



UIT

NORGES
ARKTISKE
UNIVERSITET

Institutt for arkeologi, historie, religionsvitenskap og teologi. Fakultetet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning.

Dyktige midler

En studie av upaya-begrepet i mahayanabuddhismen

Sofie Hedvig Nordbakken

Masteroppgave i Lektorutdanning for 8-13.

REL-3980 – Mai, 2018



Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	1
1.1	Introduksjon	1
1.2	Problemstilling	2
1.3	Redegjørelse av oppgavens struktur.....	4
1.4	Teoretisk og metodisk tilnærming.....	5
1.4.1	Teoretisk tilnærming	6
1.4.2	Metodisk tilnærming	7
2	Upaya i buddhologisk og forskningsmessig kontekst.....	11
2.1	Redegjørelse av upayas leksikografiske betydning.....	12
2.1.1	Upaya belyst ut ifra to sentrale buddhistiske tekster.....	16
2.1.2	Innledende drøfting av upaya-begrepet.....	18
2.1.3	Konkluderende delavsnitt.....	27
3	Test-case.....	28
3.1	Forarbeid	28
3.2	Innsamlingsprosessen.....	29
3.3	Et uventet møte med upaya ved slutten av reisen	30
3.4	Presentasjon av materialet.....	31
3.4.1	Pamfletter	32
3.4.2	Amuletter.....	35
3.4.3	Mangafisert buddhisme	40
4	Drøfting og konklusjon	45
4.1	Oppsummering av oppgavens innhold.....	47
4.2	Videre studier og avsluttende ord.....	48
5	Bibliografi	49
5.1	Bøker	49
5.2	Internettartikler (oppdatert 15.05.18).....	50
5.3	Nettsider	50

Forord

Jeg vil gjerne bruke denne anledningen til å gi en stor takk til min veileder, Roald Kristiansen. Takk for at du har delt av din kunnskapsrikdom, og alle de interessante samtalene vi har hatt underveis.

Jeg vil også takke Oda for å ha være min trofaste følgesvenn i Kyoto.

Og sist, men ikke minst, takk til familien min, som til tross for sin naturvitenskapelige bakgrunn, har prøvd å støtte meg etter beste evne underveis i studie.

1 Innledning

1.1 Introduksjon

Etter å ha reist rundt i Øst-Asia som ung turist vokste det frem et sterkt behov i meg for å gi dybde til mine vage kunnskaper om buddhismen. Jeg satt igjen med både inntrykk og minner som jeg ikke helt klarte å sette ord på. Mitt første møte med den japanske buddhismen var i 2013 da jeg som nittenåring besøkte Senso-tempelet, som var ett av stoppestedene på en *'Tokyo city day tour'* jeg hadde meldt meg på sammen med folkehøgskoleklassen min. Den grandiose, rødmalte inngangen stod i umiddelbar kontrast til alt annet jeg hadde opplevd så langt i Tokyo; neonbelyste reklameplakater, skyskrapere og dominerende moderne estetikk. Jeg lot meg begeistre av markedet innenfor porten; det bugnet av amuletter, armbånd av tre og andre fargerike, kommersielle buddhistiske artefakter. Det var noe ved måten det gamle ble bevart og brakt videre inn i dagens Tokyo som gjorde et vedvarende inntrykk. Da jeg noen måneder senere bestemte meg for å starte på lektorprogrammet ved UIT med religionsvitenskap som hovedfag, så jeg på dette som en gylden mulighet for meg å fordype meg innenfor mahayana buddhismen, og på den måten gi dybde til min vedvarende fascinasjon for den japanske buddhismens vakre uttrykk. Bakgrunnen for mitt valg av tema er derfor min personlige interesse for buddhismen, og da spesielt de øst-asiatiske buddhistiske skolene innen mahayana buddhismen.

I min bacheloroppgave tok jeg for meg den sentrale bodhisattvaen, *Guan Yin* (kjent som *Kannon-sama* i Japan), og den interessante transformasjonen denne skikkelsen gjennomgikk som følge av buddhismens spredning til Øst-Asia under Han dynastiet (ca. 200 fvt. til 220 evt.). Guan Yin er sentral innen mahayana buddhismen, og blir tilbedt som gudinnen av barmhjertighet og medfølelse. Hun er blant annet kjent for sine tusen hender som hun bærer tusener av redskaper med, hver av dem blir tatt i bruk i forskjellige sammenhenger for å hjelpe mennesker i nød. Disse redskapene blir beskrevet som Guan Yins *upaya*, eller ”dyktige midler”. Ettersom jeg tidligere har fokusert på bodhisattvaens mystiske transformasjon fra theravada buddhismens Avalokiteshvara til mahayana buddhismens Guan Yin, var det nå naturlig å gå videre til et nytt tema. Samtidig hadde jeg et ønske om å ta for meg et tema som hadde en sterk tilknytning til denne skikkelsen jeg har brukt tid på å bli kjent med gjennom mitt tidligere arbeid, og har derfor valgt *upaya*-begrepet som tema.

En grunnleggende forståelse av konseptet *upaya* er helt sentralt i forståelsen av hvordan mahayana buddhismen spredte seg til hele det buddhistiske Øst-Asia. Roger R. Jackson forklarer i sin artikkel om *upaya* i *Encyclopedia of Buddhism* at *upaya* er et helt sentralt konsept som bidrar til å sette grenser for hva som regnes for å være akseptabelt innen de forskjellige mahayana-buddhistiske skolene;

In contemporary Buddhism, *upaya* remains a crucial concept, helping to shape ongoing debates about how the dharma is to be expressed and transmitted, what range of practices is appropriate for Buddhists, how ethical decisions are to be made and judged, where war and politics fit into Buddhism, and what constitutes proper behavior by teachers towards their disciples.¹

Denne oppgaven bygger på etablert faglitteratur, samt en test-case jeg har fått utføre i Kyoto i Japan, hvor formålet har vært å samle inn data som kan gi eksempler på bruken av det viktige *upaya*-konseptet ved forskjellige buddhistiske skoler i dagens Japan.

1.2 Problemstilling

Upaya er et begrep som referer til pedagogiske verktøy som har som formål å føre mennesket fremover på den buddhistiske veien mot nirvana. Begrepet oversettes til engelsk på to forskjellige måter; ”Skillful means” (dyktige midler), eller som ”expedient means”. Det norske språk har ikke et ord som oversetter helheten av det engelske ordet ”expedient”, men det innebærer at noe er ”hensiktsmessig, men muligens umoralsk”. *Upayas* rolle og funksjon varierer. I noen tilfeller kan den gå så langt som å rettferdiggjøre bruk av ekstreme handlinger som blant annet løgn, vold, tyveri og overgrep. Det finnes forskjellige fortellinger om buddhistiske skikkelser (bodhisattvaer, munk, og lignende) som gjør nokså radikale handlinger som bortforklares som former for *upaya*. I en av disse fortellingene beskrives det at en zen buddhistisk munk avsluttet en samtale med hans disippel ved å smelle igjen døren over disippelens fot slik at den brakk.² På denne måten skal munken ha åpnet disippelens øyne for lidelsens realitet. Så lenge en handling kan introdusere vedkommende for dharma, eller på andre måter hjelpe dem til å finne bodhisattva-stien, så kan *upaya*-konseptet

¹ Buswell 2003 : 872

² Conception 2004: 74

tilsynelatende legitimere slike umoralske handlinger. Det er akkurat denne problematikken jeg er interessert i å finne ut mer om i mitt arbeid. Min problemstilling lyder som følger;

I hvilken forstand kan en si at upaya (forstått som pedagogisk virkemiddel som tilpasser læren etter mottagerens forståelsesmuligheter), bidrar til en fortegnning av buddhismen?

Videre har jeg to delspørsmål;

Hvordan blir begrepet tolket av henholdsvis buddhister og religionsforskere? Og finnes det grenser for anvendelsen av upaya, og hvor er i så fall disse grensene?

Ved å ta for meg relevant faglitteratur vil jeg drøfte upaya-konseptets omfang, og belyse hvor vanskelig det er å sette grenser for hvordan en ”legitimt” kan bruke en slik tilsynelatende alt-dekkende idé som et pedagogisk virkemiddel. Videre vil jeg supplere med mitt material fra en test-case som jeg har utført i Kyoto i Japan, og på den måten kunne vise til egne funn til sammenligning med den eksisterende faglitteraturen.

I min test-case har jeg valgt å fokusere på estetiske uttrykk, noe som jeg har valgt av to grunner: På den ene siden ville jeg forsikre meg om at min besvarelse ble godt spisset og at jeg kunne sette meg selv et overkommelig mål for datainnsamling som ville føre til gode og relevante funn. På den andre siden var det et nokså naturlig valg for meg å analysere visuelle uttrykk, ettersom jeg har svært begrensede kjennskaper til det japanske språket, og derfor ikke kan lese eventuelle tekster som ellers kunne vært relevant for min oppgave.

Framgangsmåten jeg har brukt for å komme frem til en konkluderende avslutning på min problemstilling går ut på å presentere mine funn i lys av etablert faglitteratur. For å bedre kunne gi svar på mitt hovedspørsmål vil jeg igjennom et litteraturstudium besvare noen sentrale underspørsmål i forkant av presentasjonen av mitt feltarbeid:

Hva er upaya, og hvorfor er dette et sentralt begrep innen mahayanabuddhismen? – Jeg vil belyse upaya-læren som en konsekvens av læren om de to sannheter (konvensjonell og absolutt sannhet) slik vi møter den hos madhyamaka filosofen Nagarjuna. Ved å ta for meg den etablerte faglitteraturen vil jeg videre definere upaya som begrep, ta for meg upaya-tankens mangfoldige former, og videre belyse problematikken med å sette grenser for hvordan en ”legitimt” kan bruke en slik alt-dekkende idé om et pedagogisk virkemiddel.

På hvilken måte kan upaya-begrepet vise seg å være problematisk? – Med problematisk referer jeg til en mangel på et logisk konsistent rammeverk rundt hva som kan betegnes som upaya; det kan legitimere kunnskapsformer, holdninger og handlinger som ikke kan sies å stemme overens med buddhismens egne grunnperspektiver. For å kunne besvare dette vil det være relevant å vise til hvordan emiske kilder, i form av teologer og andre former for buddhistiske innenfra-perspektiv, forholder seg til upaya-konseptet i forskjellige sammenhenger. Her vil jeg også vise til aktuelle saker hvor forskjellig buddhistiske perspektiver (skoler, enkeltpersoner, og lignende) er uenige om bruken av upaya kan legitimeres i en gitt situasjon. Videre vil jeg også se nærmere på hvorvidt det blir tatt opp en upaya-problematikk i det etiske perspektivet (religionsvitenskapelige publikasjoner).

1.3 Redegjørelse av oppgavens struktur

Oppgaven er delt inn i fire kapitler. I første kapittel har jeg presentert bakgrunnen for mitt valg av tema. Videre vil jeg presentere problemstilling og underspørsmål for oppgaven, for så å ta for meg de teoriene og metodene jeg har tatt i bruk i både forarbeid og i selve utformingen av oppgaven.

I kapittel to vil jeg gi den terminologiske avklaringen på hva upaya betyr og innebærer, for så å gå videre til den etablerte faglitteraturen, hvor jeg vil presentere samtlige av forskerne jeg har forholdt meg til i løpet av mitt arbeid, og vise til deres holdninger til upaya-konseptet. Her har jeg valgt å ta for meg forskjellige perspektiver for å kunne vise til ulike synspunkt, og vil vise til McCutcheons teori om religionsstudiets kritikere (critics) og forsørgere (caretakers); På den ene siden har vi Daigan og Alicia Matsunaga som representerer et buddhologisk aktør-perspektiv som, sammen med religionsforskeren Michael Pye, utgjør en forsørger-rolle i tilnærmingen av upaya-begrepet. På den andre siden har vi religionsforskerne John Schroeder og Asaf Federman som representerer en kritiker-rolle. Her vil jeg også kort begrunne mitt valg av Watsons oversettelser av Lotus og Vimalakirti sutraen, og kort redegjøre for bruken av Buswells buddhistiske ensyklopedi. I slutten av dette kapittelet vil jeg ha et konkluderende delavsnitt, hvor jeg vil svare på et av delspørsmålene, og et av underspørsmålene.

Det tredje kapittelet av oppgaven er dedikert til min test-case i Kyoto i Japan. Her vil jeg redegjøre for mitt feltarbeid og presentere mine funn. Jeg har valgt å presentere mine analyser sammen med hvert av funnene for å skape god struktur. Jeg mener at dette også hjelper med å

forme mitt empiriske perspektiv i forkant av oppgavens drøftingsdel, ettersom jeg på denne måten vil være i stand til å supplere med egne tanker rundt mine funn i møte med de forskjellige meningene som presenteres i den etablerte faglitteraturen.

I den siste delen, kapittel fire, vil jeg sette mitt eget empiriske arbeid i relasjon til den etablerte faglitteraturen i en drøftingsdel. Dette skal til slutt ende opp med en konkluderende avslutning.

Min oppgave skiller seg fra normen av faglitteratur som direkte omhandler upaya som et begrep, hvor det ofte blir fokus på den historiske fremvekst og betydning. Så vidt jeg vet viser tidligere faglitteratur i all hovedsak til forskning på makronivå, som for eksempel viser en buddhistisk skoles generelle holdning til en sak. I motsetning til eksisterende faglitteratur er min empiriske forskning et resultat av en jakt etter enkelt-eksempler på bruken av upaya på mikronivå. Mine funn er resultatet av timevis med gåing, besøk hos både store, og ikke fullt så store, templer som befinner seg rundt omkring i Kyoto. Noen av dem kan beskrives som turistmagneter, imens andre var tilsynelatende helt forlatt. Per i dag har jeg ikke lest noen artikler eller andre former for faglitteratur som presenterer et studie hvor det gis spesifikke gjenstander som eksempler på bruken av upaya i moderne Japan. Det gjenstår å se om mitt empiriske arbeid kan supplere med noe nytt til den eksisterende faglitteraturen i det spennende feltet innen studiet av den japanske buddhismen.

1.4 Teoretisk og metodisk tilnærming

Ingvild Sælid Gilhus forklarer i sitt kapittel ”Metodisk mangfold: utforskningen av en religiøs tekst” i Kraft og Natvigs metode i religionsvitenskapen;

Religionsvitenskapelig forskning innebærer ofte å benytte seg av flere metoder. Ikke minst tekster er komplekse størrelser som krever komplekse fremgangsmåter. For å analysere dem kan det derfor være nyttig å ikke bare benytte seg av én metode, men ta i bruk en metodologisk verktøykasse som inneholder flere metoder.

For å skape meg en slik metodologisk verktøykasse har jeg også forholdt meg til ”The toolbox approach” (verktøykassemodellen) som Cavallin tar for seg i sitt kapittel av boken. Tanken her er at forskeren skal ha et bredt repertoar av metoder og teorier slik at når hun/han skal ta for seg sine råmaterialer, vil materialet selv peke ut hvordan ”verktøy” en skal ta i bruk

i den bestemte typen analyse. Denne modellen setter metode og teori helt likt, hvor hver av disse kan ta form som et ”verktøy” for forskeren. På denne måten skal forskeren kunne ta i bruk relevante metoder og teorier, og samtidig legge vekk de som viser seg for å være mindre relevante. I denne delen av oppgaven vil jeg presentere de utvalgte teoriene og metodene jeg har tatt i bruk under mitt arbeid.

1.4.1 Teoretisk tilnærming

1.4.1.1 Sosiosemiotisk multimodalitet

På grunn av manglende språkkunnskaper har jeg måtte se bort ifra det skriftlige i mitt japanske materiale og har derfor måtte forholde meg til andre inntrykk i min analyse basert på et utvidet tekstbegrep som inkluderer mer enn bare muntlige og skriftlige tekster.

Språkvitenskapelig kan vi også forstå et bilde som tekst. Alt av sammensatte (multimodale) tekster, som blant annet bilder, kan fortelle mye om intensjonen og interessen til utgiveren. Modaliteter i form av fargebruk, tegninger, bilder og selve inntrykket det typografiske gir, kan derimot formidle mye. Anne Løvland forklarer at når en kombinerer forskjellige slike uttrykksmåter i en multimodal tekst kan det sammenlignes med å legge flere meningslag over hverandre, hvor hvert lag er avhengig av å bli sett i sammenheng med andre modaliteter for å skape et samspill.³ Samtidig som at det kan være lett å se at en tekst er multimodal, kan det derimot være utfordrende å definere hvilke modaliteter som er virksomme i den. Løvland forklarer at det en kan kalle en modalitet vil kunne variere ut fra kommunikasjonssituasjon og kulturell kontekst. Eksempelvis kan en spesifikk farge bære med seg en helt annen mening ifølge en kultur enn det den gjør i en annen kultur. Dette er noe jeg har vært bevisst på i møte med både den japanske buddhismen og den japanske kulturen.

Bevisst bruk av religiøse farger vil for eksempel ikke være meningsbærende innenfor en kultur som ikke kjenner eller tar hensyn til konvensjonene for denne fargebruken. I slike sammenhenger vil det være mulig å endre fargebruken uten at uttrykket får en annen religiøs betydning. For å avgjøre hva som er en modalitet, må man altså vurdere hva som er meningsbærende i den aktuelle situasjonen.⁴

³ Løvland 2010: 1

⁴ Løvland 2010: 2

1.4.1.2 Intertekstualitetsteori

Intertekstualitet er en litterær teori om forholdet mellom to eller flere tekster som siterer og/eller hentyder til, eller på andre måter er forbundet, med hverandre. Denne teorien viser til at enhver tekst må oppfattes som et sted der forskjellige tekster møtes, og på den måten alltid inneholder elementer fra andre tekster, som allusjoner og sitater. Også bilder inngår i større sammenhenger der form og innhold bygger på relasjoner mellom andre bilder og tekster. Disse hentydningene er derimot ikke alltid like lett synlige for en leser. Begrepet intertekstualitet viser ikke til tradisjonelt, bevisst lån/sitasjon av andre tekster, men heller til ideen om at det er en uunngåelig forutsetningen for en tekst at den alltid vil forholde seg til andre tekster, og på den måten ikke kan sees som upåvirket.

1.4.2 Metodisk tilnærming

1.4.2.1 Hermeneutisk metode

Jeg ble kjent med den hermeneutiske metoden ettersom det ofte nevnes i kontekst med upaya-begrepet. Upaya er et kjent tema innen buddhistisk hermeneutikk, og ettersom jeg senere skal se nærmere på perspektivet til de forskjellige forskerne i min utvalgte faglitteratur, vil det derfor være viktig for meg å ha et bevisst forhold til hermeneutiske teori og metode.

Hermeneutikk er læren om fortolkning av tekster og var lenge ensbetydende med de reglene som gjaldt for fortolkning innen teologi, og andre humanistiske fagområder.⁵ Formålet med en hermeneutisk metode er å være bevisst meningen bak en handling gjennom å se sammenheng med interessen bak handlingen i seg selv. Alle har medbrakte inntrykk og meninger om det som skjer rundt oss, og som forsker vil dette påvirke utførelse, og resultat, av en analyse. Hermeneutikken forutsetter at all form for forståelse er basert på ulike typer *for-forståelser*;⁶ man vil alltid ha fordommer som er påvirket av faktorer som tidligere forskning, faglige begreper, og teoretiske referanserammer. I mitt møte med den hermeneutiske forståelsesfilosofien har jeg funnet mye nytte i Hans-Georg Gadamer's bok *Wahrheit und Methode* (direkte oversatt til "Sannhet og metode"), hvor han blant annet videreutvikler Heideggers utlegning om forståelsens hermeneutikk. Her tar han for seg den

⁵ Store norske leksikon: Hermeneutikk

⁶ Grønmo 2004: 393

hermeneutiske sirkel, som går ut på at for å oppnå en dypere forståelse av en del av et fenomen, må man alltid se det i lys av den for-forståelsen en har med seg. Videre vil de nye kunnskapene om meningsdelen styrke kunnskapene en har om meningshelheten, og da styrke analysen når man ser tilbake på meningsdelen. Slik går det videre i en sirkel. Gadamer forklarer det slik;

A person who is trying to understand a text is always projecting. He projects a meaning for the text as a whole as soon as some initial meaning emerges in the text. Again, the initial meaning emerges only because he is reading the text with particular expectations in regard to a certain meaning. Working out this fore-projection, which is constantly revised in terms of what emerges as he penetrates into the meaning, is understanding what is there.⁷

Det vil alltid være i en forskers interesse å være bevisst de for-forståelsene en har underveis i sitt arbeid. Den hermeneutiske metoden søker ikke etter det entydige svaret eller sannheten, men heller mot et høyere refleksjonsnivå.⁸ Ved å være bevisst på hvordan forkunnskaper en baserer sine analyser på underveis, kan man unngå å fortolke sitt materiale slik at det leder til det ”riktige” svaret, og heller komme frem til gode, meningsfulle spørsmål.

1.4.2.2 Bildeanalyse

Bildeanalyse blir mest brukt i studier innen kunsthistorie, billedkunst og arkitektur, men er i min oppgave relevant ettersom jeg analyserer de visuelle inntrykkene som blir presentert i pamfletter og andre multimodale materialer. Jeg har tatt i bruk Mørstads retningslinjer for visuell analyse i presentasjonen av mitt materiale. Erik Mørstads bok, *Visuell analyse*, tar for seg metode innen beskrivelse, karakteristik og analyse av et kunstverk. I boken forklarer han hva formanalyse, innholdsanalyse og kontekstanalyse går ut på, og noen sentrale analytiske spørsmål belyses.

Mørstad viser til forskjellige trinn for analyse av kunst. I første runde kommer *beskrivelsen*, hvor den som analyserer bevisstgjør seg det en ser. En beskrivelse skal være mest mulig objektiv, skal skje i hjelp av korrekt bruk av faguttrykk, og skal avdekke verkets innhold.⁹

⁷ Gadamer 1960: 318

⁸ Ridderstrøm 2018: 3

⁹ Mørstad 2000: 14

Her er målet å presentere et sammendrag rundt gjenstanden skal kunne enes om på et intersubjektivt nivå. Neste del er verkets *karakteristikk*, hvor utvalgte trekk brukes for å representere helheten. I tolkningsdelen går man ut ifra verkets fysiske form og dets motiv, hvor man sammenfatter beskrivelse og karakteristikk. Her tar man for seg bildets forestillende eller ikke-forestillende innhold.¹⁰

Ifølge Mørstad er et kunstverk et kompromiss mellom mange muligheter, på den måten at en kunstner gjør seg mange bevisste og ubevisste valg i sitt arbeide. Når en analyserer det *kreative perspektivet* ved et verk tar en for seg visse former for formale grunnelementer som kunstneren har valgt å ta i bruk i sitt arbeid¹¹, som komposisjon, rom-, form- og fargebehandling. Mørstad mener at selv om det kan være problematisk å bruke begrepet *intensjon*, så kan man i en praktisk rettet billedanalyse med god grunn forutsette at det man ser i et kunstverk er et resultat av kunstnerens målsetting. Dette har jeg forholdt meg til senere i mine analyser.

1.4.2.3 Feltarbeidsmetodikk i religionsvitenskapen

Richard Johan Natvig tar for seg religionsvitenskapelig feltarbeidsmetodikk i sitt kapittel av metode i religionsvitenskapen, hvor han forklarer hvorfor religionsforskere i større grad bør utnytte seg av feltarbeid, og hva det er som skiller religionsvitenskapelig feltarbeid fra andre fagretningers feltarbeidsmetodikk.

Feltarbeid vert praktisert i ulike fag, både naturvitenskaplege og humanvitenskaplege, men tilhøyrande ulike knippe av metodar. Det karakteristiske i eitkvart feltarbeid er at ein oppsøker og studerer det fenomenet ein vil undersøkje i fenomenets naturlege omgjevnader. Religionsvitenskapleg feltarbeid kan vi svært kort definera som systematisk innsamling av religionsvitenskapleg relevant materiale i felten.¹²

Feltarbeid i seg selv er ikke en metode som sådan, men ethvert feltarbeid rommer særskilte ”metodepakker”. Religionsforskere har i lang tid måtte søke informasjon om feltarbeid fra antropologiske feltarbeidshåndbøker, hvor blant annet intervju og observasjon blir brukt, men Natvig ønsker å gjøre greie for hva den religionsvitenskapelig feltarbeidsmetodikk kan romme. Han påpeker at ikke bare kan feltarbeid være et viktig supplement for tekststudier,

¹⁰ Mørstad 2000: 16

¹¹ Mørstad 2000: 17

¹² Kraft og Natvig 2006: 203

men at et feltarbeid kan fungere som den eneste metoden for å framskaffe materiale til en bestemt religionsvitenskapelig undersøkelse. Det er ikke alltid kildematerialer i form av tekster og bildemateriale er lett tilgjengelig, og i slike tilfeller vil et feltarbeid være den eneste muligheten for innhenting av dette.¹³ I min situasjon inngår dette i hvorfor jeg har valgt å gjøre feltarbeid ved innsamling av min data. Selv om det kanskje kunne vært mulig for meg å få tilsendt diverse pamfletter, har jeg ved å utføre et feltarbeid fått muligheten til å gjøre funn jeg ikke hadde sett for meg i forkant av reisen. Dette vil jeg komme tilbake til i kapittel fire.

Natvig forklarer at det som regel vil være en kombinasjon av personlige og faglige motiver bak et valg om å utføre et feltarbeid. Han mener at personlige interesser, forkunnskaper og egenskaper er avgjørende for et vellykket feltarbeid. For meg er dette et viktig moment; ved å være i Kyoto i Japan, omringet av den japanske og den buddhistiske kulturen, kjenner jeg i etterkant av mitt feltarbeid på en form for nærhet som har gitt meg en helt annen dybde i forståelsen av det jeg skriver om, enn det jeg hadde før min reise.

1.4.2.4 Ustrukturert loggføring

Jeg valgte å benytte meg av en ustrukturert loggføringsmetode under mitt feltarbeid, hvor jeg har gjort meg korte notater rundt opplevelsen av hvert besøk. Loggføring er en metode jeg tidligere har tatt i bruk som lektorstudent når jeg har vært ute i praksis, og er en metode som gjerne brukes innenfor pedagogikk og etnografi. Den kom derimot godt med som metode for meg og mitt prosjekt, ettersom den hjelper med å 'gripe' inntrykkene jeg opplevde under mitt feltarbeid. Selv om målet med mitt feltarbeid var å samle inn bestemte former for materiale, valgte jeg å anvende loggføring som metode for å støtte meg på videre min tankeutvikling i skrivingen av oppgaven. For meg var det viktig å kunne fange de inntrykkene jeg opplevde underveis da det skjedde, for så å kunne vise til dette senere under presentasjonen av mine funn. Selv om jeg ikke har observert mennesker eller hendelser som sådan, kan dette virke som en form for kvalitativ metode. Jeg har skrevet ned de inntrykkene jeg fikk i perioden jeg utførte mitt arbeid, og har senere gjort med en fortolkning av situasjonen.

Løkensgard Hoel skiller mellom to former for loggføring; *spontanlogg* og *refleksjonslogg*.¹⁴ Målet er ikke å skrive med en spesifikk struktur i tankene, men å heller notere tanker en vil huske. Dette kan bidra som inspirasjon for utformingen av en oppgave. For meg er dette

¹³ Kraft og Natvig 2006: 210

¹⁴ Nilssen 2010: 101

viktig ettersom opplevelsen av noe kan være helt annerledes i øyeblikket det skjer, enn når man kommer hjem og ser tilbake på hva man har opplevd.

1.4.2.5 Validitet og reliabilitet

Til slutt vil jeg kort redegjøre for validiteten av mitt arbeid i denne oppgaven. Den etablert faglitteraturen jeg har valgt å forholde meg til i mitt arbeid kan med sikkerhet regnes som gyldig. Dette er forskningslitteratur som jevnlig tas i bruk i studiet av buddhismen, skrevet av anerkjente forskere med bred kunnskap innen studiet av buddhismen. Senere i oppgaven viser jeg til buddhistiske hjemmesider og blogginnlegg; tanken bak dette er å kunne vise til ideer som formuleres innad i det buddhistiske miljøet. Jeg har derimot vært varsom med bruken av denne typen nettsider, og har et bevisst forhold til at blogginnlegg regnes som en upålitelig kilde. Hva mitt empiriske studie angår, vedkjenner jeg at mitt ett måneders lange feltarbeid var relativt kortvarig, og har derfor klare begrensninger. Det må derfor mer forstås som en ”test-case” der jeg har forsøkt å se om upaya-tanken lar seg etterspore i ulikt opplysningsmaterieell fra buddhistiske templer i Kyoto.

2 Upaya i buddhologisk og forskningsmessig kontekst

Konseptet upaya har siden 70-tallet blitt et relativt sentralt tema innen studiet av buddhismen, og da spesielt med tanke på det som av noen regnes som den historiske fremveksten, og dets videre rolle og funksjon i de buddhistiske miljøene. I dette kapittelet vil jeg gi en leksikografisk forklaring av hva upaya-konseptet betyr, for så å videre ta for meg hva den etablerte faglitteraturens tolkninger av upaya er. Her vil jeg ta i bruk både aktør-perspektiver og religionsvitenskapelige tolkninger for å skape et bredere og mer mangfoldig spektrum i avklaringen av fagdiskusjonen. Målet i denne delen er å svare på mine delspørsmål, og på den måten skape en bakgrunn for presentasjonen av min egen empiri.

2.1 Redegjørelse av upayas leksikografiske betydning

Upaya-læren er en konsekvens av læren om de to sannheter. Doktrinen om de to sannheter bygger på tanken om at det finnes to virkeligheter; en konvensjonell (lavere) sannhet, og den absolutte (høyere) sannhet. I Nagarjunas¹⁵ verk, mulamadhyamakakarika ("Root verses on the Middle Way"), legger han frem sin erkjennelsesteori som går bort ifra tanken om at disse sannhetene eksisterer som en dualitet, men at de heller eksisterer i en og samme virkelighet; ingen fenomen oppstår av seg selv, ingenting har en iboende eksistens i seg selv. Alle fenomener, inkludert selvet, er forgjengelige.¹⁶ Alle fenomener er tomme (sunya) for en iboende essens, og eksisterer kun i avhengighet av hverandre (pratityasamutpada). Dette innebærer at også Buddhas lære er tom (sunya), og ikke er absolutt. Dette er ikke en form for nihilisme, men en middelvei som skal skape en balanse mellom naivitet og skeptisisme. Selv om det ifølge Nagarjunas erkjennelsesteori kun er innsikt i tomheten (sunyata) som er essensielt, legger han til grunne for at Buddhas lære kan ha en foreløpig verdi i form av et pedagogisk virkemiddel (upaya), for at denne erkjennelsen skal kunne nås. På den måten forringes det som tidligere har vært regnet for å være absolutte sannheter, og åpner også for at det kan oppstå selvmotsigende påstander i forskjellige formuleringer av buddhistisk praksis. På den måten legges det til rette for bruken av forskjellige (både gamle og nye) former for upaya, som pedagogiske virkemiddel.

Upaya er et sentralt begrep i mahayana-buddhistisk hermeneutikk, soteriologi, og etikk. Som konsept innebærer upaya å tilpasse den buddhistiske læren til noe som skal bli forstått av, eller som skal ha effekt på, mottakeren. Den opprinnelige betydningen av begrepet, eller så langt som faglitteraturen kan spore den tilbake til, referer til Buddhas evne å tilpasse sin lære etter mottakerens evne og vilje til å ta til seg ny informasjon. Upaya er altså den spesifikke metodikken som anvendes av Buddha og/eller bodhisattvaer for å assistere menneskeheten på deres vei til å oppnå nirvana, eller snarere; buddhisters "tilbake-skriving". Med "tilbake-skriving" mener jeg at en forsøker å tilrettelegge for nye metoder ved å fortolke det som har blitt gjort tidligere, for å vise at de nye metodene egentlig stammer fra den opprinnelige metodebruken. Dette ble gjort her ved at egen praksis ble legitimert ved å forankre den i en tanke om at Buddha selv tok i bruk upaya som pedagogisk metode. Upaya som metode kan

¹⁵ Nagarjuna var en indisk filosof som regnes for å være grunnlegger av madhyamaka-skolen, og regnes for å være en sentral filosof i mahayana buddhismen.

¹⁶ Lang i Buswell 2003: 480

blant annet involvere å vri på sannheten for å fremme god oppførsel, så fremt det gjøres med gode intensjoner, og fører til fremgang på den buddhistiske veien. På denne måten kan upaya, i teorien, rettfærdiggjøre diverse kontroversielle handlinger.

Et eksempel på tvilsomt bruk av upaya som blir ansett som en form for et pedagogisk verktøy kan være karma-illustrasjoner. Jeg fikk låne noen karma-illustrasjoner fra et vietnamesisk hefte (se figur 1 og 2) av min veileder, hvor det presenteres mange forskjellige "A fører til B" situasjoner; Det første bildet viser et scenario der en handling (enten positiv eller negativ) blir utført, og i neste rute følger det en fremstilling av hva som menes blir å skje som resultat av handlingen i første bilde. Ettersom det er relativt mange bilder i dette heftet, har jeg valgt ut to bilder som fremstiller et positivt utfall, og to bilder som viser et negativt utfall, for å gi noen eksempler på hvordan innholdet til heftet ser ut. Her vil jeg presentere disse eksemplene, for så å begrunne hvorfor dette kan oppleves som et problematisk bruk av upaya;

I figur 1 ser vi to eksempler som viser hva som skal skje hvis du utfører godhjertede handlinger i dette liv. På første bilde ser vi en mann som hjelper en gammel dame. I neste rute ser vi en hvithåret mann i dress, bærende på en stresskoffert, ledsaget av en annen mann som bærer en paraply for han. Jeg tolker dette som at tanken bak denne illustrasjonen er noe i tråd med at hvis du hjelper de som er eldre, vil noen hjelpe deg på dine eldre dager. Et annet alternativ til hva som menes i rute to, slik jeg tolker det, er at det vil føre til høy status ettersom mannen i andre rute ser ut til å ha på seg en dress, og at den andre mannen skjærmer han mot solen/regnet.



Figur 1 Karma-illustrasjon (1)

I fremstilling nummer to ser vi i første rute en mann som tar med seg mat til en munk. I neste rute ser vi en mann som har en kvinne i hver arm, antagelig hans kone og datter, ettersom damen på høyre side er tilsynelatende jevnaldret med mannen, imens kvinnen på venstre side

ser yngre ut. Min tolkning av denne illustrasjonen er at det å gi almisse til munkene vil belønne deg med familie i ditt neste liv.

I det andre eksemplet (se figur 2) ser vi to fremstillinger av forskjellige negative handlinger, og dets påfølgende resultat. I første fremstilling ser vi en mann som leser et pornomagasin, (det er vage illustrasjoner av nakne, poserende kvinner på bladene som ligger på bordet bak han). I neste rute ser vi en tilsynelatende blind mann, (han har svarte solbriller og en stokk). Jeg tolker at moralen her er at du visstnok vil fødes, eller gjøres, blind i ditt neste liv hvis du ser på pornografiske bilder i løpet av dette liv. I neste eksempel ser vi en mann som hvisker til en annen. Her blir fremstillingen litt vagere enn i de andre eksemplene, men en kan anta at han enten forteller en



Figur 2 Karma-illustrasjon (2)

hemmelighet, baksnakker noen, eller generelt snakker om umoralske ting med andre. I neste rute ser vi en mann som sitter kroknet sammen på en krakk og kaster opp (blod?); han er ved dårlig helse. Min tolkning her er at hvis en snakker stygt om andre, vil en ende opp med dårlig helse i sitt neste liv.

Disse illustrasjonene er ment å fungere som pedagogiske verktøy(upaya) for karma-lære, ettersom de har som formål å skolere mottakeren; visse handlinger oppmuntres, andre handlinger frarådes. Grunnen for at denne formen for bruk av upaya er problematisk er at dette presenterer et bilde av karma hvor en kan manipulere og forme utfallet etter ens ønske og behov for det neste liv. Slik dette heftet fremstår kan det oppleves som en form for en ”katalog” som presenterer forskjellige bestemte former for karma-straffer og karma-belønninger man kan forvente som resultat av bestemte handlinger, noe som blir helt feil ettersom det strider mot den buddhistiske tradisjon på mange måter; karma skal ikke sees på som en belønning eller en straff, men heller det naturlige resultatet av handlinger du gjør i

løpet av livet.¹⁷ Et liv består av et sammenhengende handlingsløp som til sammen vil gi uttelling i god og dårlig karma, og derfor skal det i utgangspunktet være umulig at én handling skal kunne resultere i ett bestemt utfall i det neste liv.

I en situasjon hvor en handling utføres, er det ikke slik at handlingen i seg selv definerer hvordan form for karma en tilegner seg som resultat; den indre motivasjonen bak en handling spiller også en sentral rolle. For å bruke den første fremstillingen som eksempel (se figur 1): Hvis du hjelper en gammel dame kun på grunnlag av at du ønsker en belønning i form av velstand/høy status i ditt neste liv, er det kun handlingen i seg selv som er god, men ikke tanken (den indre motivasjonen) bak handlingen. Omstendighetene rundt når, hvor og hvordan handlingen tar sted spiller også en viktig rolle; hvis en kun hjelper de eldre når det passer en selv, men ikke når det faktisk trengs, vil dette for eksempel være egoistisk, og dermed negativt.

Det er ikke bare ideen om å presentere forskjellige karma-utfall som er problematisk i dette heftet. I figur 1 presenteres en idé om at en skal belønnes for å gi almisse. Dette i seg selv blir på mange måter feil; å gi almisse er en gammel tradisjon innen buddhismen, og er en handling som blant annet skal minne en på å ikke være grådig og egoistisk. Lekfolk gir almisser, og munken gir bønn, og utfører ritualer, for lekfolket. Det skal derimot *ikke* anses som en veldedighetshandling som blir tilbakebetalt i form av bønn og ritual;

When a layperson gives alms to a monk, the monk constitutes a non-transactional partner who receives and enjoys the alms but is in no way expected to reciprocate. Though it often seems to the outside observer that the monk "repays" the layperson's gift by preaching a sermon or performing a ritual – the gift of alms and the gift of dharma thus constituting a direct and balanced exchange – the Buddhist tradition itself generally holds the two gifts as independent of each other, and is in no way a "repayment" for the other (Ames 1966; Strenski 1983; Hibbets 1999).¹⁸

Almisser gis av lekfolket for å vise sin støtte til munkene som de får religiøs veiledning av (bønn, ritualer og lærdom). Disse "gavene" (almissen og bønn/ritualer) ansees som uavhengige, og den ene skal ikke regnes som en tilbakebetaling av den andre. Som handling

¹⁷ Harvey 2000: 16

¹⁸ Lopez Jr. 2005: 107

er det å gi almisse fremdeles godhjertet, og vil derfor gi god karma. Dette skal ikke misforstås som en form for belønning, men som et naturlig resultat av gode handlinger.

2.1.1 Upaya belyst ut ifra to sentrale buddhistiske tekster

Til nå har jeg redegjort for upayas leksikografiske betydning, og har videre vist til et eksempel hvor upaya-konseptet tas i bruk på en problematisk måte som strider mot den buddhistiske tradisjon. Jeg vil nå gå videre til å presentere den etablerte faglitteraturens tolkning av upaya. For å kunne gjøre dette på best mulig måte, vil jeg i forkant gjøre meg en kort redegjørelse av Lotus og Vimalakirti sutra; to sentrale mahayanabuddhistiske tekster hvor upaya spiller en helt sentral rolle. Jeg har tatt i bruk Burton Watsons engelske oversettelser, dette av forskjellige grunner: Watsons engelske oversettelser er basert på de kinesiske oversettelsene som ble gjort av Kumarajiva.¹⁹ Ettersom jeg tar for meg mahayanabuddhismens upaya-begrep blir det derfor naturlig å ta i bruk en oversettelse som tar utgangspunkt i en kinesisk mahayana-oversettelse, kontra det å bruke oversettelser fra sanskrit til engelsk. Watsons oversettelser er kjent for å være grammatisk lettleselige, og blir ofte tatt i bruk i studiet av buddhismen (som for eksempel i Federmans artikkel). Dette er blant annet på grunn av at hans oversettelser er kjent for dets flytende og lettleselige stil.²⁰

2.1.1.1 Lotus-sutra

I Lotus sutraen blir upaya-konseptet lagt frem og forklart igjennom forskjellige upaya-fortellinger, som i form av parabler og religiøse lignelser gir eksempel på hvordan upaya har blitt brukt og kan brukes for å veilede andre. Til og med Lotus-sutraen i seg selv blir lagt frem som et upaya. I andre kapittel for eksempel, presenteres *expedient means*. Dette er en av de to hoved-oversettelsene av begrepet upaya, hvor den andre muligheten er ”skillful means”, som betegner en form for bruk av upaya som er både praktisk og nyttig, men som i likevel kan fremstå som feilaktig og umoralsk. Ettersom jeg ikke kan finne en god oversettelse av dette

¹⁹ Kumarajiva (350-409 eller 413) er kjent som den viktigste oversetteren i øst-asiatisk buddhistisk historie. Han er kjent for sine oversettelser fra sanskrit til kinesisk, og da spesielt for lotus sutraen og vimalakirti sutraen.

²⁰ Buswell 2003: 442

begrepet på norsk, vil jeg derfor heretter betegne dette som *praktisk-umoralisk upaya*. Eksemplet som ble presenter tidligere i oppgaven, med den zen buddhistiske munken som knakk foten til sin disippel slik at han skulle bli bevisst menneskets lidelse, er et eksempel på bruken av praktisk-umoralisk upaya i praksis.

I neste kapittel blir det presentert forskjellige parabler og religiøse liknelser (similer), og blant disse finner vi fortellingen om det brennende huset, som fungerer som et godt eksempel;²¹ En familiefar merker at huset hans brenner, og prøver å finne ut hvordan han kan sikre seg at han får reddet alle barna sine ut av huset i tide. Han tenker over de mulige løsningene på problemet; han kan ikke bære alle barna, for det ville ikke vært fysisk mulig. Han vil ikke si at huset står i flammer, for dette kunne spre panikk, eller risikere at barna ikke tok hans beskjed på alvor, noe som ville gjøre det enda vanskeligere å få dem ut av huset. Til slutt ender han opp med å fortelle barna sine en hvit løgn om at alle lekene de har ønsket seg står utenfor porten av huset. Alle barna løper ut av huset, og ingen ble skadet. På denne måten unngikk faren å spre panikk, og klarte dermed å redde dem alle. Upaya-fortellingen om det brennende huset illustrerer hvordan det er akseptabelt bruke hvite løgner som et upaya-verktøy, så fremt det gjøres med gode intensjoner, noe som videre tilrettelegger for at upaya kan innebære løgn, noe som i er en umoralisk, men likevel praktisk metode.

En annen upaya-fortelling som introduseres i Lotus-sutraen er historien om den barmhjertelige bodhisattvaen Kannon,²² og hennes dyktige midler.²³ Her forteller Buddha at Kannon har sverget en ed om at hun skal lindre all form for smerte hos menneskeheten, og utbroderer dette videre ved å presentere de utallige situasjonene hun kan ta i bruk sine dyktige midler (upaya) for å gjøre slutt på lidelsen til de som ber henne om hjelp.²⁴ Hun kan blant annet manipulere været, knuse sverd, og ta form som en munk for å undervise de som mangler en lærer.²⁵ Her er det interessant å notere at en mangel på kunnskap og visdom blir

²¹ Watson 1993: 57

²² I Watsons oversettelse blir Kannon referert til ved hennes maskuline form, Avalokiteshvara, men jeg har valgt å holde meg til bodhisattvaens kvinnelige form, ettersom det er slik hun fremstår i Japansk buddhisme.

²³ Watson 1993: 299

²⁴ Kannon er også kjent som bodhisattvaen som lytter til verdens klager. ("perceiver of the world's sounds")

²⁵ Watson 1993: 301

liknet med fysiske smerte; Kannon hjelper ikke bare de som er i fare for å bli skadet, men anser det som sin oppgave å dempe lidelsen av uvitenhet ved bruk av undervisning.

2.1.1.2 Vimalakirti sutra

Vimalakirti nirvesa²⁶ sutra, også kjent som vimalakirti sutraen, er kjent for dets innslag av humor og fleksibilitet; her inkluderes både ikke-monistiske utøvere og kvinner som en likeverdig del av det buddhistiske miljøet. Som ved de fleste andre tidlige sutra, er det uvisst hvem som skrev Vimalakirti sutraen, og eksakt når den ble skrevet – men den hevder å redegjøre for hendelser rundt livet til den historiske Buddha.²⁷ Watson argumenterer innledningsvis i sin oversettelse for at sutraen ble skrevet rundt 100 evt.²⁸

Hovedpersonen i teksten er en mann ved navn Vimalakirti, som beskrives for å utmerke seg i alle buddhistiske dyder, deriblant en eksepsjonell veltalenhet som han tok i bruk for å tilpasse seg hver person i det han lærte bort dharma til de menneskene han kom i samtale med.²⁹ Til tross for dette beskrives han ikke å være en munk eller en bodhisattva av den grunn, men en alminnelig lekmann som nyter livets gleder dag for dag; han er familiefar med kone og en sønn, engasjerer seg i forretninger, og tilbringer sin tid i selskap med helt alminnelige folk, deriblant prostituerte, embetsmenn og forretningsfolk. Ved å vise til Vimalakirti, en mann som til tross for å være en helt alminnelig lekmann har funnet frem til visdom og veltalenhet, uttrykker Vimalakirti-sutraen at hvem som helst kan tilegne seg slike gode verdier.

2.1.2 Innledende drøfting av upaya-begrepet

Hvor noen akademikere som har skrevet om temaet velger å se på det de anser som den historiske betydningen av begrepet upaya, og på den måten støtter teorien om en naturlig fremvekst av upaya, velger andre akademikere å se på upaya som et begrep som i ettertid har blitt aktualisert, gjennom blant annet Lotus sutraen, og tatt i bruk av mahayanabuddhistiske

²⁶ *Nirvesa* oversettes til instruksjon eller rådgivelse.

²⁷ Schroeder 2001: 57

²⁸ Watson 1997: 1-2

²⁹ Watson 1997: 81

grupper. Her kan vi skille mellom det McCutcheon beskriver som religionsstudiets kritiker- og forsørger-rolle;

I boken *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion* presenterer McCutcheon et nytt paradigme i studiet av religion, som skal bryte med det han mener er en negativ tendens innen religionsvitenskapens fagtradisjon. Han argumenterer for at religionsvitenskapen bør gjennomgå en endring når det kommer til hvordan en skal tilnærme seg religion som fagfelt; I stedet for å ha fokus på verdsettelse og videreføring av religiøs tradisjon fra et emisk/innenfra-perspektiv i gjentakende former. Dette perspektivet beskriver han som en forsørger-rolle (*caretaker*). Han argumenterer videre for at forskere innen religionsvitenskapen i større grad bør tørre å stille seg kritisk, skape nye teorier og kritiske analyser, som en kritiker (*critic*).³⁰ Han skiller imellom tre nivåer for analyse: *primær-analyse*, som beskriver religiøs tro og praksis *sekundær-analyser*, som består av ukritiske reproduksjoner av primær-analyser, og *tertiær-analyser*; kritiske analyser som anvender analytiske konsepter og kategorier som er utledet av en teori.

Til tross for at McCutcheons teori blir godkjent av mange, er det samtidig mange som argumenterer imot hans begrunnelser. I respons til McCutcheons uttalelser, argumenterer Omer for at det må være mulig å ta på seg en kombinert rolle; en kritisk forsørger-rolle.³¹ På den måten kan forskeren ta for seg sitt tema ved å bruke sekundær-analyse for å gi gode forklaringer på sosiale konstruksjoner, men også et problemorientert studie som tar for seg historier, minner og teologiske resurser. Omer er til dels enig i at McCutcheons forestilling om at kritiker-rollen er viktig for å stadfeste religionsvitenskapens akademiske relevans, men påpeker at det å kun påta seg rollen som en kritiker ikke er tilstrekkelig med tanke på religiøse konflikter.

Med utgangspunkt i McCutcheons binære teori vil jeg presentere den etablerte faglitteraturen jeg har tatt for meg, og videre drøfte de aktuelle forskjellene mellom forskernes holdning til hva upaya-begrepets innebærer.

³⁰ McCutcheon 2001: 134

³¹ Omer 2011: 1

2.1.2.1 Forsørgerrollens upaya-tilnærming; Matsunaga og Pye

Som representanter for forsørgerrollen har jeg tatt for meg Matsunagas og Pyes tilnærming til upaya-konseptet. Videre vil jeg presentere deres bakgrunn, for så å legge frem deres måte å legge frem upaya som et helt sentralt tema innen buddhologien og studiet av buddhismen;

Daigan Matsunaga var assisterende professor for historie ved California State University i Northridge, og var blant annet med å etablere International Buddhist Study Center i Tokyo. Han ble senere tempelmester ved Eikyo-ji i Hokkaido, etter sin far. Han og hans hustru, Alicia Oroff-Matsunaga, etablerte senere Reno Buddhist sammen. Matsunaga representerer et innenfra-perspektiv. I deres artikkel *The concept of upaya in Mahayana Buddhist Philosophy*, gjør Matsunaga (Daigan og Alicia sammen) seg en systematisk sekundær-analyse av upayas rolle i mahayana buddhismens filosofi fra et innenfra-perspektiv. Matsunaga, som selv var buddhister, har en nærhet til temaet, noe som skinner igjennom i deres måte å presentere upaya-konseptet på, og tar derfor på seg en tydelig forsørgerrolle i sitt studie; De presenterer fortellingen om begrepets opprinnelse, og videre om dets betydning for den japanske buddhismen fra et buddhologisk perspektiv.

Artikkelen begynner med at Matsunaga presenterer Upaya-tanken som et sentralt konsept som er uatskillelig med tanken om Buddha. Dette begrunnes med at upaya er Buddhas måte å kommunisere med de uopplyste.³² Etter Siddharta Gautamas åpenbaring sto han ovenfor den tilsynelatende umulige oppgaven om å være den første til å videreformidle sin nye lærdom knyttet til opplysning; en tilstand som menes å være en tilstand som overgår alle begreper i de menneskelige språk og tanker. Han innså at bare en som hadde opplevd det samme som han selv, ville være den perfekte lytteren, og at for at et fenomen skal ta sted, er en avhengig av at et annet tar sted først (pratityasamutpada).³³ Det blir derfor nærmest umulig for et menneske som vedkjenner livet som den eneste realitet å utvikle seg videre på et spirituelt nivå. For å kunne hjelpe mennesket på vei mot den buddhistiske veien, presenterte Buddha konseptet upaya; en egalitær lære som skal kunne nå folk på lik linje, uansett hvordan livssituasjon de skulle befinne seg i, og på den måten være like hjelpelig for lekfolk som for munkene.³⁴ Trinnvis skal dette kunne vise veien mot oppvekkelse. Matsunaga presenterer Buddhas

³² Matsunaga 1974: 54

³³ Matsunaga 1974: 52

³⁴ Matsunaga 1974: 53

forskjellige former for upaya. Blant disse vises til de tre *katha*; *dana katha* ("fordeler ved å gi"), *sila katha* ("riktig oppførsel"), og *sagga katha* ("løfte om en lykkelig gjenfødelse"), er upaya ment for lekfolk. Disse skal virke som overkommelige induksjoner som har som formål å endre lekfolkets tankegang. Ideelt vil behovet for å opprettholde verdslige verdier opphøre, og et ønske om å oppnå nirvana vil ta dets plass.³⁵ Munkenes upaya var blant annet elementer som tale og meditasjon brukt som metode for å overgå den konvensjonelle virkelighet.³⁶

Upaya tar forskjellige former for å utgjøre forskjellige funksjoner, men har alltid som formål å styrke enkeltindividets forhold til buddhismen. Det kan beskrive et figurativt verktøy som anvendes for å vekke den religiøse interessen hos ikke-troende mennesker. Matsunagas eksempel på upaya i bruk er i form av et middel brukt for å konvertere ikke-buddhistiske mennesker av alle slag.³⁷ Her bruker han historien om *Sakkas spørsmål* (Sakkapanha sutra) fra *digha nikaya*³⁸ som eksempel: I denne sutraen beskrives en samtale mellom Sakka (kjent som *Taishakuten* i Japan) og Buddha, hvor Sakka skal ha konvertert til buddhismen etter å ha stilt Buddha en rekke spørsmål rundt (blant annet) menneskets lidelse, for så å bli en vokter og instruktør for buddhismen.³⁹ Digha Nikaya består av samtaler Buddha hadde med alt fra kjøpmenn til munk, hvor samtaler inneholder viktige temaer innen etikk, filosofi, og politikk. Temaene kommer til uttrykk igjennom legender og læretekster hvor Buddha deler sin viten, og videre hjelper forskjellige individer i deres sinnsutvikling. Dette fungerer som et eksempel på en form for upaya som kan inspirere både buddhister og ikke-troende, ettersom samtaler omhandler sentrale tematiske spørsmål som de fleste mennesker møter på i løpet av livet. Eksempelvis kan Buddhas poetiske svar appellere til en tilfeldig person som finner på å lese om det, og som resultat vil ønske å lære mer om den buddhistiske tro og tanke.

I likhet med Matsunaga tilhører religionsforskeren Michael Pye også rollen som forsørger i hans tilnærming av studiet av buddhismen; han er ikke buddholog, men forteller fremdeles om upaya-begrepet fra den japanske buddhismens perspektiver i form av sekundære-analyser, i stedet for å gjøre seg kritiske tertiær-analyser. Pye er spesialisert innen den øst-asiatiske

³⁵ Matsunaga 1974: 54

³⁶ Matsunaga 1974: 54

³⁷ Matsunaga 1974: 53

³⁸ *Digha nikaya er en av de fem tekstsamlinger som utgjør Sutta pitaka ("lærens kurv"); en del av "de tre kurvene" i Tipitaka*

³⁹ Matsunaga 1974: 53

buddhismen og moderne japansk religion, og har i sin egen forskning tatt i bruk forskjellige metoder for sine studier, som for eksempel historiske studier og feltarbeid. Han har blant annet vært president (1995-2000) av den internasjonale foreningen for religionshistorie (IAHR).⁴⁰ Etter å ha pensjonert seg fra sin stilling som professor ved Marburg Universitetet, jobber han i dag som redaktør for tidsskriftet *The Eastern Buddhist*.⁴¹ I 1978 publiserte Pye boken *Skilful Means: A Concept in Mahayana Buddhism*, en bok som regnes av mange (bokanmeldelser, referanser) for å være den beste redegjørelsen av upaya som konsept, og blir ofte referert til i faglitteraturen knyttet til temaet, (eksempelvis Federman og Schroeder). Her gjennomgår han blant annet det som er skrevet om upaya i buddhistiske tekster, og da spesielt i Lotus sutra.

I kapittelet *Problems of Terminology* forklarer Pye at upayas-begrepets engelske oversettelser ikke er tilstrekkelig for å dekke den sanne intensjonen bak konseptet. Upaya alene kan oversettes til kun ”means”, ”expedient” og ”strategem”, noe som ikke er tilstrekkelig for å dekke den buddhistiske bruken av konseptet.⁴² Til tross for at upaya kan oversettes til ”expedient means” så vel som det oversettes til ”skillful means”, nevner Pye aldri ”expedient” og ”means” sammenhengende, og unngår her å utdype hvorfor ”expedient means” er en alternativ oversettelse på begrepet;

Above all a Buddhist upāya is something created on the responsibility of a Buddha or a bodhisattva who has perfected his ‘skill in means’ (upāya-kuśalya). Since a Buddhist upāya is above all something to be skilfully devised and applied it seems natural to draw in this idea of skill in order to characterise the specifically Buddhist concept. Hence it seems right to speak of Buddhist upāya as ‘skilful means’. This is not so colourless as mere ‘means’ and is sufficiently curious to act as a distinct technical term, in a manner, which nevertheless remains quite appropriate to the original texts in which it is used. Of course translations of Mahayana texts in Buddhist Hybrid Sanskrit may want to follow the vocabulary more closely and use simply ‘means’ or ‘expedient’ for upāya. Translations have the advantage of a massive co-determining context. ‘Skilful means’ is proposed for use in discussion.

Pye presenterer opprinnelsen til upaya noe annerledes enn Matsunaga, som mener at upaya var et pedagogisk verktøy som den historiske Buddhaen oppfant; han forklarer at upaya-

⁴⁰ Forkortelse av *International Association for the History of Religion*

⁴¹ Michael Pye på uni-marburg-academia.edu

⁴² Pye 1978: 26

konseptet ble først *rikelig*⁴³ tatt i bruk i Lotus sutra og andre mahayanabuddhistiske tekster, og at alle buddhistiske læretekster og praksiser blir deklarerert for å være upaya-verktøy som ble presentert av Buddha.⁴⁴ Ved å si at upaya ble først rikelig tatt i bruk i Lotus sutraen, blir det gjort rom for tolkning; han kommenterer ikke sitt syn på begrepets historie. I sluttnotatene av kapittelet derimot, referer han til Matsunaga og adresserer det diffuse historiske opprinnelsen til begrepet.⁴⁵ Han forklarer at problemet er at upaya-begrepet *nesten* ikke brukes i Pali tekstene, ettersom det oppsto som en teknisk term i tidlig mahayana, og at det blir misvisende å si at Buddha selv opplevde sin lære som en form for upaya, ettersom det ikke finnes noe historisk bevis for dette, og at det bør sees på som at mahayana-buddhister i ettertid har definert Buddhas lære som en form for upaya. Men hvorfor blir ikke nettopp dette dratt frem som et viktig, motstridende poeng i sammenheng med presentasjonen av upaya som et sentralt begrep som går hånd i hånd med Buddha selv, men heller så vidt nevnes i sluttnotatene av kapittelet? Dette viser til sekundær-analyse metodikk; Pye presenterer her en ukritisk gjenfortelling av primær-analyser, og unngår å stille seg kritisk i selve kapittelet.

2.1.2.2 Kritiker-rollens upaya-tilnærming; Federman og Schroeder

Som en interessant motpart til tidligere forskning (Matsunaga og Pye) har jeg valgt ut Schroeder og Federmans kritiske analyser av Upaya-konseptet.

Schroeders er primært professor innen psykologi, men er også spesialisert innen asiatisk religion, og har blant annet skrevet opptil flere ensyklopediske innlegg i *Buddism in South Asia*. Hans bok, *Skillful Means: The Heart of Buddhist Compassion*, er en tertiær-analyse som bygger på en filosofisk tolkning av upaya-begrepet, hvor han postulerer at buddhismens største formål ikke er å forklare virkeligheten, men heller å bedre oppmerksomhet og medfølelse i praksis. Han forklarer at upaya oppstår i ideen om at visdom er forankret i måten vi forholder oss til andre, i stedet for en abstrakt forestilling av verden.⁴⁶ I stedet for å bli avhengig av buddhismen, skal upaya lære mennesket å leve et liv i medlidenhet. I likhet med Pyes *Skillful Means*, kartlegger Schroeders bok synet på upaya igjennom forskjellige øyeblikk

⁴³ "extensively used"

⁴⁴ Pye 1978: 15

⁴⁵ Pye 1978: 35

⁴⁶ Schroeder 2001: xxviii

i buddhistisk historie, men tar et steg videre ved å påta seg en kritisk tilnærming av buddhistisk filosofi, og utfordrer leseren til å se begrepet i et nytt lys. Schroeder forklarer selv at imens boken *Skilful Means* tilbyr en tekstlig analyse av upaya i Lotus sutraen, så har han valgt å gi en kritisk tilnærming til buddhistisk filosofi, hvor han belyser selvmotsigende problemer ved buddhistiske tradisjoner knyttet til upaya.⁴⁷ Hvert kapittel av boken tar for seg en debatt hvor det blir forsøkt å sette en filosofisk begrunnelse for bruken av upaya, og belyser problematikken ved å etablere en bestemt doktrine for dets bruk. På den ene siden er det slik at Buddhas lære er absolutt, og er noe som alle buddhister skal følge, imens det på den andre siden blir dette avskrevet for å være upaya-ideer.

I den religionsvitenskapelige artikkel, *Literal means and hidden meanings - A new analysis of skillful means*, tar han for seg fremveksten av upaya som konsept med fokus på betydningen og fokuset på upaya-begrepet før og etter mahayanas opprinnelse. Han postulerer blant annet at upaya ble brukt som et verktøy for å sette til side den gamle læren for å gi plass til nye doktriner i fremveksten av mahayana buddhismen i Øst-Asia ved å vise til hvordan det er ekstensivt bruk at konseptet upaya i sentrale mahayana sutra, imens det i pre-mahayanske tekster så å si mangler dette fullstendig. Federman postulerer at upaya ikke alltid har vært et fullt buddhistisk konsept, men heller blitt utviklet og omformulert av mahayanistene (han bruker uttrykket 'mahayanists') som en form for radikal hermeneutisme; upaya er et konsept som hadde som formål å skape rom for ny religiøs ideologi.⁴⁸ Denne artikkelen er spesielt interessant for meg ettersom Federman til tider stiller seg skeptisk til den tidlige forskningen som ble gjort av Pye. Han postulerer at bakgrunnen for at flere forskere hevder at upaya-konseptet eksisterte i pre-mahayanistiske former for buddhisme er på grunn av Pyes monografiske fremstilling av begrepet i boken *Skilful Means*.⁴⁹

Federman tar for seg overgangen fra upayas minimale betydning i therevadabuddhismen, til dets sentrale posisjon i mahayanabuddhismen. Det var ikke før mahayanabuddhismens fremkomst i Øst-Asia at upaya ble dratt frem som et viktig moment for å kunne rettferdiggjøre tilførselen av ny mahayanabuddhistiske skrifter og tradisjoner.⁵⁰ I Tipitaka blir Buddhas litterære ord og handlinger originalt tatt for det det er, og blir behandlet som

⁴⁷ Schroeder 2001: xxvii

⁴⁸ Federman 2009: 125

⁴⁹ Federman 2009: 126

⁵⁰ Federman 2009: 125

sannheter, imens det ifølge tidlig mahayana-buddhistisk læren eksisterer et tydelig sprik mellom det Buddha skal ha sagt, og det Buddha skal ha ment med det han sa. Ved å stemple de gamle ideologiene og tekstene for å være upaya, og på den måten avskrive dets ufeilbarlighet, ser en mahayana-buddhist på Tipitaka som intet mer enn lærerik litteratur, eller til og med fortellinger en kan dra positiv lærdom ut av.

Videre presenterer Federman to kategorier innenfor upaya-begrepet; *implisitt-* og *eksplisitt-* upaya.⁵¹ Implisitt-upaya betegner den formen for upaya som befinner seg i buddhas metodikk i pre-mahayanismen som kommer til uttrykk i Tipitaka. Buddha forklarer at han måtte tilpasse sin lærdom slik at den skulle kunne nå hvert enkeltindivid etter deres evner til å forså læren, men han bruker ikke upaya for å forklare dette. På den måten blir det innbefattet, uten å være spesifisert, at buddhas metodikk er en form for upaya – og at det som et pedagogisk verktøy kan tolkes ut ifra teksten, men at det ikke påpekes direkte.

Eksplisitt-upaya referer til skapelsen og manifestasjonen av det konkrete begrepet, noe som tar sted i Lotus sutraen, for å skape rom for en metodologisk overførsel av dharma til ny lærdom. Han viser her til Keown's teori om de fire stegene i upaya-begrepets evolusjon (”four-stage evolutionary pattern of upaya”).⁵²

(1) *Pali kanonen*; buddha anvender upaya som metodikk og pedagogiske redskaper for å kunne tilpasse læren til sine følgere. Gjerne med bruk av lignelser og metaforer.

(2) *Lotus sutraen*; Upaya utvikler seg til å bli et hermeneutisk redskap. Buddhas lære blir ansett for å være upaya, og det kan derfor tilføres ny læren, om ikke erstattet fullstendig.

(3) *Vimalakirti sutraen*; Upaya blir en eksplisitt del av bodhisattva-utviklingen.

(4) *Kontroversielle handlinger* blir beskrevet for å være upaya, og på den måten får tilpass i normativ etikk. I det fjerde steget nevnes ”kontroversielle handlinger”, noe som markerer den første vage referansen (i min utvalgte faglitteratur) til at upaya kan legitimere umoralske handlinger. Federman utbroderer derimot ikke dette noe videre i sin artikkel.

⁵¹ Federman 2009: 126

⁵² Federman 2009: 127

I likhet med Federman, fokuserer Schroeder på problemet ved at upaya-konseptet har evnen til å fraskrive Buddhas lære som den absolutte læren, men heller som former for upaya som kan være nyttige verktøy, og ikke mer enn det.

2.1.2.3 Buswells buddhistiske ensyklopedi

I søken etter noen som tar opp upaya-problematikken noe videre enn hvordan den presenteres i tekst, har jeg funnet frem til noen interessante eksempler fra *Encyclopedia of Buddhism*, som er et referanseverk bestående av forskjellige artikler av forskjellige temaer innen buddhismen. Buswell, som var den ansvarlige redaktøren for encyklopedien, bidro selv med artikler i de to volumene. Han var professor i studier av buddhismen ved University of California, og har publisert femten bøker som tar for seg tema innen koreanske, kinesiske og indiske tradisjoner for buddhisme. Hans buddhistiske ensyklopedi sprer seg utover en rekke temaer: buddhismen er et fagområde innen religionsvitenskapen som kombinerer religion med andre felt som filosofi, sosiologi, filologi, kunsthistorie og andre komparative studier, og i Buswells oppslagsverk presenteres det forskjellige artikler om aktuelle saker og temaer innen disse grenene innenfor studiet av buddhismen. Hver artikkel viser til relevant faglitteratur for videre studie, og upaya-konseptet blir derfor en naturlig del av dette. Denne encyklopedien har vært til stor hjelp i mitt arbeid, ettersom den også tar for seg upaya i forskjellige sammenhenger, og tørr å vise til problematiske tendenser ved konseptet ved å vise til forskjellige vinklinger og elementer fra forskjellige fagfolks tidligere forskningsarbeid innen studiet av buddhismen, noe som gjør at leseren blir presentert med flere sider av saken.

Upaya blir eksempelvis dratt frem i Tanabes artikkel om buddhismens syn på abort, hvor det vises til at konseptet har blitt brukt til å rettfærdiggjøre abort dersom fødselen for eksempel vil true moren på livet.⁵³ Da vil altså den rene intensjonen om å redde morens liv veie opp for handlingen, som ellers kunne blitt sett på som negativ av noen.⁵⁴ I ett av sine bidrag i encyklopedien, viser han til LaFleurs bok, *Liquid Life* (1992), som forteller om et japansk alternativ til betegnelsen av et foster: Som en metode for å argumentere imot idéen om at abort er en form for drap, har det i moderne Japan oppstått et relativt nytt begrep, *mizuko*, direkte oversatt til 'vannbarn', som er en alternativ måte å betegne et foster på. Tanken med

⁵³ Tanabe i Buswell 2003: 10

⁵⁴ Med dette mener jeg at noen er imot abort uansett grunnlag.

dette er å obskurere det punktet hvor livet begynner ved å se for seg fosterets utvikling som vann som med tiden koagulerer og tar form av et barn. På 70-tallet oppstod det et nokså omstridt ritual, kalt *mizuko jizo*, med fokus på aborterte fostre.⁵⁵ Kort fortalt innebærer rituallet en rite som er dedikert til *mizuko jizo*, buddhaen som tar imot aborterte fostre. Dette er et godt eksempel på en kontroversiell form for upaya, hvor det strides imellom de buddhistiske gruppene om dette i det hele tatt kan regnes som et legitimt ritual, eller ikke. Imens noen buddhistiske grupper mener at *mizuko kuyo* er et legitimt buddhistisk ritual som kan hjelpe folk med å overkomme eventuelle følelser av skyld og sorg, mener blant annet Rene Land buddhismen at denne formen for ritualer kun er en metode å utnytte sørgende mennesker på, og tjene penger på det.⁵⁶ Den japanske buddhismens holdning til abort er et tema som har blitt skrevet mye om, og er derfor interessant å vise til en slik debatt som eksempel på hvordan upaya-begrepet kan være omstridt mellom de forskjellige buddhistiske skolene. Tanabe nevner avslutningsvis;

Abortion is widely practiced in Buddhist countries, and the Buddhist responses vary from condemnation to justification. As indicated by studies showing that the majority of Japanese women having abortions do not feel guilt, the most popular response is toleration and acceptance of the act despite teachings that reject it, and many Buddhists remain silent, voicing no moral judgment one way or the other.⁵⁷

Dette presenterer en tydelig interessekonflikt, ikke bare mellom de forskjellige buddhistiske gruppene, men også imellom det geistlige og ikke-geistlige perspektivet. Samtidig viser det også til en klar uenighet rundt grensesettingen av upaya-konseptet, som viser til et av mine

2.1.3 Konkluderende delavsnitt

Imens forsørgerne Matsunaga og Pye er mest opptatt av å redegjøre og videreformidle den mahayanabuddhistiske tolkningen av hva upaya innebærer, er kritikerne Federman og Schroeder mer opptatt av å problematisere upayas evne til å redusere verdien ved Buddhas absolutte lære. Etter å ha vist til eksempler til upaya-problematikken, som den Zen-buddhistiske munken som utøver vold mot sin disippel, karma-illustrasjonene fra Vietnam

⁵⁵ Tanabe i Buswell 2003: 10

⁵⁶ Tanabe i Buswell 2003: 10

⁵⁷ Tanabe i Buswell 2003: 10

som bedriver vranglære, og motstridende upaya-argumenter i abort diskusjonen i Japan, stiller jeg meg spørrende til hvordan fire monografiske verk som tar for seg upaya-konseptet kan unnlate å vise til liknende eksempler for de umoralske aspektene ved konseptet.

Til nå har jeg svart på to delspørsmålet; *Hva er upaya, og hvorfor er dette et sentralt begrep innen mahayanabuddhismen?*

Jeg har redegjort for upayas leksikografiske betydning, og vist til hvordan den står som en konsekvens av læren om de to sannheter, videre har jeg forklart hvordan upaya-konseptet har skaper rom for ny lærdom ved å svekke statusen til Buddhas lære som noe ”absolutt”, og at ifølge mahayanabuddhismen så går upaya og Buddha hånd i hånd som et uatskillelig bånd. Her har jeg redegjort for hva upaya er, og forklart hvorfor det er et sentralt begrep innen mahayanabuddhismen.

Jeg har også svart på dette underspørsmålet; *På hvilken måte kan upaya-begrepet vise seg å være problematisk?* – Med problematisk referer jeg til en mangel på et logisk konsistent rammeverk rundt hva det kan romme. Jeg har hittil presentert de vietnamesiske karma-illustrasjonene, som jeg drøftet problematikken ved etter en beskrivelse, og blir å presentere flere eksempler på problematiske former for upaya i det påfølgende kapittelet.

3 Test-case

I perioden 28 januar til 28 februar 2018 utførte jeg et mindre feltarbeid i Kyoto i Japan, hvor jeg hadde som mål å samle inn materiale som kan gi eksempler på dagens bruk av upaya i japansk buddhisme. I denne delen av oppgaven skal jeg ta for meg hvordan jeg utførte mitt feltarbeid og hvordan det utfoldet seg i forkant av presentasjonen av mitt materiale og mine analyser. Jeg vil redegjøre for forarbeid, samt fortelle om mine opplevelser underveis i felten, og hvordan disse påvirket min fremgangsmåte i innsamlingsprosessen av mitt material.

3.1 Forarbeid

Da jeg og min veileder gikk igjennom mulighetene for å utføre et feltarbeid i Japan med innsamling av materialer fra buddhistiske templer som formål, ble det rask foreslått at jeg skulle ta turen til Kyoto. Videre ble det et nokså naturlig valg å basere mitt arbeid nettopp der

ettersom det er en by som er fullpakket med templer som har blitt godt bevart. Min umiddelbare tanke var at dette ville virke mer autentisk enn et tempel som har måttet bygges på nytt igjen etter eventuelle naturkatastrofer, eller skader påført som resultat av andre verdenskrig. Kyoto er også nært de mindre byene Uji og Otsu, som er hjem til noen av de eldste Zen- og Tendai-templene i Japan: Tofukiji og Enryaku. Som nevnt innledningsvis i min oppgave så har jeg vært i Japan tidligere, men hadde kun vært i Tokyo i den korte perioden jeg oppholdte meg der. Jeg så derfor på det å reise til Kyoto som en måte å se Japan i et helt nytt lys. Kyoto er en langt mindre by enn Tokyo, med en befolkningsforskjell på omlag 11 millioner, og er alene hjemmet til hele 17 templer på UNESCOs liste over verdens kulturarvssteder,⁵⁸ noe som bidrar til å skape en nokså tydelig kontrast til Tokyos hypermoderne estetiske uttrykk.

I forkant av feltarbeidet tok jeg utgangspunkt i at jeg skulle besøke de mest kjente templene i området. Med hjelp av min veileder lagde jeg meg en liste over aktuelle templer som ville bli viktig for meg å ta turen til. Noen dager planla jeg å reise til flere templer på samme dag, ettersom mange var i gangavstand fra hverandre, men jeg la også opp til at noen templer som lå lengre unna ville utgjøre en dagstur. De fleste templene har stenger for offentligheten rundt 16~17, noe som setter naturlige grenser for en tilreisende turist med begrenset beherskelse av det japanske transportsystemet, for ikke å nevne en mangel på generell retningssans i kombinasjon med kartblindhet.

En måned før avreise sendte jeg inn en søknad om reisestipend, og skaffet jeg meg så en plass å bo under mitt opphold i Kyoto. Jeg fant et rimelig hotell som lå i gangavstand fra to av templene jeg hadde tenkt til å ta turen til; Kinkaku-ji og Ryoan-ji. Hotellet var også nokså nær Kyoto jernbanestasjon, noe som gjorde det lett å pendle mellom sentrum og småbyene.

3.2 Innsamlingsprosessen

I begynnelsen av feltarbeidet brukte jeg dagene på å reise til flere store templer, men begynte senere ut i arbeidet å føle at jeg ikke hadde funnet den typen material som jeg hadde sett for meg i forkant av reisen. Jeg har hørt at det er vanlig å tvile på egen praksis underveis i et arbeid, eller å "se seg blind" på eget material, men følte fortsatt et behov for å gjøre noen

⁵⁸ UNESCO, World Heritage List: Kyoto

endringer slik at jeg ikke ville angre på dette når jeg kom hjem til Norge. Jeg planla derfor å sette av en dag på å besøke mindre kjente templer, og valgte å utforske forskjellige anmeldelser på Google Maps, hvor jeg fant fram noen templer hvor japanske innbyggere hadde kommentert at det var lite turisme i området. Tanken bak dette var at jeg på denne måten kanskje ville finne andre typer pamfletter hvis jeg besøkte templer som ikke var like kjente. I nærheten av Tofukuji togstasjon, like ved Tofuku-ji, fant jeg et lite område som hadde fem templer i gangavstand fra hverandre; Imakumano kannonji, Sennyu-ji, Izumiyama zenno, Raigoin og Yokihi kannondō. Planen virket god med det første, men jeg innså fort at det å besøke mindre templer bød på forskjellige problemer; lite tilreisende betyr gjerne mindre salg, noe som igjen resulterer i en mangel på salgsvarer. Ingen av de fem templene hadde noen form for gavebutikk. Det aller minste av dem, Izumiyama zenno tempelet, lå dessuten tilsynelatende øde. Det var en nokså sterk kontrast fra det jeg hadde opplevd hittil på turen; noen av templene har så mange tilreisende at jeg følte behov for å skynde meg igjennom hagene for ikke å stå i veien. Her var jeg til tider helt alene. Det eneste som var å bemerke, bortsett fra mystikken ved de gamle, slitte tempelbyggene i seg selv, var skiltingen som ga en tydelig advarsel om at området var kameraovervåket. Tomhendt, og med nye inntrykk, så jeg så meg derfor nødt til å gå tilbake til den opprinnelige planen, men fikk uansett ta med meg en minneverdig opplevelse av å besøke noen mindre templer jeg ikke ellers ville fått opplevd om usikkerheten ikke hadde inntruffet.

3.3 Et uventet møte med upaya ved slutten av reisen

På den siste dagen min i Japan, endte jeg opp i en situasjon hvor jeg opplevde et uventet møte med upaya i bruk: Jeg tilbrakte i Tokyo, og hadde tatt turen til en pokémon butikk for å kjøpe gaver til mine småsøsken. Jeg var langt unna noen form for buddhistisk tempel, og tankene mine var med andre ord langt borte fra upaya-relaterte materialer, da det kom tre japanske jenter (vil tro de var i alderen 18~20) og hilste på meg. De viste tydelig interesse i å bli kjent, forklarte at de ønsket å lære engelsk, og at det å møte vestlige turister var en fin måte å øve på. Dette virket logisk, og jeg bestemte meg for å slå av en prat med dem. De ga uttrykk for at de veldig gjerne ville legge meg til på facebook, slik at vi kunne holde kontakt. Etter en lengre samtale om hobbyer og lignende, foreslo en av jentene å ta meg med til et av deres favoritt templer; et tempel hun mente var ekstra fint, og at vi etterpå kanskje skulle ta turen på en kafé eller noe lignende. Det hadde begynt å bli nokså sent ut på ettermiddagen, og ettersom

jeg hadde en lang flytur i vente måtte jeg derfor takke nei. Samtalen tok brått en helt ny vending; jentene mumlet seg imellom, og jeg fikk etter hvert utdelt en buddhistisk pamflett som en av dem hentet ut av en bunke med kopier som hun hadde i sekken sin. De forsøkte å forklare innholdet, men deres engelskkunnskaper strakk ikke helt til, virket det som. Til slutt ville de ha meg til å gjenta setningen ”Nam-myoho-renge-kyo”, og forklarte at denne setningen var viktig, og at jeg måtte huske den. ”Nam-myoho-renge-kyo”, (oversatt til engelsk ”devotion to the Lotus Sutra of the Wonderful Law”),⁵⁹ er en mantra som er spesielt viktig innen Nishiren buddhismen, noe som tyder på at de var Nishiren buddhister som ønsket å konvertere meg; det viste seg at de ikke bare ville vise meg et tempel; de ville vise meg *deres* tempel.

Det tok et øyeblikk for meg å prosessere det som nettopp hadde skjedd; jeg følte meg først litt lurt, ettersom jeg hadde åpnet for at vi kunne bli kjent, for så å finne ut at de hadde en ”hemmelig agenda” i tankene. Etter hvert lot jeg meg fascinere i det jeg innså at jeg hadde kommet ansikt til ansikt med upaya i bruk, i den forstand at de ga uttrykk om et ønske om vennskap. Jeg kan selvfølgelig ikke påstå at disse jentene ikke hadde en intensjon om å bli venner, uavhengig av om jeg hadde takket ja eller nei til tilbudet om å dra til tempelet, men det skal samtidig sies at de slettet meg på facebook noen dager etterpå.

3.4 Presentasjon av materialet

I løpet av mitt feltarbeid fikk jeg samlet inn en stor mengde med relevante materialer, og har derfor valgt meg ut noen spesifikke eksempler jeg vil ta utgangspunkt i videre i oppgaven. Dette materialet er ikke nødvendigvis så veldig forskjellig fra annet stoff jeg har funnet tak i, og representerer på den måten det generelle inntrykket jeg fikk av de buddhistiske pamflettene og amulettene som jeg kom over i løpet av mitt feltarbeid. Videre vil jeg presentere det materialet jeg har valgt å ta for meg, delt inn i tre forskjellige kategorier; pamfletter, amuletter og tegneserier. I hver del vil jeg presentere de respektive templene jeg fikk tak i materialet fra, beskrive materialet sammen med bilder, og videre analysere hvordan upaya brukes som pedagogisk virkemiddel i disse tilfellene.

⁵⁹Soka Gakkai International 2002: 412

3.4.1 Pamfletter

Pamfletter er noe jeg fikk utdelt, sammen med en inngangsbillett, ved de aller fleste templene jeg besøkte under mitt opphold i Kyoto. Pamflettene fungerer som et informasjonshefte som forteller om bakgrunnen til tempelet, og gjerne om bakgrunnen til de som grunnla selve tempelet. I de aller fleste tilfellene hvor jeg fikk tildelt en pamflett stod all informasjonen på japansk, men noen ganger fikk jeg utdelt en engelsk versjon, som oftest uten at jeg ble spurt om jeg ville ha en oversatt versjon. Jeg vil anta at dette har å gjøre med mitt vestlige utseende å gjøre. I tilfellene hvor jeg fikk utdelt en engelsk versjon, spurte jeg om å få en japansk versjon i tillegg.

Pamfletten jeg har valgt å ta for meg er fra Tofuku-ji, et tempel som holder til i Higashiyama-ku i Kyoto. Den er en del av Kyoto *gozan* (Fem fjell-systemet),⁶⁰ som er en liste på fem av Kyotos største, historisk sentrale, zen templer. Tempelet ble grunnlagt i 1236 av den keiserlige kansleren Koju Michiie, og buddhistmunken Enni Ben'en (Shoichi Kokushi) ble utnevnt som den grunnleggende presten. Han er avbildet i pamfletten, og jeg vil derfor fortelle mer om han i videre kontekst av figur 4.

På forsiden av pamfletten presenteres noen av tempelets velkjente attributter; Tsuten-kyo broen, og Hojo-hallen. I det øverste bilde ser vi Hojo-hallen og dets to hager som blir delt opp av en steinsti; en grønn og frodig hage, og en steinhage. Sammen skaper disse en iøynefallende kontrast. Bygningen er abbedens hall, og ligger litt på utsiden av hoved-hallene av tempelområdet (se figur 5 for en illustrasjon: Hojo befinner seg helt øverst), og ligger litt i høyden, noe som gir det en spektakulær utsikt fra utsiden av dets porter. Tempelet er spesielt kjent for sine vakre høstfarger, og da spesielt med tanke på dets lønnetrær som gir et vakkert

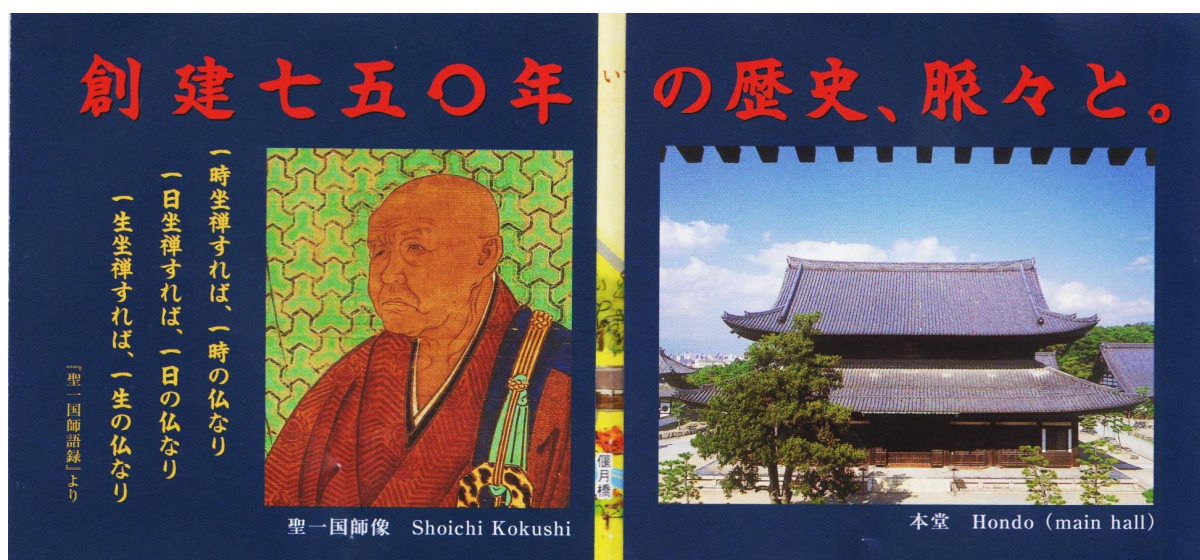


Figur 3 Forside av pamflett

⁶⁰ Systemet er beskrevet og analysert i Martin Colcutt, *Five Mountains: Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan* (Harvard University Press 1996).

spill av røde og oransje farger i høstsesongen. Dette representeres på forsiden av pamfletten (se figur 3), hvor vi ser et bilde av Tsuten-kyo broen omringet av et hav av røde disse lønnetrærne. Ettersom jeg besøkte tempelet i senvinter/tidlig vårparten, var det omtrent ugjenkjennelig i forhold til de spreke fargene som presenteres i bildene på forsiden, men det var fremdeles et nokså vakkert syn.

På sidefoldene av pamfletten (se figur 4) ser vi et portrett av Enni Ben'en, også kjent under tittelen Shoichi Kokushi, samt et bilde av Hondo, hoved-hallen til tempelet. Som nevnt tidligere var Enni Ben'en den grunnleggende munken ved Tofuku-ji, og var ifølge pamfletten den første munken som fikk tittelen "kokushi" (oversatt til "nasjonal prest") av en Japansk keiser. Han startet sin buddhistiske lære innen Tendai buddhismen, men etter å ha blitt fortalt i en drøm at han skulle reise til Kina for å studere meditasjon gikk han etter hvert over til å studere Rinzai zen-buddhismen⁶¹ med Wuzhun Shifan som læremester. Senere dro han tilbake til Japan og tok del i grunnleggelsen av Tofuku-ji. Kokushi har blitt hedret i form av mange portretter, hvor de fleste av disse er malt av anonyme kunstnere, men dette maleriet ble malt av den prominente zen kunstneren Kichizan Mincho, og anerkjennes som et av de klassiske zen portrettene.⁶²



Figur 4 Utklipp fra sideklaffene av pamflett

⁶¹Rinzai zen er en av de tre zen buddhistiske skolene i Japan (sammen med Soto- og Obaku-zen)

⁶²Dumoulin 2005: 234



Figur 5 Innside av pamflett

På innsiden av pamfletten (se figur 5) presenteres en illustrasjon av hele tempelområdet. Dette er malt digitalt, men er gjort på en slik måte at det kan minne om akvarell eller andre former for malestrøk. Ved siden av illustrasjonen er det bilder av noen av de forskjellige byggene som omringer Hondo (hoved-hallen), som utgjør sjeldne eksempler på originale Zen arkitektur fra Muromachi perioden⁶³ som har overlevd tidens tann; I høyre hjørne ser vi sanmon porten ("de tre frigjørelsenes port"), som er selve entreen til tempelet. Den er 22 meter høy, og er den eldste Zen porten av sitt slag. I det nederste hjørnet til høyre ser vi Zen-do, som er en meditasjonshall. På venstre side blir vi igjen presentert med bilder av Tsuten-kyo broen, som vi ser i det øverste hjørnet, og steinhagen Hojo i nederste hjørnet.

⁶³ Muromachi perioden (1333-1573)

På baksiden av pamfletten er det en forklarende tekst på engelsk.⁶⁴ Der står det at Tofuku-ji har siden dets grunnleggelse, for om lag 750 år siden, tilbudt dets besøkende en mulighet til å ”se essensen av Zen”, og forklarer videre at den mest påfallende måten å se dette på er ved å oppleve til de utallige Zen artefaktene en kan observere ved Tofuku-ji. En av disse artefaktene er den imponerende 15-meter høye statuen av Buddha, som befinner seg i Butsuden (Buddha-hallen).

Denne pamfletten har tydelige estetiske kvaliteter som skal vekke interesse hos de besøkende; den presenterer templet fra dets mest ikoniske sesong, hvor de vakre løvtrærne på høsten vises frem på forsiden, noe som er en attraksjon både tilreisende buddhister og utenforstående turister kan sette pris på. I en situasjon hvor man drar til tempelet utenfor høstsesongen, kan dette for eksempel skape et ønske om å besøke templet på nytt når løvtrærne er på sitt vakreste. Pamfletten har også praktiske kvaliteter som kan gjøre at sannsynligheten for at den blir lest øker betraktelig; den fungerer både som et hjelpelig informasjonshefte, samt som kart over tempelområdet, noe som gir den en praktisk nytteverdi en kan sette pris på under sitt første besøk ved tempelet. Ved å dele ut en pamflett som de besøkende finner nytte i, og samtidig skape interesse for det som tar sted ved tempelet, har denne pamfletten en upayafunksjon som skal informere og inspirere mottakeren til å få et nærmere forhold til buddhismen.

3.4.2 Amuletter

Ved Sanjusangendō plukket jeg opp to forskjellige amuletter av forskjellig form og formål. Rengeo-in (”Lotus kongens hall”) er populært kjent under navnet Sanjusangendō(三十三間堂), noe som referer til de trettitre pilarene til det 120-meter lange tempelet. Dette gjør Sanjusangendo til det lengste trebygget i Japan. Sansjusangendō tilhører Tendai-buddhismen, som er den japanske versjonen av kinesisk Tiantai-shu, eller Lotus-sutra skolen. Tempelet er kjent for sine 1001 statuer av bodhisattvaen Kannon; I midten sitter en nesten 3.5 meter høy statue av bodhisattvaen, og på hver side står det hele 500 statuetter i menneskelig størrelse, delt opp på ti rader. Etter en brann som tok sted i 1249 er det er kun 124 av de 1001 statuene av Kannon-sama som er originaler fra da tempelet ble bygd i Heian-perioden,⁶⁵ i 1164, men

⁶⁴ Vedlegg 1: Bakside av pamflett

⁶⁵ Heian perioden: 794-1185

de fremstår helt likt; Hver statue har elleve hoder som skal gjøre Kannon-sama i stand til å se alle menneskers lidelse, og tusen armer for å kunne hjelpe å bekjempe denne lidelsen. Mellom hver pilar står til sammen 28 statuer av andre gudeskikkelser som har opphav fra hinduismen, deriblant to kjente statuer av *Fujin* og *Raijin* (vind og tordengud).

Fujin og Raijin er representasjoner av hinduismens guddommer Varuna og Vayu. Her fungerer hinduismens guder som voktere av bodhisattvaen Kannon. Dette kan dermed leses som en form for upaya der ikke-buddhistiske vesener blir trukket inn i buddhismens univers i form av vokterskikkelser for buddhismens representanter. De trenges derfor ikke å bli bekjempet som onde eller farlige makter, men gis underordnede posisjoner innen den buddhistiske tradisjon.

Den første amuletten er av tre og er festet til en lærliknende tråd som er lang nok til at amuletten kan brukes som et halskjede. På fremsiden (se figur 6) er det et avtrykk av bodhisattvaen Kannon-sama med hennes tusen armer. Selve tresnittet bærer enda på spor av lukten av røkelse; noe som de tilreisende får tilbud om å kjøpe og tenne foran den største statuen i selve tempelfløyen. Siden amuletten er på 5x2cm, er trykket nokså tett, men en kan skjelve at Kannon-sama holder en gjenstand av forskjellige slag i hver hånd, bortsett fra et par med hender som hun holder hun foran seg i en bedende stilling. Rundt hodet er det illustrert en glorie, og hun står i midten av en blomster-platå,



Figur 6 Forside av amulett (1)

nærmere bestemt en lotusblomst. Kannon-sama er en bodhisattva; en som har nådd oppvekkelsen, men som har utsatt å bli en Buddha fordi hun har valgt å lede menneskeheten på riktig vei. Hun blir nevnt i mange mahayana buddhistiske tekster, men blir lagt ekstra vekt på i Lotus-sutraen.

Lotusen som symbol er en del av de *åtte lykkebringende (auspicious) symboler*, som er en del av indisk ikonografi. Disse er spesielt populære innen tibetansk buddhisme, men brukes i japansk buddhisme, og da spesielt innen Tendai og Shingon. En blomstrende lotus anvendes

som et bilde på menneskets egen reise mot oppvåkingen; blomsten vokser ut fra gjørmene (bildet på det uopplyste livet) og opp til vannoverflaten hvor den til slutt hviler i lyset av solen (det oppvåkne liv). En buddhistisk nettkilde⁶⁶ forklarer lotusens symbolske betydning i sammenheng med Lotus-sutraen på denne måten:

The main teaching of the Lotus Sutra is that all the previous teachings given by the Buddha were leading to this point, where he gives his “final” teaching. This symbolism of a Lotus in the process of flowering is also a mirror of our own path, our own lives. We are Dharma Flowers, Buddhas in the making, and we are ‘flowering’ on the path to enlightenment.⁶⁷

Kannon-sama som står i en lotus kan derfor vise til Kannon som en dharma-lotus i full blomst, som har et ønske om å veilede mennesket på rett vei; hennes tusen hender er klare til å tilby de formene for upaya som trengs for å møte hver enkeltperson på deres nivå, etter deres evne. Amuletten i seg selv kan på den måten ansees for å være ett av Kannonns mange hjelpende redskaper; den har som formål å bringe god helse, og skaper på den måten en relasjon mellom de besøkende og Kannon hvor de besøkende søker støtte hos medlidenhetens bodhisattva. Når en bærer en gjenstand som symboliserer medlidenhet, vil gjenstanden minne en på å vise medfølelse, som er en sentral verdi innen den buddhistiske tradisjon. Dette får meg til å tenke på et lite sitat som stod skrevet på billetten jeg fikk da jeg skulle besøke Kiyomizu-dera;⁶⁸ ”When Kannon-sama arises in your mind, then you are in Oneness with Kannon-sama.”

På baksiden av amuletten (se figur 7) er det inngravert en *bija*, som er en sanskrit-term som viser til tingenes opphav eller opprinnelse. Under dette er det inngravert teksten; ”Avalokite-Svara, Sanjyusangendo Kyoto JAPAN”. Etter nærmere



Figur 7 Bakside av amulett (1)

⁶⁶ Tendai buddhism UK – <https://tendaiuk.com/>

⁶⁷ Tendaiuk.com: Lotus Sutra – <https://tendaiuk.com/2014/06/10/lotus-sutra/>

⁶⁸ Kiyomizu-dera; ”det rene vannets tempel”, sentralt buddhistisk tempel som befinner seg nokså nært Sanjusangendo.

undersøkelser har jeg kommet frem til de to alternativene på det tvetydige symbolets betydning; *hirth* eller *krek*, som begge betegnes som ”kiriku” på japansk. Kiriku er et spiritielt emblem som står for både *Amida Nyorai* og *Bosatsu* (bodhisattva) *Kannon*.⁶⁹ *Hirth* symboliserer *Amida Nyorai*; en himmelsk buddha som ofte nevnes i mahayanabuddhistiske skrifter.

Hans navn, Amithabha, betyr ”uendelig lys”, og han regnes som den mest sentrale himmelske buddhaen innen Rene land-buddhismen. Amida og Kannon er helt klart knyttet til hverandre; ikke bare på grunn av deres sentrale roller innen mahayana, men også i form av et symbolsk familieband i forhold til *fem buddha familiesystemet*.⁷⁰ Ifølge dette systemet ledes hver av familiene av en buddha; Amithabha er overhodet til *Lotusfamilien*, som blant annet bodhisattvaen Kannon-sama er en del av. Den andre betydningen er *krek*, som uttales ”kiriku” på japansk, og brukes som symbol for rottens år, noe som skal symbolisere Kannon-samas fødselsår, og derfor også brukes som den naturlige vergen for de født i rottens år. Relater dette konkret til amulettens upaya-funksjon

Den andre amuletten jeg hentet fra Sanjusangendo er en pose-amulett (omamori) av tøy. Denne amuletten har som formål å gi god helse og trygg oppvekst for barn, noe som skiller seg fra Kannon-amuletten ettersom den ble utgitt for generell god helse hos mennesker. Utseendemessig virker amuletten nokså søt, og det er tydelig at denne kvaliteten gjør at den vil kunne appellere til en yngre målgruppe. Den har en blå pastelfarge, og er dekorert med motiver av forskjellige dyr i en simplifisert, tegneseriestil med en kanin, en løve, og en panda. I tillegg er det brodert små stjerner med gull-tråd som gir en skimrende effekt når en snur amuletten fra side til side.

Tråden til amuletten er knyttet i en *shrivatsa*



Figur 8 Forside av amulett (2)

⁶⁹ J. Deacon 2005: 12

⁷⁰ Prebish og Keown 2010: 96

(oversatt til ”endeløs knute”) på forsiden. En slik endeløs knute utgjør et geometrisk diagram, og er en del av de åtte lykkebringende symbolene. Ettersom knuten verken har en begynnelse eller en slutt, symboliserer den gjerne Buddhas visdom, men som ved de fleste symboler bærer den på flere lag og kan symbolisere andre ting. Deriblant visdom og medlidenhet som flettes sammen, som er to egenskaper som regnes for å være nødvendige for at en handling skal kunne regnes for å være upaya. Knuten kan også symbolisere de to sannheter; tomhet (sunyata) som er uatskillelig med teorien om avhengig opprinnelse (pratityasamutpada). Nettstedet *Japanese Buddhism*⁷¹ beskriver det tvetydige symbolet slik;

The auspicious drawing symbolises the mutual dependence of religious doctrine and secular affairs. Similarly, it represents the union of wisdom and method, the inseparability of emptiness and dependent arising at the time of path, and finally, at the time of enlightenment, the complete union of wisdom and great compassion.⁷²

På baksiden av amulett (se figur 9) er det en tekst brodert med kanji⁷³, [三十三間堂], som er navnet på tempelet. Vi finner også et brodert motiv med to insekter; en sommerfugl og en nesehornbille. Sommerfugler er velkjente symboler på transformasjon og brukes innen buddhismen som symbol for nettopp dette. Sommerfuglen symboliserer menneskets muligheter til oppvåkning. Jeg har funnet flere eksempler på buddhistiske blogginlegg som drar lignelser mellom menneskets streben, og en sommerfugl som strever seg ut av kokong. I et eksempel presenteres en fortelling om en



Figur 9 Bakside av amulett (2)

⁷¹ Japanese Buddhism: Japanese-buddhism.com

⁷² Japanese buddhism: Eight Auspicious symbols – <https://www.japanese-buddhism.com/eight-auspicious-symbols.html>

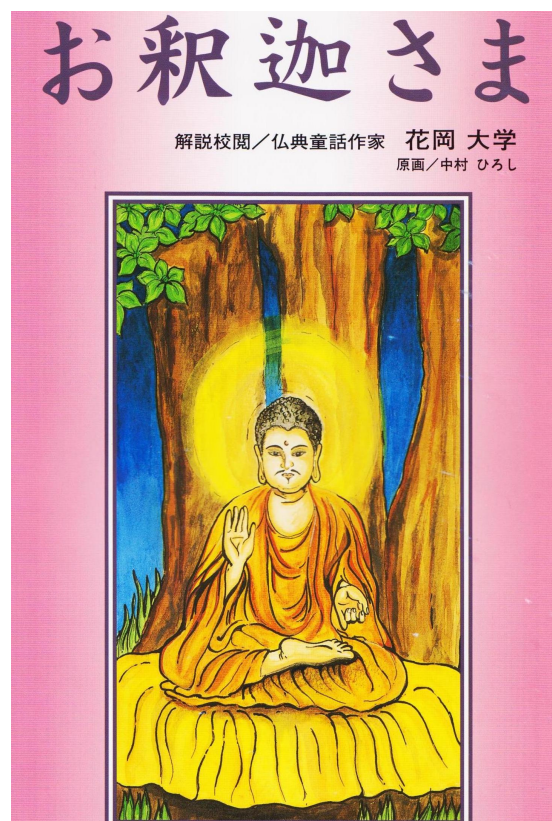
⁷³ *Kanji er ett av de tre skriftspråkene i det japanske språket, og brukes som oftest ved egnavn og stedsnavn.*

mann som oppdager en kokong som er på vei å åpne.⁷⁴ Mannen sitter i timevis og ser på at sommerfuglen strever med å komme seg ut, og bestemmer seg til slutt for å hjelpe den ved å kutte et større hull i kokongen slik at den lettere skal komme seg ut. Resultatet av dette er at sommerfuglen kommer ut med skrubbete vinger og hoven kropp. Mannen tenker at dette vil endre seg, og venter videre, men sommerfuglens vinger forblir krøllete, og kroppen forblir hoven. Sommerfuglen må derfor kravle rundt som en larve for resten av sitt liv, og vil aldri kunne få de store vingene den ville hatt om den hadde fått tid til å arbeide seg ut av kokongen på egen hånd. En sommerfugl må slå sine vinger imot skallet på sin kokong for å rette ut vingene, og dette fikk den ikke mulighet til da kokongen hadde blitt klippet helt opp. Formålet med denne lignelsen er at på samme måte som en larve må få streve seg ut av sin egen kokong for å bli en vakker sommerfugl med store vinger, så må mennesket selv endre sin egen sinnstilstand for å oppnå opplysning; en kan bli oppmuntret og veiledet, men alt grunner til slutt i at en selv må bevisstgjøre seg veien fremover på den buddhistiske stien.

Selv om amulettene jeg har tatt for meg skal appellere til forskjellige målgrupper, bærer de på en interessant sammenlignbar kvalitet: sommerfugl-symbolet i barneamuletten og lotus-symbolet i Kannon-amuletten bærer på korresponderende symbolikk. Lotusfrøet i gjørma transformeres til en vakker blomst som flyter opp til overflaten av vannet for å finne veien til solskinn, og larven må jobber seg ut av kokongen sin for å kunne bli en vakker sommerfugl. Felles for dem begge er en forandring, en naturlig transformasjon som alle har muligheten til å få til i løpet av livet.

3.4.3 Mangafisert buddhisme

I Kinkaku-ji tempelet kom jeg over to tegneserier som tar for seg Buddhas liv. De respektive buddhistiske tegneseriene er produsert og publisert i Japan, og bærer preg av dette på tegnestilen også. Japanske



Figur 10 Forside av manga (1)

⁷⁴ Wisdom Quarterly American Buddhist Journal: wisdomquarterly.blogspot.no

tegneserier kalles *manga*(漫画), og er noe som har blitt kjent rundt om i verden for dets særegne kjennetrekke på grunn av dets gjenkjennelige stilart og fortellermåte. Disse spesifikke mangaene jeg har fått tak i går under sub-kategorien ”educational manga” (*pedagogisk manga*), og har som hensikt å være en enkel måte å introdusere et tema på, som oftest med barn og unge som ønsket målgruppe. I dette tilfellet ”mangafiseres” Buddhas liv og lære, men på to nokså forskjellige måter. For å illustrere forskjellen mellom de to tegneseriens fortellermåte og utseende, har jeg valgt å redegjøre for hver av bøkene i korte trekk, for så å presentere en del av de to tegneseriene som tar for seg samme scenario/scene. Delen jeg har valgt er en scene hvor en av Buddhas disipler, Devadatta, vender seg mot han. Devadatta regnes for å være Sidhartas søskenbarn og svigerbror, men ender opp med et ønske om å kvitte seg med Buddha etter at han blir nektet tittelen som leder av Sangha.⁷⁵ I originalfortellingen forsøker han forskjellige metoder, deriblant en elefant, og planlegger utspekulerte mordforsøk.

3.4.3.1 お釈迦さま– Oshakasama (”Buddha”)

Denne mangaen ble originalt skrevet av Daigaku Hanaoka i 1953, og er illustrert av en *mangaka* (*manga illustratør*) ved navn Hiroshi Nakamura. Boken viser til en hjemmeside,⁷⁶ hvor det er mulig å kjøpe eksemplarer av forskjellige pedagogiske manga i bolker. Ved hjelp av en japansk venn har jeg fått oversatt deler av deres hjemmeside hvor de forklarer formålet med mangaen. Her forklarer de at mangaen skal fungere pedagogisk, noe de mener har blitt mer populært med i dag. Dette begrunner de med at de etter hvert år må trykke det i flere eksemplarer enn tidligere år. Videre forklarer de at den pedagogiske manga har som formål å være en ”lampe” som skal bevisstgjøre fremtidens sinn, og at lærdommen blir akseptert uten motstand når den presenteres på en lettforståelig måte, som i form av manga. De noterer videre at foreldrene blir som lærere for sine barn når denne leses i fellesskap.⁷⁷

⁷⁵ Sangha betyr fellesskap, og betegner det monastiske ordensfellesskapet. En sangha er et munke- eller nonnefellesskap.

⁷⁶ Aoyamashion: aoyamashion.co.jp

⁷⁷ Astro Boy er en kjent tegneseriekarakter fra 50-tallet. I Japan kan Astro Boy sammenlignes med Mikke Mus sin status i USA.

Måten mangaen er tegnet på legger til rette for at denne tilhører sjangeren “Kodomomuke” - (“ment for barn”) på grunn av dets lette og komiske fremstilling. Tegnestilen er nokså enkel, og jeg mener at den sikter mot det komiske, noe som bidrar til å lette på stemningen i en ellers dramatisk scene; Vanndråper, i form av både tårer og svette, spruter ut fra hodet til den bekymrede mannen som underkaster seg Buddha i det Devadatta er på vei for å skade han. Devadattas ansiktsuttrykk minner om det av en typisk tegneseriekjeltring i det han bykser imot Buddha med hevet sverd; han ser ikke nødvendigvis sint ut, men heller bærer i stedet et lurt smil. Vi ser også at hans raske tempo blir illustrert med korte penselstrøk, og hans snakkebobler er



Figur 11 Devadatta konfronterer Buddha (1)

hakkete, på samme måte som den ville vært hvis det skulle poengteres at Astro Boy⁷⁸ roper noe i hans respektive tegneseriestriper. I siste rute blir Siddhartas kraft understreket ved at Devadattas sverd knekker i to.

3.4.3.2 The Lord Buddha

Den andre mangaen, ”The Lord Buddha”, er skrevet av Ryowa Takahashi, og er på engelsk. På forsiden av boken er det en illustrasjon av Siddharta Gautama som barn i sin mors armer, omringet av en gylden glorie. Heftet er illustrert av en mangaka ved navn



Figur 12 Forside av manga (2)

Tadashi Kato. Tegnestilen minner om den som ble tatt i bruk innen *shojou*-sjangeren på 70-80 tallet, en sjanger som generelt siktet mot yngre kvinner. Her blir karakterene ofte tegnet med detaljerte øyne, små munn og ellers mye utsmykkede detaljer. Illustrasjonen har blitt fargelagt som en akvarell, noe som også var vanlig for mange manga i denne perioden.

Ryowa Takahashi har tidligere skrevet manus til en annen mangafisering av buddhistisk tema, *Our St.Honen*,⁷⁹ som tar for seg Honens lære. Honen var grunnleggeren av den første formen for Jodo-shu (rene land) buddhisme i Japan, som i dag er en av de største buddhistgruppene i Japan.⁸⁰ Han ønsket å finne en enkel form for buddhisme som alle kunne ta del i, og videreformidlet som resultat den kinesiske buddhistmunken Shandaos lære om gjenfødelse i Amitabhas rene land gjennom resitasjon (*nembutsu*) av Amitabha Buddhas navn. Hans tilhengere stiftet sekten Jodo (Renhetens land), som er blant de største buddhistgrupper i dagens Japan. Denne tegneserien selges på hjemmesiden *jodo shu; honen buddhism*,⁸¹ som er en hjemmeside som informerer om jodo shus lære, relevant terminologi, buddhistiske publikasjoner, og kommende arrangementer. Den viser til sitt hovedkvarter i Tokyo, samt dets internasjonale kontor som finnes på flere steder i Hawaii. Hjemmesiden beskriver at formålet for *Our St.Honen* er at den skal være til hjelp for de som ønsker å lære seg engelsk, og viser til dets simplifiserte språk. Samtidig kan man også si at dette tilrettelegger for en forenkling av buddhistiske temaer, noe som får frem buddhistiske poenger til lesere med svake forhåndskjennskap til saken, noe som er en form for *upaya* i bruk. Til tross for manglende kilder som forklarer *The Lord Buddha* mangaens formål, er det trygt å si at denne tilsynelatende har samme formål som *Our St.Honen*.

På figur 13 ser vi mangaen, *The Lord Buddha*, sin versjon av Devadattas konfrontasjon med Buddha. I kontrast med den andre mangaen, har Siddharta



Figur 13 Devadatta konfronterer Buddha (2)

⁷⁹ Jodo Shu: Publications – <http://www.jodo.org/publications/publications.html>

⁸⁰ Store norske leksikon: Honen – <https://snl.no/Honen>

⁸¹ Jodo Shu: <http://www.jodo.org/>

her endret utseende til å ligne en stereotypisk fremstilling av den historiske Buddha. I stedet for komikk, virker settingen her en mer dramatisk; i første rute ser vi ansiktet Devadatta. Han har et nokså uttrykksfullt ansiktsuttrykk i det han sverger at han skal drepe Buddha på egenhånd, ettersom hans tidligere forsøk hadde feilet. I siste rute ser vi at han faller ned i en tilsynelatende endeløs sprekk i bakken etter at Buddha har sendt han vekk – han faller ned til .

I kapittel tolv av Lotus-sutraen, *Devadatta kapittelet*, fortelles det at det er mulig for både kvinner og onde personer å bli opplyst i sine nåværende former, og gjør et poeng ut av at det også vil være mulig for devadatta, som er kjent som en slemming, å bli en buddha. I første del av dette kapittelet forteller han at han i et tidligere liv var en konge som avstod fra tronen for å søke sannheten. I tusen år tjente han en klarsynt⁸² mann ved navn Asita, som introduserte han til Lotus-sutraen.⁸³ Buddha forklarer videre at den klarsynte mannen var en tidligere inkarnasjon av Devadatta, og han profeterer på dette tidspunkt at Devadatta i en fjern fremtid vil oppnå opplysning, og bli en Buddha. Devadatta hadde, til tross for hans mange drapsforsøk på Buddha og andre synder som å skape splittelse innen den buddhistiske ordenen, potensialet til å bli en himmelsk buddha i en senere inkarnasjon:

The Buddha said to the monks: "The king at that time was I myself, and this seer was the man who is now Devadatta. All because Devadatta was a good friend to me, I was able to become fully endowed with this six paramitas⁸⁴, with pity, compassion, joy, and indifference, with the thirty-two features, the eighty characteristics, the purple-tinged golden color, the ten powers, the four kinds of fearlessness, the four methods of winning people, the eighteen unshared properties, and the transcendental powers and the power of the way. The fact that I have attained impartial and correct enlightenment and can save living beings on a broad scale is all due to Devadatta who was a good friend.

Fortellingen om Devadatta bærer en intertekstuell likhet med fortellingen om Angulimala,⁸⁵ hvor det er flere lag vet fortellingene som gjenspeiler hverandre; de forsøker begge to å drepe Buddha i sine respektive fortellinger, men har en iboende kjerne av godhet i seg;

⁸² Watson beskriver Asita for å være "a seer"

⁸³ Watson 1993: 183

⁸⁴ *Paramita betyr perfeksjon og betegner i mahayana buddhismen seks forskjellige perfeksjoner/kulminasjoner av viktige praksiser som kultiveres av en budhisattva, og videre gjør det mulig å oppnå opplysning.*

⁸⁵ Historien om Angulimala befinner seg i Angulimala sutta i Majjhima Nikaya

I Angulimala gikk egentlig under navnet Ahisaka, men ble etter hvert kjent under det nye navnet, Angulimala (anguli=fingre, mala=krans)⁸⁶ på et nokså grusomt grunnlag. Han var den mest begavede ungen i sin klasse, noe som gjorde at de andre barna ble veldig misunnelig. De bestemte seg for å gjøre slik at deres lærer skulle hate han.

Da Ahisaka var ferdig med sin utdanning, fortalte læreren hans at han måtte tilbakebetale han for utdannelsen i form av tusen fingertupper; det skulle kun plukkes én finger for hver person han drepte. Ahisaka lovet å betale han tilbake, og endte derfor opp som massekiller. En dag er da han var på vei til å drepe en dame i skogen, går plutselig Buddha imellom dem. Angulimala bestemte seg for å drepe Buddha i stedet, og begynte å løpe, men uansett hvor han løp, så klarte han ikke å ta igjen Buddha. Dette resulterte videre i en samtale, som endte med at Angulimala slutter seg til han og blir en munk. I likhet med denne avslutningen, så innser også Devadatta at han har levd feil, men blir så slukt av bakken og sendt ned til helvete (niraya).⁸⁷

4 Drøfting og konklusjon

Målet for denne oppgaven har vært å finne ut om bruken av upaya kan bidra til en fortegnelse av buddhismen. I dette kapitlet skal jeg drøfte hvorvidt de eksemplene jeg har vist til i min oppgave kan bidra til å besvare min problemstilling. Tidligere har jeg presentert hvordan den etablerte faglitteraturen presenterer bruken av upaya ut, hvor jeg ble sittende igjen med lite som viste noe utover upayas rolle og funksjon i Lotus og Vimalakirti-sutra, og hvordan det vokste til å bli et sentralt begrep innen mahayanabuddhismen. Disse drøftelsene gjorde jeg i et konkluderende delavsnitt, og jeg vil derfor ikke gjenta dette. Videre vil jeg nå gå tilbake til mine eksempler og ta for meg min problemstilling med mål om å lande på et konkluderende argument for hvorfor jeg mener at upaya-konseptet kan bidra til en fortegnelse av buddhismen.

Allerede i den engelske oversettelsen av begrepet, kan vi antyde upayas uforutsigbarhet; Vi har *skillful means* (dyktige midler), som er den mest vanlige oversettelsen å bruke, deriblant brukt av Pye, Schroeder og Federman (Matsunaga bruker primært *upaya*). Den andre

⁸⁶ love.is: Angulimala <http://www.love.is/roald/angulimala0.htm>

⁸⁷ Ray 1994: 168

oversettelsen, *expedient means*, er en mer negativ oversettelse. Pye, som gir en grundig begrunnelse for hvorfor han bruker oversettelsen *skillful means*, gir ikke den samme grundige redegjørelsen til hvorfor det andre alternativet (*expedient means*) fungerer som engelsk begrep for konseptet, selv om det har en nokså annerledes betydning enn *skillful means*. Jeg stiller meg undrende til dette, ettersom ”skillful” og ”expedient” er to veldig forskjellige ord, med to forskjellige betydninger, og her er de ment for å beskrive ett og samme begrep? Den etablerte faglitteraturen adresserer ikke dette noe videre enn det jeg tidligere har snakket om i avsnittet om Michael Pyes bok. Som nevnt tidligere så har vi ikke et norsk ord som kan dekke hele betydningen av *expedient*, så jeg har derfor kombinert den positive og den negative siden ved det engelske ordet, i et forsøk på å få med begrepets salternative betydning; *praktisk-umoralsk upaya*.

I form av praktisk-umoralsk upaya, fortregnes buddhismen ved at den tillater å bryte med sentrale buddhistiske verdier, som for eksempel ved bruken av vold, noe som kommer til uttrykk i det første eksemplet jeg la frem innledningsvis i min oppgave; den Zen buddhistiske munken som brekker sin disippels fot.⁸⁸ Dette er et eksempel hvor bruken av upaya tilrettelegger for bruken av vold som et pedagogisk verktøy. Buddhismen fremmer fredelige utøvelser som meditasjon for å skape sinnsro, men samtidig går det helt fint å brette noens ben for at de skal lære fortene? Dette høres nokså motstridende ut.

Selvfølgelig er det ikke slik at alle buddhister er innforstått med slike brudd på de buddhistiske tradisjoner, noe vi kan observere i Tanabes artikkel om abort i lys av buddhismen. For å belyse underspørsmålet mitt om hvorvidt det finnes grenser for hva upaya kan innebære, vil jeg gå tilbake til denne abortsaken i Tanabes artikkel,⁸⁹ og vise til *mizuko kuyo*, en rituell minneseremoni med foster i tankene. Jeg innså i lesingen av denne artikkelen at dette eksempelet kan gi et svar på delspørsmålet jeg ikke kunne besvare tidligere i oppgaven: *finnes det grenser for anvendelsen av upaya, og hvor er i så fall disse grensene?*

Ja, det finnes grenser for upaya; disse grensene er ikke i form av ”universelle” skrevne regler som konstaterer begrensningene, men heller bestemt ut ifra holdningene de forskjellige mahayanabuddhistiske skolene. Enten ubevisst, eller bevisst. Eksempelvis så velger rene land buddhismen avvise *mizuko kuyo* ritualet, fordi de mener at dette er en ussel måte å tjene

⁸⁸ Conception 2004: 74

⁸⁹ Tanabe i Buswell 2003: 10

penger på, ved å utnytte damer i sorg.⁹⁰ Andre buddhister går til gode for dette ritualer, og argumenterer for at det kan bidra til å letter på skyldfølelse og sorg, og derfor er et dyktighetens middel. På denne måten kan man på et vis si at rene land buddhismen her velger å sette en grense for hva de aksepterer for å være upaya.

Nå står kun problemstillingen igjen;

I hvilken forstand kan en si at upaya (forstått som pedagogisk virkemiddel som tilpasser læren etter mottagerens forståelsesmuligheter), bidrar til en fortegning av buddhismen?

Praktisk-umoralske former for upaya, som bruken av vold og karma-vranglære, kan skape både forvirring og tvil på hva som er det egentlige budskapet. For eksempel; hvordan skal noen som blir presentert med en lignende misvisende karma-lære (som i heftet fra tidligere) kunne vite hva som er rett og gal karma-lære når informasjonen motstrides?

4.1 Oppsummering av oppgavens innhold

I denne oppgaven har jeg besvart min problemstilling om hvorvidt en kan si at upaya bidrar til en fortegning av buddhismen, og har kommet frem til forskjellige eksempler til dette. Ved å gi en leksikografisk redegjørelse for begrepets betydning har jeg videre studert etablert faglitteratur fra forskjellig perspektiver.

Jeg har angitt den terminologiske avklaringen på hva upaya betyr og innebærer, og har presentert et eksempel på karma-lære ved hjelp av en emisk kilde, dette for å belyse upaya-problematikken. Jeg har også presentert upaya-fortellinger fra Lotus-sutra, og vist til innholdet i Vimalakirti sutraen.

Jeg har presentert den etablerte faglitteraturen, hvor jeg har valgt å ta for meg forskjellige perspektiver for å vise til ulike synsvinkler rundt upaya-temaet, og har her tatt i bruk McCutcheons teori om religionsstudiets kritikere og forsørgere til refleksjon.

Jeg har presentert mitt feltarbeid, og tatt for meg noen utvalgte materialer, som jeg videre har beskrevet og analysert.

⁹⁰ Tanabe i Buswell 2003: 10

4.2 Videre studier og avsluttende ord

I løpet av mitt relativt korte feltarbeid i Japan, kom jeg flere ganger i møte med andre spennende former for upaya, men som jeg ikke ville ha overføringsverdi til min oppgave, ettersom det ikke ville stemt overens med den typen material jeg var ute etter. Jeg så for eksempel upaya i form av animé (japansk tegnefilm) ved Kyotos internasjonale manga museum, hvor fortellingen om den buddhistiske munken Shinran⁹¹ hadde blitt gjort om til en tegnefilm. I løpet perioden jeg skulle velge den etablerte faglitteraturen jeg skulle ta for meg, kom jeg over beskrivelser av ”galskaps visdom” i tibetansk buddhisme, enda et spennende tema innen upaya som jeg veldig gjerne skulle sett noen andre tatt for seg. Listen av muligheter bare fortsetter, og jeg har så vidt bare skrappt på overflaten av havet av upaya-eksempler som er å finne der ute. Om det er noe jeg ønsker at denne oppgaven skulle kunne bidra med til videre studier, så er det å skape en interesse for å undersøke de uutforskede sidene ved upaya-konseptets enorme omfang.

⁹¹ Buddhist monk som regnes som grunnleggeren av jodo shinshu skolen (rene land buddhismen)

5 Bibliografi

5.1 Bøker

Buswell, Robert E. 2004. *Encyclopedia of Buddhism – Volume One A-L*. New

York, Macmillan Reference USA

Buswell, Robert E. 2004. *Encyclopedia of Buddhism – Volume Two M-Z*. New York,

Macmillan Reference USA

Conception, Sam Nak P.J. 2010. *Quest of Zen: Awakening the Wisdom Heart*. (ebok), Xlibris

Corporation:

<https://play.google.com/books/reader?id=dbv0NKIqH0EC&hl=no&printsec=frontcover&pg=GBS.PA70.w.1.5.0>

Gadamer, Hans Georg. 2013. *Truth and Method*. (ebok), Bloomsbury

<https://play.google.com/books/reader?id=XaROAQAAQBAJ&hl=no&num=9&printsec=frontcover&pg=GBS.PP1>

Grønmo, Sigmund. 2004. *Samfunnsvitenskapelig metoder*. Bergen: Fagbokforlaget

Kraft, Siv Ellen og Natvig, Richard J. (red.) 2003. *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax

Forlag

Lopez Jr., Donald S. 2005. *Critical Terms for the Study of Buddhism*. London: The University

of Chicago press

Matsunaga, Daigan og Alicia, 1974. *Foundation of Japanese Buddhism. Vol. 1*. Tokyo:

Kenkyusha Printing Co.

Matsunaga, Daigan og Alicia, 1974. *Foundation of Japanese Buddhism. Vol. 2*. Tokyo:

Kenkyusha Printing Co.

McCutcheon, Russel. 2012. *Critics not caretakers – Redescribing the Public Study of Religion*

Mørstad, Erik. 2000. *Visuell analyse: Metode og skriveråd*. Oslo: Abstrakt forlag

Nilssen, V. 2010. *Praksislæreren*. Oslo: Universitetsforlaget

Prebish, Charles S. og Keown, Damien. 2006. *Buddhism – The Ebook: an Online*

Introduction. (ebok), Journal of Buddhist Ethics Online Books

Pye, Michael. 1978. *Skillful Means: a Concept in Mahayana Buddhism*. London: Routledge

Schroeder, John 2001. *Skillful Means: The Heart of Buddhist Compassion*. Honolulu:

University of Hawai'i Press

Watson, Burton, trans. (1993) *The Lotus Sutra*. New York: Columbia University Press

Watson, Burton, trans. (1997) *The Vimalakirti Sutra*. New York: Columbia University Press

5.2 Internettartikler (oppdatert 15.05.18)

Federman, Asaf, i *Philosophy East & West* vol. 2009. *Literal means and hidden meanings: A*

new analysis of skillful means. Honolulu: University of Hawai'i Press. Hentet fra:
https://www.thezensite.com/ZenEssays/Philosophical/Literal_Meaning_Skillful_Means.pdf

Deacon, James, 2005. *The Reiki Symbols – Ongoing Research*.

Hentet fra: <https://www.slideshare.net/ekosuwarsono3/reiki-symbol-research>

Løvland, Anne, 2010. i tidsskriftet *Viden om læsing.. Multimodalitet og multimodale tekster*.

Hentet fra: <http://www.videnomlaesning.dk/media/1607/anne-lovland.pdf>

Matsunaga, Daigan og Alicia. 1984. The Concept of Upaya in Mahayana Buddhist

Philosophy. Hentet fra: <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2297>

Ray, Reginald. 1993. *Buddhist Saints in India*. Oxford University Press, Inc.

<http://www.leighb.com/Devadatta.pdf>

Ridderstrøm, Helge. 2018. *Hermeneutikk*.

Hentet fra: <http://edu.hioa.no/helgerid/litteraturogmedieleksikon/hermeneutikk.pdf>

5.3 Nettsider

Hjemmeside – Aoyamashoin – Startside URL

<http://aoyamashoin.co.jp/> (sist lest 28.04.18)

Hjemmeside – Japanese Buddhism – Eight auspicious symbols URL:

<https://www.japanese-buddhism.com/eight-auspicious-symbols.html> (lest 01.05.18)

Hjemmeside – Jodo shu – publikasjonsside URL:

<http://www.jodo.org/publications/publications.html> (lest 28.04.18)

Hjemmeside – Marburg Academia – Michael Pye URL:

<http://uni-marburg.academia.edu/MichaelPye> (lest 14.04.18)

Hjemmeside – Store norske leksikon – hermeneutikk URL:

<https://snl.no/hermeneutikk> (lest 04.04.18)

Hjemmeside – Soka Gakkai Nichiren Buddhism Library – Dictionary of Buddhism: Namu-myoho-renge-kyo

<https://www.nichirenlibrary.org/en/dic/Content/N/11>

Hjemmeside – Tendai buddhism UK – Lotus sutra URL:

<https://tendaiuk.com/2014/06/10/lotus-sutra/> (lest 01.05.18)

Hjemmeside – Unesco – World heritage list, Kyoto URL:

<https://whc.unesco.org/en/list/688> (lest 28.04.18)