, Buddhadāsa has instead used Zen terms and Zen-like arguments to justify a shift of emphasis within Theravāda doctrine” (ibid.: 219). Jackson mener at denne ‘sanitiseringen’ av Zen er gjort av hensyn til ‘religiopolitisk’ press om å opprettholde “an appearance of absolute conformity to Theravāda principles and traditions” (ibid.: 221). Samtidig framstår Buddhadāsa som kontroversiell med å låne blant annet Zen-uttrykket ‘*nirvāṇa* eksisterer i *samsāra*’. Dette

---

<sup>25</sup>Dhammadinna Sutta og Mahāvāra Vagga i Saṃyutta Nikāya, samt Pancaka Nipata i Anguttara Nikāya.

settes imidlertid i sammenheng med Buddhadāsas tolkning av buddhismen som å dreie seg om rent psykologiske prosesser i livet her på jorda, og han hevder ikke, som Zen, at begge paradoksalt nok er tilstede samtidig: “For Buddhadāsa *samsara* or the delusions of “I”-”mine” still exclude *nibbāna*. He does not borrow the Zen notion of the mystical union of opposites” (ibid.: 225). Dette er et eksempel på Buddhadāsas bruk av ‘Zen-språk’ for å beskrive omtolkede Theravāda-oppfatninger. I kontrast til et tradisjonelt *Abhidhamma*-basert Theravāda-syn presenterer Buddhadāsa et bilde av mennesker som grunnleggende gode, og med alle egenskaper til stede for å oppnå frigjøring i dette liv. Buddhadāsa har i sin reform introdusert et slags Mahāyāna-prinsipp:

[...] Buddhadāsa has imbued Theravāda Buddhism with something of the universal spirit of Mahāyāna while not actually introducing the notions of One Mind, Buddha-nature and other ontological expressions of Mahāyāna teaching” (ibid.: 226).

Man kan likevel spekulere på om ikke Jackson tar vel hardt i når han framstiller Zen som å være sterkt farget av ontologiske idéer. Zen har etter min mening sterke tradisjoner for å sette spørsmålsteget ved alle språklige beskrivelser av virkeligheten. Interessant nok nevner han at

it is significant that the interpretation of Zen which seems to have most influenced Buddhadāsa is contained in a Vietnamese book whose author’s explicit intention was to develop a Zen Buddhist foundation for social activism in what was then South Vietnam (ibid.: 227).

Dette var boka “The Miracle of Being Awake - A Manual on Meditation for the Use of Young Activists” av Thích Nhất Hanh, utgitt 1974. Denne ble senere utgitt som “The Miracle of Mindfulness - A Manual on Meditation” og bidro til å øke Nhất Hanhs ry i vesten.

“Buddhadāsas emphasis on mindfulness as the practice of *cit-wang* and on *cit-wang* as underlying productive and fruitful work is closely paralleled in “The Miracle of Being Awake” (ibid.: 227-228). Jackson påpeker også at de har lignende framstillinger av integrasjonen mellom *samatha* og *vipassanā*. Buddhadāsas tanker om at *cit-wang* både refererer til en opprinnelig tilstand og praksisen for å beholde den, gjenspeiles dessuten i Nhất Hanhs tanker om oppmerksomhet som både middel og mål, både frø og frukt. Det kan altså tyde på at enkelte av Buddhadāsas idéer har vært influert av Nhất Hanhs bok.

“There is a convenient parallelism between Zen teachings and the modernist, socially relevant reading of Theravāda that Buddhadāsa aims for” (ibid.: 228). Men når det er forskjeller mellom dem, følger Buddhadāsa altså alltid Theravāda-lære, ikke Zen. Dermed kan

han tilbakevise anklagene om 'kjettersk' aksept av Mahāyāna-idéer, dels ved å omtolke dem i lys av kilder fra pāli-kanon, dels ved å presentere dem som 'universelt' buddhistisk tankegods. Hos Buddhādāsa har altså Zen fungert som intellektuell inspirasjon, og han har hentet impulser til idéer og prinsipper derfra, ikke først og fremst metoder.

Som en oppsummering kan vi altså notere oss Nhât Hanhs inspirasjon fra utvalgte tekster i pāli-kanon, samt hans psykologiske og etiske orientering som muligens å reflektere temaer fra Theravāda-tradisjonen. Hos Buddhādāsa finner vi en eksplisitt verdsetting av Zen både som meditasjonsskole og som 'opprørsk' alliert mot overdreven buddhistisk skolastisisme. Ellers kan det virke som både Thích Nhât Hanh og Buddhādāsa Bhikkhu har en pragmatisk tilnærming til historiske buddhistiske tradisjoner, og bruker dem som ressurser til å utforme praktiske metoder. Disse metodene presenteres så som noe universelt, som redskaper til å få det bedre, snarere enn kulturelt betingede praksiser. Men som vi har sett presenteres disse metodene likevel på bakgrunn av tradisjonelle vinklinger. Lopez skriver: "The ecumenical spirit found in much of modern Buddhism does not preclude the valuation of one's own form of Buddhism as supreme" (op.cit.: xxi). Selv om Nhât Hanh og Buddhādāsa har respekt for hverandres tradisjoner, har de ikke byttet over, og preges av tradisjonelle føringer.

Når det gjelder kommentarene til *Ānāpānasati-sutta* kan dette minne om den ovennevnte moderne søken etter en 'essens' i buddhismen. Våre to kommentatorer oppfatter denne teksten som en måte å praktisere hele den buddhistiske veien på, fra å kjenne at man puster og bli 'til stede' i kroppen, til å gi slipp på alle hindringer for full oppvåkning. Samtidig ser de den fra to ulike ståsted, nemlig Theravāda og Mahāyāna.

#### **2.4. Meditasjon som den sentrale buddhistiske erfaring**

Lopez skriver at meditasjon ble den essensielle handlingen i moderne buddhisme. I tråd med idéen om å vende tilbake til utgangspunktet, viet man ny oppmerksomhet til tradisjonens viktigste symbol: Buddha som kontemplerer den ytterste sannhet mens han sitter med korslagte ben under et tre. Heinz Bechert skriver: "Whereas the earliest phase of modernist Buddhism was still dominated by intellectual and philosophical interests, the practice of several forms of meditation has become a leading feature in almost all the more recent developments of modern Buddhism" (Bechert i Bechert & Gombrich 1984: 276). Lopez skriver at en nærmest ensidig vektlegging av Buddhas sittende meditasjon gjorde at man



kunne avskrive alle slags andre ritualer som unødvendige tillegg, utviklet som svar på behovene til de som ikke var i stand til å følge den høyere veien:

Silent meditation allowed modern Buddhism once again to transcend local expressions, which required form and language. At the same time, its very silence provided a medium for moving beyond sectarian concerns of institutional and doctrinal formulations by making Buddhism, above all, an experience (op.cit.: xl).

Dette kan tolkes som en moderne søken etter en universell kjerne, en 'påkallelse av felles gnosis', som kan minske pluralitets-presset og virke samlende, og som medfører en utglatting av forskjellene mellom ulike tradisjoner. Dette er også et kjennetegn ved mye New Age-religiøsitet (Krogseth 2001).

At meditasjon ikke lenger var forbeholdt spesialiserte 'meditasjons'-munker, var et radikalt tradisjonsbrudd mange steder. Det nye var at meditasjon anbefaltes alle, med målet om oppvåkning flyttet fra en fjern framtid til øyeblikket her og nå. Spesielt buddhistmunken Mahasi Sayadaw i Burma har blitt anerkjent som å spille en sentral rolle i spredningen av *satipaṭṭhāna*-meditasjon blant legfolk både i Burma og andre sørøst-asiatiske land, samt i vesten (Bechert, op.cit.: 226, Lopez, ibid.: xxxi). Denne stille, individuelle meditasjonsopplevelsen kan også forstås som å styrke de økumeniske tendensene som nevnt ovenfor, og svekke oppfatningen av buddhisme som dogmebasert 'religion'. I steden blir det lettere å framstille buddhismen som å omhandle universelle menneskelige erfaringer: "Although found in much of modern Buddhism, this view was put forth most strongly in the case of Zen, moving it outside the larger categories of Buddhism and even religion into a universal sensibility of the sacred in the secular" (Lopez: xl).

Bellah skriver: "The contemporary religious consciousness certainly has a strong note of innerness. There is an intense preoccupation with authentic personal experience. [...] This contemporary turn within is intensely preoccupied with the self, as mystical religion has always been" (op.cit.: 224). Men Bellah argumenterer for at denne søkingen etter personlig erfaring og indre autoritet bare delvis sammenfaller med det som vanligvis menes med 'privatisering' av religion:

Only when the definition of self remains constricted to the petty private self, to self-worship, does the concept of privatization become relevant. A religious impulse that identifies the self with others, with man, and with the universe may be inner and individual but it is not private. Far from making a purely personal sense of well-being its only goal (though by no means necessarily rejecting it), it can motivate to sacrificial involvement with others and suffering unto death for their sakes (ibid.)

En slik religionsbeskrivelse kan etter min mening også gjelde deler av den moderne buddhismen – hvor utførelsen av meditasjonsøvelser kan tenkes å balansere mellom usunn narcissisme og sunn egenutvikling.

Kenneth K. Tanaka mener på sin side også at interessen for meditasjon blant vesterlendinger i USA henger nært sammen med slektskapet som påpekes mellom buddhistisk lære og vestlig psykoterapi. Meditasjon oppfattes ofte i denne forbindelse som en form for helbredelse. Prebish skriver: “In a very real sense, meditation continues to be seen in America as an all-pervasive activity, offering a complete spectrum of solutions to life’s ills - from getting high without the risks of drugs to finding a way to cultivate peace” (Prebish 1999: 63).

Den sentrale betydningen av ‘praksis’ (i.e. meditasjon) kan også henge sammen med sosiale og økonomiske betingelser, mener Tanaka. Mange opplever mindre sikkerhet i livet og større økonomisk uvisshet - livslang ansettelse er raskt i ferd med å bli en anakronisme, og mange pensjonsordninger skjæres ned: “In the rapidly changing global economy, the individuals are pressed to be self-directed and self-reliant. [...] When the surroundings become less reliable and hospitable, mental discipline helps individuals turn to their inner strength” (op.cit.: 292).

Slik sett tangerer buddhistisk meditasjon mange temaer som også gjenfinnes i New Age-bevegelsens terapitilbud: økt kroppsbevissthet, positiv tenkning, teknikker for avspenning og velvære, og så videre. Etter min mening er mange av temaene i forbindelse med New Age’s appell også gyldige for buddhismen i vesten. Buddhismen – og spesielt buddhistiske meditasjonsmetoder – kan slik sett tenkes som å ’helbrede’ eller kompensere for belastninger og påkjenninger for individer i modernitetens ’jernbur’, hvor estetikk, sanselighet, intellektualisme, tradisjonell kristendom eller psykologi av forskjellige grunner ikke dekker ens behov. *Ānāpānasati* som framstilt ovenfor kan sees som en helhetlig tilnærming til en ’foredling’ av ens indre liv, som i tillegg til velvære i kropp og sinn også lover ’frigjørende’ innsikter.

Ovenfor har vi sett hvilket innhold våre kommentatorer gir til uttrykket ‘meditasjon’. Felles for dem er at de nedvurderer *jhānaenes* betydning for meditativ utvikling, og vektlegger innsikt og undersøkelse. Dette ser ut til å være et typisk trekk for moderne buddhister, og hos den tyske buddhistmunken Nyanaponika Thera møter vi nok et argument hvorfor:

Det har blitt mye vanskeligere å legge de ytre omstendighetene til rette for å dyrke fram sinnets naturlige ro og dets evne til dypere konsentrasjon nå i vår hektiske og støyende tid enn det var i gamle dager. [...] De viktigste betingelsene som må ligge til rette for å utvikle dypmeditasjonene er ensomhet og ro, og dette er temmelig sjeldne goder nå til dags. Dessuten har miljø og utdanning frambragt stadig flere av de karaktertyper som vil ha større naturlig tilbøyelighet og anlegg i retning av direkte innsiktsutvikling (Nyanaponika 1988: 93).

Å fokusere på *vipassanā* framstilles altså som å være 'nok'. Det finnes også belegg for dette i suttaene, i uttrykket *sukkha-vipassanā*, 'ren innsiktstrening':

Selv om [denne betegnelsen] ikke forekommer i den kanoniske samlingen av Buddhas samtaler (sutta-pitaka), er det mange tekster i denne samlingen som illustrerer denne meditasjonsmetoden, som gir instruksjoner, og som gir eksempler på hvordan en skarp innsikt i virkeligheten som den er, går direkte over i en av de edle tilstander, uten å gå veien om dypmeditasjonene først (ibid.: 92).

Hos mange moderne buddhister, inkludert Thích Nhất Hạnh og Buddhādāsa Bhikkhu, ser det ut til at tradisjonelle lister for meditativ progresjon i stor grad er fraværende, eller har mistet sin relevans. I Zen har man kanskje aldri lagt så stor vekt på trinnvis progresjon, mens det i Theravādas kommentarlitteratur (som *Visuddhimagga*) er ganske utbrodert.

I det hele tatt kan denne økte vektleggingen av oppmerksomhet i dagliglivet og innsiktsmeditasjon være eksempler både på en økt appell til legfolk, som ikke har tid til fordypet meditasjon, og på et fokus som legger vekt på praktisk erfaring framfor rene tekststudier. *Nibbāna*, eller iallfall søken etter *nibbāna*, har blitt allemannseie:

[...] The democratization, if not the transformation, of spiritual practices – for example, meditation and ritual initiations as now appropriated by lay practitioners – has been seen as an integral concomitant to the shift to mundane awakening (Queen & King (eds.) 1996: 11).

Dette kan tyde på at buddhismens soteriologiske spennvidde har blitt utvidet, hvor ulike oppfatninger av buddhismens ytterste mål lever side om side i vesten i dag. Her kan man møte alt fra Theravādas tradisjon med å søke *nibbāna* hinsides verden, til Zens oppvåkning i de daglige rutinene, til buddhister som oppfatter *nibbāna* som å bestå av mange nivåer av indre og ytre ro, fred og frihet.

*Ānāpānasati*-meditasjon framstilles av våre kommentatorer som en 'komplett' vei til buddhistisk frigjøring, som går fra et fundament av 'verdslige' goder som økt fysisk og psykisk velvære, til realiseringen av banebrytende innsikter. Hele teksten gjenspeiler det grunnleggende buddhistiske tema at omforming av sinnet er en forutsetning for åndelig

utvikling, og forankrer seg i 'doktrinell' buddhismes vekt på øvelse og innsikt som veien til frelse, ikke folkebuddhismens 'merit'-sanking.

## 2.5. Verdensaffirmerende og legfolkorientert

Våre to kommentatorer formidler en buddhisme som orienterer seg mot 'verden' generelt, og mot legfolk spesielt. Men gjennom sin avvisning av 'overnaturlige elementer' i buddhistisk praksis, avviser de også gyldigheten av de fleste asiatiske legfolks religiøse praksis. I Nhât Hanhs henvendelse til vesterlendinger har man et litt annet utgangspunkt, hvor mange kanskje er skeptiske til 'religion' overhodet. Utfordringen blir uansett å gjøre det geistlige og doktrinelle synet på frelse kompatibel med legfolks forpliktelser i den sosiale verden.

I Thailand var utfordringen stor for Buddhadāsa, ettersom den sosiale og materielle verden ble av tradisjonelle munkers ansett som å være den direkte motsetning til et liv med åndelig utvikling. Buddhadāsas radikale psykologisering av buddhismen ble igjen en vei ut fra det han oppfattet som innskrenkende tradisjonelle oppfatninger. Hans grep var å legge vekten på *cit-wang*, en oppmerksom, 'ren' sinnstilstand, og at den viktigste øvelsen for å nå *nibbāna*, både for munkers og legfolk, var å utvikle denne. Dette kunne gjøres i alle materielle og sosiale omstendigheter: "[...] all that is required to begin working for *nibbāna* is to remain "mindful" in order to prevent the mind's original purity from being defiled" (Jackson 1988: 162). Dette forenkler buddhistisk doktrine, og åpner nye religiøse muligheter for legpersonen. Samtidig sier ikke Buddhadāsa at den høyeste form for *nibbāna* er lett å oppnå, spesielt ikke for legfolk, men han er likevel opptatt av å bryte ned skillet mellom klosteret og den verdslige verden, slik at alle får de samme religiøse aspirasjoner og håp. Han støtter seg på beretninger om at Buddha ikke utelukket legfolk fra den høyeste frelse.

Samtidig har han en positiv vurdering av 'verden' generelt som også strider mot tradisjonelle oppfatninger. Jackson skriver at i tradisjonell Theravāda forstår man *nāmarūpa* som kombinasjonen av kropp og mentale faktorer, og at dette i seg selv er opphav til lidelse fordi det er forgjengelig og sammensatt. *Nibbāna* mangler i følge tradisjonelistene *nāmarūpa*, mangler *sankhāraer*, og beskrives som *asankhātadhamma*, ubetinget. Buddhadāsa er uenig i å framstille dette som den eneste gyldige formen for *nibbāna*: "For him *sankhāra* or compounding is not essentially the relation of body to mind but rather is the purely psychological attachment of volition and consciousness to the objects of desire" (Jackson 1988: 223). Igjen understrekes Buddhadāsas psykologisering av religionen, som forøvrig ikke er helt uten basis i tradisjonelle Theravāda-prinsipper, spesielt i at *arhaten* tenkes å oppleve

frigjøring i dette liv mens han beholder sine sanse- og persepsjonsevner, uten at dette leder til *kilesa* eller *dukkha*.

Tanken om at verden ikke er iboende grusom, men at vår opplevelse av den avhenger av vår egen måte å se på, finner vi eksplisitt i Zen. Buddhadāsa ser ut til å være påvirket av denne idéen, og låner blant annet uttrykket ‘nirvana in samsara’ for å understreke sitt poeng, selv om meningen er litt forskjellig, som vi har sett ovenfor. Igjen er det snakk om hvilke deler av kanon man velger ut, og hvordan man tolker dem, som blir avgjørende. Jackson skriver at “[...] In Buddhism the “world” is always conceived in terms of its relation to human experience and desires” (ibid.: 161). Dette betyr ikke at man er kritisk til tanken om et ‘eksternt’ kosmos, men at *loka* er det mennesker kan oppfatte, og utgjør dermed et potensielt objekt for begjær. I tekstene beskrives ofte verden (*loka*) som *suññatā*. Buddhadāsa fortsetter denne tradisjonen, men med tolkningen at verden er ‘fri’ eller ‘tømt’ for moralske urenheter, ikke at den er en bokstavelig ‘tomhet’. Dette danner igjen grunnlag for å si at det er ens egne menneskelige begjær og persepsjoner som skaper ens oppfatning av verden: “whoever sees the world in the condition of being a freed thing will not have suffering because they will see it (the world) as something completely without birth and extinction, and so there cannot be suffering” (Buddhadāsa i Swearer (ed.) 1989: 161). Dette blir for Buddhadāsa en oppfordring til å forholde seg til verden uten å klamre seg til den, samtidig som dette interessant nok kan minne om Nhât Hanhs beskrivelse av virkelighetens natur.

Som vi allerede har sett er Nhât Hanh gjennomgående positiv til verden og menneskelig handling i verden, som jeg mener har røtter i Mahāyāna-litteratur som *Vimalakīrtinirdeśa*- og *Avataṃsaka-sūtra*. Verden ‘i seg selv’ er ingen hindring for oppvåkning, det er våre tankekonstruksjoner eller dualistiske oppfatninger som er utfordringen (se Braarvig 2003: x). Men selv om det i dette kanskje ligger en iboende positiv vurdering av en våken leg-tilværelse som et gyldig religiøst alternativ, har også Mahāyāna-buddhister støttet opp om klosterinstitusjonene, og *vinayaen* er i mange Mahāyāna-buddhistiske land stort sett sammenfallende med Theravādas. Nhât Hanh har i sin virksomhet både henvendt seg til legfolk og monastikere, men et iøynefallende trekk ved hans undervisning er, i likhet med Buddhadāsa, at han vil gjøre buddhistisk soteriologisk doktrine tilgjengelig og relevant for et legpublikum, samt gå helt bort fra ‘overtroiske’ praksiser:

Most readers of this book do not live in forests, under trees, or in monasteries. In our daily lives, we drive cars, wait for buses, work in offices and factories, talk on the telephone, clean our houses, cook meals, wash clothes, and so on. Therefore, it is important that we learn to practice Full Awareness of Breathing during our daily lives (Nhât Hanh 1996: 41).

Dette er åpningen til kommentaren om *Ānāpānasati-sutta*, og viser helt klart at han også mener at folk 'i verden' kan ha nytte av denne undervisningen. Videre i dette avsnittet kommer det også fram at 'oppmerksomhet' tillegges helt sentral betydning, som den viktigste ingrediensen i 'buddhistisk' åndelig utvikling.

I sin første tid i vesten underviste Nhât Hanh først og fremst vestlige legfolk, men i de siste ti årene har man kunnet se en utvidelse og styrking av monastiske fellesskap, som nevnt i den biografiske oversikten ovenfor:

A recent emphasis on the importance of the "fourfold sangha" appears to be an attempt to clarify that each element of the developing community in the tradition of Thích Nhât Hanh is essential: monks, nuns, laymen, and laywomen (Hunt-Perry & Fine i Queen 2000: 62).

Det er her altså mulig å observere tendenser både i retning av det jeg vil kalle tradisjonsoppretholdende monastisk trening, og på formidlingen av 'oppmerksomhet' i en ikke-religiøs kontekst:

His focus on monastic training at Plum Village in France, and at the newly established Maple Forest Monastery in Vermont, appears to be balanced by the development of the Green Mountain Dharma Center in Vermont for lay and monastic practitioners and by the encouragement of mindfulness practice centers in every city. These [centers] are envisioned as places where mindfulness practice may be widely shared in a nonreligious, nonsectarian form, without the iconography of Buddhism [...] (ibid.).

Hva kan forklare denne legfolks-orienteringen? Bellah skriver: "[T]he old elite notion that religion involves a personal quest for meaning, that it must express the deepest dimensions of the self and in no way violate individual conscience, has been generalized as the dominant conception of religion in modern society" (op.cit.: 227). I forbindelse med buddhismen i USA, skriver Tanaka at trenden med legfolkspraksis "is no doubt influenced to some degree by the modern American religious climate in which celibacy is devalued as anachronistic or an unnecessary pious requirement" (Tanaka, op.cit.: 289).

I tillegg kan vi se at mange av lederne for asiatiske moderne buddhistiske bevegelser selv var legfolk, og munkene som fremmet slike idéer kom lett på kant med det buddhistiske

‘establishment’. Samtidig vant de gehør hos et visst publikum, og det er kanskje her vi må lete etter nøkkelen til moderne buddhisters suksess (eller mangel på suksess).

Jackson observerer at Buddhadāsa's reformvirksomhet kan betraktes både som et ønske om å gjøre buddhistisk doktrine forenlig med modernistiske/rasjonalistiske prinsipper, samt å være en respons på forventninger hos hans leg-publikum, i et forsøk på å gjøre buddhismen mest mulig sosialt relevant. Gjennom avvisningen av tradisjonelle ‘leg-praksiser’ må doktrinell soteriologi gjøres tilgjengelig for et bredt publikum:

[...] It is no longer acceptable that *nibbāna* be defined as a condition attainable only by years of intensive meditative practice undertaken in monastic isolation. [...] Defining *cit-wang* both as the naturally existing unperturbed state of mind and as the basis of *nibbāna* provides a much more lay-accessible view of the religion's goal (Jackson 1988: 179).

I thailandsk folkereligiøsitet er det eksplisitte doktrinelle selvmotsigelser, men likevel en praktisk integrering av ulike elementer fra animisme, brahminisme og buddhisme.

Buddhadāsa ønsker ved sin reform å innføre en doktrinell konsistent religion, noe som fører til spenning med den tradisjonelle folkereligiøsiteten. Jeg antar at Nhât Hanh på dette feltet stort sett har fulgt samme retning som Buddhadāsa, og at han har en lignende posisjon i forhold til vietnamesisk folkereligiøsitet.

Denne ‘leg-orienteringen’ og reorienteringen av legfolkene's religiøse uttrykk, har møtt kritiske røster. Jackson kommenterer først at Buddhadāsa kanskje ikke har fått så stor gjennomslagskraft i Thailand fordi hans ‘moderniserte’ publikum som ønsker å praktisere en ‘rasjonalistisk’ form for religion, utgjør en meget liten andel av befolkningen. Han mener videre at vekten på en ny form for leg-buddhisme viser at Buddhadāsa og hans støttepersoner ikke har hatt nok makt eller forent vilje til å konfrontere sangha-institusjonen og dennes nære samband med statsmakten. Praktiske reformer i sangha-strukturen har altså vært hinsides Buddhadāsa's rekkevidde. Kanskje henvendelsen til et leg-publikum har vært den eneste kanalen hvor han kunne formidle sitt reformerte budskap, gitt Thailands konservative politiske og religiøse kontekst:

Because of the historical relations between the monarchy, the Thai state and the sangha, and because of the long history of political instability since 1932, there is a general reticence to attempt any radical reform which might upset the delicate religious-ideological-political balance in Thailand (ibid.: 308).

For det andre legger Jackson vekt på det han oppfatter som den store motsetningen mellom Buddhadasas fremming av en sosialt relevant, leg-orientert doktrine, mens han selv lever et tradisjonelt munkeliv. Dette asketiske munkelivet med sin vekt på tekststudier har ironisk nok gitt ham autoritet i å fremme en form for buddhisme hvor skillet munk/legperson viskes ut. Jackson kritiserer Buddhadasa for ikke å vie nok oppmerksomhet til hvilken funksjon skillet munk/legperson skulle få dersom Buddhadasas idéer skulle få bred aksept.

Også Nhât Hanh kan tenkes å ha formet sine tanker med et bestemt publikum i tankene, men i en litt annen kontekst enn Buddhadasa. Likevel er det etter min mening mange fellestrekk mellom dem. Nhât Hanh ble også oppfattet som radikal av det etablerte buddhisthierarkiet i Vietnam, og har måttet utforme sin reform i et vestlig land, i periferien av politiske og religiøse maktsentra, som vi kommer inn på nedenfor. Også hos Nhât Hanh har legfolkenes posisjon stått sterkt, selv om jeg har påpekt hans nåværende ønske om å ordinere munk og nonner og styrke det monastiske fellesskap.

Den tilsynelatende selvmotsigelsen med å la legfolk slippe til på monastikernes meditative enemerker kan imidlertid nyanseres med å se på forholdene i andre sørøst-asiatiske land. Bechert beskriver den historiske situasjonen i Burma slik: “The widespread custom in Burma whereby laymen may become members of a monastic community for a limited period explains the especially close link between the Sangha and the lay community” (op.cit.: 154). Han nevner videre at Buddha på sin tid ikke hadde noen sanksjoner mot munk som forlot ordenen frivillig, og at de var velkomne tilbake på et senere tidspunkt. “In Burma (and also in Thailand, Laos and Cambodia) this meant that every male Buddhist joined the Sangha at least once, but more often several times in his life for a limited time” (ibid.). Bechert skriver at dette var forskjellig fra situasjonen på Sri Lanka, hvor munkene hadde utviklet seg til en slags prestekaste. I Burma er det naturligvis også permanente munk med sterk innflytelse på sanghaens utvikling, men

the fact that so many Burmese are temporarily members of the Sangha means that there is a considerable amount of interplay between the Sangha and the lay community, and that the religious experience of a large proportion of laymen is increased (ibid.: 155).

Her framstår altså klostere som tilgjengelige ‘treningssteder’, ikke bare steder hvor legfolk kommer og gir gaver til munkene. I Thích Nhât Hanhs miljø blir det imidlertid ansett som negativt om man forlater munke- eller nonnестanden, normen er at ordinasjonen skal vare livet ut (Svein Myreng, personlig kommunikasjon).



Dette kan vise at forholdet mellom munk og legfolk varierer i ulike buddhistiske land og mellom historiske perioder, og at det har vært historiske forløpere for en vekselvirking mellom legliv og et liv i monastisk fellesskap. Også situasjonen i dagens Thailand er et historisk produkt. Kamala Tiyavanich viser i sin bok "Forest Recollections" hvordan det som kan kalles 'moderne statsbuddhisme' ble til med hjemmel i en nasjonal lov om sangha-administrasjon vedtatt i 1902, hvor alle Thailands regionale buddhister skulle innordnes et nasjonalt byråkratisk system for registrering og utdanning. Tiyavanich hevder at det før denne tid var en mengde lokale tradisjoner som eksisterte side om side i daværende Siam, og at munkene i mye større grad var involvert i landsbyens sosiale liv. Samtidig underviste de legfolk i meditasjon og buddhistisk lære: "Before the state monastic education system became dominant, monks of regional traditions usually taught *samatha* (tranquillity) meditation in addition to teaching dhamma from their palm-leaf texts" (Tiyavanich 1997: 37). Hun gir altså en framstilling av en situasjon hvor det sterke skillet mellom munk og legfolk var mindre framtrepende.

Uansett kan vi tenke oss at i kulturer med århundrelang levende klostertradisjon er det lettere å akseptere munke- eller nonnekarrieren som et like gyldig livsvalg som legtilværelsen. I vesten, hvor man mangler buddhistiske tradisjoner, framstår kanskje ikke munkelivet som like sosialt akseptert, og det må derfor 'legitimeres' i en annen grad enn i Asia.

## **2.6. Kulturkritikk**

Våre kommentatorers positive syn på studier og vitenskapelige metoder i tilnærmingen til buddhismen, hvor 'praksis' heller enn 'tro' står i forgrunnen, hindrer dem ikke i å kritisere mange aspekter av den sekulære samfunnsutviklingen både i vest og øst (se kapitlene om Nhât Hanh og Buddhadāsa i Queen & King (eds.) 1996, og Queen 2000).

Den 'vitenskapelige' jakten på en 'essens' i buddhismen, som nevnt ovenfor, førte til en oppfatning av buddhismen som "above all a religion of reason dedicated to bringing an end to suffering" (Lopez 2002: xxxiv). Det nye var at denne 'lidelsen' ikke ble ansett som bare å omfatte eksistensielle fakta som sykdom, alderdom og død, men også 'menneskeskapte' lidelser som fattigdom, krig og sosial urettferdighet. Et kjennetegn ved moderne buddhisme er med andre ord et økt samfunnsengasjement og et ideal om sosial velferd for alle innbyggere, inkludert fattige og andre marginaliserte grupper. Dette hang delvis sammen med kristne misjonærs kritikk av det buddhistiske klostervesenet, som, med noen viktige unntak, tradisjonelt ikke har vært opptatt av legfolkenes materielle og sosiale velferd. Dette har ført til

at “[...] Buddhist charitable organizations have been founded by reformist monks or by lay people, a trend that continues today in ‘Engaged Buddhism’” (ibid.: xxxv).

Idéer om bedre samfunn basert på buddhistisk tankegods har vært sentralt både for Nhât Hanh og Buddhadāsa, kanskje spesielt fordi de begge har opplevd samfunnsmessige kriser som personlige utfordringer. Thích Nhât Hanh opplevde borgerkrig med intervensjon fra supermakt, med påfølgende eksilopphold i Frankrike. Buddhadāsa Bhikkhu var spesielt opptatt av det han opplevde som forvitringen av sosial trygghet og den økende dekadensen både i sangha og samfunn i et hurtig industrialisert Thailand. Begge uttrykker en kritisk holdning til mange av verdiene i den verdslige kulturelle hovedstrømmen, spesielt en forbrukermentalitet som fremmer materialisme og grådighet på bekostning av naturressurser og sosial trygghet.

I sin omtale av ‘engasjert buddhisme’ skriver Queen: “We may conclude that a profound change in Buddhist soteriology – from a highly personal and other-worldly notion of liberation to a social, economic, this-worldly liberation – distinguishes the Buddhist movements in our study” (Queen & King (eds.) 1996: 10). Dette kan henge sammen med at de tidligste moderne buddhistiske lederne også kjempet for kulturell uavhengighet, og oppfattet rester av kolonistyre eller modernitetsprosesser generelt som en trussel om oppløsning av lokal identitet. Derfor finner vi også i Buddhadāsas og Nhât Hanhs skrifter elementer av det jeg vil kalle en ‘positiv nasjonalisme’, hvor de vil verdsette det som er bra i egen kultur og i buddhismen, uten nødvendigvis å nedvurdere andre kulturer eller religioner.

Queen skriver videre at tradisjonelle oppfatninger om karma og gjenfødelse, munkenes høye stilling, og uvitenhet og psykologiske bindinger som forklaringer på det vonde i verden, har i de ‘engasjerte’ miljøene blitt overskygget av:

highly rationalized reflections on the institutional and political manifestations of greed, hatred and delusion, and on new organizational strategies for addressing war and injustice, poverty and intolerance, and the prospects for “outer” as well as “inner” peace in the world (ibid.).

Et spørsmål er om økonomisk og sosial ‘frigjøring’ i relativt fattige buddhistiske land, som nevnt ovenfor, kan skje i regi av en ‘buddhistisk’ modell i kontrast til kapitalistisk eller kommunistisk, uten å lede til økt miljøbelastning og konfliktfylte sosiale forskjeller. Buddhistiske sosiale ‘frigjøringsbevegelser’ jobber stort sett på grasrot-nivå, og det ser ut til at en idealistisk holdning er drivkraften bak mange av dem. Det gjenstår å se hvilken virkning de får på storsamfunnene i det lange løp. Uansett mener jeg at i Thích Nhât Hanhs og

Buddhadāsa Bhikkhus tilfelle har ikke vekten på 'ytre' fred erstattet den 'indre', men 'ytre' fred har kommet mer i forgrunnen som en legitim verdi, et positivt ideal for både monastikere og legfolk. Thích Nhất Hanh har gått fra å drive konkret hjelpearbeid under Vietnam-krigen, til å i vesten undervise i leging av psykologiske sår og snakke om viktigheten av å holde par og familier sammen med basis i ikke-voldelig kommunikasjon (Se Hunt-Perry & Fine i Queen 2000). Buddhadāsa kalte sine tanker om politikk for 'dhammisk sosialisme', men Jackson observerer:

Buddhadāsas statements on politics are always general and he avoids making remarks on specific political debates and current controversies. He is more concerned with setting out what he regards as correct Buddhist principles for the operation of politics rather than with acting as a Buddhist critic of political events (Jackson 1988: 269).

Samtidig er det mulig å tenke seg at også stille meditasjon kombinert med undervisning i etikk bærer en kime til kulturkritikk i seg. Gjennom å vende oppmerksomheten innover og observere hvilke inntrykk og følelser som sitter igjen etter en periode med aktivitet 'i verden', sett gjennom en buddhistisk doktrinell linse hvor kvaliteter som moral, gavmildhet og vennlighet står i fokus, vil kanskje en del aspekter ved moderne forbrukerkultur virke inkongruente med en 'buddhistisk livsstil'. Slik sett kan kanskje buddhistisk meditasjon som presentert ovenfor danne grunnlag for et individs livsstilsvalg, som det er nærliggende å anta vil bevege seg i en mer ikke-voldelig og 'miljøvennlig' retning.

Mer generelt kan våre kommentatorer sies å dele Webers bekymring over den moderne tilstand hvor markedet opererer med sin egen logikk, frikoblet fra ytterste verdier og meninger. Slik sett kan de oppfattes som å tilby *ānāpānasati* som en måte å fri seg fra utilfredsheten og misnøyen skapt av storsamfunnets svekkelse av stabilitet og trygghet – gjennom delvis være en metode til konsentrasjon og velvære, men også i å godta *forandring* som et grunnleggende aspekt ved tilværelsen. Som nevnt, behøver ikke dette å bety umælende godtagelse av det rådende system, men tydeligvis heller ikke en radikal avvisning av moderne livsbetingelser.

### 3. Forankring i tradisjon

I det følgende søker jeg kort å beskrive hvilke strategier Nhất Hanh og Buddhadāsa bruker for

å legitimere sin egen virksomhet som 'autentisk buddhistisk'. Her snakker jeg om deres tilnærming til læren generelt, ikke først og fremst om meditasjon.

Som nevnt ovenfor var mange av den moderne buddhismens ledere legfolk, og munkene som involverte seg i disse nye utviklingstendensene fikk i enkelte tilfeller ikke aksept eller anerkjennelse av det monastiske 'establishment': "Indeed, one of the characteristics of modern Buddhism is that teachers who were marginal figures in their own cultures became central on the international scene" (Lopez: xxxix).

Jeg velger å betrakte Thích Nhất Hanh og Buddhadāsa Bhikkhu som to slike sentrale aktører på den moderne, internasjonale buddhistiske 'scenen'. De har begge levd og undervist i miljøer langt unna monastiske og politiske maktsentra. Av konservative tradisjoner i hjemlandet har de blitt ansett som radikale. Men ved å være i 'periferien' på denne måten, har de hatt gode betingelser for å kunne utvikle og formidle utradisjonelle tilnærminger til Buddhas lære. Donald K. Swearer skriver om Buddhadāsa at

Through both personal example and the manner of his teaching and writing, it can be said that Buddhadāsa seeks to promote a "liminal" environment which deviates from the rigid educational program and the hierarchical institutional structure of the Thai monastic order (Swearer (ed.) 1989: 3).

En parallell finner vi i Nhất Hanhs eksiltilværelse på den franske landsbygda, og dannelsen av Plum Village. Begge opplever en fysisk atskillelse fra monastiske maktsentra, og får tid og ro til å utvikle egne tanker. Her kan det være fruktbart å se litt nærmere på begrepet 'liminalitet', som ble introdusert av antropologen Victor Turner, spesielt i hans artikkel "Betwixt and Between" fra 1969. Opprinnelig ble begrepet brukt som å referere til ett av tre typiske stadier i overgangsriter i tradisjonelle samfunn: atskillelse, liminalitet, og reintegrasjon. Liminalfasen er en tvetydig mellomfase hvor aktøren står utenfor samfunnet og i en viss forstand utenfor seg selv. Liminalitet handler om å være både litt av begge deler og ingen av delene samtidig. I liminalfasen står man *utenfor* og har en unik anledning til å betrakte seg selv og sitt samfunn utenfra:

Dette er derfor en farlig tilstand både for samfunnet og for individet. Samfunnet risikerer at individet retter seg mot det og tar avstand fra dets sentrale verdier, mens individet på sin side risikerer å bli hjemløst og anomisk (normløst). Turner skriver at i nesten alle samfunn er personene i liminalfasen "strukturelt om ikke fysisk usynlig i henhold til sin kulturs standardiserte definisjoner og klassifikasjoner" [...]. Denne vanskelige liminaliteten er nødvendig for å "vaske bort" en persons tidligere statuser, for å gjøre ham eller henne klar til å gjenfødtes som en ny person (Hylland Eriksen 1993: 152).

Med litt fantasi går det an å tenke seg moderne buddhistiske ledere som å gjennomgå eller være i en slik tilstand. De har brutt med de tradisjonelle monastiske institusjonene de har vokst opp med, og betrakter seg selv og sin religiøse og kulturelle arv 'utenfra' - gjennom en linse delvis skapt av møtet med vestlig moderne påvirkning. De blir på en måte 'usynlige', fordi de ikke passer inn i noens definisjoner, de mangler tradisjon og et større fellesskap. Men til forskjell fra tradisjonelle samfunn, er det ingen der til å 'ta imot dem' når de kommer ut av denne fasen. De er individualister. Hvis de skal overleve og bringe sitt budskap videre må de skape nye tradisjoner, og nye former for integrasjon med et moderne samfunn i stadig endring. De må bli 'synlige'.

I våre kommentatorers tilfelle mener jeg å se et ønske om å reintegreres i den buddhistiske tradisjon, delvis gjennom det de skriver, og delvis gjennom å danne konkrete fellesskap. Nhât Hanh har grunnlagt Intervære-ordenen og flere fastboende fellesskap for både monastikere og legfolk. Buddhadāsa grunnla Suan Mokkh, som både var et munkekloster og et treningssted for legfolk. Lopez går ikke inn på dette aspektet ved moderne buddhisme, hvor det har blitt dannet fellesskap med fastboende som prøver å leve ut fra denne 'nye' buddhismen.

Ideologisk kan det se ut til at både Nhât Hanh og Buddhadāsa ønsker å knytte seg opp mot tidligere buddhistiske skrifttradisjoner. Et utbredt kjennetegn ved religiøs endring i klassiske, skriftbaserte religioner i moderne tid er som nevnt den økte vektleggingen av gamle skrifter - 'scripturalism'. Dette henger ofte sammen med ønsket om å framstå som en kontinuitet av snarere enn et brudd med utgangspunktet for religionen. Dette kan gjøres på ulike måter. 'Retradisjonalisering' har ofte referert til en mer konservativ tilnærming til historiske kilder, en slags 'gjenskapning' av fordums tradisjon slik man forestiller seg det var, som kan anta fundamentalistisk karakter. En annen tilnærming er å nytolke kildene i ønske om å tilpasse religionen endrede samfunnsmessige og kulturelle betingelser. Her brukes utvalgte historiske tekster, personligheter og tildragelser for å gi et autoritativt skjær til mer liberale tolkninger av religiøs doktrine. Jeg velger å betrakte både Thích Nhât Hanh og Buddhadāsa Bhikkhu som å følge dette sistnevnte sporet. De ønsker begge å 'vende tilbake til kildene', kritiserer mye av den skolastiske tradisjonen, og bruker utvalgte deler av fortiden som legitimitetskilde og inspirasjon til sin aktivitet.

### 3.1. Thích Nhất Hanh, Tang Hôi og ‘the spirit of the Dharma’.

Thích Nhất Hanh beskriver i sin bok *Master Tang Hôi - First Zen Teacher in Vietnam and China* en munk som han anser som en åndelig læremester og foregangsfigur. Tang Hôi levde på 200-tallet e. Kr. i det som i dag er nord-Vietnam, før han etablerte seg som buddhistlærer lenger nord, i den kinesiske provinsen Wu. I følge Nhất Hanhs framstilling gjorde også Tang Hôi bruk av Theravāda-metoder med et Mahāyāna-perspektiv. Nhất Hanh refererer til tekster av Tang Hôi som han mener vitner om innflytelse fra *Avataṃsaka-sūtra* og *Vijñānavāda*-psykologien, noe som også er typiske temaer for Nhất Hanh. Samtidig mener han å ha funnet belegg for at Tang Hôi praktiserte i henhold til en versjon av *Ānāpānasati-sutta*:

If we were to study the *Anapananusmriti Sutra* just from the point of view of the Theravada, we would not be able to see the things that Tang Hôi sees. Tang Hôi learned from the Mahayana tradition and used the *Anapananusmriti Sutra* in the way of a Mahayana bodhisattva - by looking into one pore of the skin and seeing the heavens, the earth, people, things, and the prosperity and decline of all these phenomena. Looking deeply like this we see that things do not have the nature of being or nonbeing, of arriving or departing, of one or many (Nhật Hanh 2001 B: 102).

Her kjenner vi igjen temaer fra Nhất Hanhs kommentarer til fjerde tetrade i *Ānāpānasati-sutta*. Det som kan virke som nytenking - å bruke en Theravāda-sutta i et mahāyānistisk lys - sier Thích Nhất Hanh er en videreføring av metoder som allerede ble brukt i det tredje århundre i Vietnam. Han forsøker altså å forankre det han selv gjør historisk, ved å vise til en tidligere mester:

Today when we use the meditation sutras of the Theravada and practice them in the light of the Mahayana, we are not doing anything new, we are just following what Tang Hôi did many centuries ago (ibid.: 113).

I tillegg til å henvise til Tang Hôi, beskriver Thích Nhất Hanh seg selv som en representant for “The Bamboo Forest School” i vietnamesisk *thien*-buddhisme, som ser seg selv som å stamme fra den kinesiske Ch’an-mesteren Lin-Chi (Rinzai).

Lin-Chi-sekten var et av de ‘fem husene’ i kinesisk Zen som ble dannet i perioden etter keiser Wu-tsungs store buddhistforfølgelse i 845 e. Kr.. Lin-Chi framstår som en røff, kompromissløs lærer: “Shouting and beating with a stick characterize the way of enlightenment along which Lin-Chi leads his numerous disciples to the experience of ultimate reality” (Dumoulin 1969: 119). Samtidig spilte studier og doktrine en viktig rolle i hans formative år, og “Lin-Chi’s sharp mind delighted in dialectics” (ibid.: 120). Likevel er det den

store friheten hos den opplyste mester som står i fokus: “The truly enlightened one cares not for the Buddha nor yet for the Bodhisattva or the saints. He rejects mere pious acts.” Videre er den opplyste uforstyrret av de største gleder eller sorger: “For everything is void: being which changes and nonbeing which does not change. The three worlds are only mind, the ten thousand things are only consciousness, dreams, and illusions” (Lin-Chi oversatt av Dumoulin, *ibid.*: 121). Samtidig understreker Dumoulin at Zen også i Lin-Chis versjon inkluderer både teori og øvelse:

The inclination to theoretical and intellectual activity, which the use of dialectics encourages, was balanced by an emphasis on the instantaneous character of immediate enlightenment, as well as by the concrete, often paradoxical and painfully harsh, guidance of Lin-chi. But this much is certain: Zen has never existed in pure experience only, without admixture of theoretical teachings or methodical practice, as it has sometimes been idealized (Dumoulin, *ibid.*: 122).

Det er kanskje symptomatisk at Nhât Hanh referer til Tang Hôi som sin læremester framfor Lin-Chi. Nhât Hanhs ‘myke’ stil som vi har nevnt ovenfor ser ut til å ligge langt fra Lin-Chi’s ‘barske’ Zen, samtidig som en del av tankegodset ser ut til å ligne, spesielt i oppfattelsen av dagliglivets verdi. Samtidig trenger man kanskje ikke å emulere en tradisjons forfedre i detalj for å oppfatte seg selv som en del av den. Det er videre interessant at både Lin-Chi og Tang Hôi framstilles som å være interessert i både teoretisk kunnskap og praksis, med vekt på det siste. Det samme kan sies å være et kjennetegn ved Thích Nhât Hanh. Uansett ser vi at Nhât Hanh ønsker å framstå som et ledd i en lang rekke av lærere. Et spesielt ‘moderne’ trekk ved Nhât Hanh er kanskje at han ønsker å hente inspirasjon også fra den historiske Buddha i India.

Vietnamesisk buddhisme er lite studert i vestlig akademia, og det er vanskelig å finne gode introduksjoner til landets religionshistorie, spesielt når det gjelder forholdet mellom Theravāda og Mahāyāna. Sallie B. King oppsummerer ganske enkelt:

Vietnamese Buddhism has long embraced both Theravāda and Mahāyāna (especially Pure Land and Zen) traditions, with Theravāda most popular in the south and Mahayana in the north. Nhât Hanh’s studies included both traditions [...] / Nhât Hanh’s own teachings emphasize mindfulness and gatha practices, while his philosophy is a blend of Theravāda and Mahāyāna (Sallie B. King, *op.cit.*: 322, 357).

Eeg omtaler i sin hovedoppgave først og fremst Mahāyānas utvikling i Vietnam, og skriver at “Theravāda Buddhism is the faith of about 2 million people living in the Mekong delta provinces where there are large groups of ethnic Cambodians” og refererer til Tan Phat, som

skriver at “The Southern Theravāda Buddhism did not meet with the psychological conditions of the Vietnamese people” (Eeg 1997: 11). Dette er muligens en litt for enkel og unyansert forklaring av Tan Phat, som ikke tar i betraktning de historiske og kulturelle betingelsene i landet. I 111 f. kr. ble den nordlige delen av dagens Vietnam en del av det kinesiske Han-imperiet, og dette ble begynnelsen på omtrent 1000 år med kinesisk styre. I denne perioden oppsto en blandet sino-vietnamesisk aristokratisk elite som var grundig påvirket av Kina. I den sørlige delen av dagens Vietnam var imidlertid to indisk-influerte kongeriker oppstått: Funan og Champa. “The Basin of the Red River”, sentrum i den kinesiske provinsen, var et grenseland midtveis mellom sentrene for henholdsvis kinesisk og indisk sivilisasjon (Zürcher i Bechert & Gombrich (eds.) 1984: 199). Slik sett ser det altså ut som at Vietnam var en slags smeltedigel både for indiske og kinesiske innflytelser.

Skal vi tro Cuong Tu Nguyen, delte vietnamesisk folkereligiøsitet i perioden med kinesisk styre mange likhetstrekk med resten av sørøst-Asia:

That is, it is a composite Buddhist world view that includes elements from Brahmanical, Tantric, Mahāyāna, and Theravāda beliefs and practices. Nevertheless, after the period of independence [...] Vietnam circumstantially and voluntarily moved into the scope of Chinese culture (Nguyen 1997: 339).

Nguyen skriver også at vietnamesiske lærde manglet tilgang til pāli-litteraturen, og viser i sin bok hvordan kinesisk-derivert *Ch’an*-buddhisme etterhvert fikk høyest prestisje blant den kulturelle eliten og deretter spredte seg blant befolkningen.

Eeg skriver på sin side at *Thien* (vietnamesisk for *Ch’an*), kombinert med elementer fra Det rene land-buddhismen, er den mest utbredte buddhistiske skolen i dag (op.cit.: 12). Samtidig er de buddhistiske retningene nært knyttet opp mot konfusianisme og daoisme. Vietnamesisk buddhisme er et altså et sammensatt og komplekst fenomen, hvor enhet og syntese snarere enn atskilthet og sekterisme er det vanlige (ibid.: 27-28).

Vietnamesiske Zen-buddhisters forståelse av egen tradisjon møter imidlertid flengende kritikk i forskeren C. T. Nguyens bok “Zen in Medieval Vietnam”, noe som også rammer Nhât Hanhs framstilling av Tang Hôi. Nguyens hovedargument er at både tidligere forskere og vietnamesiske buddhister ukritisk har akseptert teksten *Thien Uyen Tap Anh* (“Outstanding Figures in the Zen Community”) som en kilde til historiske fakta om Zen-buddhismen i Vietnam. Teksten stammer fra 1300-tallet, og framstår som en “overlevering av lampen”-tekst, en tekstgenre kjent fra kinesisk *ch’an*-buddhisme. Den er modellert etter det kinesiske verket *Chuandeng lu*, ’locus classicus’ i denne genren, og har lånt flere dialoger direkte fra



denne. I tråd med den kinesiske skikken å skrive historien om *ch'an* som en rekke av etterfølgende patriarker, inneholder *Thien Uyen* 66 korte biografier om 'fremragende munk' i en tidsperiode som spenner fra Dinh-dynastiet (968-980) til Tran-dynastiet (1225-1400).

I moderne tid var det forskeren Tran Van Giáp som hjalp til å forsterke bildet av *Thien Uyen* som kilde til historiske fakta. Han oppdaget teksten i 1927 (da hadde den vært glemt i omtrent 600 år), og skrev en lang artikkel basert på den, som han utgav i 1932, med tittelen "Le Bouddhisme en Annam des origines au XIII<sup>e</sup> siècle". I følge Nguyen kan det se ut som om senere studier av vietnamesisk buddhisme stort sett er enten utvidelser eller sammendrag av Giáps artikkel: "It has perpetuated the misconception that an ideologically motivated medieval construction of Vietnamese Buddhist history should be accepted at face value as an account of historical fact" (Nguyen 1997: 22).

Nguyen mener det er naivt å ta teksten bokstavelig, og mener den sannsynligvis er satt sammen på kongelig befaling i en periode da kinesisk *Ch'an*-buddhisme hadde blitt akseptert som den mest ortodokse form for buddhisme blant flertallet i hovedstadens buddhistiske elite. Langt fra å være en nøktern historisk framstilling, er teksten en "polyfonisk pastisj", satt sammen av biografier om fremragende munk og podet på det genealogiske kinesiske Zentreet. Kinesiske 'overlevering av lampen'-tekster "rationalize the existence and origin of Zen by showing that Zen carries on the line of transmission of Buddhism since time immemorial. This is Chinese Zen's claim to orthodoxy and antiquity" (ibid.: 27). Denne 'viljen til ortodoksitet' er den samme som redaktøren av *Thien Uyen* har hatt, mener Nguyen. Vietnamesiske buddhister ville etablere ortodoksitet ved å knytte seg til en ordineringslinje.

Nguyen er i sammenheng med dette kritisk til den tradisjonelle oppfatningen og framstillingen av tre Zen-mestere som angivelig grunnla tre Zen-skoler i Vietnam. De har kanskje eksistert, men betydningen og rollen de har spilt, stemmer ikke med framstillingen i *Thien Uyen* (Se Nguyen 1998: 54-55). Her kommer han også med sine betraktninger omkring 'Kang Senghui', som ut fra årstall og biografi må være den samme som 'Tang Hôi'. Nguyen skriver at Kang Senghui kun oversatte to tekster, og at "Kang Senghui did not leave any independent works; we have no idea about his own thought, so how can we associate him with any scriptural tradition?" (ibid.: 345). Nhât Hanh mener altså i motsetning at det finnes eksempler på Tang Hôis egne skrifter, blant annet gjengir han det han sier er Tang Hôis forord til en oversettelse av *Anapananusmriti Sutra*. Forskning på historisk vietnamesisk buddhisme kan så vidt sies å ha begynt; her er det tydeligvis mye å ta fatt i.

Nguyen oppsummerer med å hevde at Zen aldri var like etablert og organisert i Vietnam som i Kina. Buddhismen i Vietnam var i realiteten en sammensatt størrelse, hvor ulike buddhistiske retninger hadde funnet veien fra ulike kilder. *Thien Uyen* ville imidlertid framstille vietnamesisk buddhisme som en ortodoks gren av kinesisk *Ch'an*-buddhisme. Nguyen mener det er nærmere de historiske fakta å betrakte Zen i Vietnam som et 'imaginært fellesskap' som uttrykte seg først og fremst som en litterær fascinasjon, snarere enn ubrutte linjer av Zen-mestere med tilhørende klosterinstitusjoner. For eksempel var Zen-retningene nevnt i *Thien Uyen* ukjent for de buddhistiske elitene i de påfølgende århundrene. Det er med andre ord få spor etter en spesifikk 'Zen-buddhisme' i Vietnam:

In the still extant bibliographies of Buddhist books in Vietnam, we find [...] almost nothing on Zen [...]. There are no Zen monasteries, no sizable Zen communities (we can even say no Zen community), no recognizable Zen monasticism or practices as in the case of Japan or Korea. The only literary traces of Zen we have is Zen poetry, that is, poetry that employs Zen anecdotes, jargon, metaphors, and symbols (ibid.: 98).

I realiteten ser det ut til at vietnamesisk buddhisme var (og er) en synkretistisk blanding av ulike elementer: "Through the *Thien Uyen*, we catch a revealing glimpse of various practices in medieval Vietnamese Buddhism" (ibid.: 91). Hver 'fremragende munk' fulgte forskjellige slags øvelser,

but since there are no real lineages or sectarian schools in Vietnamese Buddhism, it is impossible to delineate strictly defined systems of practice. Rather, the practices embraced by Vietnamese Buddhist monks run the entire gamut of East Asian Mahāyāna Buddhism. They included the study and chanting of sūtras, mantras, and dhāraṇīs; the practice of meditation, austerities, and repentance; and also the contemplation of the Buddha and the Buddha-name (ibid: 91.).

Han bemerker at en slik liste også reflekterer spennvidden i dagens vietnamesiske buddhisme, og at det er iøynefallende hvor liten endring eller sekterisk utvikling det har vært i både tenkning og praksis i vietnamesisk buddhisme de siste tusen år. Nguyen bemerker også at det var kombinasjonen av Zen og det rene land-buddhisme som var mest attraktiv for den vietnamesiske buddhistiske eliten. Denne kombinasjonen er nesten ikke nevnt i *Thien Uyen*, og kan reflektere forfatterens ønske om å skape en ren Zen-bok (ibid.: 94).

Nguyens konkluderende bemerkning er:

[...] In Vietnam, Zen Buddhism manifests itself, ever so vaguely but perennially, in philosophical attitudes, styles of ethical behavior, and artistic sentiments. Zen in Vietnam is scattered across religious and cultural life - but not as a cohesive system of thought embraced by a recognizable lasting physical community (ibid.: 99).

Nguyen skriver også at ”Present-day Vietnamese Buddhism still claims an affiliation to Linji Zen, but in reality, it practices a kind of easygoing, emotionally reassuring, composite Buddhism that scarcely reflects the uncompromising abstractness and iconoclasm associated with the Linji spirit” (ibid.: 50-51). Han er også kritisk til nye bevegelser innen vietnamesisk buddhisme som ønsker å framstille seg som ‘Zen’: “[...] most of these movements consist of a single “Zen master” with obscure Zen training or connection who claims that he is transmitting “Patriarchal Zen.” There are not enough elements to constitute a Zen institution or community” (ibid.: 359-360). Det er uvisst om Thích Nhất Hanh innbefattes i denne kritikken, men Nguyens framstilling kan kanskje bidra til å belyse Nhất Hanhs synkretistiske, Mahāyāna-baserte stil som å reflektere typiske trekk i vietnamesisk religiøs kultur. Jeg har allerede påpekt at Nhất Hanhs metoder ligner lite på barsk ‘Zen’ orientert mot *satori*-opplevelser. Samtidig kan en slik tilsynelatende ulikhet forklares ut fra en buddhistisk synsvinkel med referanse til prinsippet om *upāya* slik det blant annet kommer til uttrykk i *Lotus-sutraen*, som også er meget populær i Vietnam - der ulike virkemidler brukes til ulike tider og steder ut fra hva som egner seg best for å ‘modne’ levende vesener. Kanskje Nhất Hanh har funnet fram til en stil som appellerer i det moderne vesten.

I Intervære-ordenens retningslinjer (som nevnt i Nhất Hanhs biografi ovenfor) finner vi også uttrykk for en økumenisk ‘pan-buddhistisk’ holdning, men med vekt på Mahāyānas ideal om *bodhisattvaen*. “The essence of the Buddhadharma” og “the spirit of the Dharma” blir her uttrykk for det som er felles i hele den buddhistiske tradisjon, fra ur-buddhismen og utover. Dette gir stort rom for handlefrihet i forhold til tradisjonen, samtidig som det blir klart at Nhất Hanh faktisk ønsker å være en del av den. Man kan også spekulere på om viktigheten av familieband og respekt for forfedrene i tradisjonell vietnamesisk kultur også påvirker Nhất Hanhs sterke betoning av fellesskap og forankring.

### **3.2. Buddhadāsa Bhikkhu, Sutta-piṭaka, og ‘sannhets-språk’**

Buddhadāsa anser sine nytolkninger av Theravāda som reformer, ikke innovasjoner, basert på det han oppfatter som religionens grunnleggende prinsipper. Hans uttalte mål er å “revive the practice of *dhamma* so that it is correct, as at the beginning (of Buddhism) or directly according to what is true” (Buddhadāsa i Jackson 1988: 54). Kilden han tar utgangspunkt i er

først og fremst *sutta-piṭaka*, som han tolker i lys av et hermeneutisk verktøy som han kaller *phasa-khon* (hverdagsspråk) og *phasa-tham* (sannhets-språk). Disse ulike språkformene refererer til to ulike former for kunnskap, den første om verdslige, materielle ting, den andre om ikke-fysiske transcendent innsikter basert på åndelig kunnskap. Den bakenforliggende tanken er at språk ikke direkte kan uttrykke transcendent kunnskap, men kun alludere til den med symboler og metaforer. Buddhadāsa hevder derfor at enkelte suttaer eller deler av dem kan tolkes på to måter, og at tradisjonen i Thailand ofte har tolket suttaene på et bokstavelig, verdslig plan (*phasa-khon*), noe som fører til feilaktig framstilling av Buddhas lære (ibid.: 93).

Buddhadāsa kommer imidlertid ikke med klare, universelle kriterier for å avgjøre om en sutta bør tolkes bokstavelig eller metaforisk, eller om den har en dobbel bunn. Han sier at å skjelne mellom bruken av de ulike språkformene fordrer en viss spirituell modenhet hos leseren, og han avgjør selv når han gjør bruk av det ene eller det andre. Slik sett blir det vanskelig å unngå anklager om at han kun følger sine egne preferanser, og at han skaper en framstilling basert på egen forutinntatthet (ibid.: 177).

Et av de viktigste bruksområdene for denne hermeneutiske tilnærmingen er Buddhadāsas radikale avmytologisering og psykologisering av religionen, som nevnt ovenfor:

[...] in Buddhadāsa's *phasa-tham* readings the traditional Buddhist cosmology is collapsed and brought within the range of the life and mind of the individual. Heaven or *sugati* in *phasa-tham* is not a realm of happy rebirth but the state of mind of a happy person (ibid.: 98).

Buddhadāsa går systematisk gjennom tradisjonen og avmytologiserer ved hjelp av *phasa-tham*-tolkinger alle ord og uttrykk som oppfattes som å stride mot et modernistisk eller vitenskapelig verdensbilde (ibid.). Men selv om dette ser ut til å stride mot flere av tekstenes innhold, som av og til utvetydig snakker om tilstander etter døden, er Buddhadāsas motstandere tvunget til å kritisere ham først og fremst fordi han ikke er enig med tradisjonelle *tolkinger*. Det er nemlig mulig for Buddhadāsa, med referanse til deler av kanon, å argumentere for at hans radikale nytolkinger er konsistente med Buddhas lære (ibid.: 99).

Samtidig er det riktig å si at Buddhadāsa ikke benekter den tradisjonelle 'overnaturlige' tolkingen av doktrinen, som bokstavelig tro på *kamma* og gjenfødelse, men at han gjør den irrelevant for det han opplever som buddhismens mål og hensikt, nemlig å oppnå *nibbāna* i dette liv:

In attempting to make Theravāda Buddhism a religion of the here and now, the most he can do is de-emphasise these aspects of the Buddha's teaching and correspondingly emphasise the more immediate, this-worldly aspects (ibid.: 146).

Buddhadāsa hermeneutiske skille kan spores til tolkingsprinsipper allerede etablert i Theravāda-tradisjonen. Vi finner de historiske røttene i Buddhas uttalelse i *Mahāparinibbāna-sutta* om å “examine and measure against the *suttas* and compare with the *vinaya*” (ibid.: 102), samt i den tradisjonelle anerkjennelsen av at Buddha varierte sin undervisning i henhold til sitt publikums forståelsesevner. I kommentarverket *Netti-Pakarana* finner vi også en idé om at skriftene kan tolkes på to nivåer: “at the level of understanding the literal meaning of statements and terms, and at the level of understanding how those terms and statements point towards or are suggestive of *nibbāna*” (ibid.: 104).

Observasjonen om at Buddha varierte sin undervisning, bidro til en tradisjonell inndeling av Buddhas tekster som å referere til to ulike frelsesveier: “the *lokiya* path for the layperson, which promotes well-being but does not end the process of rebirth, and the *lokuttara* path of the renunciate, which leads directly to the cessation of rebirth and liberation from suffering” (ibid.: 105). Dette ble senere systematisert i *Abhidhamma-piṭaka* som en teori om to sannheter: *sammatisacca* (konvensjonell sannhet) og *paramatthasacca* (absolutt sannhet). Disse to ble igjen satt i sammenheng med ulike typer tekster, hvor alle tekster som handlet om personer eller personifikasjoner (*puggaladhittana*) ble ansett som *sammatisacca*, mens utlegninger om elementer eller begreper (*dhammadhittana*) ble tolket som *paramatthasacca*. Slik framstilte *Abhidhamma* seg som overlegen *Sutta-piṭaka*.

Buddhadāsa relaterer thai-uttrykkene *phasa-khon* og *phasa-tham* eksplisitt til uttrykkene *puggaladhittana* og *dhammadhittana*. Men istedenfor å innebære en tradisjonell nedvurdering av *Sutta-piṭaka*, skjer det motsatte. Buddhadāsa konsentrerer seg om suttaene, og avviser i det store og hele gyldigheten av *Abhidhamma*:

He rejects the *Abhidhamma* literature in order to cleanse Buddhism of the superstitious, cosmological views commonly associated with it in Thailand and in order to avoid what he regards as the *Abhidhammapitaka*'s excessive analytical detail (ibid.: 109).

Jackson mener dette leder til teoretiske vanskeligheter, ettersom Buddhadāsa samtidig refererer til uttrykk fra *Abhidhamma* som opphav til sin hermeneutiske teori, framfor å finne opphav til den i selve suttaene.

I tillegg til å avvise *Abhidhamma*, er han også kritisk til Buddhaghosas store kommentarverk *Visuddhimagga* fra det femte århundre e. Kr.. Dette har spilt en viktig rolle i Theravāda-tradisjonen:

Buddhaghosa [...] has overshadowed the development of Theravāda Buddhist thought throughout the history of the tradition much as Thomas Aquinas has dominated Roman Catholic thought from the thirteenth century to the contemporary period. [...] His Pāli commentaries became the literary and doctrinal standard of the tradition not only in Sri Lanka but throughout Theravāda Southeast Asia (Swearer (ed.) 1989: 3).

Kanskje fordi disse kommentarene nyter så stor respekt, er Buddhadāsa nok så tilbakeholden i sin kritikk, og har uttalt at han kan respektere opp til 90-95% av hans lære (Buddhadāsa i Jackson, op.cit.: 134). Likevel er han spesielt uenig i Buddhaghosas framstilling av *patīcasamuppāda* som en konkret beskrivelse av gjenfødsel som strekker seg over tre livsløp. Buddhadāsa

maintains that the cycle of dependent origination should be taken as explaining the arising of suffering at any given moment. Buddhadāsa denies that rebirth is central to Buddhist doctrine. [...] “Birth” should be interpreted in *phassa-tham* as the psychological arising of the deluded sense of selfhood, not as denoting literal birth or rebirth (ibid.: 136).

Dette er en av Buddhadāsas mest radikale teser, og strider som sagt mot utsagn i tekstene som omhandler disipler som dør og fødes inn i en annen eksistens, og også at det er mulig å huske tidligere liv. Men det er også interessant å merke seg at “in the *sutta-piṭaka* belief in rebirth is not included among the central articles of belief or among the key doctrines of Buddhism” (ibid.: 137). Det er altså mulig å oppfatte Buddhadāsa som å avvise store deler av tradisjonelle oppfatninger av buddhismen i Thailand, samt deler av kanon, men han motsier ikke grunnleggende doktriner som *anattā*, *anicca*, *dukkha* eller *nibbāna*. Buddhadāsa behandler de buddhistiske skriftene fra en selvstendig posisjon, kanskje på en måte som minner om Nhât Hanhs søken etter ‘the essence of Buddhadharmā’: “While providing guidelines and insights, the Buddhist scriptures are not taken as the ultimate source of religious authority and are discarded by Buddhadāsa wherever they contradict his strictly doctrinal and modernist views” (ibid.: 138).

Vi ser altså at Buddhadāsa ønsker å knytte seg opp mot en bestemt forestilling av buddhismen slik den var på Buddhas tid, preget av en høyst rasjonell, psykologisk doktrine, hvor ‘overtro’ og tanker om det ‘hinsidige’ omtrent var uten betydning. Jackson påpeker at

dette minner om arbeidet til en av Thailands store reformatorer i moderne tid, kong Mongkut (Rama IV), som dannet en ny munkeorden (Thammayut) fra 1830-tallet og utover som skulle bli forbildet for den senere sanghaens akademiske og doktrinelle orientering, vekk fra folkereligiositeten.

Det minner også om Anagarika Dharmapala på Sri Lanka, som også var interessert i en dennesidig religion, legfolkenes religiøse status, og et ønske om integrasjon av vitenskapelige og religiøse tilnærminger. Buddhādāsa var i kontakt med Mahabodhi Society og dennes skrifter i 1930-årene gjennom sin bror Dhammadasa. Hans syn kan altså ha vært påvirket av de tidlige reformistiske, nasjonalistiske bevegelsene på Sri Lanka. Samtidig vitner Buddhādāsas tilnærming om innflytelse fra vestlige kilder, spesielt europeisk pāli-forskning:

Contemporary doctrinal Buddhism in Thailand, best exemplified by the work of Buddhādāsa, has thus been reconstructed and reinterpreted around the rationalist assumptions of the first European Indologists and Buddhologists, and strictly speaking is more a symbol of cultural fusion between East and West than of any inherent “Asianness” (Jackson 1988: 60).

Samtidig har vi notert oss Buddhādāsas påvirkning fra Zen, og Jackson skriver:

Buddhādāsa has a fondness for paradox and irony, being much influenced by the Zen school of Buddhism. And, as in Zen, Buddhādāsa often likes using language provocatively with the object of stimulating his audience to reconsider their customary views (ibid.: 115).

Uansett ser vi at også Buddhādāsa til tross for det som kan virke som uortodokse syn, ønsker å framstå som legitim formidler av Buddhas sanne lære.

#### 4. Avsluttende bemerkninger

I denne oppgaven har jeg forsøkt å vise hvordan Buddhādāsa Bhikkhu og Thích Nhất Hanhs formidlinger av buddhismen, med spesiell vekt på *Ānāpānasati-sutta*, framstår som komplekse fenomener preget av både tradisjonsforankring, hybridiseringstendenser og tilpasninger til ‘det moderne’. De står i spenningfeltet mellom religiøs tradisjon og sekulær modernitet, utfordret av vestlig religiøs, politisk og kulturell innflytelse, og har kommet med kreative løsninger på dette, spesielt i ønsket om å vise at buddhismen fortsatt er høyst relevant i den moderne situasjon, som en universell vei til et bedre liv og åndelig oppvåkning.

Modernitetens prosesser med individualisering, pluralitet og differensiering, der 'det kjetterske imperativ' (i Peter Bergers ord) råder på religionsfeltet, kan skape betingelser for at en del mennesker involverer seg seriøst i buddhismen som religion, spesielt etter at en del asiatiske lærere kom til vesten etter 1950-60-tallet. Etter mitt syn danner den kulturelle situasjonen i vesten, preget av raske forandringer og individets autonomi, en rik klangbunn for buddhistiske idéer om forgjengelighet, selvets betingede natur, sinnets betydning for lykke og lidelse, og en tydelig etikk formulert som treningsøvelser.

Det ser altså ut til å være en kompatibilitet mellom buddhistisk tankegods og meditasjon (slik det blant annet framstilles av våre kommentatorer) og kulturelle forventninger i moderniteten. Modernitetens forestillinger om utvikling, forbedring, og det autonome selvet, kan oppleves som å være kompatible med 'buddhistisk meditasjon' framstilt som en indre vei som innbefatter fysisk og psykisk helse og velvære, samtidig som man lokker med en frelse oppnåelig gjennom 'øvelse'. (Dette er naturligvis ikke den eneste religiøse trenden i moderniteten, vi finner også tendenser til økt fundamentalisme, eller en postmoderne vekt på det magiske og 'irrasjonelle' framfor en 'rasjonell' religion.)

Samtidig er det i våre kommentatorers tilfelle en spesiell *tolking* av buddhismen som presenteres, det jeg har valgt å referere til som 'moderne buddhisme'. Og denne tolkingsrammen kommer sikkert nok til å fortsatt forandres og utvikle seg i møtet med vestlig kultur. Slik sett kan man spørre seg om denne situasjonen er fundamentalt forskjellig fra andre religionsmøter og kulturelle kryssninger andre steder, til andre tider. Det gjentas ofte at buddhismen i sin spredning fra India tok opp i seg elementer fra den lokale kulturen den kom til. Man fjernet ikke de gamle gudene, men omvendte dem til å følge Buddhas lære. En buddhisme som eventuelt slår rot i Europa og Nord-Amerika, vil mest sannsynlig påvirkes av de viktigste kulturelle og religiøse strømningene som allerede eksisterer her.

Som vist i denne oppgaven, framstår Buddhādāsa Bhikkhu og Thích Nhất Hạnh som uortodokse i forhold til etablerte monastiske tradisjoner i deres respektive hjemland, men de legger likevel vekt på 'ortopraksis' hentet fra gamle, kanoniske tekster. De står altså for 'omformuleringer' av tradisjonell, buddhistisk doktrine som peker mot en ny form for utøvelse av religionen som skiller seg både fra den tradisjonelle *sanghaen* (normativ buddhisme) og folkereligionen. Man må likevel ikke glemme at det har vært ulike perioder i buddhismens historie opp gjennom århundrene, og at det som oppfattes som 'tradisjonelt' i Vietnam og Thailand i dag, kanskje ikke strekker seg mer enn noen hundre år tilbake i tid.



Debatten om hva som utgjør 'ekte' buddhisme er levende og aktuell for moderne buddhister, som for eksempel uttrykt av den britiske buddhistiske tenkeren Stephen Batchelor:

Dharma practice today faces two primary dangers: through resisting creative interaction, it could end up as a marginalized subculture, a beautifully preserved relic, while through losing its inner integrity and critical edge, it could end up being swallowed by something else, such as psychotherapy or contemplative Christianity. [...] How to create an authentic community, which provides a sound basis for the emergence of a culture [of awakening] while optimizing individual freedom, may be the single most important question facing those practicing the dharma today (Batchelor 1997: 113-114).

Dette har å gjøre med de sosiale konsekvensene av religions- og kulturmøter, men som vi har sett, er nytolking og fornyet bruk av gamle tekster en universell dynamikk i religionenes utvikling. Når det gjelder tendensen til å vende tilbake til kildene og historiske tankeverdener, er det først og fremst historiske tekster man må forholde seg til. Men selv om teksten og tegnene er gitt, er den semantiske betydningen gjenstand for tolkning, variasjon, strid og endring.

Gavin Flood skriver at "the success or survival of tradition in late modernity would seem to be the degree to which tradition adapts its representations to the modern world and the processes of globalization" (Flood 1999: 175). Generelt mener han at språk og tekster er avgjørende for å opprettholde en tradisjon: "Although undoubtedly action, particularly ritual action, is important, it is through language that the narratives of a tradition are conveyed and the reasons or reinterpretations of action in each generation is given" (ibid.: 177). Et av Floods hovedargumenter i sin analyse av religiøse prosesser, er at tradisjon gjenskapes gjennom at individer (det indeksikale 'jeg') i vid forstand identifiserer seg med den religiøse tekstens subjekt:

Indeed, the tension or gap between the indexical 'I' and the 'I' of discourse of a religious text, is the area in which personal transformation occurs and in which the individual life-way is moulded to a religious ideal. The 'I' of discourse becomes a moral exemplum to be emulated by the indexical 'I' (ibid.: 186).

Dette kan tjene som en generell modell til å forstå dynamikken bak bruken av en tekst som de to kommentarene vi har studert. Hvis leseren på en eller annen måte føler seg inspirert eller motivert til å praktisere instruksjonene, deltar han eller hun i en 'videreføring' av tradisjonen, om enn på et uforpliktende, individuelt nivå. En leser av en meditasjonsveiledning deltar ikke i et geografisk avgrenset, fysisk fellesskap med ansikt-til-ansikt kontakt med likesinnede.

Samtidig er det ingen begrensninger på hvilke andre, eventuelt motstridende bøker eller tanker han eller hun måtte lese og internalisere. Slik sett kan våre to kommentarer være eksempler på tradisjonens 'oppløsning', "through the erosion of its boundaries in total accommodation to modernity" (ibid.: 175), men også eksempler på 'skilt' som peker mot levende fellesskap og en mer omfattende litteratur. En slik situasjon kan man også tenke seg har eksistert i alle skriftbaserte kulturer. Det som kjennetegner vesten i dag, er at de fleste kan lese, og tilgjengeligheten på alternative tekster er stor. Man har altså flere valgmuligheter enn tidligere.

Samtidig er det mulig for leseren å engasjere seg i en mer forpliktende utforskning av buddhisme eller meditasjon, hvis han eller hun er motivert nok (f.eks. ved å oppsøke 'meditasjonsgrupper' i Buddhadasas eller Nhât Hanhs ånd, eller reise til henholdsvis Suan Mokkh, Thailand, eller Plum Village, Frankrike). Samtidig kan det vekke en interesse for 'buddhisme' generelt. Likefullt er en slik involvering i den religiøse tradisjonen basert på individuelle valg og interesser, snarere enn kollektive føringer i kulturen og samfunnet man er oppvokst i.

I den forbindelse er det interessant å merke seg at 'moderne buddhister' ofte ikke er opptatt av merkelappen 'religion', men har siden Anagarika Dharmapalas dager vært interessert i å framstille det som et 'filosofisk system', eller som noe man kan tro på eller ikke, så lenge man 'praktiserer'. Og det man praktiserer, har ofte vært 'meditasjon'.

Meditasjon får en sentral rolle både fordi det er en språkløs, personlig opplevelse, som nevnt ovenfor, og fordi det i buddhistisk doktrinell tankegang er den dagligdagse, 'ikke-kultiverte' måten vi oppfatter ting på, som skaper lidelse. Meditasjon blir den viktigste metoden for å kultivere sinnet, noe Williams mener Buddhas hagiografi er et eksempel på:

Gautama had been brought up radically to misperceive things. [...] For the Buddhist it is this gap between the way we see things to be and the way things actually are which engenders suffering and frustration. Coming to see things the way they really are [...] is to close this gap. That is the final purpose of Buddhist meditation. Closing that gap is how meditation transforms the mind (op.cit.: 28).

For å vende tilbake til *Ānāpānasati-sutta* hevder den at de som trener seg i disse 16 instruksjonene i tillegg perfeksjonerer de fire områder for oppmerksomhet, som igjen fører til perfeksjonering av de syv oppvåkningsfaktorene. Når disse syv er på plass, er man ved veis ende, og oppnår *vijjāvimutti*. Ordet *vijja* (kunnskap) defineres i PTSD som å ha å gjøre med 'spesiell' viten, ganske synonymt med det gamle engelske ordet 'lore'. Kanskje denne

kunnskapen er da det man har tilegnet seg gjennom å utføre *ānāpānasati* systematisk. Slik sett kan man tenke seg et spenningsfelt mellom buddhistisk meditasjon som en form for kunnskapsdisiplin preget av intellektuell aktivitet, og meditasjon som observasjon av følelser og fornemmelser i øyeblikket her og nå. I klassisk Theravāda ser denne spenningen ut til å ha vært forsøkt integrert i uttrykket *satisampajaññā*, hvor *sati* eller ‘ren oppmerksomhet’ står for mottagelighet og sensitivitet, mens *sampajaññā*, som enkelte oversetter med ‘klar forståelse’ er den ønskede regulerende kraft bak den aktive siden av vår tilværelse, legemlige, verbale og mentale handlinger:

Dens oppgave er å gjøre disse hensiktsmessige og effektive, i samsvar med virkeligheten, med våre idealer og med vår forståelses høyeste nivå. Uttrykket “klar forståelse” skal oppfattes i den betydning at til den rene oppmerksomhets klarhet kommer den fulle forståelse av hensikt og virkelighet, indre og ytre, i tillegg. Eller med andre ord: klar forståelse er rett kunnskap (*ñāna*) eller visdom (*pañña*), basert på rett oppmerksomhet (*sati*) (Nyanaponika 1988: 40-41).

Selv om ikke uttrykket forekommer i *Ānāpānasati-sutta*, er det en relevant spørsmålsstilling i forhold til virksomheten med å ‘observere seg selv’ for å vinne ‘innsikt’ og frigjøring, og også i spørsmålet om formell meditasjon i forhold til dagligliv. I hvilken grad er meditasjonens innsikter ‘naturlige’ eller ‘formet’ av at man ledes etter bestemte spor og visse kontemplasjoner?

Dette er en relevant problemstilling også for Zen-meditasjon, som søker å ‘tømme sinnet for alle tanker og forestillinger’. I sin framstilling av Zen-meditasjon skriver Notto R. Thelle:

Når sinnet slipper sine forvrengninger av virkeligheten, kommer menneskets opprinnelige natur til syne, maskene faller, og det opprinnelige ansikt trer frem. I denne klarheten trer også virkeligheten frem i sin sanne “slikhet”, som man uttrykker det. Oppvåkningen er altså ikke en viss type kunnskap man erverver, men en klarhet som renser sinnet (Thelle 2001: 13).

Ut fra dette kan vi tenke oss en kontrast mellom bildet av meditasjon som å sette seg ned og la virkeligheten åpenbare seg av seg selv - og meditasjon som å *ledes* til å se noe: en opplevelse formet av forventninger og tolkninger, av bestemte tanker og begreper. Det sistnevnte synet innebærer at språk, og dermed kulturelle institusjoner og tradisjoner, også spiller en rolle i å gi mening til ‘språkløse’ erfaringer. Våre kommentatorer ser ut til å fremme det første synet, hvor meditasjon framstilles som en ‘naturlig’ observasjons- og vekstprosess. Samtidig er det helt klart at Thích Nhất Hạnh og Buddhadasa Bhikkhu bruker forskjellig språk og stil.

Skal så ordene deres oppfattes som synonymer eller uttrykk for ulike, presist atskilte betydninger? I en sammenligning som dette kan to ytterpunkter tenkes: De beskriver enten to veier til samme mål, eller to veier som leder hver sin vei. Men skal vi følge Gavin Floods oppfordring, er imidlertid ikke religionens 'sannhets-gehalt' et interessant studium for religionsforskere, men snarere hvordan utsagn som 'gjør krav på sannhet', fungerer i religionens språklige og historisk betingede kontekst.

Det som forener våre kommentatorer er overbevisningen om at befriende 'innsikter' vil åpenbare seg om man følger meditasjonsinstruksjonene, og at de begge nærer skepsis mot ensidig 'språklig' kunnskap. Begge oppfatter ord som 'midler', og peker mot noe hinsides den språklige dimensjon som en kilde til 'sannhet', eller i deres terminologi, 'forståelse', 'visdom', eller 'befrielse'. Dette anser jeg som å reflektere et typisk tema fra buddhismen - epistemologi og praktisk etikk blir viktigere enn ontologiske dogmer. Dan Lusthaus kommer inn på dette når han i en beskrivelse av *yogācāra* skriver:

Their denial of externality does not entail the reification of that denial into an ontological position; it is rather an existential disruptive force. Yogācāra attempted something which has not yet been successfully accomplished in Western thought, which is epistemo-ethics, i.e., a liberational ethics fully derived from a coherent epistemology grounded in radical experience. They displace ontology and thus ground ethics in something other than metaphysics - in fact, they ground it in the very necessity of bracketing metaphysics (Lusthaus 2002: 36).

Slik sett finner vi relativt lite snakk om å 'tro' på et bestemt verdensbilde, både hos Nhât Hanh og Buddhādāsa. Kanskje det handler mer om å 'tro' på den buddhistiske psykologien? Praktiske øvelser står i fokus, med 'mindre lidelse og mer lykke' som motiverende faktor, noe som jo er et ganske allmennmenneskelig anliggende. Samtidig snakker begge om *nibbāna/nirvana*, og dette kulturspesifikke begrepet introduseres altså i bredt tilgjengelige meditasjonsveiledninger:

The verification, or falsification, of the truth of *nibbāna* could only occur within the framework of a Buddhist soteriology. This is not to claim that there can be no translation between cultures and traditions, indeed the term 'nirvana' is now within popular English where it is recontextualized and embedded within a wholly new context to be roughly equivalent to 'happiness' (Flood 1999: 172).

Som vi har sett tar Nhât Hanh og Buddhādāsa med seg ord og begreper fra sine respektive tradisjoner, men i en kontekst hvor meditativ erfaring framstilles som det viktigste. Slik sett mener jeg de begge innehar det tradisjonelle buddhistiske synet om at Buddhas lære først og

fremst er en *treningsvei* – men fordi de tolker den i ulikt lys, former dette sannsynligvis meditasjonsstudentens tanker og visjoner om hva som er målet med treningen. Uansett er det tydelig at selv om Buddhādāsa og Nhāt Hanh begge gir inntrykk av å ha praktisert systemet, så snakker de om det på ulike måter.

## 5. Konklusjon

Buddhismens innpass i vesten er betinget av modernitetens oppløsning av kristendommens religiøse hegemoni. Moderne prosesser har medført en generell avtradisjonisering av hverdagslivet, hvor prosesser som pluralisering og individualisering har skapt muligheter for å involvere seg i andre religioner. Buddhismen ble først introdusert til vesten gjennom orientalistisk tekstforskning i sammenheng med kolonitidens 'oppdagelse' av østen. Dette skapte i mange tilfeller et bilde av buddhismen som 'mystisk', 'navlebeskuende', 'passiv' og 'pessimistisk' – på mange måter det motsatte av idealbildet av vesten som rasjonell, utadvendt, aktiv og optimistisk.

Sosiale og demografiske endringer medførte et økende antall asiatiske innvandrere til vesten, spesielt USA, etter 1965. Dette førte til at deler av buddhismen fant en plass på det nye vestlige religiøse 'markedet' i konkurranse med andre 'nyreligiøse' bevegelser, hvor de fleste deler et felles utgangspunkt i reaksjonen mot det som i økende grad oppfattes som modernitetens skyggesider. Dette handler spesielt om tap av mening og verdier (ensidig instrumentell rasjonalitet og teknologisk utvikling leder til nihilisme og hedonisme), samt tap av stabilitet, kontinuitet og identitet (gjennom utdifferensiering i ulike samfunnssektorer, atskilte sider av livet, en mengde ulike roller, overfladiske mediainntrykk, og sosiale og jobbmessige endringer uten referanser til fortida).

Som nevnt har oppfatningen av buddhismen i USA i mange 'omvendte' miljøer endret seg til 'aktiv' og 'optimistisk'. Denne moderne buddhismen kan slik sett sees som å representere en mer helhetlig visjon av 'mystikk' enn den snevre forståelsen som Richard King påpekte ovenfor. Hos Nhāt Hanh og Buddhādāsa er også etikk og den sosiale dimensjonen vektlagt, eksemplifisert gjennom 'engasjert' buddhisme.

Selv om buddhismen ikke rammes i like stor grad som dogmebaserte religioner av moderne vitenskaps religionskritikk, kan den oppfattes som å tilby nye 'siste-instanser', hvor for eksempel åndelig vekst og utvikling, 'oppvåkning', 'medfølelse og visdom' tar plassen for

'Gud' og 'frelse'. Dette går godt sammen med modernitetens framskrittstro - tanken om at alt kan forbedres gjennom metoder eller teknikker. Samtidig står buddhismen for en 'dedifferensiering', hvor meditasjon kan tjene som et 'samlende punkt', som bringer kropp, følelser og tanker sammen i en helhet, og setter denne enheten inn i et etisk rammeverk basert på medfølelse og ikke-vold.

Moderne buddhisme er transformert gjennom møtet med moderne utdanning og vitenskap. Buddhismen har, som vi har sett, blitt framstilt som en 'rasjonell' lære, som hevder å motvirke skadevirkningene av en rendyrket økonomisk og vitenskapelig rasjonalitet ved å lede oppmerksomheten mot menneskenes *sinn*. Dette passer igjen godt sammen med framveksten av vestlig psykoterapi og 'terapisamfunnet', hvor man for det første ser det som en verdi å 'jobbe med seg selv', og for det andre har tid og ressurser til det (Krogseth 2001).

Til sist kan buddhismen tjene som en veiviser i hvordan man kan leve med forandring og forgjengelighet, to sterke kjennetegn ved den moderne samfunnsutviklingen, hvor modernitetsprosessene har en 'oppløsende' virkning på tradisjoner og stabile strukturer. Nhât Hanh og Buddhādāsa sier man må akseptere forgjengelighet som en livets realitet - men her er det muligens en skjedd en meningsendring. I følge Bellah besto buddhismens radikale kvalitet i at den påstod at alt var forandring – "in that case the only goal can be nirvana, the blowing out of the flickering candle" (op.cit.: 67). I kommentarene vi har studert ser ikke den hinsidige frelsen ut til å være så sterkt vektlagt, det viktigste ser ut til å være framstillingen av forgjengelighet som en nøkkel til befriende innsikt i livet her og nå.

En måte å tolke Thích Nhât Hanh og Buddhādāsa Bhikkhus formidling av *Ānāpānasati-sutta* på, er å se den som modernitetens idealer anvendt på ens indre liv: *ānāpānasati* blir her en *metode* for å nå fram til *sannheten* (oppvåkning/*nibbāna*), som hviler på en *siste-instans* (virkelighetens ytterste natur/'the natural religion of non-selfishness') – hvor man gjennom en *avsløringsstrategi* (oppmerksomhetsmeditasjon) ser 'ting som de er', og gjør *framskritt* i en utviklingsprosess som leder til større indre *frihet*. Et spørsmål er hvor nært dette ligger Buddhas opprinnelige mening med foredraget – men moderne buddhister hevder iallfall å se tydelige samsvar mellom mye tekstlig buddhisme og en moderne, rasjonell holdning.

Samtidig kan vi oppdage tegn til 'dedifferensiering' både i deres framstilling av metoden og deres videre forfatterskap – hvor man ikke tegner skarpe motsetninger mellom kropp og sinn, fornuft og følelser, individ og fellesskap, menneske og miljø, eller ulike

tradisjoner. Alt dette integreres i en 'helhetlig' tilnærming, hvor realiseringen av idealer som 'forståelse' og 'medfølelse' eller 'vennlighet' står sentralt.

Slik sett kan buddhismen, i tråd med den tradisjonelle beskrivelsen av Buddha som 'lege', oppfattes som et forsøk på 'helbredelse'. Moderne buddhisme (her eksemplifisert ved Nhât Hanh og Buddhadāsa), søker å framstå i vesten som et eksistensielt og terapeutisk budskap som kan lindre eller helbrede modernitetens påkjenninger gjennom 1) å være i harmoni med en udogmatisk, moderne vitenskapelig holdning, 2) å handle om individuell psykologi, 3) å tilby konkrete metoder for mental forbedring og utvikling, velvære og 'frihet', 4) å tilby deltagelse i en levende, historisk tradisjon, noe som kan appellere til folk som har mistet fotfestet i egen religiøs tradisjon, eller ser den som irrelevant, 5) å gi et etisk rammeverk som ikke er basert på metafysikk men empati, noe som kan motvirke nihilisme og hedonisme, 6) å være i harmoni med etterkrigstidas tanker om det 'desentrerte selvet' (jmfør buddhismens *anattā*), som lever i en situasjon preget av stadig *forandring* (jmfør buddhismens *anicca*).

Som en oppsummering er min oppfatning at moderne buddhisme både er et produkt av og en reaksjon mot vestlig innflytelse, og er fortsatt i prosessen med å skape en egen identitet. Presentasjonen av buddhismen i vesten er innvevd i vestlige kategorier og premisser. Michel Foucault og Edward Said har påvist det nære forholdet mellom kunnskap og makt, noe som åpner for spørsmålet om 'orienten' eller buddhismen kan representeres på en legitim måte. I følge Richard King er det kanskje uunngåelig å 'kolonisere' materialet til en viss grad, men dette behøver ikke være et problem hvis man ser det som et eksempel på Hans-Georg Gadamer's begrep om 'historisk situerhet': "One simply cannot avoid having an agenda or a perspective upon things by virtue of one's cultural and historical particularity" (op.cit.: 95). Tar man dette på alvor, sprenger det oppfatningen om en positivistisk objektivitet og idealet om absolutt nøytralitet. Men det betyr ikke at man 'bare' forstår noe ut fra ens eget verdenssyn, noe som forutsetter at verdenssyn er uforanderlige og isolerte: "If one rejects the isolationist premises that underpin the Orientalist's absolute distinction between East and West, the possibility of interaction, dialogue and a 'fusion of horizons' remains as long as we remain 'hermeneutically open-minded'" (ibid.).

Stephen Batchelor noterer seg på sin side de sterke likhetstrekkene som kan påpekes mellom moderne vestlig kultur og buddhistisk tankegods, men reserverer seg mot troen på at dette utgjør 'den endelige sannheten' om buddhismen:

A world that accepts the multiplicity of perception, the insubstantiality and contingency of reality, the disturbing, fragmented, elusive, indeterminate nature of the self, the pervasive confusion and anguish of human consciousness, would seem to fit Buddhism like a glove. Yet this is nothing new (Batchelor 1994: 273).

Han viser til at en rekke vestlige tenkere, fra teosofere til atferdspsykologer, fra fascistene til kvantefysikere, har sett likheter og paralleller med sine egne overbevisninger i buddhismen: ”There are as many kinds of Buddhism as there are ways the fragmented and ever-changing European mind has to apprehend it” (ibid.: 274). Den store forskjellen i forhold til tidligere er altså at en god del europeere og amerikanere forsøker å gjøre buddhismen til sin egen ved å anvende dens lære og metoder i forhold til sine egne liv. At buddhismen har gått fra å være kun en skriftlig ressurs til også å eksistere som en muntlig tradisjon skapt og opprettholdt i møtet mellom mennesker, mener Batchelor er den største endringen som har skjedd i forholdet mellom buddhismen og vesten.

Buddhadāsa og Nhât Hanhs presentasjon av *Ānāpānasati-sutta* kan tenkes som en presentasjon av en konkret buddhistisk metode for å fjerne *dukkha*, skreddersydd for moderne mennesker. Men i deres framstilling lever tradisjonelle skillelinjer videre, spesielt gjennom *arahat*- og *bodhisattva*-idealet, samtidig som disse idealene eller stereotypene framstår i en viss ‘hybridisert’ utgave - som en aktiv *arahat* involvert i verden (hvis vi tar i betraktning Buddhadāsas videre forfatterskap), og en jordnær *bodhisattva* som også trener seg i oppmerksomhet på pusten. *Arahaten* og *bodhisattvaen* virker i en moderne, sekulær verden hvor vitenskapen har overtatt mye av den tidligere kosmologiens forklaringskraft - buddhismens budskap er tilpasset ‘det moderne’.



## Litteraturliste

Batchelor, Stephen, 1997: *Buddhism Without Beliefs - A Contemporary Guide to Awakening*. Riverhead Books, New York.

\_\_\_\_\_, 1994: *The Awakening of the West – The Encounter of Buddhism and Western Culture*. Parallax Press, Berkeley.

Bechert, Heinz, and Richard Gombrich (Eds.), 1984: *The World of Buddhism*. Thames and Hudson Ltd, London.

Bellah, Robert N., 2002: "Epilogue: Meaning and Modernity – America and the World" i Madsen, Sullivan, Swidler, Tipton (eds.), 2002: *Meaning and Modernity – Religion, Polity, and Self*. University of California Press, Berkeley.

\_\_\_\_\_, 1970: *Beyond Belief – Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Harper & Row Publishers, New York.

Braarvig, Jens (red.), 2003: *Lotussutraen og andre skrifter fra mahayana-buddhismen* (oversatt av Kåre A. Lie og Tone Lie Bøttinger). I serien "Verdens hellige skrifter", De norske bokklubbene AS, Oslo.

Bronkhorst, Johannes, 1986: *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

Buddhadāsa Bhikkhu, 1997: *Mindfulness with Breathing – A Manual for Serious Beginners* (Trans. Santikaro Bhikkhu). Wisdom Publications, Boston.

Buddhaghosa, Bhadantācariya, 1975: *Visuddhimagga – The Path of Purification* (Trans. Ñāṇamoli Bhikkhu). Buddhist Publication Society, Kandy.

Chalmers, Robert (Ed.) 1994: *The Majjhima-nikāya, vol. III*. Pali Text Society, Oxford. (Pāli text with roman characters, first edition 1899.)

Collins, Steven, 1982: *Selfless Persons - Imagery and thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge University Press, Cambridge.

Dumoulin, Heinrich, 1979: *Zen Enlightenment - Origins and Meaning*. Weatherhill, New York.

\_\_\_\_\_, 1969: *A History of Zen Buddhism*. Beacon Press, Boston.

Gombrich, Richard og Gananath Obeyesekere, 1988: *Buddhism Transformed – Religious Change in Sri Lanka*. Princeton University Press, New Jersey.

Rosenløw Eeg, Harald, 1997: *A Profession of Faith: Two Levels of Meaning – A study of how the evening service and the Pure Land ritual reflect the content of Mahāyāna Buddhism in Vietnam*. Hovedoppgave i religionshistorie, Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo.

Flood, Gavin, 1999: *Beyond Phenomenology - Rethinking the Study of Religion*. Cassell, London.

Gane, Nicholas, 2002: *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization versus Re-enchantment*. Palgrave, Basingstoke.

Gethin, Rupert, 1998: *The Foundations of Buddhism*. Oxford University Press, Oxford.

Goldstein, Joseph, 2002: *One Dharma - The Emerging Western Buddhism*. Rider Books, London.

Hanegraaff, Wouter J., 1996: *New Age Religion and Western Culture - Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. E. J. Brill, Leiden.

Heelas, Paul, 1998: *Religion, Modernity and Postmodernity*. Blackwell Publishers, Oxford.

\_\_\_\_\_, 1996: *The New Age Movement*. Blackwell Publishers, Oxford.

Horner, I. B. (trans.) 1959: *The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-nikāya), vol. III*. Pali Text Society, London.

Hylland Eriksen, Thomas, 1993: *Små steder - store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. Universitetsforlaget, Oslo.

Jackson, Peter A., 1988: *Buddhadāsa: A Buddhist Thinker for the Modern World*. The Siam Society Under Royal Patronage, Bangkok. (Bearbeidet doktoravhandling.)

King, Richard, 1999: *Orientalism and Religion – Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. Routledge, London.

King, Robert H., 2001: *Thomas Merton and Thich Nhat Hanh - Engaged Spirituality in an Age of Globalization*. Continuum, New York.

Krogseth, Otto, høst 2001: Forelesningsrekke om *Religion og modernitet*. Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo.

Lamotte, Étienne, 1988: *History of Indian Buddhism – From the origins to the Śāka era* (Trans. Sara Webb-Boin). Peeters Press, Louvain-Paris.

\_\_\_\_\_, 1998: *Śūraṅgamasamādhisūtra, The Concentration of Heroic Progress - An Early Mahayana Buddhist Scripture* (Trans. Sara Webb-Boin). Curzon Press, Surrey.

Lie, Kåre A., 1992: *Mahāsatipatṭhānasutta i hermeneutisk perspektiv*. Hovedoppgave i religionshistorie, Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo.

Lopez Jr., Donald, 2002: *Modern Buddhism – Readings for the Unenlightened*. Penguin Books, London.

Lusthaus, Dan, 2002: *Buddhist Phenomenology - A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. RoutledgeCurzon, London.

Madsen, Richard, William M. Sullivan, Ann Swidler, Steven M. Tipton (eds.), 2002: *Meaning and Modernity – Religion, Polity, and Self*. University of California Press, Berkeley.

*The Mindfulness Bell, A Journal of the Art of Mindful Living in the Tradition of Thich Nhat Hanh*, Issue No. 31, Summer 2002 (Published by the Community of Mindful Living, California, USA).

Nguyen, Cuong Tu og A. W. Barber, 1998: "Vietnamese Buddhism in North America: Tradition and Acculturation", i Prebish, Charles S. og Kenneth K. Tanaka (Eds.): *The Faces of Buddhism in America*. University of California Press, Berkeley.

Nguyen, Cuong Tu, 1997: *Zen in Medieval Vietnam - A Study and Translation of the Thien Uyen Tap Anh*. Kuroda Institute, University of Hawai'i Press, Honolulu.

Nhât Hanh, Thich, 2001 A: *Essential Writings*. (Introduction by Sr. Annabel Laity.) Modern Spiritual Masters series, Orbis Books, New York.

\_\_\_\_\_, 2001 B: *Master Tang Hôi - First Zen Teacher in Vietnam and China*. Parallax Press, Berkeley.

\_\_\_\_\_, 1998 A: *Interbeing – Fourteen Guidelines for Engaged Buddhism*. Parallax Press, Berkeley.

\_\_\_\_\_, 1998 B: *The Heart of the Buddha's Teaching - Transforming Suffering into Peace, Joy, & Liberation: The Four Noble Truths, The Noble Eightfold Path, and Other Basic Buddhist Teachings*. Broadway Books, New York.

\_\_\_\_\_, 1996: *Breathe! You are Alive – Sutra on the Full Awareness of Breathing*. Parallax Press, Berkeley.

\_\_\_\_\_, 1995: *Zen Keys - A Guide to Zen Practice*. Doubleday, New York.

\_\_\_\_\_, 1993: *For a Future to Be Possible – Commentaries on the Five Wonderful Precepts* (With Aitken, Baker, et.al.). Parallax Press, Berkeley.

Pfeil, Fred, februar 1998: "Postmodernism", seminar ved Sharpham College for Buddhist Studies and Contemporary Enquiry, Devon, England.

Pittman, Don A., 2001: *Toward a Modern Chinese Buddhism – Taixu's Reforms*. University of Hawai'i Press, Honolulu.

Prebish, Charles S. og Kenneth K. Tanaka, 1998: *The Faces of Buddhism in America*. University of California Press, Berkeley.

- PTSD: *Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary* (T. W. Rhys Davids, William Stede (eds.)). Chipstead, 1921-1925, digital utgave: <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/pali/index.html>, Digital Dictionaries of South Asia, Universitetet i Chicago, januar-august 2003.
- Schaanning, Espen, 2000: *Modernitetens oppløsning – sentrale skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie*. Spartacus, Oslo.
- Schluchter, Wolfgang, 1996: *Paradoxes of Modernity – Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*. Stanford University Press, Stanford.
- Thelle, Notto R., 2001: *Zen - Lyden av én hånd*. Gyldendal (Ad Fontes-serien), Oslo.
- Tiyavanich, Kamala, 1997: *Forest Recollections - Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*. University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Turner, Stephen (ed.), 2000: *The Cambridge Companion to Weber*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Queen, Christopher S. (Ed.), 2000: *Engaged Buddhism in the West*. Wisdom Publications, Boston.
- Queen, Christopher S. and Sallie B. King (Eds.), 1996: *Engaged Buddhism - Buddhist Liberation Movements in Asia*. State University of New York Press, Albany.
- Scaff, Lawrence A., 1989: *Fleeing the Iron Cage – Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*. University of California Press, Berkeley.
- Seager, Richard Hughes, 1999: *Buddhism in America*. Columbia University Press, New York.
- Swearer, Donald K. (Ed.), 1989: *Me and Mine – Selected Essays of Bhikkhu Buddhādāsa*. State University of New York Press, Albany.
- Thera, Nyanaponika, 1988: *Oppmerksomhetstrening – kjernen i buddhistisk meditasjon*. Oversatt fra pāli og sanskrit og med innledning av Kåre A. Lie. Solum, Oslo.
- Titmuss, Christopher, 1991: *Freedom of the Spirit – More Voices of Hope For a World in Crisis*. Green Print, London.
- Upatissa, 1995: *Vimuttimagga – The Path of Freedom* (Trans. N. R. M. Ehara, Soma Thera, Kheminda Thera). Buddhist Publication Society, Kandy.
- Vajirañāṇa, Paravahera (Mahāthera), 1975: *Buddhist Meditation in Theory and Practice - A General Exposition According to the Pāli Canon of The Theravāda School*. Buddhist Missionary Society, Kuala Lumpur.
- Williams, Paul, with Anthony Tribe, 2000: *Buddhist Thought – A complete introduction to the Indian tradition*. Routledge, London.