

Buddhisme og turisme i Kina

Karen Sørbø Opsahl

Veileder: Førsteamanuensis Koen Wellens



Mastergradsoppgave i religion og samfunn

Det teologiske fakultet

Universitetet i Oslo

Våren 2015

Buddhisme og turisme i Kina

© Karen Sørbø Opsahl

2015

Buddhisme og turisme i Kina

Karen Sørbø Opsahl

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Grafisk senter Oslo AS

Sammendrag

I denne masteroppgaven tar jeg for meg religion i dagens Kina, med fokus på de besøkende i kinesiske buddhisttempler. Er turismen religiøs? Hvordan påvirker turisme templenes religiøse sfære? Forholder de besøkende seg til det religiøse? Er det vital, religiøs praksis eller sekulariseres buddhismen i templene?

Oppgaven tar utgangspunkt i feltarbeid fra templer i- og rundt byen Nanjing i Kina. Materialet benyttes til å fremstille kategorier som kan gi utgangspunkt for å si noe om forholdene i buddhisttemplene. Forskeren Robert J. Shepherd har studert lignende forhold i området Wutai Shan som er et viktig buddhistisk pilegrimsmål og sted for kulturarv. Jeg bruker hans erfaringer komparativt opp mot mine data. Andre aktuelle innfallsvinkler er Wilfred Cantwell Smiths kritikk av religionsbegrepet, Mayfair Mei-hui Yang om religion og økonomi, Steven R. Reed om sekularisering og religiøsitet i Asia og Geir Afdal om «religion som bevegelse». Hovedfokuset ligger innen tempelets vegger, men jeg kommer også inn på statens håndtering av religion med turisme som redskap.

Gjennom feltarbeid, analysen og oppgaveskrivingen har jeg beveget meg fra tanken om templenes religiøse uttrykk og besøkendes kulturturisme som motpoler, til å se hvordan disse forholdene er i kontakt, drar nytte av hverandre og påvirker hverandre.

Forord

Tusen takk til veileder Koen Wellens for innsiktsfull og kunnskapsrik veiledning som har gitt forståelse og ro til gjennomføring av masteroppgaven. Takk for gode og nyttige råd.

Arbeidet med masteroppgaven har vært omfattende, utfordrende, spennende og inspirerende. Jeg har kost meg både med feltarbeid og oppgaveskriving, men også anstrengt meg for å få til det jeg ønsket. Det har vært utviklende både faglig og personlig.

Takk til Det teologiske fakultet og alle der som har forelest og inspirert til studier. Takk til Rune Svarverud for å sette meg i kontakt med universitetet i Nanjing. Takk til He Chengzhou for å ta meg imot i Nanjing og formidle kontakt til studentene sine. Takk til Xu Yanfeng, Hu Xuan og Yang Ting for all hjelp og gode stunder sammen i Kina. Takk for hjelpen, Yunlan Zhu. Takk til Lin laoshi, Lin Chieh-Ting, som har gjort meg rustet språkmessig og forståelsesmessig for det kinesiske samfunnet. Takk til medstudentene på lesesalen for støtte og koselige pauser. Takk til Annhild Tofte Haga for gode forslag og lån av bøker.

Takk til Ella og Robert Wenzins legat ved universitetet i Oslo for penger til gjennomføring av feltarbeidet.

Takk til Erlend for at du ser engasjementet mitt for prosjektet. Takk for utallige middager og for lese- og sekretærhjelp i transkriberingsfasen. Takk til Mamma for korrekturlesing og nyttig respons. Takk til Eline, Didrik, Mamma og Pappa som er der for meg når jeg ringer.

Innhold

1. Introduksjon og problemstilling	13
1.1 Innledning	13
1.2 Hensikt og formål	14
1.3 Problemstillinger	14
1.4 Muligheter og begrensninger	15
1.5 Metode og fremgangsmåte	15
1.6 Oppgavens gang	16
2. Metode	17
2.1 Tilnærminger	17
2.2 Hermeneutikk	17
2.2.1 Gadamer	18
2.2.2 Geertz	21
2.3 Min rolle	21
2.4 Datainnsamlingen	23
2.4.1 Utvalget	24
2.4.2 utfordringer	25
2.4.3 Språk som utfordring	25
2.4.4 Spørsmålene	27
2.5 Etterprøvbarehet	28
2.6 Etske forbehold	28
2.7 Analysen	29
2.7.1 Grounded theory	31
2.8 Avgrensning	31
3. Historie	33
3.1 Religion i Kina	33
3.1.1 Det rene lands buddhisme	33
3.1.2 Pilegrimsferd	34
3.2 Religionsbegrepet dukker opp	35
3.3 Religion og nasjonalisme	35

3.4	Streng religionspolitikk.....	37
3.5	Religionens tilbakekomst på 80-tallet.....	39
3.6	Religion i dagens Kina	41
4.	Forskning på feltet.....	45
5.	Kontekst	47
5.1	Nanjing	47
5.2	Templene	47
5.2.1	<i>Jiming tempel</i>	47
5.2.2	<i>Linggu tempel</i>	48
5.2.3	<i>Qixia tempel</i>	48
5.2.4	<i>Pilu tempel</i>	49
6.1	Begrepsavklaring.....	51
6.1.1	<i>Religionsbegrepet</i>	51
6.1.2	<i>Pilegrim eller turist</i>	53
6.1.3	<i>Re-sakralisering og religiøs vitalitet</i>	54
6.1.4	<i>Sekularisering</i>	54
6.2	Religiøsitet og sekularisering.....	56
6.3	Religion, identitet og moralisme.....	58
6.4	Religiøs utvikling	59
6.5	Religion som bevegelse	60
6.6	Wutai Shan.....	61
6.6.1	<i>Tempelbesøk</i>	62
6.6.2	<i>Modernisering</i>	63
6.6.3	<i>Turisme og pilegrimsferd</i>	65
6.7	Religion og økonomi.....	67
6.8	Japan til sammenlikning.....	68
7.	Analyse	69
7.1	Religion i Kina	69
7.2	Kategorier som analyseverktøy.....	69
7.3	Statistikk	73
7.3.1	<i>Shepherds kategorier</i>	74
7.3.2	<i>Kategoriernes gyldighet</i>	75
7.4	Alder og kjønn	76
7.5	Etnisk tilhørighet.....	78
7.6	Tempelbesøk	78
7.6.1	<i>Baifo</i>	79

7.6.2	<i>Motivasjon for tempelbesøk</i>	81
7.6.3	<i>Kriterier for besøkstall</i>	82
7.6.4	<i>Hellig eller historisk?</i>	82
7.7	Religiøsitet	83
7.7.1	<i>Seremonier</i>	87
7.8	Religion som bevegelse	89
7.9	Turisme	90
7.10	Pilegrimsferd	92
7.11	Individuell praksis	94
7.12	Holdning til religion og religiøsitet	95
7.13	Kunnskap om religion	98
7.13.1	<i>Ritualer</i>	98
7.13.2	<i>Trosinnhold</i>	99
7.14	Undervisning og moralisme	100
7.15	Forhold til andre på stedet	103
7.16	Buddhisme som dannelsesprosjekt	105
7.16.1	<i>Utdannelse, oppdragelse og statsdannelse – kulturturisme</i>	105
7.16.2	<i>Styrking av politiske formål, utvikling og økonomisk vekst</i>	106
7.16.3	<i>Økonomisk vekst</i>	108
7.16.4	<i>Templene som aktører</i>	108
7.16.5	<i>Sekularisering?</i>	109
7.17	Buddhisme og turisme	110
7.18	Sekularisering og revitalisering	113

1. Introduksjon og problemstilling

1.1 Innledning

I denne masteroppgaven studerer jeg forholdet mellom religiøs praksis og turisme i kinesiske buddhisttempler med utgangspunkt i feltarbeid fra et urbant område, i og utenfor byen Nanjing i Kina. Jeg vil undersøke hvordan besøkende virker inn på aktiviteten ved templene, om den er et uttrykk for sekularisering, eller om det kan ses som revitalisering av buddhistisk religiøsitet. Det er skrevet en god del om pilegrimsferd til templer og helligdommer, om lokalsamfunn, da særlig på landsbygda, og deres tradisjoner. Det er også skrevet mye om den kinesiske statens forhold til religion, samt noe om hvordan religiøse steder blir til markeds plasser styrt av økonomiske krefter. Men det er ikke skrevet så mye om folkelige tilnærminger til det religiøse feltet i brytningen mellom religion og kulturarv, og hvordan det påvirker buddhistiske helligdommer og det religiøse. Er turisme til tempelområder et uttrykk for religiøsitet, eller kun «museumsbesøk» som kan bidra til sekularisering? Oppgaven sentrerer seg om hva de besøkende og i noen grad, de som hører til i templene, mener om aktiviteten der. Jeg baserer analysen på «grounded theory» med utgangspunkt i data fra feltarbeid og aktuell litteratur hos andre forskere.

Trine Angelskår siterer i en artikkel fra 2011 sosiologen Yang Fenggang, om den kinesiske staten «å bygge en religiøs scene for å synge den økonomiske opera». Staten markedsfører templene som kulturarv for å trekke turister og kanskje også for å dempe det religiøse aspektet. Den ateistiske kinesiske staten bruker buddhisme som samlende kraft hevder Angelskår i Aftenposten innsikt (Angelskår,2011,aftenposteninnsikt.no). Hun argumenterer også for at det skjer en uavhengig folkebevegelse. Dermed ligger grunnlaget for å anta at det skjer både revitalisering og sekularisering av det religiøse feltet.

Templene har stadig en rolle i samfunnet og er ikke isolert fra det. De besøkende inviteres til å forholde seg på et personlig plan til området og aktiviteter der, som for eksempel å engasjere seg i bønn og tilbedelse, frembringe ønsker om gode eksamenskarakterer, lykke, helse og fremgang. Kan den skilles ut eller er turismen integrert i religionen? Turisme kan kanskje ses som pilegrimsvirksomhet. Turistene får opplevelsen av kulturarv og muligheten til religionsutøvelse om ønskelig. Ren turisme for kulturarv utelukker ikke at de besøkende kan få en opplevelse av det hellige. Turisme kan for så vidt også tenkes å være forstyrrelser i den religiøse sfære.

1.2 Hensikt og formål

Hensikten med denne oppgaven er å få et innblikk i hvordan buddhisme, som en blant fem godkjente religioner, arter seg i dagens Kina, og med det kunne se tendenser i den religiøse situasjonen i det kinesiske samfunnet. Dessuten er det interessant å vite noe om tempelbesøkene som kulturel religiøs fenomen.

1.3 Problemstillinger

Jeg vil undersøke om de besøkende i kinesiske buddhisttempler bidrar til sekularisering eller re-sakralisering. Er det sakralisering av turisme, eller sekularisering av templene? Kan det som foregår i templene klassifiseres som religiøst selv når turistene distanserer seg for eksempel ved å plassere kameralinsen mellom seg selv og det hellige? Er religiøs turisme religiøs? Kommer turisme på kant med religionsutøvelse, eller har turistene religiøse intensjoner? Er det levende religiøsitet eller sekularisering av det hellige i mennesket og institusjonen? Er det en fri religiøs utviklingsbevegelse eller er det staten som står bak og setter alle premissene? Anser turistene seg som tilhengere av buddhisme? Mener tempelets folk at turistenes besøk har noe med religion å gjøre, at de besøkende innretter seg religiøst?

For å finne ut av dette undersøkte jeg hva tempelbesøkene bestod i, hvordan munkene og nonner oppfattet templenes åpenhet og de besøkende som kom dit, samt hvordan de besøkende så seg selv i sammenheng med stedet de kom til.

1.4 Muligheter og begrensninger

Professor Rune Svarverud på IKOS har et pågående prosjekt om populærkultur i Nanjing. Han videreformidlet kontakt med professor He Chengzhou ved Nanjing universitet som har studert Ibsen-studier i Norge og har startet et nordisk senter ved universitetet i Nanjing. Det gav meg mulighet til å gjøre feltarbeid i templer i Nanjingområdet, med assistanse fra tre av studentene hans. Jeg ble i etterkant tildelt et legat, Ella og Robert Wenzins legat ved universitetet i Oslo, som finansierte reise, kost og losji, samt inngangsbilletter og lignende, under feltarbeidet.

Det var komplikasjoner forbundet med språk som jeg ikke kunne komme utenom. Mye av tiden fikk jeg hjelp av studentene til professor He med intervjuene, en uvurderlig ressurs, men samtidig et ekstra ledd av fortolkning. Jeg skriver mer om dette i metodekapittelet. Det er en klar problematikk ved å studere fenomener ved en annen kultur da det tar tid å sette seg inn i forhold som gir forståelse, men samtidig kan det tenkes at jeg har fått øye på ting som ikke ville vært synlige for meg dersom jeg stod i samme kontekst som informantene.

1.5 Metode og fremgangsmåte

Jeg gjorde feltarbeid i Nanjing i Kina fra midten av oktober til slutten av november. Jeg fokuserte hovedsakelig på et tempel i sentrum av Nanjing, Jiming tempel, et annet tempel utenfor byen som ligger i et parklignende område i tilknytning til andre severdigheter, Linggu tempel, og et beliggende mer for seg selv i landlige omgivelser, Qixia tempel. Noe mindre inngående, men interessant på grunn av variasjon fra de andre templene, har jeg med noe fra to andre templer i bykjernen. Det ene, Pilu tempel, har høy grad av dedikert religiøs aktivitet, mens det andre er fullstendig overskygget av stedets politiskhistoriske betydning, Jinghai tempel. De fire første presenterer jeg i kontekstkapittelet.

Sistnevnte kommer jeg inn på først i analysekapittelet. For å finne svar på hva som skjer i templene undersøkte jeg hva turismen bestod i. Jeg undersøkte hva folk gjør når de besøker templene, hva de selv tenker om det og hvordan de som tilhører tempelet oppfatter tempelets åpenhet, aktiviteten der og de som kommer dit. Jeg forsøkte også å finne ut hvordan turistene ser seg selv i sammenheng med stedet de kommer til. I tillegg til intervjuene tilbrakte jeg mye tid med observasjon uten å gå i kontakt. Når jeg var på egenhånd fikk jeg ofte mulighet til deltakende observasjon ved at jeg ble invitert med i ritualer, fikk innføringer i korrekt form for tilbedelse eller samlinger av annen art. Observasjon utenom en intervjusituasjon der vi ble mer likestilte, gjorde at folk ikke reflekterte og sjaltet og valtet så mye med uttrykket sitt. Da kunne det komme frem ting som folk ikke er seg bevisst og derfor ikke ville nevne i et intervju, men som likevel kan fortelle noe om praksisen.

I analysefasen har jeg prøvd meg fram for å håndtere datamaterialet som viste seg å bli veldig stort. Jeg har landet på «grounded theory» som det jeg føler er mest fornuftig her. Kort forklart tar jeg utgangspunkt i egne data for å lage teorier og se det i lys av. Jeg bruker tidligere forskning på kinesiske forhold, pilegrimsferd, buddhisme, teori vedrørende religion som konsept, og annen eksisterende teori.

1.6 Oppgavens gang

Kapittel 1. *Introduksjon og problemstilling*, er en innledning til temaet for oppgaven og presenterer formålet med den. Kapittel 2. *Metode*, er redegjøring for prosessen fra innsamling av data til analysen av materialet, hermeneutikk, etikk og avgrensning. I kapittelet 3. *Historie*, gir jeg innsyn i bakgrunnen for dagens situasjon for religion i Kina med særlig vekt på religionspolitiske forhold på 1900-tallet. I kapittelet 4. *Forskning*, skriver jeg om viktige stemmer på feltet jeg vil undersøke. I kapittel 5. *Kontekst*, gir jeg en kort presentasjon av byen og templene som var felt for innsamlingen av data under feltarbeidet. Kapittel 6. *Begreper og teoretiske perspektiver*, forklarer begreper som er sentrale for analysen og teoretiske perspektiver på temaer jeg undersøker ved mitt materiale. Kapittel 7 «Analyse», presenterer funn og drøfter det med utgangspunkt i materialet og i lys av andres forskning. Avslutningsvis kommer kapittel 8. *Oppsummering og konklusjon*.

2. Metode

2.1 Tilnærminger

Under datainnsamlingen og til dels i analysen benytter jeg eksplorativ metode. Dette er en dekkende beskrivelse da feltarbeidet i stor grad opplevdes undersøkende, der jeg prøvde meg fram i kontakten med informantene i forhold til min problemstilling og mine fordommer. I og med at jeg har gjort feltarbeid, er det også etnografisk/antropologisk metode. Tilnærmingen er hovedsakelig kvalitativ. Mer om metoder i datainnsamlingen og analysen følger senere i dette kapittelet.

I kvalitative studier er en opptatt av å sannsynliggjøre teorier, gjøre dem mer eller mindre troverdige, ikke å teste dem, fordi det er glidende overganger forholdene imellom, skriver Pål Repstad (1998,97). En ser tendenser, ikke absolutter. «Det eksisterer ingen absolutt objektivitet, bare mer eller mindre troverdige fortolkninger av virkeligheten» (Repstad,1998,101).

2.2 Hermeneutikk

Friedrich Schleiermacher innførte begrepet om en hermeneutisk sirkel der delene belyser helheten og helheten delene i et vekselspill frem og tilbake (Lægreid og Skorgen,2001,11). Hans-Georg Gadamer tar det videre og gjør forståelse til en åpenbaring av sannhet i vekselspill med fordommer.

Når en forstår noe innen humaniora er en ikke objektiv. Denne subjektive vinkelen, i lys av en avklaring av bakgrunnen for perspektivet, er verdifull for sann forståelse. Det som betraktes fanges i tanker og ideer om hvordan ting forholder seg. Disse forståelsene må så være fleksible for at en skal kunne tilegne seg en forståelse som ligger nærmere sannheten om tingenes tilstand.

2.2.1 Gadamer

Idet man går i gang med å lese en tekst har man dannet seg et utkast av forventninger til det en står overfor, en forståelse som forkastes og revideres i den videre lesningen (Gadamer,2010,303-304). Når man trenger dypere inn i teksten vil nye utkast dannes og forkastes til fordel for atter nye mens teksten utbrer seg og skaper et nettverk av meninger og sammenheng (Gadamer,2010,303-304). Forståelsen forsøker stadig å foregripe det kommende, og må derfor korrigeres, bekreftes eller avkreftes underveis (Gadamer,2010,304). Teksten vekker oppsikt ved at den for eksempel ikke gir mening eller strider mot våre forventninger (Gadamer,2010,304). Denne dynamikken gjelder ikke bare språket, men også innholdet i teksten, skriver Gadamer (2010,305). Derfor er den også nyttig å anvende på kulturelle kontekster og samtaler slik som under feltarbeidet.

Man har i utgangspunktet noen ideer om hvordan ting forholder seg, - fordommer. I det en søker å forstå noe trekkes man inn i sakens meningsunivers med utgangspunkt i fordommene. En tas opp i det en iakttar så man ikke rekker å stille seg kritisk til det før i etterkant av at forståelsen har inntruffet. I lys av dette endres dommene, det dannes nye fordommer som igjen revideres gjennom erfaringer av sannheter i meningen til det en studerer.

Gadamer skriver blant annet at i for eksempel en samtale er det forståelsens oppgave å sette seg inn i den andres mening uavhengig av om en deler den eller ikke (Gadamer,2010,305). En åpenhet for å forstå den andres oppfatning handler ikke om «en grenseløs vilkårlighet i meningsdannelsen», men kan med saklighet «medvirke som en avgrenset prosess til forståelse» (Gadamer,2010,305). Forståelsen av det en er i møte med, er uansett ikke vilkårlig da en slik vilkårlighet over tid ville ødelegge den helhetlige forståelsen og meningen (Gadamer,2010,305). I og med at jeg gjør intervjuer har jeg mulighet der og da til å få størst mulig klarhet i forholdene, men når jeg sitter med dataene og analyserer i etterkant er det til en viss grad min forståelse som blir avgjørende for hva materialet uttrykker, men i sammenheng kan det ikke bli for galt dersom jeg i sannhet har vært åpen for feltet jeg har studert. Materialet vil i sammenheng utspille sin mening.

Når en går i kontakt med en tekst slik Gadamer beskriver, eller et menneske og et samfunn slik jeg gjør, må en på forhånd være mottagelig for dennes annerledeshet. En behøver ikke være nøytral, men må være bevisst sin forutinntatthet. Når en ser det i sin annerledeshet får det mulighet til å «spille sin saklige sannhet ut mot ens egne for-oppfatninger.» (Gadamer,2010,306). Det er ikke et mål å bli løsrevet fra sin kontekst, men bli den mer bevisst (Gadamer,2010,307). Fordommer vil alltid være tilstede og er helt nødvendige for forståelsen. Fordommene ble i opplysningstiden avgjort som ubegrunnede og derfor verdiløse for vitenskapsidealet som aktet å fjerne dem fullstendig (Gadamer,2010,308). En fordom betyr egentlig en dom som kommer i forkant av den reelle dommen og kan angi både et negativt eller et positivt utfall ved avgjørelsen i juridisk forstand, det berører ikke fordommen i seg selv som noe negativt, falskt eller ugyldig (Gadamer,2010,307).

I «Universaliteten i det hermeneutiske problem» argumenterer Gadamer for en bærende forståelse som ligger forut for erfaring, den hermeneutiske bevissthet (Gadamer,1970,220-221). Når en erkjenner noe er det ikke en oppdagelse, men en gjenkjennelse. Han definerer fordommer som «forutinntattheter som danner vår åpenhet for verden», de danner grunnlaget for at vi i det hele tatt skal kunne erfare noe og behøver ikke være uberettigede (Gadamer,1970,222). De danner et nett av konsepter som muliggjør forståelse av erfaringer. «... mer enn våre dommer er det våre fordommer som utgjør vår væren.», skriver han (Gadamer,1970,221). Verden utlegger stadig seg selv, erfaringen trer inn i dette der fordommene, det vi gikk inn med, gjenformes og verden også innordner seg selv på nytt. Vi er båret av en inneforståthet og en fortrolighet som gjør at vi kan nærme oss det fremmede og ta det opp i oss som utvidelse av vår horisont, vår erkjennelse (Gadamer,1970,227).

Fantasien hjelper en å finne frem til det problematiske og spørreverdige, hvilket er den hermeneutiske bevissthets egentlige virksomhet (Gadamer,1970,225). Det fikk jeg merke under feltarbeidet. Da ideer og fordommer jeg gikk inn med ble avkrefte, dukket nye ideer for forståelse opp og koblet sammen erfaringer jeg gjorde meg til å utgjøre en større forståelse.

I åndsvitenskapene erfarer en å tiltales av overleveringen (Gadamer,2010,320). Forståelsen er en erfaring der sannheten som formidles er medvirkende i tolkningen av det en søker å forstå (Gadamer,2010,533). Når en i møtet med noe forstår det, er en inndratt i en hendelse der meningen utspiller seg for en. En er ikke fullstendig selvbevisst, men lar seg føre med av teksten, eller hva en nå søker å forstå. Det meningsfulle inntar oss når vi stiller oss som forstående og det skjer en sannhetshendelse (Gadamer,2010,534). Man kan aldri vite hva som er den egentlige sannhet eller mening i et uttrykk, man kan bare utforske meningsrommet utfra sine fordommer, med ydmykhet og åpenhet for at de kan endres, at sannheter kan dukke opp (Schaaning i Gadamer,2010,18). Det er mitt håp for denne oppgaven at jeg skal ha greid å ta inn over meg det sannhetspotensiale som situasjoner under feltarbeidet og arbeidet for øvrig har presentert for meg så min meningshorisont kan utvikles.

Gadamer gir et eksempel på en hermeneutisk problemstilling i forhold til statistikken. Statistiske undersøkelser gir alltid svar på spesifikke spørsmål. Allerede ved spørsmålsstillingen har den som spør innskrenket den andres svarmuligheter og forhåndspåvirket dømmekraften. De tilsynelatende kjensgjerningene som fremkommer, kommer som svar på spørsmålene og legitimerer slutningene uten å ta høyde for hva som ville kommet frem dersom en stilte andre spørsmål. Det gir seg ut for å være nøytralt erkjennende, men er i virkeligheten ladet og ledende (Gadamer,1970,223). Dette gjelder også til en viss grad de spørsmålene jeg stilte i intervjuene. Selv om situasjonen var mye mer dynamisk enn i statistiske undersøkelser la jeg føringene på tema, i noen grad samtalens gang, ordvalg som kan føre til visse assosiasjoner osv. Gadamer påpeker noe viktig i den forbindelse, «Det er virkelig det hermenevtiske urfenomen at det ikke fins noe mulig utsagn som ikke kan forstås som svar på et spørsmål, og at det bare er slik det kan forstås» (Gadamer,1970,223).

«Forståelse er språkbundet.» Språket er i seg selv meningsbærende, hevder Gadamer, slik en ikke behøver gå via sitt eget språk når en har lært å kjenne et nytt språk godt nok (Gadamer,1970,227). I mitt prosjekt kan ikke informantenes språk tale for seg selv fordi jeg ikke har god nok kjennskap til kinesisk. Et mellomledd gjorde dessverre distansen større, men likevel tok sannhetshendelser sted i samtalene under intervjuene, også når det gikk veien om en tredje part som formet uttrykket gjennom sin person.

2.2.2 Geertz

Antropologen Clifford James Geertz har skrevet om hermeneutikken fra et antropologisk ståsted i artikkelen «From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding». Geertz argumenterer for at den hermeneutiske sirkel slik Dilthey har beskrevet den, der en forsøker å forklare helheten ut ifra delene som aktualiserer helheten og delene ut ifra helheten som motiverer delene, er aktuell for etnografisk fortolkning (Geertz,1974,43).

Om antropologens tilnærming til feltet skriver Geertz at det er mulig å få en viss forståelse av andre uten å utslette seg selv. En må være åpen, tilpasningsdyktig og følsom, men det handler om forståelse, ikke om å bli ett med feltet en studerer (Geertz,1974,44-45). Det er en illusjon at antropologen kan sette seg fullstendig inn i informantens forståelse. Verdensanskuelsen som er selvsagt for informanten, danner et underbevisst nettverk av ideer om forholdene i tilværelsen (Geertz,1974,30) som ikke nødvendigvis vil komme tydelig fram i intervjusituasjonen. Det er en utfordring for den som i utgangspunktet står utenfor og ønsker å forstå. Geertz skriver at det for antropologen er viktig å forstå begreper som er erfaringsnære for dem en studerer i feltarbeidet og samtidig kunne plassere det i forbindelse med erfaringsfjerne, teoretiske begreper for å se de sosiale forholdene i større sammenheng (Geertz,1974,29).

Geertz snakker om å se forholdene i et samfunn på dets egne premisser, ikke forsøke å sette det inn i sine egne kategorier, noe han mener den overempatiske antropologen gjerne gjør (Geertz,1974,31). Geertz er med det i tråd med Wilfred Cantwell Smith som blant annet kritiserer bruken av religionsbegrepet. Det vil jeg komme tilbake til under begrepsavklaring i kapittel 6. *Begreper og teoretiske perspektiver.*

2.3 Min rolle

«.. den erkjennendes egen væren spiller med i den åndsvitenskaplige erkjennelsen, ...» (Gadamer,2010,534).

Repstad advarer mot å forenkle i altfor stor grad. Han nevner blant annet faren ved at forskeren ikke ser forhold i informantenes virkelighet som er viktige for dem, men som forskeren av uoppmerksomhet eller teoretisk interesse overser (Repstad,1998,119). Noen valg må likevel tas for at dette skal bli en gjennomførbar oppgave. Fokuset ligger på det jeg ønsker å undersøke og gjorde også det i spørsmålsstillingen under intervjuene. Jeg har hele tiden forsøkt å lytte og forstå, men som vi nettopp har sett av Gadamer og Geertz er det stadig fra et subjektivt ståsted.

Det kan være fordeler med å ha et fagmiljø rundt seg når man foretar forskning, så en kan presentere og diskutere sin forståelse av materialet, noe jeg bare hadde begrenset mulighet til under feltarbeidet med hjelperne mine. Men det å være den eneste utenfra gjorde også prosessen med å nærme seg feltet raskere, fordi jeg ikke kunne trekke erfaringene rett inn i min hverdagslige norske kontekst, men forholdt meg til situasjonene i det kinesiske samfunnet.

Det kan være både fordeler og ulemper ved at jeg står utenfor en kinesisk kulturell og buddhistisk kontekst. Ulempen kan være at jeg misforstår, eller overfortolker informantenes mening med en uttalelse. Denne avstanden kan også ses som en fordel. Min posisjon som utenforstående kan åpne for å se forhold som er interessante, men som for folk i konteksten er selvsagte eller ubevisste, og derfor ikke tas i nærmere øyesyn.

I og med at jeg er utenforstående kulturelt sett var det fordelaktig at feltarbeidet varte i overkant av 6 uker så jeg fikk større innsyn i kinesiske og lokale forhold. Jeg er på en måte en slags turist selv om jeg ikke er kommet for sightseeing. Jeg gjester et land, et område og en kultur med min forståelseshorisont og forsøker å innlemme det jeg møter i min forståelse og utvide horisonten. Ellen Badone og Sharon Roseman nevner at rollen som antropolog og turist har visse likheter (Badone og Roseman,2004,8). Etnografi er også meningsskapende virksomhet, noe som preger dets analytiske fokus. Man burde ikke forsøke å innbille seg at en står over politikk og personlig opplevelse (Badone og Roseman,2004,187). En bør heller være åpen for at turisten i etnografen er noe verdt og kan være berikende. Slik Gadamer også argumenterer for, at det først er da det blir interessant.

2.4 Datainnsamlingen

Til denne oppgaven foretok jeg intervjuer i buddhisttempler i byen Nanjing i Kina. Det var hovedsakelig i Jiming tempel, Qixia tempel, Linggu tempel og Pilu tempel. Feltarbeidet foregikk fra midten av oktober til slutten av november. Jeg oppsøkte templene og observerte flere dager uten å intervjuer folk for å danne meg en forståelse av feltet. Jeg foretok intervjuer, for det meste med hjelp fra tre kinesiske studenter fra Nanjing universitet, hovedsakelig fra fredag til søndag hver helg og noe i ukedagene. Det kan være forskjell på folks motivasjon for å besøke templer i festivaltid til forskjell fra hverdag. Jeg tok sikte på å undersøke situasjonen på hverdagslig basis, men kom allikevel uventet over en festival-situasjon i et av templene.

Omfanget av datamaterialet er relativt stort, med over 100 informanter, derav 88 besøkende og ellers munk, nonner og frivillige ved templene. De fleste intervjuene tok 5-10 minutter, noen kortere tid og noen lengre tid. Intervjuene ble foretatt rundt omkring på tempelområdene. Utvalget ble gjort der og da. Jeg forsøkte å representere et bredt utvalg og intervjuet kvinner, menn, unge, gamle, familier, venner, par og folk som kom alene. Flere samfunnslag var representert, noe jeg kunne vite på bakgrunn av yrkestilhørighet. Under intervjuene forsøkte jeg å ha en dynamisk arbeidsmåte. Til tider var de mer som samtaler som gav meg mulighet til dypere forståelse enn jeg ville fått dersom jeg for eksempel baserte meg på spørreskjemaer, hvor en ikke kan avklare nærmere hva som menes med svarene som avgis.

Folk var gjerne på vei et sted, eller på tur sammen med noen, derfor var noen av intervjuene ganske korte. De fleste var på om lag 18-20 spørsmål per person. Rent praktisk forklarte jeg den eventuelle informanten kort om meg og prosjektet og spurte så om de kunne tenke seg å svare på noen spørsmål i forbindelse med det. De fikk med det muligheten til informert samtykke. Jeg hadde aldri skjult agenda overfor informantene.

2.4.1 Utvalget

De fleste intervjuene ble gjennomført i helgene, fra fredag til søndag. Da var det er flest folk i templene og studentene jeg fikk hjelp av hadde tid til å være med meg. Valget av tidspunkt kan naturligvis ha virket inn på hvem som oppsøkte templene. Jeg intervjuet i hovedsak besøkende, men også noen nonner, munkar som hørte til i templene, samt noen frivillig engasjerte.

Blant mine informanter er det mange unge mennesker, det er flere grunner til det. For det første var det utrolig mange studenter og andre unge i templene, de utgjorde virkelig en stor andel. For det andre var det lett å komme i kontakt med dem. De var nysgjerrige på hva jeg drev med og ikke så skeptiske til utlendinger som noen eldre kunne være, selv om de fleste eldre også var vennlige og imøtekommende. For det tredje kunne mange av dem i alle fall litt engelsk og det gjorde intervjusituasjonen enklere for meg da språkforståelsen ble en mindre utfordring, men uttrykket naturligvis ble mer begrenset for dem. Ofte supplerte vi da med kinesisk innimellom for å kommunisere. Nok en grunn er at de hadde fri i helgene, men det gjelder jo også for mange arbeidsplasser.

Jeg intervjuet mange par, familier og venner, til og med individer i større grupper, men lettest var det ofte å intervju folk som var her alene fordi de hadde best tid da ingen stod ved siden av og trippet.

Thagaard skriver at «Størrelsen på utvalget vurderes i forhold til et metningspunkt. Når studier av flere enheter ikke synes å gi ytterligere forståelse av de fenomener som studeres, kan utvalget betraktes som tilstrekkelig stort.» (Thagaard,2013,59). Det var alltid enkelte interessante opplysninger og avvik som kom fram fra tid til annen, men i det store og hele opplevde jeg at jeg kom godt over dette metningspunktet med det antallet informanter jeg hadde.

Ut ifra de observasjonene jeg gjorde i templene jeg besøkte mener jeg selv at utvalget av informanter er representativt med henblikk på alder, kjønn, tilsynelatende sosial status, nivå av dedikasjon og type aktivitet.

2.4.2 utfordringer

I utgangspunktet planla jeg å ta lydopptak av intervjuene. Folk viste skepsis og lurte på hvorfor jeg skulle ta opp lyd, jeg forsøkte å forklare dem det, men de ønsket at jeg skulle la det være. Av hensyn til informantenes komfort besluttet jeg derfor å bare notere fortløpende og noe i etterkant av hvert intervju. Jeg vurderte det også slik at folk ville oppleve seg friere til å svare uten for mye overveininger og selvsensur dersom de slapp å bli forevige. I forhold til lydopptak forsvinner naturligvis en hel masse informasjon når setninger og sammenhenger reduseres til stikkord og bruddstykker av tekst, men jeg avgjorde det som en nødvendighet for i det hele tatt å få noe materiale. Det var særlig viktig for at utvalget skulle være representativt da spesielt godt voksne og eldre mennesker var mer skeptiske både til meg som utlending og til lydopptak. Dette er dermed også et utfordrende punkt ved datamaterialet, da jeg ikke har kunnet gjengi hvert ord eller tonefall og lignende som kunne ha avslørt meningsinnhold i de svarene informantene avga.

Jeg reiste med turistvisum i og med at prosjektet var på eget initiativ og ikke i regi av universitetet. Dersom jeg skulle ha søkt visum med forskning som uttalt formål kunne behandlingstiden blitt veldig lang og det kunne også by på problemer å gjøre det til en offisiell sak på grunn av Kinas noe anstrengte forhold til Norge og skepsis til det religiøse feltet generelt.

2.4.3 Språk som utfordring

Etter et år med kinesisk på universitetet kan jeg nok til å overleve og komme meg rundt i Kina, men jeg kommer fort til kort når folk bruker lengre setninger, forklarer større sammenhenger eller bare snakker litt fort. Derfor fikk jeg, til min store glede og absolutte nødvendighet, hjelp av tre kinesiske studenter i forbindelse med intervjuene. Jeg foretok deler av intervjuene på engelsk, med noe hjelp fra sidelinjen til å oversette enkeltord og begreper. Dette gjaldt da særlig de yngste informantene. Under de fleste intervjuene, særlig når jeg intervjuet eldre mennesker, startet jeg gjerne med å spørre på kinesisk om jeg kunne stille dem spørsmål, og dersom jeg hadde uttrykt meg tydelig og klart og informantene var positive til det, stilte jeg enkelte spørsmål på kinesisk og fikk hjelp til å forstå svarene og videre hjelp med spørsmålene.

De som hjalp meg studerte engelsk og internasjonal litteratur på doktorgradsnivå, så språkferdighetene deres var veldig gode, men likevel noe begrenset. I og med at engelsk ikke er morsmålet mitt er også min forståelse begrenset selv om jeg føler at jeg behersker det godt. På tross av at jeg kun forstår litt kinesisk, forstod jeg av og til at hjelperne mine ikke oversatte alt som ble sagt. Ettersom intervjuene gikk sin gang laget de seg noen formelle termer som de plasserte svarene til informantene inn i og ga dette videre til meg. De forsøkte kanskje å gjøre det enkelt ved å gi korte konsise svar, eller at de rett og slett hoppet over deler av det informanten svarte for å spare tid, eller fordi de selv ikke forstod det eller ikke syntes det var relevant. Dette var antakelig ment som hjelp, men derfor kan også deler av det innsamlede materialet bære preg av forenklinger. Når en av informantene satte i gang med filosofiske betraktninger på buddhistiske tekster, ville assistenten min høre ham ut og forklare meg etterpå. Det fungerte ikke. Jeg fikk beskjed om at han hadde snakket om en hel del «profound buddhist things» og det var umulig å få mer informasjon om det. Jeg forsøkte å få formidlet viktigheten av at absolutt alt av vesentlige og uvesentlige detaljer skulle oversettes, men det jeg har beskrevet over var et tilbakevendende forhold.

Ideelt sett ville det vært bedre uten mellomledd i intervjusituasjonene, men fra tid til annen kom hjelpernes betraktninger godt med i forståelsen av informantenes kulturelle kontekst. En tolk blir stadig et mellomledd og man risikerer å komme bort fra meningen som i «hviskeleken», der betydningen endres litt og litt for hvert ledd. Både fordi den som fortolker kanskje forandrer betydningen noe i oversettelsen og fordi språket i seg selv ikke alltid lar seg oversette. Dette er en klar problematikk ved å velge å studere et fenomen ved en annen kultur da det er visse barrierer i veien for full forståelse, men som nevnt kan det tenkes at jeg kan få øye på ting som ikke ville stikke seg synlig ut dersom jeg stod i samme kontekst som informantene.

Gadamer skriver at fremstilling og forståelse ikke bare henger sammen, men er ett (Gadamer,2010,520). Slik sett føler jeg at jeg har hatt god nytte av det lille jeg kan av kinesisk språk, fordi kultur ligger i språket. Språklige konsepter skaper et rom som forståelsen kan utfolde seg i. Disse kulturelt betingede tankekonstruksjonene danner forståelsesrammer for ideer og sammenhenger som gir konsepter til å fortolke det vi opplever. Oppbyggingen av

språket forteller noe om mentaliteten i det kinesiske samfunnet. Kinesisklæreren min gav oss innsyn i slike konsepter som ligger til grunn for verdensanskuelsen. Et eksempel er tidsbegrepet. Mennesket står stille i tiden, tiden passerer. Tiden kommer bakfra og passerer forbi, så en kan se fortiden foran seg, men ikke hva fremtiden bringer. Tiden vokser også nedefra og opp så det øverste av planten er fortiden, mens det nye som skal komme stadig dukker opp fra jorden. Fremtiden er altså ikke noe en kan strekke seg etter oppe i skyene, eller klatre opp mot, det kommer når det kommer. Dette er bare en av tingene som skiller virkelighetsbildet i Kina fra Europa. Mange slike filosofiske ideer på eksistensielt plan vil forme oppfatninger om omgivelsene. Jeg vil antakelig aldri kunne forstå tempelområdet fullt ut så lenge min virkelighetshorisont ikke er fullstendig opplyst om kinesiske konsepter. Men det jeg erfarer gjennom mine konsepter har også en verdi.

2.4.4 Spørsmålene

I intervjuene stilte jeg kartleggende spørsmål om alder, jobb-/studiesituasjon og hjemsted. Videre spurte jeg om de kom langveisfra, hvorfor de var der, hva de gjorde rent konkret, hvor ofte de besøkte templer, når de var i et tempel sist, hva de sist gang hadde gjort osv. Jeg spurte også om deres forhold til buddhisme, tempelet, tempelbesøk, de andre i tempelet og religion for øvrig. Selve spørsmålene kunne variere litt ut ifra hva de svarte i det innledende og hvilken informasjon de uoppfordret kom med, men jeg hadde en tentativ intervjuguide å forholde meg til for å huske å spørre om forholdene nevnt over. Det at intervjuene dekker de samme spørsmålene gjør materialet lettere å se i sammenheng i analysedelen. Mange av intervjuene artet seg som samtaler og jeg tilpasset derfor spørsmålene etter samtalens gang. Rekkefølgen på spørsmålene varierte derfor noe etter hva som virket naturlig og i noen samtaler kom vi dypere enn andre. I de første intervjuene hadde jeg litt mange spørsmål og det kunne gjøre folk utålmodige. Etter få intervjuer oppdaget jeg også at enkelte av spørsmålene jeg stilte ble misforstått, ikke gav mening, eller rett og slett var irrelevante i denne konteksten. Veilederen min, Koen Wellens, hadde forberedt meg på at folk kunne komme til å svare det de ønsket var sant eller det de trodde jeg ønsket å høre. Det skjedde. Folk svarte for eksempel at de besøkte templer månedlig, men når jeg spurte etter sist gang de hadde vært der kunne det være et år siden. Dette er tydeligvis en kjent problematikk. Hva folk faktisk tror og hva de forteller en besøkende antropolog er ikke nødvendigvis i overensstemmelse, minner Chau om gjennom et sitat fra Arthur P. Wolf (Wolf 1974c: vii, i Chau,2006,59). Chau problematiserer også rundt

forholdet med å forstå nøyaktig hva andre mener med forholdet tro, særlig på tvers av kulturer (Chau,2006,50). Forskeren kan komme til å konstruere forståelser ut ifra informantenes utsagn som ikke stemmer overens med det informantene opplever og forsøker å formidle (Chau,2006,59). Den ene hjelperen min bemerket også at folk muligens besvarte spørsmålet om hvor ofte de går i tempelet, med hvor mange ganger de har gått dit hittil i år. De tenkte ikke ut ifra noe gjennomsnitt, men oppsummerte hittil i år. En annen uoverensstemmelse var hvorvidt folk tok bilder eller ikke. Flere opplyste at de ikke gjorde det i tempelet, men spurte likevel på slutten av intervjuet om vi ikke kunne ta et bilde sammen. I analysekapittelet har jeg skrevet mer om spørsmål som måtte endres eller fjernes fordi de ikke belyste det jeg ønsket å finne ut av.

2.5 Etterprøvbarhet

Etterprøvbarheten til dette prosjektet skal være mulig da jeg ikke hadde noen eksklusiv tilgang til spesifikke informanter, og fordi jeg har forholdt meg til konkrete spørsmål. I og med at jeg har intervjuet ganske mange mennesker, vil resultatene antakelig være representative. En lignende undersøkelse krever ingen spesielle veier inn i feltet og vil være mulig å gjenta. Det er grunn til å tro at en annen person vil få litt andre svar enn det jeg fikk, ut ifra hvordan en går i kontakt med folk, personlige kvaliteter, utseende, alder osv. Men konteksten vår er en del av materialet og fortolkningsverktøyet som vi ikke kommer utenom, og som vi heller ikke burde forsøke å komme bort ifra, ifølge Gadamer.

2.6 Ethiske forbehold

NSD har godkjent gjennomføring av dette prosjektet.

Det er liten fare for å avsløre identiteten til informantene fordi jeg i stor grad har plassert data fra informantene i kategorier, temaer og i sammenheng med andre. Jeg vet heller ikke så mye om informantenes identitet da de er tilfeldig plukket ut på stedet. Jeg ba aldri informantene om navn. Noen steder vil svar på flere forhold gitt av en informant settes i sammenheng dersom det er nødvendig for at et poeng skal fremgå av dataene. Men jeg vil ikke sette alle opplysningene

om en person i sammenheng på noen måte der jeg gir indikasjoner som kan ledes tilbake til personen. Oppgaven er som man ser på norsk og er dermed ikke særlig tilgjengelig. Jeg har for sikkerhetsskyld anonymisert materialet i fremstillingen. Som nevnt under *utfordringer*, tok jeg ikke lydopptak, noe som beskytter informantenes identitet ytterligere.

Undersøkelsene er foretatt på et offentlig sted der det kommer mange hundre mennesker om dagen, og folk kommer og går uten at den enkeltes identitet er kjent. Folk ved templene sier faktisk også at det ikke føres statistikk over antall besøkende, så det er *tilsynelatende* ingen kontroll over hvem som kommer og går på stedene. Det vil derfor være utrolig vanskelig å spore informasjon tilbake til bestemte personer. Hva munk, nonner og andre folk ved templene angår, vil disse være noe lettere å gjenkjenne, men selv her er det ikke entydig hvem som har uttalt seg om hva, så jeg mener jeg beskytter identiteten til informantene i tilstrekkelig grad.

2.7 Analysen

Grunnet omfanget av materialet har analysen preg av kvantitativ metode, men er i all hovedsak kvalitativ. Analysen foretas med abduktiv metode, en mellomting mellom deduktiv og induktiv metode. Jeg vil bruke *grounded theory* på dataene, se dem komparativt og drøfte dem i lys av annen forskning og teorier.

Jeg vil blant annet ha et komparativt perspektiv innad i dataene, templene imellom og i forhold til andre forskeres observasjoner. Men jeg vil ikke trekke linjer til Europa og europeisk religiøsitet og turisme. Det kunne vært interessant å se nærmere på dette forholdet, men en må ikke ta for gitt at det er tilsvarende fenomener da det konseptuelt og rent praktisk er store forskjeller. Dessuten ville det være for tid- og plasskrevende og begi seg inn i enda et felt og jeg velger derfor å unngå slike store sammenlikninger i denne oppgaven.

Fremstillingen av dataene er også en del av fortolkningen i og med at jeg velger hva jeg legger vekt på i materialet (Furseth og Everett,2004,154). Hvordan jeg velger å kategorisere dataene er også en del av fortolkningen slik Thagaard påpeker (Thagaard,2013,152). En temasentrert

tilnærming setter krav til sammenlignbarhet mellom informantene (Thagaard,2013,171-172). Det passer derfor godt i og med at jeg har tatt utgangspunkt i å stille de samme spørsmålene til alle jeg har møtt og at alle er besøkende i templene. Jeg viser til nummeret på informanten når jeg omtaler forhold fra feltarbeidet for at det skal være tydelig at påstander bygger på konkrete uttalelser og observasjoner fra intervjusituasjonene.

Jeg benyttet meg noe av dataprogrammet NVivo i analysen av dataene. For det meste var dette for å få en oversikt over materialet ved å systematisere det i analysekategorier. Det gjorde det lettere å finne tilbake til ting og å se påstander og fakta i sammenheng på tvers av informantene. Jeg vurderte det som for tidkrevende å lære alle programmets funksjoner og laget meg derfor også tabeller utenom nvivo basert på informasjonen og kategoriene derfra.

Jeg bruker både induktiv og deduktiv tilnærming i analysen, slik at dataene selv står for teoriutvikling, men også at dataene ses i lys av allerede eksisterende teori på området. (Thagaard,2013,190). Metoden ligger i feltet mellom teori og empiri, såkalt abduksjon (Thagaard,2013,194). Jeg mener det er en god metode fordi det er umulig å stå helt uten fordommer eller forforståelser i møtet med materialet, selv om det ville være ideelt. Allerede utviklede teorier er derfor et godt grunnlag da andre som har arbeidet på feltet forhåpentligvis har siktet seg inn mot en reflektert tilnærming, dersom de har fulgt vitenskapelige idealer. Jeg forsøker også å se dataene med åpent sinn, men merket i prosessens gang at jeg hadde mine forventninger basert på min norske kulturelle bakgrunn. Allerede første dag med intervju av informantene forstod jeg at jeg stilte spørsmål som ikke var relevante i kinesisk kontekst. Teori som allerede er utviklet gir meg en ledetråd så jeg unngår å gjenta «klassiske» misforståelser på bakgrunn av min egen situasjon som student, vestlig og utenforstående. Vi står allerede i et sett av mer eller mindre ubevisste teorier som vi bruker for å tolke verden omkring oss. Derfor er det viktig å være bevisst sin bruk av teori. Men jeg vil ikke låse meg til dette og kun forsøke å underbygge det som finnes fra før. Derfor har jeg analysert dataene med hensyn til forhold innad i materialet og problemstillingene mine i bakgrunnen.

2.7.1 Grounded theory

Grounded theory som metode består i systematiske men fleksible retningslinjer for innsamling og analyse av kvalitative data for å konstruere teorier med rot i dataene selv (Charmaz,2006,2). Grounded theory legger prosess til grunn for menneskets væren, skriver Charmaz, ikke strukturer slik en ofte før har tenkt. Prosessene kan i sin tur skape strukturer (Charmaz,2006,7). Forskerens erfaring og fremstilling gjennom datainnsamling og analyse blir en konstruksjon av virkeligheten, ikke en objektiv gjengivelse (Charmaz,2006,10). Derfor er det viktig å være seg hermeneutikken bevisst.

En tar som utgangspunkt å stå i møtet med det en erfarer og være i dets premisser og situasjonens premisser. Det virker for meg å være i tråd med Gadammers vektlegging av humanioras sterke side, oppdagelsen av sannhetspotensialet. Chau fremhever i boken «Miraculous Response» et poeng fra Franz Boas om å se kulturen i sin helhet, ikke lage kunstige kategorier på tvers av kulturer, men se det i kontekst (Chau,2006,61). Derfor har jeg valgt å ta i bruk en inndeling fremstilt av en som står i kulturell kontekst med forholdene han beskriver og bearbeidet dem til å bli kategorier fylt med mine erfaringer. Det er en form for *grounded theory*, da jeg lar feltet og observasjoner derfra bli definerende for analysen. Jeg diskuterer også dataene utenom hans inndeling.

2.8 Avgrensning

Jeg vil ikke intervju utenlandske turister fordi andelen er forsvinnende liten i forhold til kinesiske turister og fordi det er av en annen art en kinesisk, innenlands turisme. I og med at kinesere også oppholder seg i Kina etter at selve tempelbesøket er gjennomført og gjerne vender tilbake, vil det dessuten ha større innvirkning på buddhismens rolle i det kinesiske samfunnet over tid.

Å sammenlikne med europeiske turister i de kjente kirkene i Europa kunne ha noe for seg med tanke på forholdet turisme/religion. I og med at jeg har visse begrensninger å forholde meg til

velger jeg å ikke bruke plass på dette, da det ville kreve mye tid og plass å sette seg inn i, og redegjøre for. Det er dessuten ikke sikkert at det vil være fruktbart å se disse forholdene opp mot hverandre fordi et tempel ikke nødvendigvis er sammenliknbart med en kirke. Det er forskjellige konsepter. Dette kan ses i sammenheng med Smiths begrepskritikk som jeg kommer tilbake til i under begrepsavklaringen.

Diskursanalyse kunne være interessant på dette feltet, men vil ikke være nyttig for meg da språket er helt sentralt i denne metoden og jeg ikke behersker kinesisk godt nok til å få tilstrekkelig innsyn i diskursen.

3. Historie

3.1 Religion i Kina

I Kina er det tre religioner som regnes som kinesiske «religioner». Det er taoisme, konfusianisme og buddhisme. Taoisme og konfusianisme har utgangspunkt ca 500 f.v.t. Buddhismen kom fra India til Kina i det første århundre. Den tilpasset seg kinesiske forhold, men fikk også stor innvirkning på kinesisk filosofi og kultur. Den ble med tiden sidestilt med konfusianisme og taoisme og de utgjør «de tre lærer», eller «Kinas tre religioner» (de Bary og Bloom,1999,415). De eksisterte parallelt og de fleste hengav seg ikke til en lære, men gjorde bruk av ressursene i dem, gjerne til forskjellige formål. I samarbeid utgjorde de det religiøse rommet uten å blande seg i hverandre, altså var det ikke synkretisme, men tre ulike retninger side om side (Goossaert og Palmer,2011,22). Først på 600-tallet kom islam med muslimske handelsmenn langs silkeveien og kristendom med nestorianene. På 1500-tallet kom andre kristne former med jesuittiske og katolske misjonærer (Jenkins,2011,42).

3.1.1 Det rene lands buddhisme

De aller fleste jeg møtte under feltarbeidet praktiserer en form for mahayana-buddhisme som kalles *jingtu* 淨土, eller *Det rene lands buddhisme*. Det er en frelsesorientert buddhisme der resitasjon av Amituofos (Amitabha-buddhas) navn står sentralt i praksisen. Særlig tre skikkelser er sentrale, det er de tre «helgener»; Amitufo 阿彌陀佛 (Amitabha buddha) og bodhisatvaene Guanshiyin pusa 觀世音菩薩 (Avalokitesvara) og Dashizhi pusa 大勢至菩薩 (Mahāsthāmaprāpta). Mahayana-buddhisme har i seg læren om at Amitufo (amitabha) er hersker i «det rene land», eller paradiset i vest (de Bary og Bloom,1999,481). Det er en sfære som eksisterer i nåtiden, men på et annet plan og som etter beskrivelsene skal være overmåte vakkert og vidunderlig. de Bary og Bloom skriver at det er beskrevet som et sted uten fristelser og skam (de Bary og Bloom,1999,482). Det er en oppfatning i mahayana-buddhisme at jo

lenger det er siden en buddha gikk inn i nirvana, jo mindre er igjen av dennes opprinnelige lære. Den falmer og dør til slutt helt ut. På 400-500 tallet mente noen «prester» å kunne påvise at en var inne i en slik endetid, da en var kommet bort fra læren og ytterst få satt inne med kunnskap om buddhistisk doktrine og praksis. Det eneste håpet i denne situasjonen var troen på at buddhaene kunne berge en. En bodhisattva skal ha lovet før den ble buddha, at når den nådde full opplysning og gikk inn i Nirvana skulle enhver som mediterte eller påkalte ham i god tro bli gjenfødt i hans buddha-verden. Med det oppstod praksisen der en påkaller eller fremsier Amituofos navn med håp om å bli gjenfødt i *det rene land* (de Bary og Bloom,1999,482).

de Bary og Bloom skriver om lotusskolen, *Tiantaizong* 天台宗, at den er en læreretning som kombinerer kontemplasjon og filosofi. Den ble utviklet på midten av 500-tallet av munken Zhiyi. Den sentrerer seg omkring prinsippet om den «*perfekte harmoniske trefoldige enhet*» (de Bary og Bloom,1999,444). Jeg nevner dette fordi frivillige tilknyttet Qixia tempel anbefalte denne retningen. Jeg kommer tilbake til det i analysen.

3.1.2 Pilegrimsferd

Pilegrimsfenomenet har lange tradisjoner i Kina. Folk gikk av mange grunner, alt fra å holde seg inne med gudene for medgang i krig for herskere, kontemplasjon og selvutvikling for lærde, for bot, eller for lykke og fremgang og helseårsaker for vanlige folk. Et ideale for munkene fra Chan-buddhismen var å alltid være på vandring mellom de hellige stedene (Shepherd,2013,130-131). Ofte vandret de i sommerhalvåret og holdt seg i templene i vinterhalvåret. de Bary og Bloom presenterer en oversatt utgave av en tekst av munken Puming av Taibai-fjellet, skrevet på en stele som ble reist i 1271. Teksten innledes med beretningen om en drage og en munk med overnaturlige evner, men den vitner også om lange tradisjoner for pilegrimsferd i Kina. Det står blant annet at keiseren årlig sendte sendebud som pilegrimer med offer og for å feire ordineringen av nye munkene til Guanyintai tempel i Wutai shan på 600-tallet. Dette skal visstnok være nedtegnet i offentlige dokumenter på distrikts- og provins nivå. Hvis det oppstod tørke kom folk til Guanyintai og ba for å få regn. Pilegrimer besøkte stedet i måneden for Qingming-festivalen og på årsdagen for inntreden i Nirvana til munken som tempelet ble bygget for å ære (de Bary og Bloom,1999,535-536). Puming av Taibei Shan beskriver videre forholdene slik;

Holding the young and helping the old, pilgrims would come from a hundred miles away. Defying danger and carrying offerings, they would crowd the roads leading to the temple for more than a month without a break. (de Bary og Bloom,1999,536).

3.2 Religionsbegrepet dukker opp

Som del av den republikanske statens moderniseringsprosjekt på begynnelsen av 1900-tallet ble religionsbegrepet definert (Goossaert og Palmer,2011,67). Med det ble noen former for religiøs praksis avgrenset og akseptert, mens andre ble sett på som overtro og derfor undertrykket (Goossaert og Palmer,2011,67). Religioner ble «gjenskapt» av folk innen tradisjonene i tråd med nasjonalisme, anti-overtro og borgerskapstanker, ikke bare for å bli akseptert, men også ut av overbevisningen om at kinesisk modernitet hadde et religiøst aspekt (Goossaert og Palmer,2011,89). Normative modeller for religiøse institusjoner ble innført (Goossaert og Palmer,2011,68). En kristen-sekulær normativ modell ble mal for moderne religiøst liv. Det gjorde andre religiøse selvbevisste i forhold til hvordan de skulle leve som for eksempel buddhist (Goossaert og Palmer,2011,73-74). Religiøse former måtte organisere seg og utkrystallisere seg som religion til forskjell fra annen lokal kultpraksis. De måtte skape nasjonalt, hierarkisk fellesskap i forbund som for eksempel buddhistforbundet (Goossaert og Palmer,2011,74). Buddhisme hadde tidligere ingen erklærte tilhengere, eller organisasjon (Goossaert og Palmer,2011,74). Religion var i det hele tatt et nytt konsept for kinesisk religiøst liv.

3.3 Religion og nasjonalisme

To grunner til at religion ble akseptert, var at religiøst statsborgerskap som det kristne i Europa, brakte med seg gode verdier og virket moderniserende (Goossaert og Palmer,2011,70). Oppgjennom 1900-tallet var det mange betydningsfulle buddhistiske intellektuelle med ambisjoner om å revolusjonere og fornye buddhismen (Goossaert og Palmer,2011,80-81).

Moderniseringsprosessen av Kinas religiøse liv etter kristen-sekulær mal har påvirket og i noen grad formet dagens buddhisme.

Folkereligion ble sett som overtro som igjen ble ansett som hinder for modernisering. Dessuten ble det påstått at det gjorde nasjonen til latter for den vitenskapelige verden. Det medførte at en skilte mellom religion og overtro, en linje som i praksis virket ganske tilfeldig. Det gikk hovedsakelig utover folkereligiøse former. Organisert religion med autoritative tekster, særlig organisert buddhisme, kom godt ut av dette. Duara påpeker den gjennomskinnelige politikken i å tillate religioner som historisk sett, organisatorisk og doktrinmessig, hadde vært mottagelige for statlig kontroll (Duara,1991,79). Staten avviste de formene den ikke kunne kontrollere som overtro og fremstilte seg samtidig som et moderne samfunn med idealer som religionsfrihet (Duara,1991,80).

Religion, vitenskap og overtro ble satt opp som motsetningsforhold (Goossaert og Palmer,2011,91). De ulike religionene prøvde derfor å spille på lag med og overbevise staten om at de var en gode for Kina (Goossaert og Palmer,2011,76). De forsøkte å fornye og legitimere seg som moderne religioner eller sekulære teknikker. De ville holde tritt med eller også overgå vestlig vitenskap med kinesiske tradisjoner. Det var forholdsvis åpent for slik aktivitet inntil krigen med Japan 1937-45 og borgerkrigen 1945-49. Frelsesorienterte religiøse grupperinger ble offer for angrep fra nasjonalistene og japanerne, og ble til slutt fullstendig utslettet da kommunistene kom til makten (Goossaert og Palmer,2011,92).

Wright fremsetter 4 punkter om hvordan buddhisme ble tenkt som nyttig for Kina i nasjonsbyggingen på starten av 1900-tallet. 1. buddhisme som mulig statsreligion etter modell av Vestens statskirker. 2. buddhisme som kilde til nye etiske retningslinjer, en samlende samfunnsmoral for Kina. 3. buddhisme som bindeledd mellom kinesere og andre gryende nasjoner i Asia i løsningen av felles problemer. 4. buddhisme som «innfødt», nasjonalistisk motvekt mot fremmede, vestlige ideer (Wright,1971,15). Buddhisme viste seg å være dårlig egnet som statsreligion fordi den ikke gav et godt fundament for politikk og ideologi med sitt innadvendte fokus mot personlig kultivering og frelse. Evne til tilpasning til ytre forhold og historie av underkastelse til makten var i betydelig grad årsak til buddhismens skjebne under

republikansk og kommunistisk styre, skriver Wright (Wright,1971,16). Konfutsianisme ble også vurdert som mulig statsreligion (Wright,1971,15), men verdier med familien i sentrum, passet ikke det nye samfunnet. Buddhisme skulle kunne medvirke til større fellesskapsånd og respekt for individet, noe som trengtes i den nye kinesiske staten. Etikk for det felles gode (Wright,1971,16). Velferdstiltak, tilbud og tjenester i buddhistisk innpakning dukket opp. Det foregikk konferanser, misjon og distribusjon av buddhistiske bøker og blader (Wright,1971,17). Det ble ikke en allmenn etikk av dette fordi den kun nådde folk i byene og eliten på landet. Bøndene fortsatte å praktisere folkereligøse former (Wright,1971,17). I tillegg var det motstand fra styresmaktene som fryktet en selvstendig sterk «kirke». Buddhistisk eiendom ble derfor inndratt, høyt skattlagt, omgjort til offentlige bygg, og prester og munkes tvangs-sekularisert (Wright,1971,18). Etter 1.verdenskrig kom en landsdekkende anti-religionsbevegelse, der en satte vitenskap opp mot religion som ble ansett som underutviklet, imperialistisk og en krenkelse av Kinas suverene rettigheter (Wright,1971,18). Av disse grunnene ble buddhisme undertrykket, men moderniseringsforsøk foregikk stadig frem til krigen mot Japan i 1937-1945. Nok en grunn til at buddhisme ikke fikk det store gjennomslaget var at japanske, buddhistiske misjonærer hadde tiltvunget seg rett til å misjonere i Kina på lik linje med kristne misjonærer under en av de såkalte «unequal treaties» (Wright,1971,18). Japanerne brukte lokale buddhistiske organisasjoner for å utøve makt i Kina. Buddhismens kosmopolitiske og føyelige karakter stod ikke i stil med tidens patriotisme og utøvde dermed ikke nok motstand med sitt samarbeidsvillige, diplomatiske vesen. Konfutsianisme fikk skylden for Kinas nedgang. For ikke å legge seg totalt flat og bli overkjørt av vestlig tankegods, var det mange som tok til seg buddhisme i håp om at buddhistisk tradisjons ideer kunne matche eller også overgå den vestlige innflytelsen. Vitenskapen ble buddhismens forbundsfelle i trangen til å legitimere sin overlegne karakter som demokratisk, likeverdig og naturvitenskaplig (Wright,1971,19). Likevel kom buddhisme til å få skylden for at Kina hadde blitt hengende etter. En stadig voksende materialisme bidro til å gjøre buddhisme enda mindre aktuell (Wright,1971,20).

3.4 Streng religionspolitikk

Grunnet indre folkeforflytning som del av den politiske linjen, mistet mange kinesere kontakt med lokalsamfunnet de kom fra og dermed også skikker og religiøsitet (Goossaert og Palmer,2011,273).

Wright skriver at forsøket på å gjøre en modernisert buddhisme til del av en ny, kinesisk kultur feilet både politisk, sosialt og intellektuelt. Han skriver også at de faktorene som førte til det, bare ble forsterket fra 1949 da Folkerepublikken Kina ble innført og fremover til 1971 da denne boka ble utgitt (Wright,1971,21). I og med at Wrights kapittel er fra 1971 har han naturligvis ikke med tiden fra 80-tallet og fremover som setter situasjonen for buddhisme i et annet lys. Fra 30-tallet til 1947, under nasjonalistene, ble antallet buddhistiske templer og helligdommer halvert fra over 250 000 til ca 130 000. Under kommunismen i 1954 var det bare 100 templer/helligdommer igjen. Presteskapet ble i tilsvarende periode redusert til 0,5% (Wright,1971,22). Noen av de gamle helligdommene ble bevart som nasjonale monumenter til minne om «det kinesiske folks kreativitet til tross for føydale undertrykkere» (Wright,1971,22). Mange besøker disse stedene årlig, skriver Wright, men ikke for å tilbe Buddha eller bodhisattvaer, men for å ære det kinesiske folks skaperevne (Wright,1971,22).

På 50-tallet satte staten inn sine egne, pålitelige og føyelige representanter som ledere av buddhismen, for å arbeide for å gjøre alle buddhister til lydige og aktive borgere av den kommunistiske staten (Wright,1971,23). I 1963 ble tempelfestivaler og produksjon av røkelse og «papirpenger» til rituellet bruk forbudt. Det ble ansett som overtroisk, bortkastet og uproduktivt. Festivalenes markeder var regnet som uttrykk for kapitalistiske krefter. I begynnelsen av kulturrevolusjonen i 1966 ble templer ødelagt eller omgjort til skoler, kornkamre og lagringsplass. Munker og nonner ble tvunget til å gå ut av klostertilværelsen og bli vanlige borgere (Chau,2006,47).

Wright skriver videre at den gjenværende folkebuddhismen nå (begynnelsen av 70-tallet) systematisk utryddes gjennom statlige kampanjer som anti-overtro- og anti-analfabetisme kampanjer (Wright,1971,23). Bønder blir konvertert fra folketro til en sekulær religion bestående av marxisme, leninisme og maoisme. Den gamle drømmen om å tuftes nasjonen på en buddhistisk etikk gikk i vasken (Wright,1971,24).

3.5 Religionens tilbakekomst på 80-tallet

Fra slutten av 1970-tallet begynte religiøse steder og aktiviteter å gjenoppbygges (Chau,2006,48). Etter Maos død i 1976, tok Deng Xiaoping over ledelsen av Folkerepublikken Kina og med det kom en oppmykning i kinesisk politikk. Deng Xiaoping skilte personlig autonomi og økonomisk vekst fra politikken, så lenge det ikke truet partiets autoritet politisk (Shepherd,2013,93). Økonomiske reformer ble satt i verk og forholdet til religion ble romsligere (Chau,2006,1-2). Den lange prosessen av undertrykkelse og begrensning av religiøse uttrykk gjorde innovasjonen på området friere, da det ikke fantes noe personell med kunnskap som satte begrensninger (Chau,2006,7). Gjenopplivelsen av folkereligøse organisasjoner betegner ikke gjenerobring av folkemakt fra den hegemoniske sosialistiske staten, men bidro til å skape et nytt kraftfelt hvor statlige institusjoner lokalt interagerer med lokalsamfunnet på nye måter og med nye regler, skriver Chau (2006,10).

Chau skriver at organisert religion som blant annet monastisk buddhisme ikke hadde samme grad av oppsving i og etter reformperioden, i alle fall i Shaanbei. Dette kommer av at staten stadig undertrykker organisert religion, på tross av dens legitimitet. Chau sier videre at organiserte religioner som buddhisme og taoisme er offer for sin egen historiske suksess da de dro fordeler av å alliere seg med dynastiernes makt (Chau,2006,146).

Litteratur om det religiøse feltet florerte på 80 og 90-tallet (Goossaert og Palmer,2011,276). Tegnefilmer, tegneserier, filmer, serier med myter og legender brakte arven fra det religiøse feltet videre inn i moderne tid og inspirerte til religiøs blomstring (Goossaert og Palmer,2011,277).

Kampkunst, historier, trening og medisintradisjoner bar med seg religiøse elementer i det sekulære samfunnet (Goossaert og Palmer,2011,274). I 80-årene var det mange åndemedier som tilbød rimelige kurer for helbred. Det var vanlig at folk i byene kunne erklære seg som ateister og motstandere av overtro, men likevel gå til konsultasjon hos et åndelig medium fordi de tilbød effektiv helbred. Interessant nok hadde antallet slike medier økt i løpet av 1900-tallet snarere enn å forsvinne (Goossaert og Palmer,2011,278). Interesse for *feng shui* (lære om harmoni med omgivelsene) og skjebnekontrollerende teknikker, i sammenheng med vinning og

tap, inspirert av «Book of changes» og geomantisk tradisjon dukket opp med det økonomiske oppsvinget (Goossaert og Palmer,2011,278).

Hos Goossaert og Palmer står det at på 1990-tallet var den eneste kontakten med religion som folk i byene hadde, noen klostre, kirker og moskeer. Buddhistiske og taoistiske templer fungerte for det meste som turistattraksjoner, museer og kontor for de offisielle religiøse organisasjonene. (Goossaert og Palmer,2011,272). Inngangspenger var en årsak til at hverdagsbesøk var relativt begrenset, selv om en kunne registrere seg som praktiserende og komme gratis inn (Goossaert og Palmer,2011,272).

Individuelt valg spilte en stor rolle i de nye religiøse bevegelsene som dukket opp på slutten av 1900-tallet (Goossaert og Palmer,2011,274). Goossaert skriver at en religionsforsker ved navn Fan Lizhu undersøkte et sekulært bymiljø i 80-årene. Byen Shenzhen var en nyetablert by med unge innbyggere fra flere kanter av Kina, uten religiøse institusjoner å støtte seg på. Likevel forholdt folk seg til begreper som skjebne, predestinasjon og gjengjeldelse (karma) uten å knytte det opp mot religion eller kosmologi, men som en del av selvforståelsen, forståelsen av forholdene i livet. De suksessrike i dette samfunnet var ofte dem som var mest opptatt av disse «religiøse» konseptene og mente de skyldte det takken for sin suksess (Goossaert og Palmer,2011,275). Konseptene lå i kulturen og språket, det hjalp derfor ikke å bli kvitt uttrykkene, inntrykkene vedvarte og ble opphav til nye uttrykk.

På 90-tallet med endrede økonomiske forhold fikk folk ferier og dermed mulighet for å reise fra byen til de hellige stedene som turister (Goossaert og Palmer,2011,279). Så kom internett og med det alle mulige alternativer. Her var ikke bare de godkjente religionene, men diverse grupper og individer med sine trossystemer, løsninger og tilbud. Det viste at Kina slett ikke var noen ørken religiøst sett (Goossaert og Palmer,2011,279) men hadde religiøs diversitet.

Religiøs kultur i det urbane Kina var i stor grad uregulert, skriver Goossaert (Goossaert og Palmer,2011,280). Bøker om moral var populære, særlig på Taiwan, men passet godt inn i et

sekulært samfunn fordi det handlet om personlig adferd og blandet ikke religiøs praksis inn i samfunnslivet (Goossaert og Palmer,2011,280).

Vegetarianisme økte igjen fra ca. 1970 etter å ha vært uglesett som del av overtro. Holdningene endret seg til at det ble mer positivt (Goossaert og Palmer,2011,282-283). Vegetarianismen ble etter hvert også understøttet av vestlig forskning, hvilket var et pluss (Goossaert og Palmer,2011,284). På 1980- og 90-tallet dukket det opp vegetarrestauranter. Noen ganger var de tilknyttet buddhist og taoist templene, for pilegrimer, turister og tilbedende. I byene ble lekbuddhistisk tradisjon generelt gjenopptatt (Goossaert og Palmer,2011,283).

I byene på slutten av 1900-tallet var det en mer individualistisk religionspraksis. Et produkt av moderniseringen var en nyskaping av kinesisk tradisjon og universelle verdier. Det var mye «plukk og miks» og en mer overfladisk, mediestyrt, identitetsbyggende bruk av religiøse elementer (Goossaert og Palmer,2011,286).

3.6 Religion i dagens Kina

Wrights beskrivelser av statlig inngripen og kontroll av religiøse organisasjoner ble lettet med 80-tallets omlegging av politikken, men det er fremdeles underlagt kontroll og begrensning. Det er fem godkjente religioner; buddhisme, taoisme, islam, katolisisme og protestantisme (Sheph,2013,19). De er organisert i nasjonale forbund med representanter på lokalt nivå som rapporterer til partiet. Religiøs litteratur kan ikke distribueres fritt, men må utgis på godkjente steder, for eksempel i templene.

Religion ses ikke lenger utelukkende som et onde. Staten og partiet er klar over religioners potensiale som samfunnsordnende og kulturell ressurs for turisme. Dessuten ses det ikke som en stor trussel fordi marxismens evolusjonsperspektiv lever videre selv om en har gått bort fra maoismen, så en tenker seg at religion etter hvert vil forsvinne av seg selv (Anagnost,1994,236 i Shepherd,2013,19). Det må for så vidt ikke glemmes at det er en stor nok trussel til at staten og partiet ønsker å kontrollere det.

Goossaert og Palmer forteller at på starten av 2000-tallet måtte unge besøkende fra byene som kom til templene læres opp i hvordan de skulle gjøre helt grunnleggende rituelle ting – bukke, brenne røkelse, gå over terskler og lignende. Kinesere bosatt på landet eller utenlands kjenner disse skikkene, men det gjør ikke de unge i dagens urbane Kina (Goossaert og Palmer,2011,273).

Det har skjedd en eksplosjon i religiøs utvikling blant annet for buddhisme, skriver Shepherd (2013,132). Forskeren Hajj Ibrahim mener at religion hadde en nedgangstid før det ble forbudt, men skyter nå i været (Wellens,2010,60). Pilegrimsferd, å reise til religiøse steder og tilbe, var utenkelig for bare noen tiår siden. Med mildere grad av statlig kontroll har dette økt drastisk og selv praksis med omstreifende taoistprester og buddhistmunker har gjenoppstått (shepherd,2013,131).

Chau skriver at så vidt han vet har ikke buddhist- og taoisttemplene i Shaanbei-området gjenopptatt den tidligere praksisen med eksorsistiske ritualer på vegne av individer eller samfunn, etter reformperioden (Chau,2006,50). – Visse ting har falt bort, det som kommer tilbake er samtidig noe nytt selv om det også blåser liv i gamle former (Chau,2006,217).

Religiøs tilhørighet viste seg å være i økning i undersøkelser fra 2005. Samtidig var ateisme og mistillit til ting som angår religion utbredt. 33% anså seg selv som ateister, 26% tenkte at religion kun var tull og lurei. Likevel deltok de fleste i brenning av røkelse til forfedre, buddhaer og guder, og engasjerte seg i teknikker for å påvirke skjebnen. 15% hadde statuer av guddommer hjemme og 77% trodde på guddommelig straff og belønning (Goossaert og Palmer,2011,274), slik som læren om karma i buddhismen.

Wellens skriver fra norske delegasjonsturer for religions- og livssynsfrihet til Kina i 2002 og 2004, at de som administrerer religion så religion som positivt for samfunnet, men stadig under regulering og kontroll så det ikke utgjorde noen trussel mot partiet og Kinas enhet. Religionsfrihet innen «trygge» rammer fikk klarsignal fra oven, representert ved Jiang Zemin.

Det var å regne som positivt for samfunnet så lenge det støttet opp om KKPs (kommunistpartiets) verdier og ønsker for Kina (Wellens,2010,57). Ifølge Wellens beskrivelser ble dette godt mottatt av dem som praktiserte religion, som en godkjenning av at også religiøse folk er del av «folket» (Wellens,2010,58).

Skillet mellom religion og overtro er lovfestet (Wellens,2010,28-29), men forbud mot misjonsvirksomhet har sørget for sterkere fotfeste for innfødtes religioner, selv om de ikke er del av de fem godkjente religionene. De forsvarer seg med uklart skille i lovverket vedrørende religion og kultur. De finner måter å fortsette å praktisere og videreutvikle tradisjonelle religiøse uttrykk fordi det bidrar til turisme (Wellens,2010,32). Å registrere folkereligiøse templer som taoist- eller buddhist templer så staten kan regulere dem om nødvendig, er en måte å beskytte dem på (Chau,2006,217) Dette vil ha innvirkning på buddhisme i dagens Kina.

Kina ønsker å vise politisk godvilje for å få «soft-power», makt som gir innflytelse i verdenssamfunnet. Derfor arrangerte de verdens største buddhist-konferanse i 2008 og 2009 skriver (Kim-Kwong Chan og Alan Hunter i Kavalski,2012,146). Kavalski mener at dette er propagandaaktig og ikke overbeviser verdenssamfunnet, i hvert fall ikke Vesten (Kavalski,2012,148).

En av hjelperne mine forteller meg litt om «religiøs tro» i Kina. Hun sier:

... det er vanlig å fornekte eller ikke innrømme at man har en tro fordi regjeringen ikke anbefaler, men snarere fraråder det. Det er en personlig sak, men siden partiet ikke støtter det er det ikke en ting man snakker om. Det er få som tilhører trossamfunn fordi det også er få organisasjoner som tar inn og registrerer medlemmer til religioner. (h.2).

Likevel mener hun at mange som er partimedlemmer har tro.

Chau skriver om kinesisk religiøsitet i Shaanbei at religiøsiteten tas i bruk for å få hjelp fra «den andre siden» i krisesituasjoner eller bare til å løse problemer. En kan gjøre egne ritualer uten å oppsøke høyere makter ved å utføre rituelle handlinger for å løse mindre problemer

(Chau,2006,62-63). Folk oppsøker templer og ber om hjelp som for eksempel helbred mot løfter om offer av røkelse og penger (Chau,2006,63). En går også til tempelet for å takke og be om fortsatt gode forhold når alt er i orden (Chau,2006,64). Den enkeltes forhold til guddommene endres gjennom livet, i forhold til hvem en fokuserer på og så videre (Chau,2006,67). Dette gjelder religiøst liv i Shaanbei, men er representativt for større deler av Kina.

Praksisen beskrevet over, *Det rene lands buddhisme*, er vanlig i kinesiske buddhisttempler i dag. Nonner, munk og lekbuddhister samles og messer Amitufo-buddhas navn i tempelhallene.

4. Forskning på feltet

Arthur F. Wright skrev på 70-tallet om buddhismens plass i Kina i moderne tid, fra begynnelsen på 1900-tallet, og i sin samtid (Wright,1971). Mayfair Mei-hui Yang skriver om religion som aktiv markeds kraft (Yang M.,2000). Ellen Badone og Sharon R. Roseman skriver om pilegrimsferd, turisme og om pilegrimsmål som steder for forhandling om betydning og ressurser (Badone og Roseman,2004). Chun-Shing Chow ser på forholdet mellom etniske minoritetsgrupper og turisme i Yunnan provinsen (Chow,2005,jstor.org). Adam Yuet Chau undersøker sosiokulturelle prosesser som muliggjør folkekulturell og religiøs tilbakekomst, og undersøker hvilken innvirkning det har på det sosiopolitiske landskapet. Han skriver i boka «*Miraculous Response*» om populærreligionens tilbakevending i og etter reformtiden på 80-tallet, med fokus på forholdet mellom stat og lokalsamfunn (Chau,2006,8). Steven R. Reed skriver om religiøsitet og nasjonalisme. Han diskuterer sekularitet og religiøs vitalitet i de asiatiske landene (Reed,2007). Bryan S. Turner skriver om forholdet mellom religion og stat i lange linjer med eksempler fra hele verden (Turner,2011). Religionsviteren og antropologen Gareth Fischer skriver om buddhismens gjenkomst og statens respons. Han undersøker hvordan folk tar i bruk tradisjonelle religiøse praksiser for å skape nye meningsfylte identiteter og fellesskap. Kenneth Dean (1993, 2009), Jonathan Flower (2004) og Mayfair Yang (2000) arbeider også på dette feltet (Fischer,2012,348).

Vincent Goossaert og David A. Palmer skrev i 2011 boken «*The Religious Question in Modern China*». Den er en gjennomgang av Kinas religionshistorie fra slutten av Qing-dynastiet og frem til i dag, med hensyn til politikk, kultur og folkebevegelser (Goossaert og Palmer,2011). David A. Palmer har også skrevet om feltet i krysningen mellom religion og økonomi. Han fremstiller en religiøs gaveøkonomi mennesker imellom og mellom guder og mennesker (Palmer,2011,researchgate.net). Robert J. Shepherd skriver om hvordan buddhistisk aktivitet påvirkes når et gammelt pilegrimsmål omdefineres og forsøkes «destillert» til kulturarv (Shepherd,2013). Ian Reader skriver om pilegrimsferd og kommersialisering av religiøse steder i Japan (Reader,2004 og 2014).

Jeg vil se nærmere på innholdet i dagens religionsutøvelse og forholdene i kinesiske buddhisttempler.

5. Kontekst

5.1 Nanjing

Nanjing er provinshovedstaden i Jiangsu-provinsen. Slik navnet Beijing betyr den nordlige hovedstad, betyr Nanjing den sørlige hovedstad og henspiller på byens tidligere posisjon som Kinas hovedstad blant annet under Jin- og Ming-dynastiene og også senere under Republikken Kina. Nasjonalistpartiet regjerte herfra fra 1912 i flere omganger opp til borgerkrigens slutt i 1949 da kommunistpartiet tok over makten og opprettet Folkerepublikken Kina med sete i Beijing. Nanjing er i teorien fremdeles hovedstad i Republikken Kina, som har midlertidig sete på Taiwan. Nanjing er en viktig by i kinesisk historie. Det ligger mange templer i byen og områdene rundt.

5.2 Templene

Formen som praktiseres i de fleste templene er som nevnt *Det rene lands buddhisme*. Selv der templene tilhører retningen *Chan* (tilsvarer japansk: Zen-buddhisme), er *det rene land-*praksisen vanlig. Her følger en kort presentasjon av de ulike templene.

5.2.1 Jiming tempel

鸡鸣寺

Jiming betyr «galende hane». Tempelet ligger sentralt i Nanjing og huser et titalls nonner. Det ble først grunnlagt i Det østlige Jin-dynastiet, på 300-tallet, og gjenoppbygget i Song-dynastiet. Det nåværende tempelet er fra Ming-dynastiet (jimingsi.net). Jeg tar her forbehold om at forståelsen av historisitet oppfattes annerledes i Kina enn i Europa. Det er etter all sannsynlighet helt andre bygninger på området nå enn det var på slutten av 1300-tallet. Bodhisattvaen

Guanshiyin (Avalokitesvara), som er forbundet med liv og medlidenhet assosieres med dette tempelet. Derfor kommer mange par til Jiming tempel med bønn om et godt ekteskap og barnefødsel. Andre templer kan ha annen tematikk, så folk besøker dem for andre formål. Jiming tempel er anerkjent fordi det er gammelt og historisk viktig og er derfor et typisk turistmål for kinesere fra hele landet. Det er alltid besøkende i tempelet. Noen få lekbuddhister følger nonnenes tidebønner, flere kommer til forelesninger og seremonier.

5.2.2 Linggu tempel

灵谷寺

Linggu-tempel ble bygget først på 500-tallet i Liang-dynastiet, men ble senere flyttet og gjenoppbygget der det ligger i dag. Det er noen få munkere i tempelet og en fast gruppe av hengivne lekbuddhister som kommer hit og praktiserer jevnlig. En stor tempelhall av murstein fra Ming-dynastiet huser i dag en utstilling til minne om de falne soldatene under «Nordekspedisjonen» (1926-28), ledet av Chiang Kai-shek for å samle Kina under ett (wikipedia.org). Pagoden på området er også et minnesmerke for de falne soldatene. Linggu-tempel ligger i Zijin Shan-området der det er keisergraver fra Ming-dynastiet og mausoleet til Sun Yat-sen (president fra 1912-1925, hedres også i Folkerepublikken Kina).

5.2.3 Qixia tempel

栖霞寺

Qixia er et stort og viktig tempel med lang historie. Det ble grunnlagt i år 489, i det Sørlege Qidynastiet. Det tilhører offisielt *chan*-retningen, men de besøkende praktiserer gjerne *Det rene lands buddhisme*. Folk kommer for tilbedelse og sightseeing. Det er en pagode med buddhistiske relikvier på tempelområdet fra år 601, først bygget i tre, siden gjenreist i sten på 900-tallet. I skråningen ved foten av Qixia-fjellet har tempelet hundrevis av små og store huler med til sammen 515 uthugde buddhastatuer inni. De første av disse er fra år 448. Fjellet bak tempelet er hellig og en attraksjon i seg selv. Folk klyver og klatrer opp her som del av tempelbesøket. Det er trukket opp lenker med flagg i alle farger som markerer at fjellet er hellig, å ferdes her kan ses som en pilegrimsaktivitet.

Tempelet økte sin popularitet ytterligere da de begynte å vise frem buddhistiske relikvier, kalt *zheli*, i 2010. I forbindelse med dette opprettet de en gruppe av frivillige som hjelper til å ta imot det store antallet besøkende som kommer for å få et skue av relikviene. Blant de frivillige er det mange studenter og unge mennesker som vier en dag i uka eller lignende til tempelets tjeneste. Det har blitt opprettet grupper der en leser buddhistiske tekster i forlengelse av de frivilliges engasjement, der mange av de frivillige arbeiderne deltar. Turistene som kommer hit om høsten har nok et påskudd for besøket. Mange kommer for å se de høstfargede lønnetrærne under «lønnetre-festivalen». Den foregikk litt av tiden mens jeg gjorde feltarbeid her.

5.2.4 Pilu tempel

毗卢寺

Pilu tempel ble bygget på midten av 1500-tallet, i Ming-dynastiet. Det ble ødelagt i krigshandlinger under Qing-dynastiet, men ble gjenoppbygget på slutten av 1800-tallet som det største tempelet i Nanjing og var langt større den gang enn det er i dag. Pilu er et travelt tempel i sentrum av Nanjing. Det er et kinesisk buddhisttempel, men inneholder tibetanske elementer, som for eksempel bønnehjul. Disse elementene ble antakelig innført under en tidligere abbed som var inspirert av tekster fra den tibetanske buddhismen. Avgrensningen mot andre tradisjoner er heller ikke så viktig i kinesisk kontekst, noe jeg kommer tilbake til. Det er mange fra lokalsamfunnet i dette tempelet og så godt som alle de besøkende engasjerer seg i rituell praksis, mange med mye hengivenhet. Det er mange munkere tilknyttet dette tempelet og lekfolk holder ukentlige klasser om liv og lære i tråd med buddhismen.

6. Begreper og teoretiske perspektiver

6.1 Begrepsavklaring

Her vil jeg formidle hva jeg legger i begreper som er sentrale for analysen. Jeg er klar over kompleksiteten og de mangfoldige diskusjonene på alle disse områdene. Jeg vil også presentere ulike teoretikers innspill på forskjellige temaer som berører mitt fokus for oppgaven og mine funn.

6.1.1 Religionsbegrepet

Wilfred Cantwell Smith var en canadisk teolog og religionsviter. Med boken «*The Meaning and End of Religion*» satte han fingeren på religionsbegrepets tilkortkommenhet og vestlige sentrering. Smith anbefaler å ikke henge seg opp i trossystemer. Buddhisme er en vestlig term som forsøker å systematisere noe som er mer diverst enn det er forenelig. Det er et forsøk på å sette grenser for å fylle religionsbegrepets passform, som er avledet av kristen tradisjon (Smith,1991).

Smith deler religion inn i to deler; tro og kumulative tradisjoner. Tro er det indre aspektet (Hick i Smith,1991,ix), en eller flere personers forhold til det hellige transendente, deres religiøse erfaring, hengivenhet overfor-, emosjonelle forhold og forpliktelse til det høyere. De kumulative tradisjonene er den andre delen, med det historiske aspektet, det ytre, det kulturelle rammeverket hvori troen uttrykkes. Troen oppstår alltid i tradisjonen, men tradisjonen endres (Hick i Smith,1991,x). Det som har blitt kalt religion er den aktive og vedvarende responsen fra mennesker. Tilhengerne er kreative skapere av «religionene» (Smith,1991,123). Den religiøse tro handler om guddommen eller kraften, ikke om religionen (Smith,1991,128). Formalitetene i ens religiøse tradisjon er i beste fall en kanal, og i verste tilfelle en substitutt, skriver Smith (1991,129).

I sin nåværende form dekker ikke religionsbegrepet forholdene i Østen, hevder Smith (Smith,1991,61). Noen aspekter som skiller vestlige religionsformer fra det som gjerne omtales som kinesisk religion er som følger: I kinesisk religiøst liv er det ulike læreretninger, eller skoler. Det har ikke utviklet seg et lukket samfunn rundt dem, og det er ikke klare skillelinjer mellom tilhørende og utenforstående, skriver Smith (Smith,1991,68). Det er for eksempel heller ingen prosedyre for å bli «buddhist» (Smith,1991,68), eller i alle fall ikke for å regne seg som tilsluttet arven etter Buddha, slik dåpen i kristendommen er påkrevd for å tilhøre det kristne fellesskapet. Buddhist er ikke noe ord i det kinesiske språket i det hele tatt (Smith,1991,68). Det nærmeste en kommer er kanskje betegnelsen *fōjiāotū* 佛教徒, som betegner en etterfølger av buddhas lære. Buddha prekte ingen religion, men avdekket en transendent, pre-eksisterende moral-«lov»: *dharma* (Smith,1991,304). Resultatet av buddhismens innpass i Kina «... var ikke en organisasjon, men en tradisjon», skriver Smith (1991,68). Ikke religion, men overført tradisjon (Smith,1991,69).

Smith skriver at det historisk sett var en *enten-eller*-holdning til utviklingstrekk i Vesten og Midtøsten, mens mangfoldet fikk blomstre i India og Kina (Smith,1991,280). Smith begrunner dagens kulturelle situasjon i Kina ut ifra dette. En er ikke opptatt av å fornekte andre tradisjoner selv om en velger å ikke selv forholde seg til dem (Smith,1991,272). Det er en større åpenhet for mangfoldet, for andres praksis og tilnærming. Tanken om at religion er en konkret avgrenset størrelse som ene og alene bærer den rene sannhet er en vestlig konstruksjon (Hick i Smith,1991,viii). I Kina kan man følge flere «religioner» eller skoler, på en gang. Lære er systematisert, men ikke noe levesett deretter, skriver Smith (1991,68). «Religionene» er forskjellige, ikke bare i detaljaspekter, men i fundamental orientering, i grunnleggende oppbygging (Smith,1991,84). Buddhisme var ikke noe planlagt system fra Buddhas side. Det vi kaller buddhisme i dag er den formen som med tiden utviklet seg fra det opprinnelige spesifikke innholdet (Smith,1991,95), en systematisering av Buddhas liv og lære (Smith,1991,94), men ikke på samme måte som kristendommen. Det er et helt annet konsept, ikke forbeholdt en begrenset gruppe, men avgrenset av at noen har valgt å forholde seg til dette (Smith,1991,95). En blir ikke inntatt i en tilhørighet, men går i kontakt med tradisjonen.

Når jeg skriver om det religiøse i kinesisk kontekst omhandler det religiøs aktivitet slik som ritualer som sikter mot kontakt med det transendente, personlige overbevisninger og folketro. I et buddhisttempel har religiøs praksis mange uttrykk. Det kan for eksempel være å tenne røkelse, bukke foran statuene, på et eller annet vis fremsi eller fremsette ønsker, eller gå rundt en pagode. Altså handlinger som tilsynelatende ikke har noe praktisk formål, men som tjener et høyere formål i aktørens verden. Tanker, ideer og forståelser av virkeligheten i en større sammenheng eller underordnet en større kraft eller mening er også innebefattet her. Jeg velger å definere det veldig åpent fordi det gjenspeiler mangfoldet blant dem jeg har møtt, fra buddhistisk praksis som tradisjon, buddhisme som frelsesreligion, og til filosofi og selvutvikling. Også fysiske ting slik som tempelområdet, munke- og nonnesamfunn, statuer og andre gjenstander er med på å utgjøre det religiøse feltet.

6.1.2 Pilegrim eller turist

Ellen Badone og Sharon R. Roseman skriver at skillet mellom pilegrimsferd og turisme ikke er en klar avgrensning (Badone og Roseman,2004,2). Dessuten kan pilegrimer ha mange ulike motivasjoner for å foreta ferden i tillegg til den rent religiøse, det er ingen ny oppdagelse skriver de i boken «*Intersecting Journeys – the anthropology of pilgrimage and tourism*» (Badone og Roseman,2004,2). Turisme for selvutvikling eller etter autentisitet inngår her som pilegrimsferd (Badone og Roseman,2004,2). John Eade og Michael Sallnow kritiserer forsøk på å lage en universell forståelse av pilegrimsfenomenet. Pilegrimsferd er en arena for konstellasjoner av konkurrerende diskurser (Badone og Roseman,2004,4). De skriver videre at kraften til et pilegrimsmål er rommingskapasiteten, at det evner å ta opp i seg diversiteten av praksis og mening som aktørene bringer med seg (Eade og Sallnow hos Badone og Roseman,2004,5).

Badone refererer til Valene Smith (1992), pilegrim er latin (*peregrinus*) og betyr utlending, vandrer, eksil, reisende, nykommer, fremmed. Turist kommer av lat. *turnus* – rundreise, omreise, for underholdning, ender opp i utgangspunktet (V.Smith,1992,1 i Badone og Roseman,2004,10). V. Smith vil heller tydeliggjøre skillet mellom turist og pilegrim enn å kalle alle for reisende. Hun tenker seg også turist og pilegrim som endepunktene på et linjestykke. (Badone og Roseman,2004,10). Shepherd skriver at Badone og Roseman (2004,10) foreslår en mellomkategori mellom turist og pilegrim, nemlig religiøs turist (Shepherd,2013,124).

Etnografer, turister og pilegrimer ligger i en innskutt grensesone, et rom mellom kulturer der sosiale aktører kan skape endring av mening og identitet (Badone og Roseman,2004,181).

Stedbundetheten og bevegelsen til og fra stedet deles av både etnografen som feltet for feltarbeidet, turisten som turistattraksjonen og pilegrimen som pilegrimsmålet. Det en ønsker å tilegne seg er for etnografen – kunnskap, for pilegrimen – selvutvikling og for turisten – fritid og rekreasjon, men alle disse tilegnelsene gjelder også for alle de reisende. Rekreasjon og kunnskap fører til selvutvikling, fritidsaspektet gjelder alle. Grensene mellom gruppene er uklare (Badone og Roseman,2004,182). Badone og Roseman tilslutter seg ideen om at turister og antropologer deler noe av den samme typen rolle (Badone og Roseman,2004,8). Etnografi er meningsskapende virksomhet, med dets analytiske fokus. En burde ikke innbille seg at en står over politikk og personlig opplevelse (Badone og Roseman,2004,187), men i stedet være åpen for at dette kan være berikende, turisten i etnografen er noe verdt.

6.1.3 Re-sakralisering og religiøs vitalitet

Re-sakralisering dreier seg om at noe igjen blir helliggjort. Tidligere religiøse bygninger, tankegods, relasjoner og andre forhold opplever en revitalisering eller penses tilbake fra noe profant til sin religiøse funksjon. Et eksempel kan være templer og kirker som ble brukt til lager eller skoler etter kommunismens rotfeste som så blir tilbakeført til religiøse formål. Med religiøs vitalitet mener jeg ethvert uttrykk for religiøsitet enten i folks personlige liv, i deres indre, oppfatninger, forståelse og aksept av religiøsitet hos andre, samt uttrykk for religion i samfunnet generelt, institusjonelt, i samfunnsdiskursen og lignende.

6.1.4 Sekularisering

Sekularisering er et begrep en kunne skrive en hel oppgave om i seg selv for ikke å si en hel bok. Da det er andre ting jeg ønsker å formidle i denne oppgaven vil jeg gjøre dette kort. Med sekularisering sikter jeg til at religion og religiøsitet får mindre plass i samfunnet, at folk i mindre grad kjenner til og forholder seg til religionsrelaterte steder, ting, ritualer og tankegods. Det kan skje for eksempel ved at staten legger restriksjoner som begrenser religionsutøvelse

fysisk. For eksempel beslaglegger eiendom, omregulerer aktiviteten der eller forbyr folk å samles til religiøse formål. Det kan også være at det religiøse blir tilsidesatt og får mindre fokus til fordel for andre kulturelle uttrykk, for eksempel historie eller arkitektur. Koen Wellens refererer til Mayfair Mei-hui Yangs beskrivelse av sekularisering som en prosessen der religion mister innflytelse i samfunnet:

... whereby traditional religious orientations, rituals, and institutions lose their grip on social life, no longer seem viable in modern urban, industrial, and commercial society, and gradually decline. (Yang M. 2008, 4 i Wellens, upublisert manuskript, 2015, 3).

Arthur F. Wright utgav i 1971 artikkelen «Buddhism in Modern and Contemporary China» som del av boken «*Religion and Change in Contemporary Asia*». Der erklærer Wright buddhismen i Kina for intellektuelt død på det daværende tidspunktet på grunn av statlig begrensning og sensur (Wright, 1971, 24). Buddhisme har ikke i seg ideen om et idealsamfunn fordi verden er lidelse og en illusjon – noe som ikke går overens med kommunisme. Den har heller ikke tanken om en evolusjonær utvikling fordi tidsaspektet er uendelig (Wright, 1971, 25). Verdenshistorien i buddhistisk perspektiv er ikke evolusjonær som en trapp fra et plan til et annet, men sirkulær og evig. Den var derfor ikke egnet til å fremme modernisering slik kinesiske myndigheter ønsket å komme bort fra det gamle. På begynnelsen av 70-tallet når denne boken kommer ut ser ikke Wright noen tegn til at buddhisme vil få noen «genuine revival». Han skriver at sekulariseringsprosessen i Øst-Asia får ham til å anta at de store religionenes tid er omme for alltid. Han reformulerer seg og sier en annen mulighet kan være at «store religioner som en gang tjente millioner av menneskers spirituelle behov, dør ut, som andre bemerkelsesverdige produkter av menneskelig ånd og intellekt, til kun å bli av interesse for religionshistorikeren.» (Wright, 1971, 26). Buddhisme vil mislykkes i å tilpasses behovene til det moderne asiatiske mennesket, spår Wright. Han anerkjenner i en bisetning at det er spredte tegn på det motsatte, men forventer likevel at buddhisme vil forsvinne inn i historien. Wright skriver at vi må være forberedt på en periode med sekulær «tro», med fokus på økonomisk vekst, «politisk frelse» og jordlige utopier. Nasjonalstatene vil trumfe kosmopolitisk toleranse og medfølelse, hvilket var buddhismens eksepsjonelle styrke da den var på sin høyde (Wright, 1971, 26).

I selskap med Wrights dystre utsikter for religion, befant også Peter Berger seg en stund. Han spådde religionenes undergang, men trakk det selv tilbake og erstattet med at religion er i endring, tilbakevendende og levende som aldri før (Berger,1999,2). Hans tidligere forventning til religion som et forsvinnende fenomen har vært og delvis er delt av kinesiske styresmakter. Shepherd skriver om at de opprettholder marxismens syn på historien som evolusjonær der en beveger seg fra religion mot opplysning (Anagnost,1994,236 i Shepherd,2013,19). Religioner er derfor ingen trussel, de er døende (Blum,2000 i Shepherd,2013,19). En forventer at det med vitenskapens fremgang og innpass vil forsvinne helt av seg selv. Hadde Wright fått rett ville det kanskje vært lite igjen for meg å studere. Jeg velger å lytte til Bergers reviderte utgave og se på religion som et fenomen i endring.

6.2 Religiositet og sekularisering

Basert på AsiaBarometer-undersøkelser fra 2005 og 2006, studerer Steven R. Reed temaene; religiositet og sekularisering i Asia (Reed,2007,2). Han skriver at religiøs praksis og identitet ikke er så vanlig i Øst-Asia, men etterspørselen etter religiøse tjenester er stor og troen på en ånde verden er utbredt.

Hans tese er at sekularisering ikke nødvendigvis skaper uniforme, sekulære samfunn. Han finner lite i Asia til felles med Vest-Europa av årsaker og konsekvenser av religion (Reed,2007,2). Reed påpeker hvordan religiøse krefter er politisk aktive og feilaktigheten i tidligere sekulariseringsteori der en forventet nedgang og etter hvert bortfall av religion, når det heller er endring som er det vesentlige. Han skriver at politikk og religion ikke er separate sfærer, men faktorer som gjør seg gjeldende i samfunnet, i verden (Reed,2007,3).

Sekularisering betyr ifølge Reed, ikke nødvendigvis nedgang i spiritualitet og etterspørsel etter religiøse tjenester. Sosial sekularisering kartlegges godt gjennom at folk svarer «ingen» på spørsmålet om religiøs tilhørighet, skriver Reed og henviser til Oddbjørn Knutsen (Reed,2007,4). Tall hentet fra AsiaBarometer 2005 og 2006 forteller oss blant annet at 79,5% av Kinas innbyggere svarte at de ikke tilhører noen religion. I Kina er religiøs tilhørighet en frivillig, valgt tilhørighet, men som Reed påpeker, representerer det et avvik fra normen og kan

møte motstand både sosialt og fra offentlige instanser. Et annet spørsmål som Reed mener er nyttig for å kartlegge religiøsitet er hvor ofte en ber eller mediterer (Reed,2007,5). Kun 5,4% i Kina ber eller mediterer daglig. Av muslimene som er spurt er det 38,5% som ber daglig, av buddhistene 20,5%, av kristne 33,3% (Reed,2007,6). Fra Reeds undersøkelser fremgår det at den vanlige oppfatningen, at kvinner og eldre er mest religiøse, også hos han bekreftes, men ikke uten unntak (Reed,2007,9-10). Selv om disse spørsmålene fremstiller et veldig sekulært bilde, er spiritualitet og etterspørselen etter religiøse tjenester/tilbud høy i det sekulære øst-asiatiske området.

Religiøs kultur er vel så tett knyttet til nasjonal kultur som religiøs tilhørighet skriver Reed. Han argumenterer for nytten av å undersøke religiøsitet som fenomen uavhengig av trosretning. 49,3% tror på en «unseen spiritual world» som har innvirkning på vår verden. Sekularisering kan skje uten at det vitenskapelige verdensbildet med naturlover og tilfeldighet blir enestående gjeldende (Reed,2007,7). Religiøs-, spirituell tro og sekularisering står ikke i motsetning til hverandre, skriver Reed. Høy sekulariseringsrate er forenelig med høy grad av anvendelse av religiøse tilbud/tjenester (Reed,2007,8).

Over one-third of Chinese want a religious wedding and a religious funeral despite the low levels of belief. Over 60 per cent of Chinese find it at least somewhat important to have a religious ceremony for both occasions. ... Most of secular East Asia looks like secular Scandinavia: religious ceremonies retain their respective roles in both regions, even with high levels of secularization. Only Hong Kong looks more like France, with religion playing a less important role, even in the case of funerals (Reed,2007,9).

Sekularisering er et fenomen med flere dimensjoner og retninger, det varierer mye i form og innhold fra land til land og område til område. Øst-Asia kan sies å være sekulært om vi etterspør folks personlige fromhet og religiøse identitet. Spør man derimot om spiritualitet og viktigheten av religiøse seremonier peker svarene mot religiøsitet (Reed,2007,9-10). Religiøs tro eller ikke, har ingen selvsagt sammenheng med sosioøkonomiske forhold, utdanning eller holdninger for eksempel til homoseksualitet (Reed,2007,11). Generalisering på bakgrunn av om folk er religiøse eller sekulære forteller oss i det hele tatt lite (Reed,2007,13).

6.3 Religion, identitet og moralisme

Gareth Fischer er professor innen religion og antropologi. Han skriver om den individuelle identitetsformingen, den enkeltes religiøse repertoar (Fischer,2012,361). Religion som nyttige, kulturelle verktøy i dannelsen av selvet og identitet i et moderne Kina, med historien som repertoar.

Gareth Fischer skriver i artikkelen «Religion as Repertoire: Resourcing the Past in a Beijing Buddhist Temple», om at personer som kommer til tempelet benytter religion og historie som kulturelle verktøy for å skape en meningsfull identitet, et moralsk selv i det moderne Kina. Han hevder at det skjer en tilbakevending av tradisjonell religiøs praksis som folk benytter til å skape etisk og samfunnskonstituerende rammeverk (Fischer,2012,348). «... in China today, groups combine and recombine both practices of popular religion and the meanings attached to those practices—old and new—to form coherent and meaningful moral selves in the present. » (Fischer,2012,348). Han undersøker hvordan «...revival of traditional religious practices enables their participants to construct frameworks of morality and community that differ from those of the post-Mao state and its local actors. » (Fischer,2012,348).

De besøkendes agenda spenner vidt og tilnærmingene er mange. Tempelet i Beijing er sted for diskusjoner om etikk og moral, for messing (eng. *chanting*), hengiven tilbedelse og offer til utvalgte guddommer for bestemte formål (Fischer,2012,347). Noen gikk runden med offer til bilder og statuer, men anså seg ikke som dedikerte buddhister. De deltok derfor ikke for eksempel i messing og liturgi. Munkene så en del av det som foregikk i den ytre tempelgården som upassende, blant annet på grunn av innblanding av ikke-buddhistiske elementer. Mens en del av dem som holdt prekener der ute, så det som foregikk lenger inne, for eksempel messingen, som ikke-autentisk eller til og med overtroisk (Fischer,2012,362).

Li Xiangqian ofrer og ber i tempelet om beskyttelse, styrking av hans evne til å tjene penger til datterens utdanning, og om å få selvtillit til at han vil greie det så hjertet kan få ro og tillit

(Fischer,2012,354). En annen informant, Chen Ling kommer til tempelet for å søke ro i sjelen ved å bukke fremfor Shakyamuni-buddha. Hun forteller at hun vil oppsøke et lamatempel (tibetansk buddhisme) for å søke om fremgang og medgang for en nyopprettet restaurant (Fischer,2012,353).

Det er mange i templene for eksempel under festivaler og vår og høst når klimaet er mer behagelig (Fischer,2012,352). Hengivne kommer særlig på dager med dharma-utleggelse, men også ellers. Noen blir lenge, andre stikker bare innom og gjør seg fort ferdig (Fischer,2012,351). Fischer skriver at noen ikke vet noe særlig om de ritualene de utøver eller forskjellen på figurene de hengir seg til, mens mange hengivne derimot er veldig opptatt av detaljene, er kunnskapsrike og interessert i den korrekte tilnærmingen: at de ønsker å være i tråd med tradisjonen (Fischer,2012,352).

Fischer snakker om at det kan være ulike årsaker og måter å forholde seg til det religiøse på, moralistisk eller utilitaristisk. De som er avhengig av markedskreftene kan utvikle et utilitaristisk forhold til buddhismen, skriver Fischer (Fischer,2012,360). Folk i diskusjonsgruppene og sirklene rundt forkynnere i den ytre gården er gjerne folk som ikke har noe å vinne på å engasjere seg i markedsøkonomien. De er enten tidlig pensjonert fra statlige jobber eller får penger gjennom et arbeidslaug. De blir ofte tilhengere av moralistiske former for buddhisme (Fischer,2012,360). Gjennom det skaper folk positiv sosial identitet (Fischer,2012,361). Religiøs lære brukes som rettferdiggjøring og moralsk forsvar. En har muligheten til å være fleksibel og forholde seg til det som passer ens egen situasjon (Fischer,2012,367). Kulturelle elementer fra tradisjonen gjenkalles, aktiveres og kombineres med nye ting, slik som læremester Zhang som kombinerer buddhisme og maoisme (Fischer,2012,359).

6.4 Religiøs utvikling

Som beskrevet i historiekapittelet, fremmet den republikanske staten sin agenda gjennom bruk av religion som middel til modernisering og kontroll av folkereligøse samfunnsformer. Det

kan virke som noe lignende skjer igjen, men denne gangen med kulturarv som middel for økonomisk utvikling og for å sekularisere religion.

Bryan S. Turner mistenker oppgangen i religion i Kina for å være statens prosjekt for å tiltrekke seg økonomiske midler. Staten kommersialiserer religion som turistattraksjon skriver han (Turner,2011,179). Videre skriver han at religioner overlever i Kina bare når de gjør nytte for staten (Turner,2011,190). Turner oppsummerer i tråd med Reed at på samme måte som modernisering tar mange former, er det også mange former for sekularisering – og refererer til staters-, deriblant Kinas-, «managing of religion» (Turner,2011,193).

Trine Angelskår påpeker at det skjer en folkebevegelse som ligger utenfor statlig regi. «... den kinesiske buddhismen, også kalt Han-buddhismen, er nyttig for partiledelsen i deres streben etter et såkalt harmonisk samfunn, men også fordi de strengt tatt ikke har noe valg. Dette er en folkebevegelse som reiser seg uavhengig av partiet og landets myndigheter.» (Angelskår,2011, www.aftenposteninnst.no).

6.5 Religion som bevegelse

Religionen innehar midler i form av gjenstander, bygninger, symbolikk og språk. De fungerer som verktøy, et bindeledd mellom samfunn og individ, det indre og det ytre, materie og tanke, skriver Geir Afdal basert på Vygotskijs teorier om midler som meningsbærere. Midler er foranderlige, kulturelt betingede, uatskillelige fra personen som bruker dem og omgivelsene. Det vil derfor ha betydning for resultatet av det som kommer ut av en lærings- eller erkjennelsesprosess (Afdal,2013,112-113). Når en går i kontakt med religion for eksempel ved å besøke et tempel, er blant annet tempelhallene bærere av mening og kulturelt innhold. I møtet med dette rommet påvirkes en av stedet og gjenstander der, men som den kulturelle og sosiale aktøren en er, skaper en mening i selve møtet som kommer til å prege en selv og stedet og tingene der. Ens egen oppfatning av meningsinnholdet på stedet blir korrigert, så symbolene vekker noe nytt i en. Eller ens måte å forholde seg til stedet påvirker andre som er der eller en formidler det på en måte gjennom språket som får andre til å oppleve stedet annerledes når de besøker det.

Grunnen til at jeg nevner dette her, er fordi det er av betydning både for min oppfatning av feltet jeg under feltarbeidet gikk i kontakt med og for de prosesser jeg ønsket å undersøke, besøkendes interaksjon og meningsskaping. «Kulturelle artefakter» er redskaper som mennesker bruker for å erkjenne, lære og utvikle seg (Afdal,2013,22). De kan være symbolske, som språk, eller materielle, som en datamaskin, og blir en forlengelse av personen eller gruppen som bruker redskapet for meningsskaping. Religion læres og konstitueres gjennom kulturelle redskaper og blir også selv et redskap som brukes i andre erkjennelsesprosesser og påvirker dem (Afdal,2013,22). «„religion kan forstås som *mediert* og *medierende*» (Afdal,2013,156).

6.6 Wutai Shan

Robert J. Shepherd er professor i antropologi og internasjonale forhold ved George Washington universitetet. Han underviser i kinesisk samtidskultur og samfunn, utviklingsstudier og menneskerettigheter (Shepherd,2013,179).

Shepherd har gjort feltarbeid i Wutai Shan-området i Kina, som er et viktig buddhistisk senter religiøst og historisk sett. I forbindelse med dette spør Shepherd seg om religiøs turisme egentlig er religiøs. I utgangspunktet var Wutai-fjellet en taoistisk helligdom, med tiden ble det en buddhistisk helligdom. Så kom religionsforbud og Kulturrevolusjonen på midten av 1900-tallet. Lokalbefolkningen beskyttet templene mot rødegardistenes hærverk og plyndring under Kulturrevolusjonen. Templene ble på den tiden stengt og religionsutøvelse forbudt, og har først i de siste par tiårene blitt gjenopptatt. I dag står stedet tilbake med buddhistisk uttrykk som staten markedsfører som kulturarv. Staten sikter mot å få det godkjent av UNESCO som verdensarv og planlegger tilpasning av området til turistformål. Folkeforflytning, turisme fra Vesten og buddhister i omkringliggende land er noen av de bevegelsene som er i ferd med å skje og skjer nå, skriver Shepherd (Shepherd,2013,12). Wutai Shan/Taishan står nå på UNESCOs verdensarvliste (whc.unesco.org).

Shepherd skriver at Wutai Shan er både levende religiøsitet og historisk kulturarv (Shepherd,2013,13). Området og aktiviteten der var i stadig endring og utvikling helt til 1949 da en skulle fokusere fremover. Dette medførte at utviklingen i dette området stoppet opp. Det ble en del av fortiden istedenfor å fortsette som før i sin samtid. Det som siktet mot modernisering omgjorde stedet til arv, paradoksal nok (Shepherd,2013,14). Han påpeker med det kommunismens selvmotsigelse i utvikling versus stagnasjon, religion versus kulturarv (Shepherd,2013,14).

Etter 1949 forsøkte partiet å redefinere Wutai Shan som en revolusjonærhistorisk turistattraksjon, istedenfor å forby eller fordømme turisme og pilegrimsferd dit. På den måten kunne de mer effektivt bruke kraften som stedet hadde til å underbygge sin agenda (Shepherd,2013,145).

The marketing of Wutai Shan as a national and world heritage site has not resulted in it becoming a destination spot for cultural or green tourists ... Instead the Branding of Wutai Shan as a world heritage destination has facilitated its reemergence in the popular consciousness as a sacred space of Buddhist aura and power. (Shepherd,2013,150).

Shepherd skriver at Wutai Shan er en turistattraksjon fordi det har vært et hellig sted i århundrer. Det er hellig fordi det forbindes med en overnaturlig aura (Shepherd,2013,143). For Wutai Shan innebærer verdensarv-stempelet en anerkjennelse av auraen til Wenshus – bodhisattvaen Manjushris – fjell og det er grunnen til at folk reiser dit (Shepherd,2013,153). Turguider formidler narrativet etter fastlagt mal som de lærer for å få statlig lisens (Shepherd,2013,85), men legger gjerne til mystikk og romantikk (Shepherd,2013,86). Guidene gjør det for å vekke interesse, skape egenart og tjene penger, skriver Shepherd (Shepherd,2013,87).

6.6.1 Tempelbesøk

Familier som kommer bare for sightseeing er veldig sjelden fordi inngangsprisen er så høy (Shepherd,2013,138). Folk med religiøse motiver kommer uansett (Shepherd,2013,139). Statsansatte på tur på statens regning kommer på ekskursjon for sightseeings skyld, da de har råd til det. (Shepherd,2013,138). Det er en måte for staten å viderefinansiere parken og området

på. Det kommer også unge menn som lykkejegere i håp om å øke vinningssjansene ved å utføre ritualer (Shepherd,2013,139-140).

Wutai Shan er først og fremst et sted for kinesisk turisme, de fleste er Han-kinesere. Det har skjedd en økning i besøkstall fordi befolkningen nå har større grad av autonomi enn før, høyere inntekt og fordi det har skjedd oppmyking i regjeringens og partiets politikk i forhold til religion. Ifølge Shepherd er Wutai Shan ikke et museum, men gjenopptar sin tidligere rolle som mål for religiøs turisme på ulike plan, som pilegrimsmål for munkene, lekbuddhister og vanlige folk (Shepherd,2013,14). Shepherd deler de besøkende inn i fire kategorier; tilbedelse, turisme, pilegrimsferd og ekskursion. Shepherd oppsummerer sine data med at de fleste som besøker Wutai Shan er Han-kinesere, reiser dit på dagstur og deltar i religiøs aktivitet som tilbedelse (*baifo*) «– noe som var utenkelig for bare en generasjon siden» (Shepherd,2013,130).

Det Shepherd finner som fellesnevner for de besøkende er at de engasjerer seg i *baifo*, å tilbe Buddha/bøye seg foran en buddhastatue. De deltar i en pilegrimsliknende, religiøs opplevelse, noe han hevder binder dem sammen (Shepherd,2013,143). En arbeider på tempelområdet, som maler tegninger på en nylig bygget tempelport, svarer at folk selvsagt kommer hit for å tilbe Buddha (Shepherd,2013,152). Shepherd forteller også at urban elite søker råd hos profilerte mestre blant munkene i Wutai Shan (Shepherd,2013,143-144). Av besøkende med religiøse formål enten tilbedelse (*baifo*) eller pilegrimsferd (*chaoxiang*) er det flest kvinner (Shepherd,2013,128).

6.6.2 Modernisering

Shepherd skriver at det er en utbredd kynisme fordi folk mistet troen på alt gjennom det store spranget, Kulturrevolusjonen og senere økonomisering, som medførte kun tro på økonomisk vekst (Shepherd,2013,18-19). Det er stadig fokus på buddhisme som lykkebringende, bli rik, være frisk og andre fysiske og materielle goder, ikke hovedsakelig frelse eller søken etter noe dypere under det materielle (Shepherd,2013,20).

Selv om buddhismen kommer fra India anses den som kinesisk, ikke utenlandsk og fremmed, slik som islam og kristendom (Shepherd,2013,20). Partiet ser religion som en sosialt og etisk ordnende kraft i samfunnet, samt kulturell ressurs for turistnæringen (Oakes and Sutton,2010,10 i Shepherd,2013,19). Parti og stat forsøker å kontrollere religiøse steder gjennom å gjøre dem til turistmål og kulturarv. Staten forsøker nå heller «to manage faith» å forvalte tro, enn å forby og beslaglegge (Shepherd,2013,21). Tempelområder som kulturarv er ressurser for Kina. Partiet og staten ønsker ikke å utslette kulturelle forskjeller, men å forvalte og kontrollere dem. Det handler mer om tilgjengelighet og verdiskaping enn om ivaretagelse, preservering og beskyttelse (Shepherd,2013,53). Det er flere motivasjonsfaktorer for å fremme turismen – Lokalt: økonomisk vekst, arbeidsplasser, kontroll over nye former for verdiskaping. Nasjonalt: forme historisk narrativ for å tjene samtidspolitiske formål, fremme en ny form for samfunnsborgere som skal være moderne på rett måte (Shepherd,2013,55).

Staten hevder at få Han-kinesere praktiserer religion (Shepherd,2013,126), fordi dette regnes som overtro. Derfor telles kun mongoler og tibetanere som religiøse turister blant de besøkende, noe som antakelig fører til misvisende tallmateriale, og det er ikke noe system for loggføring av de besøkende (Shepherd,2013,127). Religiøs identitet er ikke det samme som religiøs praksis. Folk vil lettere si at de *you xinyang* – har tro, enn *shi zongjiao* – er religiøs (Shepherd,2013,141). Religiøs identitet er ikke så vanlig blant Han-kinesere, men det er vanlig og stadig vanligere å engasjere seg i religiøs praksis (Shepherd,2013,142).

Modernisering er et nøkkelord for flere av Kinas faser det siste århundre og innebærer nå både materielt og spirituelt aspekt. I tråd med Sun Yat-sens visjon er det modernisering med opprettholdelse av den kinesiske essensen som er siktemålet (Shepherd,2013,56). I motsetning til UNESCOs og ICOMOS formål, er bevaring av kulturarv i Kina objekt for økonomisk utvikling, modernisering og sivilisering av samfunnet (Shepherd,2013,21). «Development as civilizing mission» som Shepherd skriver (Shepherd,2013,67). Turisme i eget land tenkes å bidra til utvikling både for den besøkende ved at den lærer noe om stedet den kommer til og med det øker sin kulturelle kapital og dannelses, og stedet de kommer til, da turister bringer med seg utvikling dit som bidrar til sivilisering og dannelses (Shepherd,2013,54). Konseptet; *suzhi*

var tidligere forstått som medfødt karakter, men er i dag et mål på sosial verd ut ifra relativ utvikling definert av fysisk helse, mental intelligens og moralsk karakter. Det er et mål på modernitet (Shepherd,2013,62). Å ha; *wenhua* er å ha kultur, ikke bare bli vestliggjort (Shepherd,2013,62). Moderne middel- og overklasse i byene ser ikke ned på bønder og arbeidere fordi de mener de er late osv., men fordi de har lite *suzhi*, er lavkvalitets-folk (Shepherd,2013,68).

Shepherd kritiserer UNESCO for å drive ensretting. Det er en globaliserende kraft for å motvirke globalisering, når en ivaretar på en standardmåte (Shepherd,2013,24). De vektlegger vern av natur og historie, ikke kultur. UNESCOs formål tar ikke høyde for menneskene som levde ved- og i kontakt med de verneverdige monumentene, kultur er blitt utelatt (Shepherd,2013,34). UNESCO er fundert på spesifikke sekulærhumanistiske verdier, ikke diversitet (Shepherd,2013,36) – det kan synes å være en god forbundsfelle for den kinesiske staten. Nasjonalstaten er den som nominerer og skal forsørge steder som defineres av UNESCO, dette kan få betydelige følger på lokalt nivå blant annet politiske følger (Shepherd,2013,40-41). Det kan for eksempel bety at dersom religiøs aktivitet er uønsket av staten, kan den gå inn og si at et tempel er verneverdig og at daglig bruk er en trussel mot bevaringen av stedet og derfor må opphøre.

6.6.3 Turisme og pilegrimsferd

Idealisert forståelse av hva en turist er fører til den klare skillelinjen mellom turist og pilegrim. De fleste turister har i virkeligheten en motivasjon sammensatt av flere faktorer for sitt besøk. Shepherd minner om at pilegrimsferd kan ses som en form for turisme (Shepherd,2013,140). Shepherd viser til Oakes og Sutton (2010) som skriver at turisme og pilegrimsvirksomhet nærmer seg hverandre. Pilegrimer forholder seg som turister, og turister kan engasjere seg i religiøs aktivitet (Shepherd,2013,123). Selv besøkende med tro som motivasjon og formål med reisen som besøker de faste stedene, deltar i ulike rituelle situasjoner og lignende, spiser også god mat, kjøper suvenirer og gjør andre urelaterte ting underveis (Shepherd,2013,122). Det sekulære og religiøse er ikke fullstendig adskilt. Pilegrimer kan altså ikke enkelt og greit skilles fra turister. Feltet er og har alltid vært delt. Det er et levende sted der kulturen fremdeles er i bevegelse, bygninger holdes ved like, noe nytt dukker opp og så videre. Det kommersielle og

tro, det hellige og det profane, turisme og religion har alltid vært forbundet her (Shepherd,2013,37). Shepherd påpeker den påfallende motsigelsen i å forsøke å bevare noe ideelt buddhistisk da sentral buddhistisk lære går på tingenes forgjengelighet (Shepherd,2013,77).

Med UNESCOs prosjekt for Wutai Shan søker de å ivareta det autentiske ved å isolere det for eksempel ved å trekke innbyggerne ut av området. Det er en vestlig forestilling at dette skal medføre et rent kulturuttrykk (Shepherd,2013,74). Det er et bilde av forholdene som ikke stemmer med noe som noensinne har vært tilfelle her. Skillet mellom kultur og natur er en vestlig konseptforståelse (Shepherd,2013,74).

Nonnene i det lille Haihui-tempelet fra Ming-dynastiet, ved Wutai Shan ser ikke forandring og turisme som en trussel, men snarere en berikende inntektskilde så de kan sette i stand og pusse opp tempelet sitt, ressurser til å utvide og vokse på. Det vanlige er at templer er levende organiske steder for tilbedelse, de er i endring med tiden og holdes ved like (Shepherd,2013,117). Autoriteter i templene og munkene bruker turismen som inntektskilde. Nye klostre og tempelbygninger blir stadig bygget (Shepherd,2013,150). Kulturell forandring er ikke objekt for mistanke i Østen, slik som i Vesten (Shepherd,2013,78). Et nybygd tempel på samme plass der det var et tempel for 1000 år siden betegnes av en munk som et gammelt tempel. Det anses som en videreføring av det samme tempelet (Shepherd,2013,116-117).

Et minnesteid til Maos minne er opprettet midt i Wutai Shan, like ved den hvite pagoden som er et viktig sted for de besøkende. Minnesteidet er et museumsaktig rom der en kan brenne røkelse for Mao. En hvit byste av ham står som en buddha hvor en kan knele på en pute og tilbe. Veldig få kommer hit. Det er ikke en del av turistattraksjonene som folk besøker, skriver Shepherd (Shepherd,2013,145-6).

Shepherd skriver at turisme som kommersialisering er en stadig populær teori blant globaliseringskritikere, men mye turismeforskning tar nå høyde for at kulturelle normer og praksiser er dynamiske, ikke fastlåste (Shepherd,2013,121). Stikk i strid med intensjonen har

Wutai Shan blitt et sted der buddhistisk praksis blomstrer, istedenfor en fremstilling av buddhisme som kulturarv (Shepherd,2013,120).

6.7 Religion og økonomi

Mayfair Mei-hui Yangs artikkel «*Putting Global Capitalism in Its Place – Economic Hybridity, Bataille, and Ritual Expenditure*», peker på at religion ikke bare er offer for modernitet, men også aktør (Yang M, 2000). Yang skriver at hun;

... I hope to move the analysis of capitalism in a new theoretical direction—recognizing what Marx himself detected, that “unconquered remnants” of earlier social formations are “carried along” within a seemingly capitalist structure and “have developed explicit significance within it” (1973:105). (Yang M.,2000,477).

Hun vil også få frem «*the hybridity of economies*». Økonomi er ikke en ting men kan være sammensatt av kapitalistiske og ikke-kapitalistiske elementer. Lokale økonomiske former blir ikke bare overkjørt av kapitalisme, men kan tas opp i den eller til og med utfordrer den (Yang M.,2000,477). En har overdrevet den vestlige kapitalismens kraft (Yang M.,2000,481). Hun eksemplifiserer med et casestudium fra Wenzhou av «non-profit ritual economy». Innføring av global kapital til et område medfører ikke nødvendigvis tap av eller nedgang i tradisjonell kultur (Yang M.,2000,478). Wenzhou er et av de mest fremgangsrike landlige områdene i Kina og befolkningen er dyktige entreprenører. De er derfor beundret for økonomisk styrke. Samtidig kritiseres de også sterkt av andre kinesere for «overtro» og ødsling av penger til rituelle formål (Yang M.,2000,480).

6.8 Japan til sammenlikning

Ian Reader beskriver pilegrimsvirksomheten i Japan som noe dynamisk. De markedsmessige bidragsyterne er med på å skape mening for seg selv og deltakerne gjennom sitt arbeid. Pilegrimsaktivitet skapes i dialogisk forhold mellom aktørene, bidragsyterne og omgivelsene. Det er en kontinuerlig prosess av mening som skapes og gjenskapes i hver hendelse og handling og av hver deltager (Reader,2005,271). Pilegrimsfenomenet har alltid forholdt seg til markedet, skriver Reader. Fortellinger om mirakler, landskap, historisk og legendarisk tilstedeværelse av åndelig art eller religiøse ledere, er ikke nok til å holde pilegrimsaktivitet oppe. Den må engasjere seg i markedet, hevder han. Det har stadig vært til stede, men modernisering har ført til intensivering av det materielle og kommersielle innen pilegrimspraksis som har blitt sekularisert og orientert mot turisme. Bevegelsen fortsetter mot kulturarv og turisme som sentralt heller enn mot det mirakuløse, en retning Reader tror det vil fortsette i, heller enn å reverseres (Reader,2014,196).

7. Analyse

7.1 Religion i Kina

Wilfred Cantwell Smith påpeker at buddhisme og buddhist er vestlige begreper som gjerne er fremmede for dem som selv står i den aktuelle tradisjonen og kulturen (Smith,1991,68). Folk anser seg vanligvis ikke som buddhister selv om de er fortrolige med buddhismen, tempelet, tilbedelse også videre. De kan svare ja på at de har en tro, men nei på at de er buddhister. Andre igjen vil svare ja på begge, eller ingen av dem. Det var også et par stykker som snakket om at buddhisme er en filosofisk retning, med metafysisk innhold. Blant mine informanter har altså buddhisme i seg alt fra buddhistisk praksis som tradisjon til buddhisme som frelsesreligion til filosofi og selvutvikling. Altså er det som Shepherd skriver, en avgjørende forskjell mellom å kalle seg religiøs og det å si at en har tro (Shepherd,2013,141).

7.2 Kategorier som analyseverktøy

Underveis i arbeidet med masteroppgaven har jeg lagt merke til at noen måter å kategorisere på fra fagfeltet ikke strekker til i det som var tilfelle der jeg gjorde feltarbeid. Det kan skyldes at forholdene er forandret, lokale forskjeller, eller være begrenset av kategoriene selv. Jeg vil derfor prøve meg på noen kategorier som jeg plukket opp hos en av informantene under feltarbeidet.

I Qixia-tempel utenfor Nanjing er besøkstallet til tider veldig stort. Det er generelt mye folk der fordi det er et stort, viktig og gammelt tempel med bygninger og uthugde huler med statuer fra så tidlig som midten av 400-tallet. I forbindelse med at de har begynt å vise frem buddhistiske relikvier, *zheli*, strømmer folk til tempelet. Lønnetrefestivalen er en populær periode på høsten, da mange reiser hit for å gå tur på Qixia-fjellet og se de flammende røde lønnetrærne. Derfor er det som nevnt opprettet en gruppe av frivillige som hjelper til i forbindelse med de besøkende

i tempelet. Gruppen består av mange unge mennesker i videregående/studie situasjon. Lederne er i 40-årene og administrerer aktiviteter, mottar besøk og lignende i et lokale midt i tempelet. De er veldig imøtekommende og vennlige, formidler gjerne stedets historie og instruerer i rituell praksis. En av disse frivillig-lederne gav meg et verktøy for å kategorisere de besøkende, basert på praksis. Han deler dem inn slik:

1. Turister
2. De som brenner røkelse og ber til Buddha, de som oppsøker tempelet for lykke og fremgang, fred og ro
 - a. Er ikke så høflige
 - b. Gjør det for egen vinning
 - c. Er egentlig også turister
3. Hengivne til Buddha
 - a. Gjør sine egne ting, egne handlinger. For eksempel leser «buddha-bøker», resiterer buddhistiske tekster med bønn og meditasjon
 - b. Kan være lekbuddhister
 - c. Har familie, normalt liv når de ikke er her
4. Munker, nonner og svært dedikerte lekfolk
 - a. Lekfolk i denne kategorien har kanskje familie, men hovedformålet i livet er Buddha og buddhisme. De foretar pilegrimsferd, er i tempel for en periode, for eksempel en måned.

Kategoriene er handlingsbaserte, ikke bare teori bygget på en tidligere forståelse av fenomenet religiøsitet. Det gir inndelingen relevans. Han som hører til her og ser hva som foregår har erfart dette som reelle tilfeller. Kategori 1 og 2 er majoriteten av de besøkende på generell basis, det er desidert flest av dem sier frivilliglederen (fr.1). Under fremvisning av relikviene er det flest dedikerte buddhister her, mens det under lønnetrefestivalen er flest turister. Han forklarer det videre slik at «*den store vognen*» – Mahayana buddhismen, har to deler, både en veldig religiøs dedikert og en mer sekulær del. Mahayana har fokus på begge grupper, sier han. «Den leder folk på rett vei. Religionens oppgave er å lede folk til å være gode mennesker» (fr.1). Videre i analysen vil jeg bruke kategoriene som frivilligleder 1 satte utgangspunktet for gjennom sin

inndeling. Når jeg nå tar dem videre er det min forståelse og mine erfaringer fra feltarbeidet jeg bygger dem på.

Basert på det folk svarte i intervjuer under feltarbeidet, kan jeg bekrefte at det er noen som er rene turister, kategori 1. De kommer til templene på grunn av templenes historiske verdi, behagelige atmosfære eller omkringliggende årsaker som for eksempel lønnetrærne i Qixia, at tempelet inngår i billetten som i Linggu, eller at det tilfeldigvis ligger der når de passerer, som Jiming tempel. Nr. 56 sier for eksempel «Jeg kom hit med en venn, hovedsakelig for å se lønnetrærne på Qixia-fjellet, først da vi kom hit innså vi at det ligger et tempel her». Tre menn i 20-årene står og kaster penger på et stort røkelseskar for lykke, «Vi er her for å se oss om. Vi kommer hit av og til for å leke oss» (nr.8), sier en av dem med et glis. De som kommer for atmosfærens skyld befinner seg i grenseland mellom kategori 1 og 2. Det gjør også noen av dem som følger andre hit. Begge disse tilfellene har en aktelse for stedet, eller aksepterer at stedet har noe ved seg utover det rent fysiske. Nr. 5 sier han kommer til tempelet for turisme, men sier også: «Jeg er interessert i kulturelle ting og atmosfæren her. ... Jeg vil føle atmosfæren, følge mitt hjerte og gjøre ritualene på min egen måte.» (nr.5).

Kategori 2 fremstår for meg som den absolutt mest vesentlige andelen av de besøkende. De utfører ritualer som er forholdsvis enkle, som alle kan mestre uten videre studier, som å brenne røkelse, sette håndflatene mot hverandre i bønn, knele og bukke. Dette er folk som forholder seg respektfullt til tempelet, forsøker å tilnærme seg det transendente, og går i kontakt med det. Det tar alle slags former og blir av og til kritisert fra begge kanter både av kategori 1 som overtro og lignende, eller av kategori 3 og 4, som misforstått eller selvsentrert. Jeg mener at også kategori 2 med sin måte å forholde seg til tempelet på, er utøvere av religiøs praksis. Mange reflekterer ikke så mye over det de foretar seg, men er genuine i sin tilnærming når de er her. Det varierer mye til hvilken grad folk engasjerer seg, hvor mye av seg selv de legger i ritualene. En ung student sier han bare tilber foran Buddha-statuer fordi han ikke kan la være, «Når jeg ser en Buddha-statue, må jeg tilbe, jeg kan ikke hjelpe for det» (nr.44). Det er det en gjør når en ser en Buddha-statue, sier han, selv om han hevder at han ikke har noen form for tro og er turist på stedet. Flere andre sier de følger sitt hjerte i tilbedelsen, mens noen sier de bare tar etter andre besøkende. Ritualene er forholdsvis enkle i form og perfeksjon er ikke påkrevd. Det er likevel ikke grunn til å tro at det er bevisstløse, ureflekterte handlinger. Mange kommer med

mer eller mindre velbegrunnede svar når vi snakker om det, som at det gir ro i sinnet, er familietradisjon eller at det ikke er noe å tape på det. Det at de faktisk deltar, mer eller mindre på det religiøses premisser, mener jeg er grunn nok til å si at deres besøk blant annet er et uttrykk for religiøsitet. Kategori 2 forholder seg til Smiths kumulative tradisjoner, muligens også til tro på et mer personlig plan.

Kategori 3 er mer selvstendige i sin tilnærming. Lederen for de frivillige forteller at de for eksempel leser «buddhabøker», med dette kan han mene både sutraer, eller noe fra de evinnelige mengdene litteratur som deles ut i templene og er alt fra sutraer til morallære, «vitenskapelige bevis» for buddhisme osv. Jeg kommer tilbake til det. Blant disse mer hengivne er mange lekbuddhister, såkalte *jūshì* 居士, buddhister som ikke har forlatt familien for å gå i kloster. De er dedikerte og oppsøker regelmessig templer der de deltar i ritualer og samlinger. Blant dem jeg snakket med virket det som de hadde et hovedsted for sin tilbedelse og ellers kunne besøke andre templer, men da mer for å se seg om (nr.77). De går gjerne månedlig eller for eksempel den 1. og 15. dagen i måneden. Noen går til ukentlige samlinger eller til og med oftere. En ung lekbuddhist forteller meg at man som konvertert buddhist har et «buddhistnavn» og et slags pass så man kan komme inn gratis i templer. Lekbuddhistene jeg møter er som regel lokalbefolkning, altså i utgangspunktet ikke pilegrimer, men de kan også være det. Blant lekbuddhister ser det ut til å være flest eldre damer. Alle steder jeg har vært praktiserer lekbuddhistene *Det rene lands buddhisme*. Lekbuddhister befinner seg både innen kategori 3 og 4.

Kategori 4 omfatter dem som har viet sitt liv til buddhisme. Hovedsakelig er dette munk og nonner. Foruten de ordinerte er det folk som praktiserer daglig og bruker buddhistisk lære aktivt som veiledning i livet. Sammenlignet med andre besøkende er det svært få av disse. Noen er dedikerte «buddhister», men ikke konverterte, mens andre er lekbuddhister (*jūshì*).

Repstad anbefaler en firefeltstabell for å få oversikt (Repstad,1998,107). Her er kategoriene satt opp i en slik tabell definert ved sammenhengen mellom aktivitet og personlig forhold, slik kategoriene tar høyde for:

Personlig forhold	Turist	Religiøs
Aktivitet		
Turisme	Turist (kat.1)	Hengiven, kan også være en svært dedikert på reise (kat.3/evt4)
Religion	Røkelse og tilbedelse (kat.2)	Svært dedikert, kan også være hengiven (kat.4/evt.3)

7.3 Statistikk

Templene fører ingen statistikk over de besøkende, følgende tabell er basert på hva mine informanter, totalt 88 besøkende, har oppgitt i intervjusituasjon i forhold til sitt formål med besøket og sin aktivitet på stedet. Munker, nonner og frivillige er ikke medregnet her. Kategoriene er overlappende hvilket resulterer i høyere totalantall enn antall informanter, men det er beskrivende for tendensen å se det i sammenheng:

Kategori	Turisme	Røkelse, ønsker og tilbedelse	Hengivne	Svært dedikerte
Jiming	27	31	5	0
Qixia	21	13	5	2
Linggu	13	9	2	2
Pilu	0	2	4	3
Totalt:	61	55	16	7

Blant de *svært dedikerte* var alderen spredt, men 7 av 5 var kvinner. 19 av 55 som kommer for *røkelse, ønsker og tilbedelse* er studenter, denne gruppen har overvekt av unge. De fleste lekbuddhistene er i 70-årene, men ikke alle. Majoriteten av *turistene* og mange *hengivne* brenner røkelse, tilber og fremmer ønsker. Turistene kommer fra hele Øst-Kina, med unntak av de nordligste provinsene. De er fra: Jiangsu, Shandong, Anhui, Zhejiang, Hebei, Hubei, Guangdong, Henan, Jiangxi, Shanxi og Fujian. Flertallet er fra de nærmeste provinsene.

Årsaken til at det er få svært dedikerte i Jiming kan ligge i at tempelet anses som travelt på grunn av all turismen hit. Tilgjengeligheten er kanskje for god. Når de som praktiserer seriøst oppsøker templer, ønsker de ofte en annen atmosfære. Det er vanskelig å få klarhet i dette da Pilu tempel besøkes av mange svært dedikerte, enda det også ligger midt i Nanjing, rett ved Presidentpalasset. Dette er også et travelt tempel, men her skyldes det at folk ivrer etter å gjøre ritualer, ikke ta bilder eller kikke rundt. Det resulterer naturligvis i en annen atmosfære. Det skal en noe større innsats til å komme seg til Linggu tempel i Zijin Shan-området. Flere der er personlig dedikerte. Qixia er ganske stort og har en god blanding av folk, men mange på sightseeing på grunn av tempelets historie.

7.3.1 *Shepherds kategorier*

Shepherds studier i 2010 konkluderte med at de fleste som besøkte Wutai Shan var velutdannede og ressurssterke. Hovedårsak for besøket fordelte seg med 66% for religion, 17% for ferie og 9% i jobbsammenheng. I 2011 kom han fram til at 65,1% var der for tilbedelse (baifo), 8,9% for turisme (lüyou), 12,1% for pilegrimsferd (chaoxiang) og 13,9% på ekskursjon (kaocha) (Shepherd,2013,128). Fra Shepherds studier; av 166 besøkende med religion som hovedformål, var 104 kvinner. Av 49 besøkende med formål turisme og ekskursjon var 30 menn (Shepherd,2013,129). Mine funn støtter til en viss grad dette. Blant annet var 5 av 7 svært dedikerte kvinner, men blant dem som oppgav turisme som motivasjon var det 40 menn og 34 kvinner, altså ganske jevn kjønnsfordeling. Et antall på 74 turister virker nok mye når totalantallet er 88 informanter, men noen av disse er ikke medregnet i informantantallet fordi

de fulgte den jeg intervjuet og bare slang inn et og annet svar samtidig som informanten ble intervjuet. Flere oppgav som nevnt også flere årsaker for sitt besøk.

Jeg brukte også ord som *lüyou* og *baifo* i mine undersøkelser, men fikk helt andre tall enn Shepherd. Det som stod tydeligst for meg er at tempelbesøket er en sammensatt affære der den enkelte gjør mange forskjellige ting. Det kan være å tilbe, gjøre ritualer, å beundre byggverk og fasineres av historie, lytte til resitasjon eller buddhistisk musikk, bruke penger i tempelbutikkene, eller spise mat i tempelets restaurant. Det kan tenkes at forholdene er helt annerledes ved Wutai Shan, enn de stedene jeg har besøkt, men min erfaring er at om folk velger å svare turisme eller tilbedelse (*lüyou* eller *baifo*) er ganske tilfeldig. Folk gjør som regel begge deler når de er her, ber litt og ser litt. En dame på 21 år har kommet til Linggu med kjæresten sin. «Jeg kom hit (til Nanjing) i forgårs for turisme. ... Vi har besøkt Konfutse tempelet og Ming-gravene, mange kommer hit (til Linggu) for turisme. ... Jeg tror litt, men vil kanskje ikke tenne røkelse, men jeg skal be» (nr.70). En dame på 56 år fra Shanghai oppgir turisme som bakgrunn for besøket, men sier også: «Jeg vil gjøre de vanlige tingene (be, brenne røkelse). ... Dette stedet er hellig.» på spørsmålet om hva som interesserer henne mest med stedet svarer hun «bygningene, arkitekturen er fin, også vil jeg spise vegetarmat i restauranten her.» (nr.35). hun praktiserer ikke jevnlig, men går innom templer når hun kommer over dem på reise.

7.3.2 Kategoriernes gyldighet

Å avdekke formål, slik Shepherd gjør med klar inndeling i pilegrimsferd, tilbedelse, turisme, og ekskursion er ingen enkel sak etter min erfaring. Folk oppgir først et formål, men når de beskriver hva de gjør her, eller hva de tenker om buddhisme, havner de i minst to kategorier. Mange sier de kommer for turisme, men rapporterer at de har tent røkelse, bedt og ønsket. Noen sier til og med de vil komme tilbake dersom ønskene går i oppfyllelse selv om de omtaler besøket som sightseeing. Eller de kunne svare ja til tilbedelse, men når jeg spurte hva som interesserte dem mest med stedet var svaret i Qixia tempel ofte de ildrøde lønnetrærne, eller å bestige fjellet bak tempelet. Som nevnt kan ferdsel i Qixia-fjellet ses som pilegrimsaktivitet, da fjellet er hellig. Kategorier fyller ut hullene der folk i Shepherds kategorier havner mellom to stoler. Til gjengjeld er de dessverre overlappende, men jeg vurderer dem til å inneholde mer

informasjon om de reelle forholdene. De tar høyde for et sammensatt bilde, men er heller ikke absolutte.

Selv lekbuddhister besøker templer for sightseeing, kanskje ingen overraskelse, som kristne i kirker i Europa. En dame sier «Jeg praktiserer i Linggu og Pilu, jeg besøker også Jiming tempel og Qixia tempel bare for å se meg om» (nr.77). Praksisen til en gitt person en dag et gitt tempel sier dermed ikke nødvendigvis noe om graden av religiøsitet hos den enkelte. Dette utfordrer kategoriseringen jeg foretar basert på inndelingen til frivilligleder 1. Som nevnt i tabellframstillingen er det flere som hører hjemme både det ene og det andre stedet fordi de for eksempel oppgir et formål med besøket, men deretter gir indikasjoner på noe annet gjennom hva de interesserer seg for og hva de foretar seg. Kategoriene glir over i hverandre. Med åpenhet for begrensningene i dette mener jeg at kategoriseringen likevel kan være nyttig for å danne seg et bilde av realiteten. Det er i tråd med Gadamer's positive oppfatning av fordommene som korrigeres underveis, men som er nødvendige for å komme nærmere sannheten, som nevnt under hermeneutikken i metodekapittelet.

7.4 Alder og kjønn

Det er en utbredt ide om det religiøse klimaet; at det er de gamle som besøker templene, tilber er hengivne og har tro/overtro, unge gjør ikke det. Dette viser seg imidlertid ikke å være entydig. Ut ifra Fischers beskrivelser kan det virke som templene er steder for gamle og arbeidsledige (Fischer,2012). Det er ikke min erfaring. Under feltarbeidet møtte jeg folk i alle aldre og livssituasjoner. Det var mange studenter i alle templene og folk fra alle samfunnsklasser. Noen unge studenter utenfor Qixia tempel mente det er bare gamle som tror, mens andre studenter jeg møtte på stedet selv var troende. Reed viser til tall som bekrefter at eldre og kvinner er mest religiøse (Reed,2007,9-10). Blant lekbuddhister og hengivne generelt er det en overvekt av eldre damer, men det er viktig å merke seg at dette ikke er hele bildet. Mitt inntrykk er at det var like mange unge som gamle i templene jeg besøkte. Det varierer litt fra sted til sted. I Jiming-, Linggu- og Qixia tempel er det mange unge og gamle, både kvinner og menn. I det hele tatt vidt spenn i alder. Pilu tempel står i kontrast til de andre ved at det nesten bare er middelaldrende og eldre kvinner å se. I begynnelsen i Jiming tempel, la jeg merke til at det var noe flere kvinner enn menn blant de besøkende. Jeg lurte på om det kunne ha noe å gjøre med

at Jiming er et nonnekloster. Erfaringen fra de andre templene tilsier, i tråd med flere teoretikere, at kvinner i høyere grad oppsøker templene enn det menn gjør.

Jeg vil her gi noen beskrivende eksempler fra feltarbeidet vedrørende kjønn og alder. En gruppe på 4 unge mennesker kommer til pagoden i Jiming tempel. To av dem, en gutt og en jente, gjør en gest mot inngangen og bukker mot den. Uten å dvele noe ved det går de tre ganger riktig vei rundt pagoden i stillhet, deretter venter de på tur og går inn og tilber. De har peiling og er vant til dette ser det ut til, tross ung alder. En mann på 29 år forteller at han oppsøker tempelet månedlig (nr.20). Ut ifra dedikasjon tilhører han kategori 2. *hengivne*. Det taler imot teorier om at kun gamle damer er engasjert i buddhisme og besøker templene. Hvilket en med kun et øyekast kunne avkrefte. En 40-år gammel bedriftsleder tilbringer søndagen med å drikke te med familien sin på balkongen i restauranten i Jiming tempel. Han kan medregnes i kategori 1. *turister*, fordi han ikke engasjerer seg i det religiøse feltet, men kun kommer for atmosfæren og omgivelsene rent estetisk. Han forteller at flere av vennene hans er lekbuddhister og at han hadde tenkt å være med dem på et større ritual som gikk over 2 dager i Qixia tempel (nr.26). Det viser at også folk midt i livet er engasjert i buddhistisk praksis. En eldre dame i Qixia tempel fortalte meg at «før var det mange flere eldre enn yngre her, men nå er det stadig flere og flere unge i templene, det betyr at flere og flere tror på Buddha» (nr.64). Denne utviklingen gledet henne. Hva de tror er vanskelig å si, men observasjonen av at det er flere og flere unge her er interessant. Et par, begge 19-år, kommer sammen til Jiming, hun opplyser at hun går ukentlig i tempelet, han månedlig (nr.10).

Frivillig-lederen sier at mer hengivne folk ofte gjør sine egne ting. I Pilu tempel stod en ung mann på 27 år og leste høyt fra en bok som ville sette ham i kontakt med Buddha og gi ham goder. Han var for så vidt den eneste lekbuddhisten (kat.3/4) jeg møtte som ikke var i 50-60 årene eller eldre. En av hjelperne mine forteller at hun husker fra oppveksten at foreldrene til venninnen var lekbuddhister – nok et eksempel på at religiøs dedikasjon ikke bare er tidsfordriv for eldre damer. Det er både damer og menn. Mange kvinner, men også for eksempel bare menn i følge med hverandre, far og sønn, jevnaldrende unge menn, familier, par og businessmenn. Noen gutter i starten av 20-åra kommer hit på eget initiativ for å henge rundt. Kjønnfordelingen er overraskende jevn. Shepherd skriver at unge lykkejegere oppsøker templene

(Shepherd,2013,139-140). Så nye generasjoner har altså tro på en form for høyere kraft, at noe transcendent har innvirkning på livet i denne verden.

7.5 Etnisk tilhørighet

I likhet med Shepherds erfaring var det stort sett Han-kinesere i templene jeg besøkte i Nanjing. Selv om staten hevder det annerledes, er det også tilfelle for dem som svarer at de er religiøst dedikerte og hengivne. Det er i det hele stort sett bare Han-kinesere i alle de fire kategoriene, og i templene i det hele tatt, med et par unntak som jeg nevner her i analysen.

Jeg begynte med å spørre etter etnisk tilhørighet, i og med at Kina har flere etniske grupper, men siden nesten alle var Han-kinesere, droppet jeg det etter hvert. Da en kvinne jeg møtte var Hui-kineser (muslimsk minoritet), opplyste hun om det i alle fall (nr.33). Ifølge veilederen min spiller det som regel ingen større rolle. Hui er gjerne ikke så dypt religiøse, men den muslimske bakgrunnen er en identitetsmarkør. Damen nevnt over forholdt seg både til islam og buddhisme. Når hun hadde tøffe perioder og møtte store utfordringer i livet ville hun oppsøke buddhisttempelet (nr.33).

7.6 Tempelbesøk

Tempelet som religiøs samfunns-sfære er i stor grad et offentlig sted. En munk forteller at «I Kina er landet folket sitt land, ingen person eller forening kan eie det, men bygningene i tempelet driftes og eies av buddhistforbundet». Området har kulturell og religiøs karakter og folk har respekt for tempelområdene enten om de selv er troende eller ikke. Det virker som de føler seg velkomne på stedet. Det som skjer i templene er religiøs aktivitet ved at de besøkende forholder seg til det «buddhistiske» mens de er der. Folk virker seriøse, de fleste tøyser ikke rundt, men viser omgivelsene respekt. Også de som ikke er praktiserende eller troende har en følelse av og en forståelse for tempelet og atmosfæren der. De forventer også at andre besøkende skal oppføre seg, holde et lavt støynivå og utvise respekt (eks; nr.79). Noen tar bilder ute, men svært få gjør det inne i hallene.

Etter min erfaring er det generelt mye folk i templene, særlig når de har fri. Munker og nonner forteller at det er travlest under festivaler, bursdagene til bodhisattvaer, ferietid og fridager. Mange besøker bare templer på reise, det er ansett som en typisk turistaktivitet, men det utelukker ikke at de kan gjøre det med innlevelse når de først er der. De fleste går ikke jevnlig i tempelet, men er kjent med det og gjør det når de kommer over et. De vet sånn omtrent hva de skal gjøre, men imiterer hverandre når de gjør ritualene. Det er typisk for kategori 2. En av hjelperne mine forklarer at «Å besøke tempelet er ikke noe en planlegger, du gjør det når anledningen byr seg. Det er ingen forventning til hvor ofte vanlige folk drar til templer» (h.1). Noen går likevel jevnlig. Det gjelder de mer dedikerte, eller lokalbefolkning som nærmest bruker tempelområdet som park. Innenfor den første porten i Qixia tempel møter jeg en gjeng på fire studenter mellom 19 og 21 år. «... Vi går hver måned, en gang i måneden i tempelet ... ingen røkelse eller bønn, vi kommer bare hit for å more oss og bestige fjellet...» (nr.62). De drar hit på utflukt hver måned, men engasjerer seg ikke rituelt, kun sightseeing. Et eksempel på kategori 1. Folk overrapporterer gjerne besøkene sine, men også underrapporterer. Det er sjelden at folks tanker om hvor ofte de besøker templer stemmer med virkeligheten. Mange oppsummerer årets hendelser når jeg spør hvor ofte de besøker templer.

7.6.1 *Baifo*

Baifo, som de fleste besøkende gjør i tempelet, kan oversettes med tilbe Buddha, eller å bøye seg foran en Buddha-statue. Det er en holdning til at en like godt kan gjøre det når en er i tempelet, fordi det er det en gjør der. Det er «along the way» som bedriftslederen i teselskap med familien sier (nr.26). Tilbedelse er på ingen måte noe eksentrisk eller fanatisk, det er helt normalt som del av kultur og tradisjon. Det er virkelig del av Smiths kumulative tradisjoner (Smith,1991). I Jiming er det nesten uunngåelig å brenne røkelse fordi alle får den plassert i hånden når de viser frem billetten. En må aktivt takke nei og ikke ta imot det de rekker en hvis en ikke vil gjøre dette rituallet.

Nr.38. sier at den ikke har tro, men går i tempelet om noen i familien blir syk. Det kan tyde på at personen ikke forholder seg til det religiøse feltet i dagliglivet, men vender seg dit når en trenger støtte og styrke. Det kan også hende at måten spørsmålet ble stilt på ikke svarte til det

jeg ønsket å finne ut. Det er sannsynlig da personen like etterpå oppga at den også var her for tilbedelse. Nr.81 er 37 år og sier han er her for *baifo* og for å roe sinnet. Han er ikke buddhist, har ikke tro, men kommer månedlig til tempelet og gjenkjenner de fleste statuene. Han understreker til stadighet at han ikke er buddhist. Han sier «Jeg tror på naturens prinsipper ... Hvis en tror på buddhisme er dette kanskje riktig, om en ikke gjør det er kanskje det riktig ... I dag *tilber* jeg hengivent ... Jeg kommer ikke hit for å *tilbe* ... Jeg er ikke buddhist ... Jeg gir meg hen til livets sirkel» (nr.81). Noen forhold er rett og slett ikke så lett å bli klok på, men jeg føler at dette eksempelet viser variasjonen som ordet *baifo* rommer.

Smiths kritikk av religionsbegrepet kom til sin rett da jeg stilte et spørsmål med europeiske røtter. Jeg lurte på om folk følte tilhørighet eller samhörighet i tempelet og til de andre der. Det var tydeligvis et merkelig spørsmål for folk svarte med overraskelse at de ikke kjente de andre her, eller at hva nå andre drev med så angikk det ikke dem. Opphavet til antakelsen om at det skulle være en slik fellesskapsfølelse tilstede, kommer antakelig av den norske protestantiske konteksten jeg står i. I trosbekjennelsen er det snakk om «en hellig allmenn kirke» og «de helliges samfunn», det er spesifikt for denne tradisjonen og kan derfor ikke legges som mal på andre tradisjoner. Jeg gjorde et mer eller mindre vellykket forsøk på å forandre spørsmålet litt og spurte i stedet om folk følte kontakt med stedet eller Buddha, og om de følte seg «hjemme» her. Noen svarte at de følte Buddhas nærvær, at det var godt å være her, eller at omgivelsene var velkjente. En svarte at «Det er ikke som å ligge hjemme på sofaen nei», han følte at han hadde en andektighet over seg når han var her, så å kalle det for å føle seg hjemme ville være rart.

Noen visste ikke at det var et tempel dit de skulle, men «ramlet» over det på veien. Noen var ikke engang motivert til å være der. På en benk utenfor Qixia tempel satt en mutt mann og ventet på at kollegene skulle bli ferdig med sightseeingen. Noen damer fant en vei å gå rundt tempelet fordi de ikke hadde noen interesse av det, men gjerne vil se lønnetrærne i åsen bak tempelet under lønnetrefestival.

7.6.2 *Motivasjon for tempelbesøk*

Ikke alle er i stand til å gi en individuell, velfundert begrunnelse for sin tilstedeværelse. Derfor kan det være interessant å vite noe om folks motivasjon. Shepherd forteller fra Wutai Shan at folk hovedsakelig forholdt seg til buddhisme for lykke, fremgang og helse (Shepherd,2013). Slik var det med hoveddelen av dem jeg møtte også, det vil si kategori 2 og i noen grad 1.

Krisesituasjoner som for eksempel sykdom i familien, annen motgang eller forestående utfordringer kan resultere i tempelbesøk. For noen er det da en måte å samle seg på, være i rolige, harmoniske omgivelser hvor en kan tenke i fred og slippe hverdagens stress. Mens det for andre er en måte å henvende seg til høyere makter. Folk i kategori 1, 2, og 3 bruker tempelet på denne måten. «Jeg har ikke en religiøs tro, jeg tror på meg selv ... Jeg gikk til tempelet når faren min var på sykehuset ... Jeg gjør ritualene fordi det gir meg ro ...» (nr.75). For mange i kategori 3 og 4 har ikke dette noe for seg, da deres faste praksis allerede dekker slike situasjoner, de har allerede alle «velsignelsene». Derfor kan ikke spørsmålet om de går når problemer oppstår brukes for å avgjøre dedikasjon.

Studenter og andre unge bruker tempelområdet som sted å få ro i sjelen eller sinnet. Mange setter stor pris på atmosfæren. Jeg møter to menn en i Qixia og en i Jiming som er i tempelet fordi de ikke har det godt. Den ene sier han er kristen, men har kommet hit fordi han ikke har fått det han ønsket seg i livet. Det er godt å være her blant annet fordi det er god *fengshui* 風水 (betyr egentlig vind og vann og betegner harmonien i omgivelsene). Den andre, nr.65, sier rett ut at hen er deprimert, han ser ikke tempelet som et hellig sted, men har et nært og kjært forhold til templene. «Mange tror det (tempelet) er hellig, men det er det ikke». For ham er det som å være på biblioteket, sier han, og legger til at stedet er som en bro mellom menneskene nå og dem i tidligere tider (nr.65).

Jiming tempel er som nevnt mål for folk som ber til Guanshiyin om giftemål eller barnefødsel (hjelper 2). Vegetarrestauranten er også et populært sted, men folk har utallige andre grunner for å oppsøke Jiming og de andre templene. Folk kommer hit for formål som trøst, holdepunkt, søndagstur, håp, helbred, kulturhistorie, tilbedelse, spiritualitet og til og med for en date.

7.6.3 Kriterier for besøkstall

Inngangspenger kan ha noe å si for besøkstallet. I Jiming er prisen kun 10 yuan (ca.10kr). I Linggu er den derimot 35 yuan, men da inngår også noen andre severdigheter fra nasjonalisthistorien. Det er mange turistattraksjoner i området som kanskje er mer populære for turister, derfor er det få turister i selve Linggu tempel. Noen sier imidlertid at grunnen til at de kom hit var at billetten inngikk som del av en pakkeløsning med diverse attraksjoner. Qixia tempel er dyrest med 40 yuan og ligger slik til at man ikke bare stikker innom, en planlegger turen dit. Det er en utflukt fordi reisen i seg selv tar tid. I Pilu tempel koster inngangsbilletten 20 yuan og det er like sentralt beliggende som Jiming tempel. Templenes navn og rykte har mye å si. Særlig Jiming og Qixia er allmenkjent. I helgene er besøkstallet høyere enn på hverdager, og tid på dagen kan også ha noe å si. Jeg besøkte et lite tempel Bailuzhou park. Der betalte man inngangspenger til parken, men ikke til tempelet. Dette stedet var helt tomt, ikke en eneste besøkende å se. En park dedikert til sjøfareren Zheng He har også en liten helligdom. Der kommer hengivne lekbuddhister gratis inn når de skal tilbe, selv om parken i seg selv er en turistattraksjon. Det var «lønnetre-festival» i Qixia mens jeg var der. Det resulterte i mye mer folk enn vanlig, ifølge en av munkene og en frivillig.

7.6.4 Hellig eller historisk?

Det at de som kommer til tempelet er turister er heller regelen enn unntaket, i hvert fall var det slik i Jiming tempel. Det utelukker ikke at de besøkende tilber mens de er der. Dette stedet ligger sentralt i Nanjing og er dermed svært tilgjengelig. Det er et historisk viktig sted, noe som er med på å øke turismepotensialet betraktelig. Det kan være at andre templer er annerledes. I Qixia tempel var situasjonen i stor grad den samme, selv om det ligger ute på landet. De fleste her var besøkende med interesse for stedets historie, omgivelsene med de røde lønnetrærne, samt noen mer dedikerte. Gruppen av frivillige var et særtrekk ved dette stedet. Linggu besøkende bestod av folk som var på sightseeing i Zijin Shan-området, der graver fra Ming-dynstiet og mausoleet til Sun Yat-sen også ligger. Noen få kom spesifikt for Linggu tempel, andre var bare på rusletur i området, mens andre igjen var der for å lese om nasjonalistpartihistorien eller for å bestige pagoden i nærheten. Inne på tempelområdet utgjorde

munker og lekbuddhister en betydelig andel, i hvert fall visse dager, kanskje fordi de besøkende ellers var relativt få. Pulu skiller seg imidlertid fra de andre templene ved at det hadde høyt besøkstall av svært dedikerte besøkende. Folk kom hit, i større grad enn til de andre stedene, med tempelet som formål i funksjon av sted for religiøs aktivitet.

7.7 Religiositet

Det er ikke noe religiøst standpunkt å besøke et tempel. Alle gjør det. Det de besøkende gjør når de er i templene kan variere en del i innhold og uttrykk, men ligner også mye. Flere av turistene gjør formmessig det samme som de hengivne, de vanlige ritualene. De oppgir sightseeing som grunn først, men kan kommentere senere at de gjør ritualene helhjertet. Det ene utelukker ikke det andre. En kan komme til tempelet for «museumsbesøk», adspredelser, religiøs tilbedelse, søndagstur, sosialt samvær, lunsj og holdepunkt i en utfordrende tid. Folks motivasjon er mangfoldig som nevnt over. Veldig mange oppgir en annen grunn til at de kommer hit enn tilbedelsen, men utfører ritualene. En av tingene som mange gjør er å fremsi ønsker. Dette er en praksis der en er nødt til å gå i seg selv. En kan da ikke bare tenne røkelsen og bukke mekanisk, men må til en viss grad engasjere seg i det.

I likhet med hva Reeds studier viser (Reed,2007,5-6), er det få av mine informanter som påberoper seg religiøs identitet og praktiserer fast. Lektibuddhistene er få sett i sammenheng med andre besøkende. Troen på den åndelige verden er derimot utbredt. Folk er villige til å la seg engasjere i aktiviteter som rent fysisk ikke har noen påviselig effekt. De fleste respekterer ritualene som midler for å kanalisere kraft mot et formål. Noen få uttrykker en dyp spiritualitet, men forholder seg til buddhisme som et middel her og nå, for eksempel for god helse eller lykke slik Shepherd uttrykker (Shepherd,2013,20).

Smith skriver om formalitetene i den religiøse tradisjonen som er ment å fungere som en kanal, men som noen ganger kan erstatte innholdet (Smith,1991,129). Det er folk jeg møter oppmerksomme på. Flere av mine informanter sa at «Buddha skal være inne i hjertet, ikke ute i tempelet». Men mennesker er fysiske skapninger, en må ikke undervurdere handlingens kraft og ritualets virkning. Religiositet er ikke bare en ting som skjer inni hodet. Smith argumenterer

for å bruke begrepet tro (*faith*), men det kan fort mistolkes som en tankeprosess. Menneskets spirituelle opplevelse innebærer hele kroppen. Noen snakker om hjertet, men det kan oppleves også andre steder i kroppen, ute av kroppen eller helt frigjort fra menneskelig form. Det er ikke et intellektuelt resonnement, men kan like gjerne komme som en spontan opplevelse. Eller som den atmosfæren folk i templene søker å gå inn i, når de forteller at de er der for å få ro i sjelen.

Et par tidlig i 30-årene har kommet for å be om at et ønske skal oppfylles. De sier de ikke har tro, er ikke buddhister, tror ikke på gjenfødelse, men sier de kommer til tempelet årlig og tilbad også forrige gang de var her (nr.29). Det er flere som dem, som sier de ikke har tro, men som ber for ønsker. En dame i førti-årene kommer til Qixia hele veien fra sør-Kina for å tilbe og se stedet. Hun ber hjemme hver dag og sier dette er vanlig i sør (nr.48). Det viser at folk har en egen dedikasjon til religion, det er ikke noe de bare skrur på i kraft av tradisjon når de kommer til tempelet. Hun har det Smith ville omtale som *tro*, ikke bare *kumulative tradisjoner*.

Smiths inndeling i tro og kumulative tradisjoner gir mening i dagens Kina. Her må man ta i betraktning at på grunn av Kinas nyere historie er «tradisjonsaspektet» noe lavere enn i andre samfunn. Det er fordi de fleste som går i templer i dag ikke har sett foreldrene sine praktisere religion da de var barn, fordi religion på 1950, -60 og -70 tallet var forbudt. Det er mange som forholder seg til tradisjonene og noen som har troen privat. Noen har både tro og form, mens andre sier de har Buddha i hjertet og trenger dermed ikke tradisjonene i like stor grad. «Jeg har Buddha i hjertet, så å tenne røkelse og bukke er ikke så viktig» sier nr.78. Noen forholder seg nesten bare til formen og tradisjonen uten å engasjere seg dypt og har ingen indre tro. Tendensen sett ut ifra mine observasjoner, virker å være at de fleste som kommer på hverdager tilber og kommer med det som formål, fordi mange bruker tid på å gå innom mange altere (Jiming). Basert på svar fra intervjuene kan det virke som mange av dem som gjør ritualene bare gjør dem, slik som nr.44 beskrevet over som ber til buddhaene, ganske enkelt fordi det er det en gjør. Noen har et mer reflektert forhold til det. For eksempel nr.58, en 36 år gammel mann i Qixia, sier at han ikke ber Buddha om noe i bønner fordi han mener tilbedelsen betyr hengivenhet, «andre folk som ikke vet stort, ber for god helse og medgang (i livet)», sier han.

Ønsker har likevel en sentral plass hos mange besøkende, særlig dem i kategori 2. De kommer tilbake og takker hvis ønskene blir oppfylt, eller lover for eksempel å komme og tilbe ofte dersom det går i oppfyllelse (nr.36). Informanten Li Xiangqian fra Fischers beskrivelser har religiøsitet som en aktiv del av livet (Fischer,2012,354). Det er levende religiøsitet som virker i kontrast og i takt med samfunnet som beskrives der. Etter den kategoriske inndelingen ville han antakelig havne i kategori 2. Eksemplet er med på å legitimere kategori 2 som reell religiøsitet da denne mannen vender seg mot Buddha og gjør handlingen i tillit om at det vil ha innvirkning på virkeligheten.

Reed skriver at bare 20,5% fra AsiaBarometer-undersøkelsene, av dem som regner seg som buddhister, ber eller mediterer daglig (Reed,2007,6). Dette er overraskende lavt i og med at det skal noe til å kalle seg buddhist, folk gjør ikke det selv om de besøker templer og utfører ritualene. Som Reed skriver er nasjonal kultur betydelig, hvilken kontekst en befinner seg i er avgjørende (Reed,2007). Det kan forstås gjennom Afdals middel/mediering, vekselvirkningen mellom den som uttrykker og det som uttrykkes. Afdals poeng kommer jeg tilbake til.

Jeg møtte en masterstudent (ikke i tempelet) som mente at en trenger religion stadig mindre på grunn av teknologi, vitenskap og økt levestandard. Da skulle en tro at det hang sammen med for eksempel utdanning og økonomi, men ifølge Reeds studier gjør det ikke det i særlig grad. Det samme viser mitt prosjekt, folk i alle slags situasjoner oppsøker templene. De besøkende er folk i lederstillinger så vel som i lavtlønnede yrker, selgere, pensjonister, studenter, arbeidsledige, IT-konsulenter, dommere og lærere, bare for å nevne noen. Goossaert refererer til Lizhu om et nyetablert bysamfunn der de som hadde «lyktes» var opptatt av religion (Goossaert og Palmer,2011,275). Religiøsitet og levestandard ser derfor ikke ut til å henge sammen her.

Jeg undersøkte Fischers inndeling i utilitarisme og moralisme som måter å forholde seg til det religiøse på. Det inntrykket jeg fikk av folk som var engasjert i business var at de enten ikke var så veldig engasjert i religion i det hele tatt, eller at de respekterte det så høyt at de ikke forsøkte å utnytte det. Jeg spurte en mann om han ba for forfremmelse på jobben når han besøkte tempelet. Til det svarte han at han ikke ba om forfremmelse eller rikdommer, han ba for

familiens ve og vel, personlig ønske til seg selv om å gjøre en god jobb og være dyktig. Han sa også at han trodde på noe større, men kalte det ikke spesifikt Buddha eller Gud (nr.23).

Smith er opptatt av at kinesisk «religion» ikke er organisert i trossamfunn slik vestlig religion er, der en tradisjon utelukker andre (Smith,1991,68). Fischers informant, Chen Ling, forteller at han oppsøker ulike steder for ulike formål (Fischer,2012,353). Flere jeg møter nevner også dette. Noen forteller at de praktiserer både taoisme og buddhisme, det står ikke i konflikt, buddhisme mer neste liv, taoisme her og nå. Jeg møter en dame som sier hun er både «datter av Buddha og datter av Muhammad» (nr.33). Hun er Hui-kineser, en etnisk minoritetsgruppe med muslimsk tilknytning, men hun forholder seg til både buddhisme og islam. Muslimske identitet, men ikke strikt konservativt, hun bruker for eksempel ikke hijab. Her kan Reed trekkes inn da nasjonal identitet er kinesisk, men religiøs identitet er muslimsk. Det nasjonale ser ut til å trumfe religiøs identitet.

Selv om det ene ikke utelukker det andre, har en del folk likevel konvertert til buddhisme. De får da et buddhistisk navn og et pass som gir dem gratis adgang til templer. Lektbuddhistene er unntaket som bekrefter regelen om buddhismens individuelle karakter. De søker fellesskap hvor de kommer sammen for undervisning og tilbedelse i form av røkelsesbrenning, sang og bønn. De kan også ta opp utfordringer i sitt eget liv i dette fellesskapet (nr.53), og ber for hverandre i gruppen, som en gang da nr.77 var alvorlig syk. En lærer i Pulu tempel snakker om verdien av å ha et fellesskap så en kan være sammen i kultivering av selvet (merk: i hans klasse er det ikke påkrevd å være lektbuddhist).

En svært hengiven lektbuddhist, nr.77, sier at det er frihet i form innen buddhisme. En behøver ikke gjøre alt på en bestemt måte. Dessuten er intensjonen viktig. Hun og flere andre snakker om å «ha Buddha i hjertet», han er ikke der ute i tempelet og tingene. En nonne i Jiming tempel sa også at formen ikke spiller så stor rolle, det viktige er at de som kommer ønsker det gode. Dette kommer jeg tilbake til. Det er generelt stor toleranse, men det virker likevel som det er ulike oppfatninger om den beste måten å praktisere på. Folk sa for eksempel at; «Buddha skal være inne i hjertet». «Jeg er her for å vise respekt til Buddha ... tilbedelsen betyr hengivenhet, derfor ber jeg ikke Buddha om noe i bønnen» (nr.58), og henviste til at andre gjorde det. Da jeg

spurte en ung lekbuddhist i Pilu hva han tenkte om noen eldre damer som tok på inventaret og gned det på seg for helbred, sa han at det ikke står noe om dette i bøkene, men det er bare en annen form for bønn. Han leste fra en «buddha-bok» som han kalte det, og anså denne lesningen som en høyere form enn røkelse og bukking. Dette vitner om det Fischer skriver om det religiøse repertoaret som en verktøykasse der folk tar i bruk de elementene som passer i sin tilværelse (Fischer,2012).

7.7.1 Seremonier

Av og til praktiserer lekbuddhister i tempelhallene på egenhånd, som i Linggu tempel, og i parken dedikert til sjøfareren Zheng He, der det ikke er noen munkers eller nonners. I det lille tempelet i denne parken holder lekbuddhister seremonier med resitasjon og bukking to ganger i uken. Lekbuddhister deltar også i seremonier som nonnene og munkene holder. For eksempel daglige seremonier, som jeg så flere ganger i Jiming tempel, eller seremonier med familier i forbindelse med død. I Qixia ble det avholdt en stor seremoni ledet av mestre og med mange tilreisende munkers og nonners. I forbindelse med det tok lekbuddhister plass i rekkene bak de ordinerte og fulgte dem i ritualet.

En tirsdag ettermiddag i Jiming tempel møtte jeg en engasjert lekbuddhist som tok meg med på en samling med en besøkende munk fra Sri Lanka. Han holdt foredrag, bønn og resitasjon. De omlag 150-200 oppmøtte lekbuddhistene var langt flere enn nonnene. Det var flest kvinner, det var jo også i et nonnetempel. Lekbuddhistene så ut til å ha faste plasser her i salen hvor de oppbevarte brune overtrekks-kapper til bruk under samlinger og ritualer. Munken fra Sri Lanka holdt foredrag om helse, blant annet om skadevirkninger av alkohol. Han fikk alle til å gjenta setninger om helse og om å opprettholde en sunn kropp (basert på det jeg skjønnte av språket). Etterpå ledet nonnene an i messing av buddhistiske tekster og bukking. Det er altså folkelig engasjement for aktiviteten i templene, slik Angelskår også skriver om (Angelskår,2011,aftenposteninnsikt.no). Templene er ikke noe i bakevjen for de ordinerte, men et offentlig sted der folk engasjerer seg i ulik grad.

En munk i Linggu tempel forklarte at de tidligere praktiserte *Chanzong* 禅宗 (japansk: *zen*), men at det nå stort sett går i Det rene lands buddhism (*jingtu*). «Jingtu er skolen for alle, god som dårlig.», «Så lenge en ber A-mi-tuo-fo, spiller ikke kunnskap noen rolle. En trenger ikke gjøre det i tempelet, men kan gjøre det hjemme. Bare si ordene så kommer de tre hellige buddhaer og tar en til paradiset i vest». *Chan*-retningen krever mye av den enkelte, påpekte munken. «Den er strikt, handler om å kultivere sinnet, meditere og ha indre fred. Posituren *dazuo* 打坐, å sitte i meditasjon er det grunnleggende. Du trenger ikke si Amitufo, ens frelse avhenger av en selv. Når du dør kan du også her gå inn i det vestlige paradiset, bare to forskjellige veier». I Qixia tempel ble jeg gjort oppmerksom på at det stod *chan* over den første porten inn til tempelet. Likevel snakket alle frivillige tilknyttet dette tempelet bare om Lotusskolen som er en undergruppe av Det rene lands buddhisme. Lekkuddhister var for det meste opptatt av Amitufo som skikkelsen i paradiset i vest. En eldre dame i Qixia sa for så vidt at hun fokuserte tilbedelsen mot Guanshiyin fordi hun mente det var best å rette sinnet mot et mål, for da ble det sterkere (nr.64).

Om man er vegetarianer eller ikke, har ikke nødvendigvis noe å si for religiøsitet. I templene serverte de kun grønnsaker, ris og frukt, men mange seriøst praktiserende lekkuddhister spiser kjøtt. Den første jeg intervjuet var forholdsvis hengiven, men ikke vegetarianer. I tillegg var den andre jeg intervjuet en kristen mann som var kommet til tempelet for å hente lesestoff om vegetarianisme bare av helsemessige årsaker. Det kunne tyde på at vegetarspørsmålet hadde lite for seg for å avgjøre hengivenhet. Kun munk og nonne og kanskje noen få andre er vegetarianere med utgangspunkt i buddhistisk lære. Altså gikk vegetarianerspørsmålet ut som irrelevant.

En stund lurte jeg på om butikker på tempelområdene svekket stedenes religiøse uttrykk, men tingene derfra er brukt i tilbedelse, de er hellige. En sier for eksempel ikke at en kjøper en Buddha-statue, men «å invitere buddhaen hjem», forteller en av hjelperne meg (h.2). En av nonnene i Jiming mener at tempelet må følge med i tiden og synes derfor det er greit at butikken ligger der. I tillegg sier hun at det er fint at det skjer en slags utveksling mellom de besøkende og tempelet, ikke bare et sted en kommer for å motta. Hun har optimisme og aksept i forhold til tingenes tilstand.

Det at det selges buddhistiske «effekter» på tempelområdet og at folk bruker pengene sine på det kan også ses som uttrykk for religiøs utbredelse. Mayfair Mei-Hui Yang skriver innsiktsfullt om rituell økonomi i møtet og samspillet med kapitalistiske krefter (Yang,2000). Yang beskriver samfunn der akkumulering ikke er et økonomisk mål, men om bruk og forbruk for rituelle formål. En skiller ikke mellom det hellige og profane, religiøs aktivitet kan også være økonomisk aktivitet «non-productive expenditure». Dette har forsvunnet både i kapitalistiske og stats sosialistiske samfunn, skriver Yang med henvisning til Bataille (Bataille i Yang,2000,7/482). Utenfor tempelet i Qixia var jeg vitne til et ritual som kanskje kan tjene som eksempel på slik religiøs *non-productive expenditure*. Det var et offerritual til de avdøde, til forfedrene. Det var mange tilreisende nonner, munk og mestre, samt lekbuddhister og vanlige folk. De hadde et stort opptog med leven og musikk, pappbåter og pappdyr o.l. Under messing og buking ble blomster og papirpenger, pappbåter og pappdyr stablet til et kjempestort bål. Deretter ble det hele brent. Folk hadde betalt for alle disse tingene som bokstavelig talt gikk opp i røyk. Verdien ble utslettet for et høyere immaterialistisk formål.

I løpet av feltarbeidet så jeg diverse måter å tilbe på. Det var nyanser i sammensetning av buking, kneling, hva en gjør med hendene, hvordan en holder røkelsespinnene også videre. Noen variasjoner skyldtes at folk var fra forskjellige steder i landet, andre at mange «følger sitt hjerte i tilbedelsen», hvilket resulterte i individuelle uttrykk. Dette startet også nye «trender» i tilbedelsen fordi mange som ikke hadde så stor kjennskap til ritualene, fulgte dem rundt seg. Religiøsitet i bevegelse og utvikling.

7.8 Religion som bevegelse

Mulighetsbetingelser (Afdal,2013,114) legges på bakgrunn av eksterne og interne artefakter (Afdal,2013,161-162). Jeg vil her gi et eksempel på hvordan virkeligheten former og formes gjennom interne medierende (formidlende) artefakter. Røkelsesbrenning, tilbedelse og ønsker – noe den store majoriteten av mine informanter deltar i – kan eksemplifisere hvordan buddhistisk religiøsitet skaper og skapes, former og formes. Disse ritualene er forholdsvis grunnleggende og enkle. Om en ikke kjenner formen fra før av, tar en etter andre på stedet. Når

de besøkende kommer til Jiming tempel blir de tildelt tre røkelsespinner i samme øyeblikk som de viser frem inngangsbilletten. Et sjeldent fåtall unngår å ta med disse, men det er nesten et standpunkt ikke å ta dem imot. Når de beveger seg videre med røkelsen i hendene skaper dette middelet intensjonen om en handling som får de besøkende til å gjøre noe ut ifra dette middelet, som røkelsen er. På det viset virker middelet på subjektet. Samtidig er det den andre siden av saken: Måten subjektene utfører handlingen på og hvilket innhold de legger i det kan imidlertid ikke styres av selve middelet og vil til syvende og sist betegne middelet fordi de besøkende gjør ting på sin egen måte, «følger sitt hjerte i tilbedelsen» og tar etter hverandre i hvordan de forholder seg til rituelle handlinger. Dette gjelder, som beskrevet over, både for brenning av røkelse og for bukking og ønsker. Bukking tok diverse former avhengig av folks lokale tradisjon, familietradisjon eller kunne variere fra dag til dag i og med at folk hermer etter hverandre, og med det kan det faktisk være ganske tilfeldig hvordan ritualene forandrer seg. Forståelsen av tilbedelseshandlingen og ønskene rettet til Buddha, varierte også til en viss grad. En dame jeg snakket med sa hun forstod bønnen som en måte å be seg selv om noe. Å vende seg mot Buddha og be om kraft og styrke var for henne å vende seg inn mot seg selv og be seg selv være sterk for seg selv (nr.40). En av hjelperne mine mente denne damen var en typisk kinesisk buddhist (har tro, ikke konvertert, leser ikke buddhistiske tekster). I tillegg kommer selvfølgelig innholdet i ønskene som kunne variere mye, men som i alle fall for tiden i stor grad dreide seg om helse, lykke og fremgang. De besøkende la altså også mulighetsbetingelser for midlene i tempelet. Det handler kanskje ikke så mye om nedgang og oppgang i religiøsitet, men religiøse former i endring i forhold til samfunnsformene. Buddhisme er veldig tilpasningsdyktig og forholdsvis åpen. Reader skriver om pilegrimsferd i Japan at markedet, bidragsyterne og deltakerne er meningsskapende (Reader,2005,271). Det er også Shepherds turguider i Wutai Shan, som former de besøkendes oppfatning av stedet gjennom sine fortellinger (Shepherd,2013,85).

7.9 Turisme

Alle, særlig kategori 1-3 kan besøke templer for turisme. Kategori 1.*turister*, som ikke engasjerer seg i det religiøse i det hele tatt, finnes i alle aldre. Det er studenter som har piknik,

business-menn som stikker innom på lunsj eller sightseeing, eller 50-, 60- åringer som titter rundt og tar bilder.

I metodekapittelet nevner jeg at jeg i feltarbeidet går i kontakt med noe utenfor min horisont og må gjennom studiet legge til nye biter, utvider horisonten. Jeg oppdaget at dette til en viss grad også gjaldt mange av de kinesiske turistene. De gikk rundt og kikket, måtte lese på skilt for å finne veien til røkelsesplassen eller for å finne ut hvilken retning de skulle gå rundt pagoden. Det virket ikke som de var vant til å komme hit eller gjøre ritualene her. Et par studerte skiltet ved pagoden lenge før de begynte å gå i motsatt retning av det som var instruert. Altså ikke bare gamle travere fra lokalbefolkningen, men turister og besøkende fra andre steder. De er nye her og forsøker å tilnærme seg stedet og utvide sin horisont, men vet lite om buddhisme.

Da jeg mellomlandet på flyplassen i Hong Kong på vei til Nanjing kom det et reisefølge av buddhistmunker og slo seg ned i venteområdet ved *gatene*. De fikk meg til å tenke over turistbegrepet. Det var en gruppe på 7 stykker, noen unge, noen litt eldre. De oppførte seg som alle andre i området, sto og hang og skravlet, eller lå henslengt på benkene og ventet. Det eneste som skilte dem fra resten av de reisende var den karakteristiske klesdrakten. Jeg så dem igjen ved bagasjebåndet i Nanjing. De hadde hver sin store bag, som en hvilken som helst av de andre reisende. På mange måter var også disse turister. Selv om formålet med reisen deres var ukjent for meg, var måten det foregikk på uatskillelig fra andre turister på alle plan foruten klesdrakten.

Fotografering er ikke helt i tråd med skikk og bruk i templene, men kan heller ikke anses som tegn på sekularitet. Når jeg spurte direkte om det sa mange at de mislikte at folk tok bilder i templene, de så det som upassende. Særlig for unge mennesker har det å ta opp telefonen og ta et bilde blitt en manifestering av det som skjer, mer enn en distansering. Telefonen er blitt et verktøy en bruker hele tiden i hverdagen. Mange tar bilder av alt de foretar seg, så det er ikke fotografering i samme forstand som for 10-20 år siden. Det er bare noe en gjør, en naturlig bevegelse, en måte å være tilstede på. Det er ikke en fremmedgjøring, men en måte å gå i kontakt med omgivelsene på. Det kommer selvfølgelig an på hvordan en oppfører seg. En ung lekbuddhist i Pilu tempel sa at en kan se på folk om de er turister eller religiøse «... du kan se det på oppførselen deres, hvis folk ikke blir flau, betyr det at de er hengivne. Dersom de ikke

kjenner ritualene blir de flau» (nr.83). To jenter i Jiming fniser og ler mens den ene utfører ritualene og poserer, og den andre tar bilder av det. De er helt klart turister og legger antakelig ikke stort i ritualene. Nr.68 er i Linggu for å se og lese om nasjonalisthistorien om generaler og krigshelter. Han tilber underveis og sier at han ville tilbe hvis noe viktig var forestående. Når han gjør ritualene bukker han veldig dypt og er opptatt av at en skal gjøre det riktig, så han lærer hjelperen min og meg korrekt form. Han tar bilder utenfor og inni tempelet, noe som vanligvis ikke er akseptert. I Qixia tempel tar de fleste besøkende bilder. En av munken lot oss ta bilde med ham og han ville ta det foran tempelet.

Qixia appellerer til turister for å gjøre seg populært og markedsfører seg med lønnetre-festivalen. Nettsidene til Jiming tempel har en kort innføring om tempelets historie og beliggenhet på engelsk. De siste linjene lyder som følger «Behind the temple there remains a section of palace wall called Taicheng. You can enjoy the beautiful scenery in Jingming (sic) Temple Vegetarian Restaurant, at the same time, feel the realm of Zen, then get the quiet mind.» (jimingsi.net). Tempelet markedsfører seg altså selv som turisme. Det peker mot kulturturisme som jeg vil komme tilbake til.

I Linggu tempel ser jeg en stor turistgruppe gjøre et ritual i regi av munkene. Hjelperen min mener de er turister som har betalt tempelet for å få gjøre det når de kommer innom. En munk virker sur og irritert for alt dette oppstyret. Selv om de er turister, engasjerer de seg i ritualen og har antakelig gjort avtale på forhånd fordi de ønsket det og investert økonomisk. Jeg fikk ikke snakket med dem, men dersom ritualen var formålet med besøket er de på et vis pilegrimer.

7.10 Pilegrimsferd

Pilegrimsferd er som nevnt i historiekapittelet, en tradisjon med dype røtter i Kina. Turisme og pilegrimsferd har mange likhetstrekk. Begge deler er et oppbrudd med det hverdagslige og kan ofte ligne hverandre motivasjonsmessig. Praktisk sett går de ofte likt inn i feltet med for eksempel røkelse og ritualer, noe turistgruppen nevnt over i aller høyeste grad gjorde.

Reader skriver at modernisering har ført til intensivering av det materielle og kommersielle innen pilegrimspraksis, som har blitt sekularisert og orientert mot turisme. Reader tror pilegrimsferd vil fortsette å bevege seg i retning av kulturarv og turisme, heller enn mot det mirakuløse (Reader,2014,196). Min erfaring er at det også skjer noe religiøst. Et flertall av dem jeg snakket med forholdt seg til det transendente mens de var i tempelet. Shepherd mener at pilegrimsliknende religiøs erfaring binder de besøkende sammen (Shepherd,2013,143), min erfaring er at de besøkende ser seg selv og sine handlinger som helt individuelle.

Badone og Rosemans mellomkategori *religiøs turist* har ikke så mye for seg etter min erfaring (Badone og Roseman,2004,10 i Shepherd,2013,124). De dedikerte besøkende ser seg ofte om og er turister når de besøker nye steder, men det gjør dem ikke mindre religiøse. Derfor synes jeg ikke den kategorien sier så mye om situasjonen, bare et annet navn på en dedikert religiøs på reise, en gruppe som uansett er forsvinnende liten. Dersom denne kategorien var ment å dekke dem som tilber og brenner røkelse, er det ikke nødvendigvis så treffende å kalle dem religiøse. De engasjerer seg riktignok i rituell aktivitet. Noen har en religiøs opplevelse, mens andre bare deltar uten dypere engasjement og er ikke religiøse som sådan. Mer dekkende ville det kanskje være å se dem som sosiokulturelle aktører som går inn i et sosialt felt der de utøver kulturell praksis. De engasjerer seg i rommet av Smiths kumulative tradisjoner og ikke nødvendigvis den indre delen, *tro*. Det holder altså ikke å iakttå folk for å vite hva som foregår. En må spørre inn til opplevelsen deres.

Shepherd minner om at vi ikke må glemme at pilegrimsferden ikke nødvendigvis er en reise mot noe ekstraordinært, men kan være ansett som noe hverdagslig (Shepherd,2013,124). Det kan til og med være noe jordnært, at den som reiser søker å få bedre bakkekontakt gjennom reisen, ikke strekke seg mot noe, men vende hjem. Hvilket jeg tenker ville være en naturlig motivasjon i mange former for buddhistisk tradisjon, der frelsen nås gjennom en selv eller rettere sagt i det en gir slipp på selvet. En kan da ikke forsøke å strekke seg mot noe langt der ute, når målet er å vende seg innover.

Badone og Roseman skriver at de regner turisme til templer med mål om selvutvikling eller autentisitet, som pilegrimsferd (Badone og Roseman,2004,2). De fleste jeg møtte var slett ikke

opptatt av det og hadde heller ikke en alvorstynget oppfatning av sitt besøk i tempelet. Av de besøkende i løpet av en sesong ved Wutai Shan var bare en brøkdel religiøse pilegrimer, mesteparten var turister (GOC2008b,233 i Shepherd,2013,126). Damen (nr.48), nevnt tidligere, var kanskje det beste eksempelet på en pilegrim jeg kom i kontakt med i løpet av feltarbeidet. Hun hadde reist helt fra sør-Kina til Nanjing med Qixia som eneste mål for turen og planla å tilbringe flere dager der i tempelet.

7.11 Individuell praksis

På tross av at det kinesiske samfunnet på mange måter kan virke veldig kollektivt, er det alltid en personlig, individuell praksis å gå i tempelet og tilbe. Derfor er det ikke vits i å spørre om folk føler seg som del av et fellesskap. Da jeg spurte om det så de som nevnt rart på meg og sa, «jeg kjenner ingen av de andre her». Man gjør det for seg selv og familiens beste, eventuelt med ønsker om noe godt for samfunnet og verden.

Fischer beskriver hvordan enkeltpersoner aktiverer de delene av tradisjonen som passer med ens egen situasjon (Fischer,2012). Dette vil igjen forme religionen, ifølge Afdal. Den kinesiske tempelbuddhismen er et rom uten en klar autoritet og uten bestemt form. Både mer og mindre dedikerte legger vekt på at de utfører ritualene på sin egen måte. Noen forteller at de følger hjertet sitt i tilbedelsen, det er ikke en bestemt måte. Folk har veldig varierte former for praksis, det er enkelte tendenser, men i det store og hele virker det ganske fritt hvordan å tilbe, og i det hele tatt hva en gjør i tempelet. En bryr seg i liten grad om andres praksis, men gjør sitt eget. Det er en tendens generelt i samfunnet. Jeg opplevde det som at folk i større grad enn i Norge tillater seg å gjøre ting i det offentlige rom. Tenk for eksempel på folk i parkene som trener, tøy ut, danser, praktiserer, synger osv. Men det er naturligvis sosiale normer her også som regulerer hva som er akseptabelt og ikke. Det kan godt hende de er vel så strenge som i Norge, bare annerledes. Dessuten kan aktiv bruk av offentlige områder skyldes at folk har lite privat rom til rådighet. Det er trangt om plassen i kinesiske byer. Jeg undersøkte ulike leiemuligheter for oppholdet under feltarbeidet og husleien i sentrum av Nanjing var ikke så langt unna norske priser, enda en gjennomsnittlig kinesisk lønning bare er en brøkdel av en gjennomsnittlig norsk lønning.

7.12 Holdning til religion og religiøsitet

Som Shepherd skriver anses buddhisme som en kinesisk religion, ikke fremmed og utenlandsk (Shepherd,2013,20). Afdal skriver at ytre kulturelle tegn påvirker ikke bare hva mennesker tenker på, men også hvordan en tenker (Afdal,2013,113). Derfor ville jeg høre hvor tett folk assosierte seg med buddhistisk kultur. Et par, begge 19 år, var i Jiming for å se seg om, de sa at «Vi er på en måte buddhister, vi har bare tro, men vet ikke så mye om det (buddhisme), det er del av kinesisk kultur og en del av livene våre» (nr.10). Det var en generell enighet blant informantene om at buddhisme er del av kinesisk kultur, så jeg sluttet å spørre om dette. Noen nevnte at den egentlig er fra India, men at den har blitt del av kinesisk kultur og påvirket denne mye. «Buddhisme er del av kinesisk kultur, selv om den egentlig kommer fra India. Det er også del av min identitet selv om jeg ikke er buddhist» (nr.9). Jeg fant ut at folk ikke var redde for å bli assosiert med buddhisme, det var ikke noe de prøvde å unngå. De fleste svarte at de ikke anså det som en del av sin personlige identitet, men svarte bekreftende på at de anså buddhisme som del av en kinesisk identitet, som de selv var del av som kinesere.

Jevnt over er folk positive eller nøytrale i holdningen til at folk har tro og går i templene, og hvorvidt det er positivt for samfunnet. «Jeg kan ikke snakke på vegne av andre, men bra for meg» (nr.40) «Det er ikke godt eller dårlig for samfunnet at folk går i tempelet. Det er en personlig og individuell sak, bønner er noe personlig» sa nr.33. Hun var misfornøyd med spørsmålet jeg stilte. Hun mente det var for vidt og generelt. Flere sa at det ikke handlet så mye om samfunnet, men var bra for dem selv og derfor indirekte bra for samfunnet, fordi det skaper gode mennesker, gode samfunnsborgere. Jeg gjorde det slik for at det skulle være åpent for folk å assosiere mot det som var mest nærliggende for dem. De få kristne jeg møtte var veldig positive også til buddhisme. Folk svarte alt fra at det er bra for samfunnet, at det er bra for personen selv, at det ikke er bra fordi det er mye overtro, at det er bra med de kinesiske religionene, til at det ikke er bra med «*onde religioner*». Noen sa også at det er viktig for mennesker å ha noe å tro på, eller noe å akte, ha ærbødighet overfor. En kristen mann sa at «Buddhisme er en lære for å bli et godt menneske, så det er bra for samfunnet. Å tro er alltid en god ting uansett hva du tror på» (nr.2). Han trodde selv på forfedrene sine og på Konfutse i tillegg til den kristne troen på Gud. «Religion har fordeler og ulemper så det kommer an på hvordan folk bruker religion om det er bra for samfunnet», sa en dame i 60-årene (nr.72).

Islamisme og andre religiøse ytterpunkter med økonomisk eller politisk karakter, ble trukket fram og kritisert av enkelte. «Tro er bra for samfunnet, men religioner burde forskjellsbehandles av samfunnet, fordi noen religioner er kun ekstremisme» (Nr.59). «Dersom det er en god religion, ikke ond, vil det gagne samfunnet» (nr.70). Nr.69 mente at «alle religioner støttet av staten er bra, men Quan Neng shen jiao er en fæl, ondskapsfull religion». Quan Neng shen jiao betyr *allmektige ånd* eller *allmektige gud* og er en religiøs sekt som fikk et kraftig oppsving i forkant av 2012 med profetier om dommedag. De har rykte på seg for å drive aggressiv rekruttering (Zhang,2014,guardianlv.com).

Shepherd skriver at statlig ansatte gjerne ble pinlig berørt ved spørsmål om de var i Wutai Shan for religionens skyld, og at de hentydet noe i retning av lykkebringende effekt (Shepherd,2013,138). Denne beklemtheten var det lite av blant mine informanter. Også når det gjaldt folk i offentlige stillinger var de som andre. De kunne for eksempel uttrykke at religion er noe oppspinn som de ikke tror på, eller trekke fram buddhismens positive attributter. En mann i slutten av 20-årene, ansatt i staten, sier «Tempelområdet er hellig. ... Jeg har ingen tro, jeg er nøytral i forhold til religion. ... Jeg følger bare kona mi hit.» (nr.18). Han engasjerer seg ikke i de typiske aktivitetene mens han er her, tar for eksempel ikke imot røkelse, men er respektfull overfor stedet. En dame i starten av 30-årene besøker tempelet med to venninner for turisme, ønsker og tilbedelse (nr.59). Når jeg spør om de har tro sier de at de er kommunister og derfor ikke skal ha tro/religion. I Chau's bok, «Miraculous Responce», kommer det frem at mange partimedlemmer forholder seg til den religiøse praksisen som foregår i templene som noe reelt, selv om de i prinsippet skal være ateister (Chau,2006,71-72). En av dem jeg møter forteller at faren hennes er partimedlem. Datteren mener at han har både buddhistisk og taoistisk *tro*, selv om han ikke er åpen om dette offentlig. «Det er jo egentlig ikke lov og dessuten er det ikke en offentlig sak». Hun er også selv medlem av partiet, men gjør alle ritualene i templet. Hun sier hun er vant til det og at hun gjør det med oppriktighet (ingen referanse her av hensyn til personvern).

Nr.71 er ved Linggu tempel ofte, fordi hun går tur og tar bilder i området. Hun anser tro og religion som generelt bra for samfunnet. Om sitt eget forhold til tro sier hun: «Jeg respekterer buddhisme, men er ikke troende selv. Jeg har ingen tro, ingen gud, men respekterer religion.

Jeg blir rørt av hengivne buddhister som tilber» (nr.71). Flere forteller at de blir rørt eller inspirert av folk som er veldig dedikerte, som for eksempel tilber på en svært hengiven måte. Både i Jiming, Linggu og Qixia får jeg høre dette. Nr.75 synes tro er bra selv om hun selv ikke har det. Hun tror på seg selv, men opplyser at hun også tror på en usynlig ånde verden. Nr.75 sin tro på en usynlig ånde verden, men uten å forholde seg til en spesifikk religion, er i tråd med Reeds funn.

Det kan virke som det er en del romantikk forbundet med buddhisme. En lekbuddhist i Linggu tempel svarer at buddhisme er bra for samfunnet på denne måten; «Så lenge du sier: Amitufo, vil folk forstå at du er et godt menneske. Selv i krangler vil folk stoppe med å krangle med deg hvis du sier dette». Bestemoren hennes har fortalt henne at «under Qing-dynastiet var det dårlige kår, mange fattige, men folk delte de viktige tingene. For eksempel kunne en landsby kanskje bare ha en kniv, men var fortrolige med det fordi de trodde på buddhisme den gangen». Folk sloss ikke, selv ikke når de ble behandlet dårlig av andre», fortsetter hun (nr.77).

Da jeg spurte en mann i Qixia tempel om hva han tenkte om folks religiøsitet og dens innvirkning på samfunnet, svarte han at det ikke hadde noe særlig å si da det er en personlig sak. Han sa også følgende: «Jeg har vanskelig for å se for meg at folk ville danne religiøse grupper» (nr.65), hvilket, slik jeg forstod ham, kunne hatt innvirkning på samfunnet. Dette kan tjene som kommentar til Smiths påstand om at Vesten tvinger sine kategorier på resten av verden. For denne mannen er ikke religiøse samfunn noen naturlig tilhørighet. Ifølge mine funn er han ikke alene om å se det slik, så godt som ingen kaller seg buddhist, men mange forholder seg til buddhisme og dens verdensanskuelse. Som Smith skrev førte ikke buddhismens inntog i Kina til organisasjonsdannelse, men utvikling av tradisjon (Smith,1991,68).

Holdning til tempelområdet er utelukkende positiv blant dem jeg snakker med. Folk liker seg her, med unntak av den ene mannen som kjedet seg. Jeg hører ingen kritisere tempelinstitusjonene. Noen kritiserer folks overtro, men ikke templenes eksistens. Tre menn kritiserer det store ritualet der kjempe-bålet med papirpenger, blomster og figurer brennes, fordi det er forurensende og de synes at munkene skulle ta ansvar for at en ikke påvirker miljøet på negativt vis.

7.13 Kunnskap om religion

Fischer skrev som jeg nevner i teorikapittelet, at noen av dem som besøker templene er veldig kunnskapsrike, opptatt av detaljer og korrekthet i forhold til tradisjonen (Fischer,2012,352). Min erfaring er at de fleste ikke vet så mye om ritualer, statuene og detaljene. Lekkuddhister vet kanskje noe, men selv blant dem er det slik at når jeg spør svarer de at de ikke er ekspert på dette, eller nevner de tre-, fire viktigste bodhisattvaene. Selv de som er i tempelet månedlig vet ikke så mye om for eksempel alle de mindre statuene, ofte kun de store hovedskikkelsene (eks nr.1).

Jeg spurte om hva slags buddhisme folk praktiserte eller forholdt seg til. Dette hadde ingen noe svar på foruten templenes egne folk. Andre skjønte slett ikke hva jeg spurte om og hjelperen min så vantro på meg og spurte om jeg mente at det fantes flere retninger. Det var altså heller ikke noe relevant spørsmål for folk flest. I realiteten er det ganske åpent hvordan en forholder seg til det. Ortodoksi og dogmer er ingen kampsak. En nonne i Jiming tempel sa at det å være et godt menneske er viktigere enn formalitetene rundt ritualer, «Hvordan betyr ikke så mye, hjertelag til å gjøre noe godt er det viktige, ikke så farlig nøyaktig hvordan en tilber» (nonne,02.11). Mange sier som nevnt at de følger sitt hjerte i tilbedelsen. Formen er ikke målet, den er bare en vei blant mange. Det berører også spørsmål om folks kjennskap til ritualene. Jeg spurte om folk visste hvordan de skulle utføre ritualene. Det var heller ikke så avslørende fordi alle visste i hvert fall det mest grunnleggende, om ikke imiterte de bare andre. Og som en av hjelperne mine sa, «det er ingen kunst å sette håndflatene mot hverandre og bukke, alle gjør det». Derfor forteller ikke deltakelse i tilbedelse nødvendigvis så mye om de besøkedes kjennskap til buddhisme eller spirituell engasjement.

7.13.1 Ritualer

En av de frivillige lederne sier at det i virkeligheten bare er dedikerte buddhister og lek-buddhister (kategori 3 og 4), som vet hvordan de skal utføre ritualer. Det virker som han ikke anser dem som brenner røkelse og fremmer ønsker som buddhister/troende. «De er bare reisende og vet ikke stort om hvordan en skal oppføre seg i tempelet». De tas ikke på alvor som del av det buddhistiske feltet, av dem som selv er dypere engasjert. Det samme inntrykket gir

en munk i Linggu tempel som snakker om turistene som forstyrrende for praksisen, men et nødvendig onde økonomisk sett. De anser det ikke som en del av det religiøse feltet. Meningene er for så vidt delte. En av munkene i Qixia sier om besøkende at veldig få vet hvordan de skal oppføre seg i tempelet. Samme dag sier en nonne at de fleste vet hvordan en skal oppføre seg, med unntak av noen få som ikke vet stort. I vid forstand mener jeg at disse besøkende er del av det religiøse feltet. Tilbedelse er ikke påkrevd for å besøke templer. Det kan muligvis være at de gjør det av ren underholdningsverdi, men likevel behøver de besøkende ikke å gå i seg selv og fremme ting for Buddha dersom det ikke på et eller annet plan har en betydning for dem. De kunne ha gått rundt og opplevd området foruten det.

7.13.2 Trosinnhold

Som Reader skriver om Japan, er det også i Kina få som har innsyn i doktriner, ritualer og ortodoksi. Mange forholder seg ikke til at det er flere retninger innen buddhisme. Det er grunn til å ta opp tråden fra Smith igjen. Inndeling og avgrensning av religion som et eget felt blant kulturelle fenomener og oppdeling i ulike læreretninger er ikke viktig på hverdagsbasis for en gjennomsnittlig kineser. Det bidrar kanskje til at religiøsiteten er mer flytende og mangfoldig.

Jeg stilte et spørsmål om folks forhold til karma-begrepet, men det ble ikke forstått. Vi fant ingen grei oversettelse som gav mening i den retningen jeg ønsket å undersøke. Hjelperne mine forsøkte med et begrep om årsak-virkning, men det ble veldig generelt så alle kunne svare bekræftende på det, uten at det sa noe særlig om deres verdensanskuelse, da alle, nokså åpenbart, kan si seg enige i at handlinger har konsekvenser eller virkninger. Ideen om følgene av gode eller dårlige handlinger og intensjoner, slik buddhistisk lære formidler det, kom ikke fram.

Diversiteten av det som presenteres under ett og samme begrep slik Smith skriver om, var akkurat hva jeg opplevde i Jiming tempel. Folk kom med vidt forskjellig oppfatning av hva det var de oppsøkte på dette stedet. Noen med mer magiske forestillinger, andre mer filosofiske forestillinger, et sammensatt univers av guder og ønsker. De fleste jeg snakket med skilte ikke mellom Buddha (*fō*) og bodhisattva (*pusa*) når de forklarte meg om stedet. De sa for eksempel at «den store buddhaen er den øverste, Amituofo. Guanshiyin og Dashizhi er to buddhaer som

står rett under denne i hierarkiet, under der igjen kommer de fire himmelkongene». Alle statuene i den øverste hallen er lavere buddhaer ble jeg forklart. Det er jo i og for seg i overensstemmelse med buddhistisk lære, da en blir buddha når en når opplysning, men mahayana-buddhismen vektlegger bodhisattvaene, kinesisk *pusa*, som er oppvåknet, men velger å bli gjenfødt i verden for å hjelpe andre ut av samsara istedenfor å gå inn i nirvana. Nr.77 som er lekbuddhist sier at å være en snill og god person er essensen av buddhisme. Det er opp til en selv, ens oppførsel om en vender tilbake hit eller til *paradiset i vest*. Handlinger i det forrige livet legger betingelser for om en får det godt i det neste livet, for eksempel blir født i en rik familie (nr.77).

7.14 Undervisning og moralisme

En av frivilliglederne i Qixia la vekt på lotusskolen som er en retning innen Det rene lands buddhisme, som den beste måten å nå dypt på. Når jeg snakket med en av de frivillig engasjerte, fikk jeg inntrykk av at de la vekt på karma-aspektet. Hun snakket om å være god mot alle uansett, ikke bli lei seg hvis man ble behandlet dårlig fordi «Hvis noen slår deg nå, skal du slå dem i neste liv», gjengjeldelse, man får som fortjent. Gjennom det de frivillige sa, fikk jeg ikke følelsen av lotusskolens kontemplasjon og filosofi. Det lille inntrykket jeg fikk pekte mer i retning av moralisme.

I alle de store templene var det et rom med litteratur og multimedia om buddhisme. Jeg undersøkte noe av dette og fant ut at noen av dvd-ene er opptak fra store samlinger med hundrevis av lekbuddhister som kommer for å høre mestre forelese over buddhistiske tekster. Andre er karismatiske talere som med alt fra kvasivitenskap til personlige beretninger og humor forsøker å overbevise sitt publikum om hvordan en skal leve et godt og riktig liv, nesten som vestlige tv-pastorer. På dvd-ene der det er lekbuddhister som holder talene, har jeg ikke sett at det er buddhistmunker tilstede. Det ser ut til å være kun lekbuddhister som holder disse samlingene og møter opp til dem osv. Det vitner om Angelskårs påstand om at det skjer en uavhengig folkebevegelse.

Wright skriver om at buddhistiske apologeter tok i bruk vitenskap for å legitimere buddhisme (Wright,1971,19). Dette skjer fremdeles. En av frivilliglederne (fr.2) i Qixia er opptatt av å få frem at buddhisme er det beste valget blant trosretninger. Det er i tråd med vitenskap sier han. Han anbefaler stadig Lotusskolen. Han sier han selv var søkende men falt til ro med buddhisme som det beste alternativet.

Jeg fikk diverse bøker og dvd-er fra Linggu tempel. Dvd-ene med lekfolk som underviser har så vidt jeg forstår et sterkt misjonspreg. De er opptatt av å fremme buddhisme som den rette veien. De forsøker å bruke vitenskap for å underbygge dette, men det ser ut til å være mye kvasivitenskap. For eksempel er det en dvd om å spise vegetarisk der en sammenlikner menneskets tenner med en tigers. På bakgrunn av dette mener de det sier seg selv at vi ikke er ment til å spise kjøtt. Hvilket tennene våre i virkeligheten nettopp motbeviser. Noe virker fordommende, at en ikke tenker selv og må ha en lærer til å fortelle en om verden. Mesteren til lekbuddhistene i Linggu har bedt dem om ikke å praktisere å slippe fri dyr fordi ved å gjøre det blir flere dyr fanget inn for at en skal kjøpe og slippe dem fri igjen. Det er noe jeg tenkte da jeg hørte om praksisen, at det antakelig er noen som gjør business av dette. Det overrasker meg litt at ikke folk tenker på dette selv.

Det jeg observerer fra noen av dvd-ene og til en viss grad en lærer i Pilu tempel virker som litt naiv moralpreken. Det er autoritetsbasert og helt annerledes enn stemningen i tempelet for øvrig. Det kan tenkes folk ønsker det, at det har oppstått som svar på et behov, kanskje særlig for kategori 3.*hengivne*. I Pilu tempel har de ukentlig lørdagsskole hvor en kan komme og delta hele dagen. Det stilles ingen krav, bare en er interessert i buddhisme kan en komme. Det er ca. 100 deltakere hver uke og enda flere som deltar en gang iblant. De fleste er fra Nanjing-området og selv anser de det som det stedet med mest seriøs religionspraksis i Nanjing, andre steder er mer for turister. Læreren er ikke ordinert, men foreleser om ulike temaer. I forlengelsen av dette diskuterer klassen etiske spørsmål i diskusjonsgrupper. Læreren forteller mange historier, lignelser og anekdoter om hvordan å leve og forholde seg til medmennesker og seg selv. Selvutvikling og selvkultivering står i sentrum. De er opptatt av å lære fra en som står i tradisjonen etter Buddha, og at de gjennom læringen kan bli en del av rekken som viderefører den «så lyset og visdommen kan videreføres til andre» (nr.88). Denne retningen er inspirert av

tibetansk buddhisme og legger vekt på: **Læring – Viten**, fra læreren, fra bøker, for deretter å mestre. **Tenke** – reflektere over det en lærer, bearbeide det. **Øvelse** – selvkultivering. Klassen begynner og avslutter med buddhistiske elementer, for eksempel synger de utdrag fra en sutra av en bodhisattva før timen, og synger nyskrevet tekst om buddhistsamfunnet på en kjent melodi til slutt.

Det som foregår i klassen i Pilu tempel kan kaste lys over Fischers inndeling i utilitarisme og moralisme (Fischer,2012,360). Dem jeg møtte her var ikke bare folk som var avhengige av felleskapets støtte for underholdning. En av deltakerne hadde bodd flere år i New Zealand og snakket derfor godt engelsk, hun hadde god utdanning og jobb. Undervisningen var likevel helt klart moralistisk. Læreren sa for eksempel at «en skal tøyse seg som en tøyler en hest, jo strengere en er mot seg selv, jo vennligere blir en mot andre». Når deltakerne i klassen i Pilu tempel engasjerer seg i dette og ønsker å bli del av tradisjonsrekken etter de buddhistiske mestrene, er det eksempel på det Fischer skriver om å bruke elementer fra tradisjonen til å skape positiv sosial identitet. Det må legges til at deltakerne i klassen virkelig engasjerer seg spirituelt, ikke bare moralistisk. De har blant annet reist sammen på pilegrimsferd til andre templer i Kina.

Religion fungerer medierende (Afdal,2013,163-164) ved at buddhisme spiller en rolle i samfunnskonteksten. Den skaper nye mulighetsrom (Afdal,2013,166). Det er disse staten og partiet, ifølge Angelskår og Turner, ønsker å benytte seg av til å kontrollere samfunnsforhold. Men de kan også brukes innenfra det religiøse feltets side og utover. For eksempel tar mesteren til lekbuddhistene i Linggu tempel, Jingkong Fashi 淨空法師, til orde for miljøvern. Nr.77 i Linggu og hele klassen i Pilu tempel bruker sin buddhistiske praksis som rom for å skape et bedre samfunn med sine nærmeste og på sikt som middel for å skape en bedre verden. De bruker religionen som middel, men den bruker også dem. Det er stadig ikke et enveisforhold, instrumentelt (Afdal,2013,165), men må forstås som en prosess, en utveksling av gjensidig påvirkning. Verdensfred fungerer for så vidt også som en ekstern medierende artefakt i religionspraksisen. Når det oppstår som siktemål får det innvirkning på buddhistisk praksis og utvikling.

Fischer skriver at kulturelle elementer fra tradisjonen gjenkalles, aktiveres og kombineres med nye ting i diskusjonsgrupper og «preacher circles» i tempelet i Beijing, slik som læremester Zhang som kombinerer buddhisme og maoisme (Fischer,2012,359). Folk bruker religiøs lære som rettferdiggjøring, moralsk forsvar, muligheten til å være fleksibel og forholde seg til det som passer ens egen situasjon (Fischer,2012,367). Dette former religionens uttrykk og dermed utvikling. Det er nettopp Afdals poeng slik jeg forstår ham. Smith bidrar med et fint perspektiv til det som nevnt i teorikapittelet, er religion den aktive og vedvarende responsen fra mennesker. Tilhengerne er kreative skapere av religionene (Smith,1991,123). Troen oppstår alltid i tradisjonen, men tradisjonen endres (Hick i Smith,1991,x).

7.15 Forhold til andre på stedet

Jeg opplevde i hovedsak at folk i templene viste hverandre vennlig aksept. Det gjaldt både fra munk, nonner, frivilliges side, og de besøkende imellom. Slik Smith beskriver det er de ulike skolene ikke lukkede samfunn som avgrensner seg og etterfølgerne fra andre aktører. Fischer kommenterer likevel avstanden som kan være mellom de ulike «gruppene» som er i tempelet. Munk og lekfolk kunne være kritiske til de andres praksis, beskyldte hverandre for upassende aktivitet eller overtro, skrev Fischer (2012,362). I templene i Nanjing opplevde jeg stort sett at folk var nøytrale eller positive til andre på stedet. Noen hadde betraktninger om hva som er det sanne formålet med buddhisme, men de fleste sa at de gjorde det de gjorde for seg selv uten å forholde seg til andre besøkende. En munk i Qixia sa at de besøkende ikke kunne utføre ritualer, men så dem likevel som et positivt tilskudd til stedet. En frivilligleder sa at «Qixia ønsker alle velkommen så fremt de ikke skader omgivelsene» og bekreftet at de beriket miljøet. Nonnen i Jiming tempel sa at dersom de som kom hadde gode intensjoner var det alt som betydde noe. En lekbuddhist sa at «Alle (som kommer hit) ber om at drømmer skal gå I oppfyllelse, derfor kan de ikke påvirke (tempelområdet/atmosfæren) på en negativ måte» (nr.77). Kritikken som Fischer nevner opplevde jeg i svært liten grad. I Linggu tempel fortalte en eldre munk med et snev av oppgivelse i stemmen om «turisttemplene». Han snakket litt om templenes rolle i dagens Kina og sa at 80% av templene er «turisttempler». «De lever på at det kommer besøkende utenfra. Det er ikke særlig berikende da det ville vært bedre for munkene om de fikk være i fred og ro uten forstyrrelser» sier han, «men templene trenger jo også pengene». «Det er et åpent tempel, vi dømmer ingen, holder dem ikke utenfor.» «Hvis folk spør, lærer mestrene dem gjerne om buddhisme og ritualer».

Det er omtrent delt på midten hvorvidt munkene og nonnene ser turistene som berikende eller begrensende. To forskjellige nonner snakker om de besøkende i vendinger som antyder at buddhismen kan romme alle mennesker (Qixia), at det er plass til dem her og at formen ikke har så mye å si som godviljen (Jiming). Noen av munkene sier det er positivt med besøkende, berikende selv om de ikke vet så mye, mens andre sier de ikke har noe å si for atmosfæren (Qixia), eller at de er forstyrrende elementer som templene og munkene hadde klart seg bedre foruten (Linggu). En munk i Linggu tempel forklarer at de er veldig åpne mot besøkende, «vi tar imot alle her», «Ikke alle vet (hvordan en gjør ritualer), men dersom en er villig til å lære kan det bli en prosess fra å ikke vite til å vite. Hvis de spør vil vi vise dem, eller hvis de gjør feil kan vi vise dem.». ««Årsak/grunn/foranledning» (*yuan*) er begynnelsen på alle ting som skjer. Folk kommer hit av bade gode grunner og dårlige grunner. Han vektlegger Linggu som kulturarv. Han sier at det kommer mange hit i ferier fordi tempelet er i et kulturhistorisk viktig område. Det virker som han tar det som en selvfølge at det skal være slik.

Den kristne mannen i Jiming tempel som kom for litteratur om vegetarkost, forholdt seg ikke særlig respektfullt og øste bare av godene. For eksempel spiste han lunsj i nonnenes spisesal, men velsignet maten sin i Guds navn før han spiste og fikk andre til å betale for seg. Nonnene mislikte tydelig oppførselen hans og hun som passet på rommet med litteratur gjorde til og med et «utfall» mot ham og forsøkte å jage ham bort da han var der og tok for seg.

Kjæresten til hjelper 2 lurer på hvorfor jeg spør turistene om buddhisme, «de vet jo ingenting, du må snakke med munkene». De besøkende er ikke å regne som «ekte buddhister», etter hans mening. En mann i Jiming som selv ikke er veldig dedikert misliker andres oppførsel og sier de er ignorante for Buddhas lære fordi de kaster penger på et røkelseskar for lykke. Nr.33 tror alle som kommer til tempelet er dedikerte troende som har en buddha i hjertet sitt. Nr.1 sier at hun tror alle som kommer hit tror på Buddha, og at de kommer hit for å tilbe selv om de også kommer for å se seg om. Nr.53 snakker om å akseptere det som er uansett. Selv om noen folk er vanskelige eller uhøflige, kan hun likevel romme at de kommer hit. Det er en tendens til at folk tror andre besøkende er der av samme grunn som dem selv. Mens noen tror de er den eneste der som ikke tror.

7.16 Buddhisme som dannelsesprosjekt

7.16.1 Utdannelse, oppdragelse og statsdannelse – kulturturisme

Som beskrevet hos Shepherd og nevnt i teoridelen, ønsker staten å kontrollere religion og generere økonomien gjennom steder som Wutai Shan. Turisme i eget land tenkes å bidra til utvikling for den besøkende ved at den lærer noe om stedet den kommer til, den øker sin kulturelle kapital og dannelse. I tillegg tenkes turismen å virke utviklende for det stedet man besøker, da turister bringer med seg utvikling dit og dermed bidrar til sivilisering og dannelse (Shepherd,2013,54). Et dannelsesprosjekt fra den kinesiske stat som skal bidra til å forme landet og befolkningen. Om Wutai Shan skriver Shepherd at staten stadig trekker frem det kulturelle, kunstneriske, ikke det religiøse aspektet. De ønsker å begrense innvirkningen på folket fra det religiøse aspektet og redusere stedet til museum og sosialiseringssprosjekt (Shepherd,2013,84). Turguider formidler «narrativet» etter fastlagt mal som de må følge for å få statlig lisens (Shepherd,2013,85). Den kinesiske staten fremstiller hellige steder som historiske steder, understreker stedenes historiske verdi og leder på den måten oppmerksomheten bort fra det religiøse aspektet til fordel for det kulturhistoriske. Fokuset kan se ut til å ha lyktes i den grad det er et mål for staten at de besøkende også ser det slik. En dame fra Xiamen i sør-Kina har kommet til Nanjing spesifikt for å besøke Qixia tempel og begrunner besøket med tempelets historiske verdi. Det har over 1000 år med historie å by på, sier hun. Når jeg spør videre sier hun at hun anser seg som en hengiven buddhist (nr.48), men vektlegger tempelets historie som grunn for besøket. Historien er lettere å ha kontroll over enn levende religiøsitet, som vi med Afdal har skjønnet at er i bevegelse. Noe som er i bevegelse kan flytte alle veier og ta nye former da også uønskede former og retninger. Turismen til stedene utvanner også det hellige blant de religiøse, men det kan tenkes at det også får større innvirkning fordi det når et bredere «publikum».

En ung dame er kommet til Qixia som turist. Hun virker som en typisk kinesisk turist, sjelden i tempelet, besøker bare templer for sightseeing når hun er på reise. Hun sier at siden hun er kineser tenker hun at hun ikke har tro eller religion, men har ikke bestemt seg. Hun er ikke buddhist og tror ikke på gjenfødelse. Hun har tenkt å gjøre ritualene fordi «å brenne røkelse og tilbe er det som er vanlig å gjøre». Hun mener at dette stedet var hellig for mange år siden, men

ikke er det lenger (nr.66). Hun er Han-kineser etter partiets smak ved at hun ikke forholder seg personlig til tro og religion, men besøker templer som historiske steder for sightseeing.

En tidlig torsdag ettermiddag er den øverste plassen i Jiming tempel full av barn. De forteller meg at de er fra den internasjonale skolen i Nanjing og er på ekskursjon hit da tempelet er av historisk interesse. Av de om lag 50 barna og lærerne deres er det, så vidt jeg kan se, ingen som tilber. Noen av guttene står inne der en tenner røkelse og snakker om hvordan man skal få røkelsen til å brenne best mulig ved å dyppe den i stearinen, det er det nærmeste denne gruppen er til vanlig tempelbesøk. De legger vekt på tempelet i kulturhistorisk forstand. Et helt tydelig eksempel på Shepherds kategori; *kaocha*, ekskursjon. Nr. 62 er også et eksempel på dette. De er en gjeng unge studenter som drar på utflukt til Qixia hver måned, men ikke engasjerer seg rituelt, kun sightseeing. Shepherd skriver om at bedrifter legger firmaturer til Wutai Shan. I tempelgården i Qixia sitter, som nevnt, en mutt middelaldrende mann og kjeder seg mens han venter på at kollegene skal komme ut igjen av tempelet og bli ferdig med jobbturen. Det ser altså ikke ut til at slike besøk fremmer buddhisme i religiøs forstand, det kan virke som de er uttrykk for ren turisme.

7.16.2 Styrking av politiske formål, utvikling og økonomisk vekst

Selv om Wrights drastiske hypotese om at buddhisme skulle forsvinne inn i historien ikke slo til, har forventningene om en tid med økonomisk vekst og nasjonalstaters identitet og utvikling i sentrum blitt reelle.

Wright skrev om hvordan tanken om en buddhistisk etikk for det nye Kina slo feil tidligere, men nå ser den ut til å være aktuell igjen. På tross av at Wright skrev at buddhisme i det moderne Kina feilet politisk, sosialt og intellektuelt (Wright,1971,21), er det nettopp buddhisme som staten nå ønsker å forvalte og gjøre bruk av i sitt prosjekt. Stikk i strid med det Wright har beskrevet, ser det nå ut til at buddhisme kan virke positivt samlende som etisk grunnlag og at staten gjør bruk av dette slik Angelskår beskriver med henvisning til Yang Fenggang (Angelskår,aftenposteninnsikt.no). Det var besøk i Jiming tempel av en munk fra Sri-Lanka som blant annet snakket til tilskuerne om helse og sunnhet. En utfordring for folk på tvers av

landegrensene, noe som ifølge Wright var del av visjonen for buddhisme, første del av 1900-tallet.

I løpet av feltarbeidet besøkte jeg flere templer i tillegg til dem jeg foretok intervjuer ved. Et av dem var Jinghai tempel 静海寺, som betyr stille hav. Et tempel som i utgangspunktet var dedikert til den store sjøhelten Zheng He 郑和. Ved siden av ligger Tianfei tempel 天妃宫. I utgangspunktet har disse to templene vært et og samme tempel. Tianfei tempel er operativt som tempel der en kan komme for å brenne røkelse, be til Amitufo, Guanshiyin og havets gudinne. Jinghai har derimot blitt en såkalt «National patriotism education base», et kunnskapssenter der en kan lære om seileren Zheng He, Kinas diplomatiske kontakt med utlandet og urettferdige avtaler som Kina i flere omganger ble presset til av utenlandske kolonikrefter. Det er også en egen bygning der tilbakeføringen av Hong Kong hedres. Stedet er en hedring av kinesisk vennligsinnet kontakt utad på 1400-tallet, en noe selvmedlidende, kanskje berettiget, men dog interessant fremstilling av Kinas historie som offer for europeisk og japansk hovmod, ulikeverdige traktater, med særlig vekt på opiumskrigen og krenkelsene som kom med Nanjingtraktaten som ble undertegnet nettopp i Jinghai tempel. Det var mildt sagt glissent på området. Det var muligens to andre mennesker der i løpet av de par timene jeg tilbrakte på stedet. Det må nevnes at jeg var der midt i arbeidstiden på en fredag. Poenget med å trekke frem dette stedet som viste seg ikke å være et tempel i det hele tatt, er statens bruk av templer som læringscentre for det kinesiske folk, i funksjon av deres historiske betydning. Både Angelskår og Shepherd legger vekt på statens forsøk på å dempe det religiøse ved å bruke religion som middel. Som Shepherd skriver handler det om å forvalte religionen til sin fordel. Man underbygger politiske formål ved for eksempel å forme historiefortellingen til å fremstille et enhetlig Kina gjennom årtusener (Shepherd,2013,48-49). Den eldste bygningen på Linggu-området er fylt av historie om opiumskrigen, Qing-dynastiets nedgang og *kuomintang* (nasjonalistenes) kamp om makten. Utstillingen er en politisk rettet hedring av moderniseringen. Den gjenskaper historiefortellingen slik en ønsker at folk skal huske den, blant annet med Sun Yat-sen som folkets hedersmann mot den isolerte og maktsyke keiserfamilien og som forgjenger til revolusjonen.

7.16.3 Økonomisk vekst

Informant nr.66 svarer følgende om religion er bra for samfunnet «Det kommer an på om det er bra for samfunnet. For de veldig dedikerte, det er bra for dem og på den måten bra for samfunnet. Men (sic.) folk som kommer som turister, det er også bra fordi det er bra for økonomisk utvikling» (nr.66). En eldre dame i Qixia tempel forteller at hun ber for ønsker og familiens helse. Hun sier videre at hun ønsker fremgang for Kina, fred i verden og det som er godt (nr.64).

Som Maifair Yangs studier i Wenzhou viser, er ikke religion og ritualer noen motsetning til økonomisk utvikling (Yang,2000). Wenzhous innbyggere tar i bruk økonomiske systemer på sin måte og har gitt ritualøkonomi et kraftig oppsving, fra nesten å være ikke-eksisterende i Mao-perioden (Yang,2000,486). For staten er nok det rituelle forbruket i Wenzhou, der penger bokstavelig talt går opp i røyk, en uting. Turisme utenfra tenkes å bidra til en annen type økonomi som skal skape verdier for Kina, ikke ofres til guder etter lokalbefolkningens forgodtbefinnende.

7.16.4 Templene som aktører

Templene er ikke maktesløse i møtet med turistene, de tjener penger på turismen. Shepherd skriver som nevnt om nonnetempelet Haihui der de setter pris på turismen fordi den gir tempelet muligheter. De er ikke bare ofre for markedsutviklingen, men økonomiske aktører. En nonne i Jiming tempel sier at «tempelet må følge med i tiden». Salgsvirksomheten i tempelbutikken er «en utveksling mellom tempelet og de besøkende». «Det er fint at folk som kommer også gir noe, det går begge veier».

Finansiering av templene skjer gjennom turismen til tempelet, Buddhistforbundet, private sponsorer og staten. Tempelbygningene i Jiming er velholdte, men det virker ganske kummerlig der nonnene bor. Det kan være at nonnene selv prioriterer slik som et uttrykk for religiøs tilbakeholdenhet.

De frivillige i Qixia er der for å bistå tempelet med de besøkende. En frivillig-arbeider som viser oss rundt er nøye med å formidle korrekt bukking og lignende, men bruker også mye energi på historiske forhold. Tempelet selv fremmer altså kulturhistorisk status, slik også nettsidene til Jiming tempel gjør som nevnt tidligere.

7.16.5 Sekularisering?

Templene jeg besøkte var ikke like preget av gruppeturisme som det Shepherds Wutai Shan er, i hvert fall ikke i den perioden jeg var der (utenom sesongen). Jeg så lite til guider som levde av turisme til disse stedene. En av dagene i Qixia-tempel ble jeg vist rundt av en av de frivillige der, men det var fullstendig på hans godvilje så han tok seg ikke en krone betalt, men oppfordret til å kjøpe ting som tempelet solgte og til å donere penger. Han var engasjert på ideell basis innenfra tempelet, ikke utenfra rettet mot det slik Shepherds turguider er. Han brukte tid og krefter her fordi det buddhistiske var viktig for ham personlig.

På UNESCOs hjemmeside skriver de om Wutai Shan at området er av historisk og geologisk/biologisk interesse. De kommenterer religion og hellighet, men da i form av kulturhistorie (<http://whc.unesco.org>,01.07.15). Jeg finner lite informasjon om religiøs aktivitet der.

Gjennom Shepherds forskning kom han fram til at når staten og partiet setter begrensninger for Wutai Shans uttrykk, medvirker de til å hemme utvikling i takt med samfunnet. Som vi kan lese hos Afdal er religion i bevegelse så lenge den lever, når den fratas livskraften blir den rigid, fastlåst og uforanderlig. Statens tiltak kan se ut til å virke mot sin hensikt. Et dempet religiøst uttrykk er i hvert fall ikke resultatet av denne politikken. Det er snarere et mer krystallisert religiøst uttrykk da andre virksomheter forvises fra området.

Angelskår skriver om at det skjer en uavhengig folkebevegelse. Hva med individets religiøsitet, hvorfor oppsøker enkeltpersoner templer? Føler turistene seg som del av Kinas kulturelle enhet,

den som Shepherd sier er en konstruksjon (Shepherd,2013,61), er det den de oppsøker i templene, er de med på å skape denne konstruerte sannheten? Søker de å utdannes gjennom Kinas siviliseringsprosjekt? Nei det tror jeg ikke. De besøkende har sin egen agenda. Mange kommer hit med noe på hjertet av personlig betydning fordi de føler de kan få ro, støtte eller styrke her. Minnstedet for Mao i Wutai Shan er ifølge Shepherd lite besøkt. Det underbygger Angelskårs påstand om at buddhismens gjenkomst også er en uavhengig folkebevegelse. Folk velger hele veien hva de skal forholde seg til. Dannelsesprosjektet kan kanskje komme til å slå «feil», i hvert fall ta en uventet retning. «Religionsvesenet» lever sitt eget liv. Det er religion i bevegelse.

7.17 Buddhisme og turisme

Det de forskjellige besøkende gjør når de er i templene ligner mye, så det kan være vanskelig å skille turist fra andre besøkende. Flere av turistene gjør det samme som de hengivne. Selv om de først oppgir sightseeing som grunn, kan de kommentere senere at de gjør ritualene helhjertet. Turist er ikke en klart avgrenset kategori. De deltar i religiøs aktivitet og forholder seg til det «buddhistiske» mens de er der. Religiøst dedikerte personer engasjerer seg også i turistaktiviteter og lar seg fascinere av templenes historiske verdi når de besøker templer. På samme måte som munkene jeg observerte på flyplassen i Hong Kong, som oppførte seg som hvilke som helst reisende, er det med turister i templene, som ter seg som dedikerte buddhister selv om utgangspunktet var sightseeing. Informant nr.63 sier om andre på stedet «Jeg kan ikke skille turister fra lokalbefolkning. Det er halvt om halvt. Noen kommer for å tilbe, noen for turisme». Det er glidende overganger, folk gjør mye av det samme. Under analyser av materialet er informantenes tilhørighet til kategoriene såpass flytende at flere står oppført både det ene og det andre stedet. Det er ikke mulig å nedsette absolutte forhold på et så mangfoldig fenomen som besøkets art, men kategoriene hjelper i forståelsen av hva som foregår.

Shepherds argumentasjon går på at økonomisk utvikling og turisme både krysser og støtter kulturarv og religiøs tro. Det buddhistiske gjenskapes ikke som det det var, men er fleksibelt så det blir heller ikke offer for rent kyniske markedskrefter. Religion er en bevegelig størrelse (Shepherd,2013,120-121). Reader tror for Japans del at pilegrimspraksis vil fortsette å bevege seg i retning av kulturarv og turisme. Jeg mener at en ikke kan trekke den konklusjonen for

hastig for Kinas del. Utviklingen kan gå i flere retninger samtidig. En stadig bevegelse mot turisme og kulturarv akkompagneres av levende religiøs praksis. Fischers moralisme-retning (Fischer,2012,360), kan tenkes å være en følge av den egosentriske religiøse utilitarismen. Angående det økonomiske aspektet tror jeg et poeng kan være at det i det hele tatt er et mer åpent «marked» nå etter at kinesisk politikk myknet opp. Det har inspirert til kreativitet og nysgjerrighet, så folk ønsker å delta og engasjere seg i mulighetene som finnes. Religion og økonomi kan ses i sammenheng, uten at den ene tar over den andre. De kan bygge hverandre opp, men risikerer også å uttømme hverandre. Religiøsitet kan bli overfladisk dersom materiell får for høy verdi. Religiøs økonomi som baserer seg på forbruk for rituelle formål kan frata økonomien dens fysiske rolle som tingliggjøring av verdi. En ting er i alle fall klart; Religion virker på økonomi, økonomi virker på religion. Økonomi inngår som en del av kulturen. En gjør bruk av det som kommer til en som redskaper i sin livsførsel og dermed endres også livsførselen, ikke fordi den har blitt tvunget til det, men fordi folk velger nye verktøy og nye tilnærminger.

Som flere av teoretikerne påpeker er buddhisme akseptert som del av det kinesiske. Min erfaring er at folk ikke tar avstand fra det, men omfavner det blant annet for dets positive verdigrunnlag. De gjør dessuten bruk av og setter pris på tempelområdene. Folk har respekt for stedets karakter enten de selv er troende eller ikke. Folk føler seg velkomne på stedet. Det er et åpent sted, et offentlig rom, men også tematisk kulturelt og religiøst. Det ene utelukker ikke det andre. Det er både museum, spisested, religiøs samfunnssfære, «park», vakre omgivelser med god *feng shui*, sosial arena, et sted å henge, holdepunkt, tradisjon, og så mye mer. Dette byr naturligvis på utfordringer og interessekonflikter, men for det meste var det rom for både religiøs praksis og turisme.

De besøkende i kategori 2 tas ofte ikke på alvor som del av det buddhistiske. De kan virkelig være en ressurs for templene rent økonomisk og for buddhisme potensielt. De føler seg som del av den kulturelle praksisen, de kumulative tradisjonene og støtter opp om buddhisme som noe positivt. De besøkende velger faktisk å engasjere seg når de er i templene. Dessuten: turisme for kulturarv utelukker heller ikke at de besøkende kan få en opplevelse av det hellige, at de kan få med seg noe essensielt gjennom besøket. Religiøs identitet og spiritualitet henger ikke nødvendigvis sammen, slik Reeds funn fra AsiaBarometer-undersøkelsene viser. Reed

vektlegger at holdninger gjerne ikke er betinget av religiøs tro. Det kommer frem når det gjelder holdningen til at folk har tro, besøker templer og tilber. Noen som selv var religiøse var negative til andre religioner. Andre religiøse syntes dedikasjon og hengivenhet var verdifullt i seg selv. Noen som selv absolutt ikke var religiøse var respektfulle til religion og positive til at det kunne bidra til gode mennesker og et godt samfunn.

Pluralisme er ikke ukjent i buddhistisk kontekst. Buddhisme har en særegen evne til å ta opp i seg-, og tas opp i kulturelle former. Helt fra starten av har buddhisme tilpasset seg ulike samfunn og kontekster og gjennom det hatt innflytelse på kultur, men også blitt formet. For eksempel, som Chau skriver, fikk den innpass i Kina ved å alliere seg med makten, men ble i moderne tid undertrykket av den. Buddhismen innordnet seg og lot seg føye etter politiske linjer som stadig holder den tilbake (Chau,2006,146). Jeg forsøker derfor ikke å påpeke endringsprosessene i Kinas religiøse bilde som noe revolusjonerende, men ønsker å gi et øyeblikksbilde som kan være med på å gi forståelse av religion som prosess i dagens kinesiske samfunn. Reed skriver i sin artikkel «Analyzing Secularization and Religiosity in Asia» at akademikere gjerne lar seg interessere mest av det som avviker fra normen. Derfor overses det ofte at religiøse mennesker og institusjoner ikke skiller seg fra sekulære i særlig grad (Reed,2007,12). I denne oppgaven undersøker jeg en lite kontroversiell institusjon og religionsform. Templene er steder for religiøs aktivitet, men allment akseptert og et offentlig rom i et land med streng politikk mot religiøse uttrykk. Besøkende i kinesiske buddhisttempler er et mangfoldig utvalg og holdningen til religion og religiøsitet er ikke betinget av tro. Turismen til kinesiske buddhisttempler er allmenn. Den avbilder religiøs aksept og strømninger i samfunnet. Det er mange faktorer inne i bildet, alt fra statens interesser økonomisk og politisk, til enkeltmenneskets overbevisning, selvmotsigende fornektelse av religion, historisk interesse, håp og drømmer.

I tillegg til et uttrykk for en bestemt religiøs praksis, er de buddhistiske templene rom der religiøsitet kan få uttrykk og form. Stedet i seg selv, med religiøst uttrykk, er mål for mye besøk, men med turismen som motivasjon og fokus, tas noe av kraften vekk fra det religiøse. Det er tegn til både sekularisering og sakralisering av stedet og de besøkende. Bevegelsen fra *chan* til *jingtu*, som en del av praksisen i Qixia og Linggu har gjort, er en forflytning av tyngdepunktet fra selvkultivering til mer frelserreligiøse former. Det kan ses som forenkling og dermed

begrensning av religiøsitet, men det kan også være et uttrykk for det motsatte ved at det gjør det religiøse tilgjengelig for flere.

7.18 Sekularisering og revitalisering

Wrights studier pekte mot en prosess som kun gikk en vei, vekk fra religiøsitet i det kinesiske samfunnet. Wright skriver om at besøkende kommer til templene utelukkende av historisk kulturelle og nasjonalistiske årsaker. Dersom det var tilfelle da han skrev dette på 70-tallet, må vi virkelig kunne si at buddhisme revitaliseres. Folk har stadig tillit til høyere makter og spirituelle «forestillinger» og vender seg mot Buddha i tempelet. Shepherd kan fortelle at alle slags folk besøker templene. Selv den urbane eliten besøker templer som Wutai Shan for å få veiledning fra buddhistiske mestere (Shepherd,2013,143-144). Fra Reeds data kom det fram at etterspørselen etter religiøse tilbud er stor og troen på en ånde-verden er utbredt. En stadig tiltro til større krefter, stemmer overens med det jeg erfarte i feltarbeidet. Det sekulære Kina er religiøst på sin måte. Det at folk faktisk besøker stedene er et uttrykk for buddhismens vitalitet i det kinesiske samfunnet. Folks stadige gjenkjennelse av tempelområdene manifesterer buddhisme som del av virkeligheten i samfunnet og i menneskene. Det buddhistiske er del av en konsensusvirkelighet.

I lys av Smiths *tro og kumulative tradisjoner* er buddhismen i Kina vital. Troen lever videre i folks verdensbilde, en større sammenheng og en høyere kraft som påvirker forholdene i denne verden. I kraft av dette vender majoriteten av de besøkende seg stadig mot Buddha med ønsker og tilbedelse, eller for å roe sinnet. Mer hengivne og dedikerte, som det er langt færre av, har en dypere spiritualitet som i alle fall sikrer at troen er tilstede. Når det gjelder de kumulative tradisjonene opprettholdes disse av nonner og munkere i templene, men også av at de besøkende fortsetter å gjøre ritualene og besøke templene til festivaler og til hverdags. Templenes vitalitet sikres i det at de besøkende stadig er med på å forme religiøsitetens uttrykk blant annet gjennom tilbedelsen. Besøkende er i en prosess med templene, med sine symboler og gjenstander, og med samfunnet i sin helhet. Det skjer en utveksling som bærer buddhistisk religiøsitet med seg og endrer den i prosessen, slik også subjektene og samfunnet endres. Det skapes ny mening. Gjennom feltarbeidet og arbeidet med materialet og teorien trer religion som en stadig

bevegelse tydelig fram for meg. En prosess der samfunn, uttrykk, mennesker og midler former og formes.

8. Oppsummering og konklusjon

Det sentrale i oppgaven var å finne ut noe om dynamikken i forholdet mellom kinesiske buddhisttempler og de som besøker dem. Jeg var interessert i å finne ut hva slags art tempelbesøkene er av, det vil si, om de besøkende engasjerer seg i religiøs aktivitet, om de forholder seg til et religiøst univers, om de har kunnskap og kjennskap til buddhisme og tempelet som religiøs arena, og om de lar seg påvirke av det de er i møte med der. Videre undersøkte jeg om besøkskulturen er berikende eller virker begrensende for templenes vedkommende. Jeg ville studere om det skjer re-sakralisering eller sekularisering ved kinesiske buddhisttempler.

Foregikk det så revitalisering av buddhisme eller sekularisering? Kort sagt var det tegn til begge deler i templene. Folk virker fortrolige med tempelområdet uavhengig av motivasjonen for besøket. De besøkende er en sammensatt gruppe, men majoriteten kommer for sightseeing og lettere religiøs aktivitet. Noen har et nært forhold til rituell praksis, mens kun få av de besøkende forholder seg aktivt til buddhisme i livet utenom tempelbesøket. De fleste ber litt og ser litt når de besøker templene. Denne lette formen for interaksjon kan dempe det religiøse uttrykket noe, men interessen for tempelet og pågangen av folk som engasjerer seg i ritualer peker i en annen retning. Antallet besøkende og variasjonen med tanke på alder og sosioøkonomiske forhold var påfallende. Det er forskjellige meninger om de besøkende blant templenes folk. Munker og nonner er hovedsakelig positive eller nøytrale til de besøkendes tilstedeværelse og tilnærming til det religiøse, men går sjelden i kontakt med dem om de ikke selv blir oppsøkt.

Templene er populære og levende. De er steder der religion kan utvikle seg. Med så mange besøkende som velger å engasjere seg, har templene ressursene, både menneskelig og økonomisk til at det kan skje. Religiøsiteten i kinesiske buddhisttempler handler mye om valg gjort av de besøkende. Hvordan en innretter seg når en oppholder seg på tempelområdet er opp til den enkelte. Deres valg og praksis er med på å skape buddhisme. Turisme kan for så vidt

oppfattes som forstyrrende for religiøs praksis i templene, men buddhismen og turismen drar på mange måter nytte av hverandre. Turismen er en betydelig inntektskilde for templene. Ved at folk besøker templene bidrar de dessuten til tilstedeværelsen og eventuelt utbredelse av religion. Templene er av kulturhistorisk interesse for folk, de er områder for rekreasjon, og rom for spiritualitet og ettertanke.

Til å begynne med i prosessen med masteroppgaven forventet jeg å studere sekularisering av templene og re-sakralisering av samfunnet som motpoler. Dersom turismen artet seg som typisk kulturturisme, tenkte jeg dette ville føre til sekularisering. Dersom besøkende forholdt seg til det religiøse, tenkte jeg det ville være tegn på sakralisering. Det viste seg at begge deler foregikk, ikke bare gjennom forskjellige besøkende, men også i en og samme person. Nå tenker jeg at det er mer nyttig å se forholdet mellom turisme og buddhisme som en utveksling, ikke som motkrefter. Turisme øker tilstrømningen til templene og kan bidra til kjennskap til buddhisme. Det blir en alminneliggjøring av buddhisme og buddhistisk innflytelse på samfunnet. De preges av hverandre, samfunn og religion i vekselvirkning.

Litteratur

- Afdal, Geir 2013, Religion som bevegelse – Læring, kunnskap og mediering, Oslo: Universitetsforlaget
- Angelskår, Trine 2011, «Kinas nye opium.» *Aftenposten innsikt*, utgave 11 / desember 2011, <http://www.aftenposteninnsikt.no/11-desember-2011/kinas-nye-opium>, Publisert i Aftenposten 17. september 2011, hentet 18.10.12
- Badone, Ellen and Roseman, Sharon R. (ed.) c2004, *Intersecting Journeys – The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- Berger, Peter L. 1999, «The Desecularization of the World: A Global Overview» i *The Desecularization of the World – Resurgent Religion and World Politics*, Berger, Peter L. (red.), Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company
- Chau, Adam Yuet 2006, *Miraculous Response – Doing Popular Religion in Contemporary China*, California: Stanford University Press
- Chow, Chun-Shing 2005, «Cultural Diversity and Tourism Development in Yunnan Province, China.», *Geography*, Vol. 90, Nr. 3, ss. 294-303, <http://www.jstor.org/action/doBasicSearch?acc=off&wc=on&fc=off&Query=au:%22CHUN-SHING+CHOW%22&si=1>, hentet 26.07.15
- de Bary, William Theodore og Bloom, Irene 1999, *Sources of Chinese Tradition – from Earliest Times to 1600*, 2.utg., vol.1, New York: Columbia University Press
- Duara, Prasenjit 1991, «Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns Against Popular Religion in Early Twentieth-Century China», *The Journal of Asian Studies*, vol.50, Nr.1, ss. 67-83, http://www.jstor.org/stable/2057476?seq=1#page_scan_tab_contents, hentet 26.07.15
- Fisher, Gareth 2012, «Religion as Repertoire: Resourcing the Past in a Beijing Buddhist Temple», *Modern China* 38(3), ss.346 –376
- Furseth, Inger og Everett, E. L. 2004, *Masteroppgaven: hvordan begynne – og fullføre*, Oslo: Universitetsforlaget
- Gadamer, Hans-Georg 1970, «Universaliteten i det hermeneutiske problem» i *Norsk Filosofisk Tidsskrift* nr.3/4, 0 (5), ss.217-228

- Gadamer, Hans-Georg 2010, *Sannhet og metode – grunntrekk i en filosofisk hermeneutikk*, oversatt av Lars Holm-Hansen, innledende essay av Espen Schaanning, (1.utg. 1960), Oslo: Pax
- Geertz, Clifford 1974, «From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding» *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 1 October 1974, Vol.28 (1), ss.26-45, http://www.jstor.org/stable/3822971?origin=crossref&seq=20#page_scan_tab_contents, hentet 23.06.15
- Goossaert, Vincent og Palmer, A. David 2011, *The Religious Question in Modern China*, Chicago & London: The University of Chicago Press
- Jenkins, Philip 2011, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, 3.utg., New York: Oxford University Press
- Jiming temple, <http://www.jimingsi.net/syjs.asp>, hentet 26.07.15
- Kavalski, Emilian 2012, *The Ashgate Research Companion to Chinese Foreign Policy*, Sydney: Ashgate
- Linggu tempel, https://en.wikipedia.org/wiki/Linggu_Temple, hentet 26.07.15
- Lægred, Sissel og Skorgen, Torgeir (red.) 2001, *Hermeneutisk lesebok*, Valdres: Spartacus Forlag
- Oakes and Sutton 2010, *Faiths on display – Religion, Tourism and the Chinese State*, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers
- Palmer, Daavid A. 2011, «Gift and market in the Chinese religious economy», *Religion*, Vol.41, issue 4, ss. 69-594 http://www.researchgate.net/publication/232919422_Gift_and_market_in_the_Chinese_religious_economy, hentet 26.07.15
- Reader, Ian 2014, *Pilgrimage in the Marketplace*, New York and London: Routledge
- Reader, Ian 2005, *Making Pilgrimages – Meaning and Practice in Shikoku*, Honolulu: University of Hawai'i Press
- Reed, Steven R. 2007, «Analyzing Secularization and religiosity in Asia», *Japanese Journal of Political Science*, Volume 8, Issue 03, desember 2007, ss. 327-339, Cambridge University Press, DOI: <http://dx.doi.org/10.1017/S1468109907002691> (About DOI), Publisert på nett: 17. oktober 2007, hentet 10.06.15
- Repstad, Pål 1998, *Mellom nærhet og distanse – Kvalitative metoder i samfunnsfag*, (3.utgave), Oslo: Universitetsforlaget
- Shepherd, Robert J. 2013, *Faith in Heritage – Displacement, Development, and Religious Tourism in Contemporary China*, California: Left Coast Press

- Smith, Wilfred Cantwell 1991, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press
- Thagaard, Tove 2009, *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*, Oslo: Fagbokforlaget
- Turner, Bryan S. 2011, *Religion and Modern Society – Citizenship, Secularisation and the State*, Cambridge: Cambridge University Press
- UNESCO, <http://whc.unesco.org/en/list/437/>, hentet 01.07.15
- Wellens, Koen 2010, *Freedom of Religion or Belief in China: experiences from the Sino-Norwegian human rights dialogue*, Oslo: Unipub
- Wellens, Koen 2015, «Failed secularization, new nationalism and governmentality: The rise of Buddhism in post-Mao China», upublisert manuskript, mottatt 31.07.15., Microsoft Word-fil
- Wright, Arthur F. 1971, *Buddhism in Modern and Contemporary China*, i *Religion and Change in Contemporary Asia*, Spencer, Robert F. (red.), ss.14-26, University of Minnesota Press: Minneapolis
- Yang, Maifair Mei-hui 2000, «Putting Global Capitalism in Its Place – Economic Hybridity, Bataille, and Ritual Expenditure», *Current Anthropology*, Vol. 41,nr.4, ss.477-509, The University of Chicago Press, http://www.religion.ucsb.edu/Faculty/yangm_files/GlobalCapit.pdf, hentet 30.05.2015
- Zhang, Tina 2014, «China Faces Hard Questions After Woman Bashed to Death in McDonald's», *Guardian Liberty Voice* (nettavis) <http://guardianlv.com/2014/06/china-faces-hard-questions-after-woman-bashed-to-death-in-mcdonalds/>, hentet 26.07.15