
Universitetet i Oslo

Mellomfagsoppgave i filosofi

Er buddhistisk etikk konsekvensialistisk?

av

Lars Strand

Vår 1999

Er buddhistisk etikk konsekvensialistisk?

Når en student som har fått en viss opplæring i vestlig filosofi og etikk skal sette seg inn i ikke-europeiske tradisjoner som den buddhistiske, faller det naturlig å forsøke å tolke materialet i lys av de kategorier og begreper man allerede er kjent med fra sin egen tradisjon. I dette essayet vil jeg se hvor langt jeg kan komme med å forstå buddhistisk etikk som en form for teleologisk etikk. Jeg kommer ikke til å forsøke å gi en deontologisk tolkning av buddhismen, da jeg ikke finner det plausibelt.

Mitt førsteinntrykk av buddhistisk etikk er at den inneholder mye som ser ut til å peke i retning av en konsekvensialistisk teleologisk etikk. Den bifaller handlinger og praksiser som er egnet for frigjøring av mennesket fra lidelse og oppnåelse av lykke i den forstand buddhismen forstår ordet. Dette forutsetter at vi svekker de usunne motivene, som vi i vesten kaller laster, og at vi styrker de sunne motiver eller det vi kaller dyder i vesten. Det virker som om de usunne holdninger og handlinger blir fordømt, men de sunne holdninger og handlinger blir bifalt i kraft av sine konsekvenser for å redusere lidelse og fremme lykke. Jeg må gå nærmere inn på buddhistenes handlingsteori når jeg skal forstå buddhismen i lys av konsekvensene. Mitt inntrykk er at man må sondere mellom handlingers indre og ytre årsaker og virkninger. Jeg vil forsøke å utarbeide dette, og det blir nok mitt vesentlige bidrag i dette essayet. Men hvilke konsekvenser får denne tolkningen av buddhisme? Kan en slik tolkning brukes på hele buddhismen, også nirvana? Hvis ikke, kan da en holistisk begrunnelse virke mer plausibel? Det blir mitt hovedspørsmål.

Buddha

Buddha, eller Siddhata Gotama (ca. 566-486 f. Kr.), ble født og levde hele sitt liv i det nordøstlige India. I en alder av 29 kom han til en erkjennelse av at det vanlige verdslige liv er forbundet med lidelse, og han bestemte seg for å søke etter frigjøring fra lidelse. Han forlot sin familie og det kongelige liv, og begynte et liv i askese. I en

alder av 35, etter at alle fristelser var drevet tilbake¹ og egoet overvunnet, oppnådde han til slutt innsikt i lidelsens årsaker og hvordan de kan utslukkes (*nirvana*). Dette innebærer også en tilstand av fred og lykke. Gotama var blitt en buddha eller ”opplyst”. De siste 45 årene av sitt liv brukte han til å undervise og veilede.

Buddhas lære

Buddhas lære kan sammenfattes i en setning som Buddha selv uttrykte: ”Både før og nå, har jeg viste kun dette: Lidelsen og utslukningen av lidelsen.”² Frigjøring fra lidelsen og oppnåelse av lykke som det meste endelig formål og høyeste gode.

Hva menes så egentlig med at alt er lidelse (*dukkha*) eller frustrasjon? Buddhismen sonderer mellom tre nivåer av lidelse:

1. Lidelse i form av negative følelser (*dukkha-dukkha*),
2. Lidelse som er frembragt gjennom forandring (*viparinâma-dukkha*),
3. Lidelse frembragt gjennom erkjennelse av tingenes betingende tilblivelse eller konstituerte væremåte (*sankhâra-dukkha*).³

Årsaken til denne lidelsen er en klynging til verden. Det er vårt ego som ”fester” eller binder oss til verden. Buddha skisserer en tolv-leddet årsak/virkning relasjon som konstituerer lidelsen. Lidelsen er frembragt på grunn av vår klynging (*upâdâna*) til verden som igjen er betinget av tørst (*tanhâ*), som er betinget av bevissthet (*viññâna*), som til slutt viser seg å bunne i uvitenhet (*avijjâ*).⁴ Dette er en uvitenhet om en selv, en manglende selvinnsett, mangel på kontemplasjon. Denne lidelsen vil vedvare så lenge årsaken ikke blir fjernet.

Buddha skisserer en vei ut av lidelsen og dette er den åttedelte vei. Ved å følge denne veien vil det gi frigjøring fra lidelsene. Den åttedelte vei er: rett syn, rett hensikt, rett tale, rett handling, rett levevei, rett anstrengelse, rett årvåkenhet og rett

¹ Dette er ikke ulikt fortellingen om hvordan Jesus ble fristet av djevelen i ørkenen, se *Mat 4, 1-11*; *Mark 1, 12-13*; *Luk 4, 1-13*.

² Keown, Daimen: *Buddhism. A very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1996) s. 46 – min oversettelse.

³ Wetlesen, Jon: *Selverkjennelse og frigjøring. Et buddhistisk perspektiv*, (Oslo: Universitetsforlaget, 1983), s. 13.

⁴ For oversikt over årsaksrelasjonene og en utførlig forklaring se: *ibid.*, tekst nr. 4: ”Beslektede uttalelser om kausale forbindelser”, ”*Nidânasamyuttam*”, s. 175-199.

konsentrasjon. En spesifisering av rett handling er fem minstekravsnormer (*pañacasīla*) som foreskriver ikke å skade liv, ikke å stjele, ikke hengi seg til urettmessig sex, ikke fare med falsk tale og ikke bruke rusmidler.

De tre røtter

Mye av hensikten med den åttedelte vei er vendingen fra usunne til sunne holdninger eller motiver. Dette er minner meget om det vi vestlig frigjøringslære ville kalle redusering av lastene og styrking av dydene. Det er disse holdningene som er en forutsetning for sunne eller usunne handlinger (*karma*) som igjen gir gode eller dårlige resultater, dette vil jeg komme tilbake til i neste del.

Hva menes med rett handling? Som vi så utgjør den ett av leddene i den åttedelte vei. Den innebærer en transformasjon av de usunne holdninger til de sunne. Dette er videre konkretisert i form av normer. Disse normene har som funksjon å forhindre den handlende i å utføre handlinger som er motivert av de tre usunne holdninger. Ved å forhindre dette, blir ikke de usunne holdninger nødvendigvis styrket. Ved så å handle etter de sunne holdninger, blir de usunne holdninger svekket og de sunne styrket.

Buddhismens fem minstekravsnormer (*pañacasīla*) er bindende for både lekfolk og munk/monner. Når lekfolk i perioder ønsker å gå inn i en mer intensiv praksis, kan de praktisere et utvidet sett av normer som består av de første fem pluss tre eller fem til. Det siste settet på ti kalles *dasa sīla*. For munk og monner gjelder enda mer omfattende normsett. Det er derimot viktig å legge merke til at disse normene ikke må betraktes som bud, men må sees på som ett sett ”løfter” man gir seg selv og øver seg i å overholde.

Hva er så disse holdningene eller ”røttene”? Usunne handlingene er motivert utfra usunne holdninger: grådighet (*lobha*), hat (*dosa*) eller innbilning (*moha*). De tre sunne holdninger er botemidler mot de tre usunne. Generøsitet (*cāga*) står da i motsetning til grådighet (*lobha*) og har sin kilde i medlidenhet med andres lidelser. Kjærlighet eller vennlighet (*mettā*) står i motsetning til hat (*dosa*), og forståelse og visdom (*pañña*) står i motsetning til innbilning (*moha*). Ved å handle etter de usunne holdninger genererer det usunne handlinger, og ved å gjøre usunne handlinger motivert av usunne holdninger er det med på å styrke egoet. Ved å omforme sine

usunne holdninger til sunne, får man en basis for god karma. ”They describe a way of being in harmony with the nature of things.”⁵

Karma

Karma og vipaka er ofte blitt brukt i samme sammenheng. Mens karma betyr ”handling”, oversettes vipaka med ”virkning” eller ”resultatet” av en handling. Forholdet mellom karma og vipaka utgjør et slags årsak/virkning forhold. Det sentrale ved karmateorien er at sunne handlinger gir sunne resultater og usunne handlinger gir usunne resultater. Det er en antakelse om et lovmessig forhold mellom karma og vipaka. Men det er ikke slik at alt som skjer er forutbestemt. Teorien innebærer ikke skjebnetro eller fatalisme.

Det er derimot ikke bare ytre handlinger som er underlagt karma/vipaka: ”Words are also karma. [. . .] We project what we are thinking in hundreds of ways. What we think touches the world and its touches us.”⁶ Både tanker, ord og alt vi som menneske foretar oss faller inn under karma/vipaka eller årsak/virkning. ”It is choice, O monks, that I call karma; having chosen one acts through body, speech and mind.”⁷ Det er et salgs naturlig gjengjeldelsesprinsipp. Gjengjeldelse må da ikke forstås som et forhold mellom personer, men som et intrapersonlig forhold; at individet høster som det sår, om ikke i dette liv så i et senere liv, da karmateorien er koplet til antakelsen om gjenfødelse. Hvis en handling ikke får sin årsak i dette liv, vil det komme i eventuelt senere liv, resultatet må ikke nødvendigvis inntreffe med det samme. God karma, eller fortjeneste (*puñña*), kan betraktes som det den handlende har til gode av positive resultater. Dårlig karma, eller skyld (*apuñña*), betraktes som det den handlende har til gode av negative resultater.

Det vi vanligvis oversetter med ”gjenfødelse” (*punabbhava*), blir rett oversatt ”fornyet tilblivelse”. Våre handlinger i verden avgjør våre disposisjoner og interesser. Våre interesser avgjør igjen hvordan vi møter og persiperer verden. Vi kan kalle det en form for selektiv persepsjon. Denne selektive persepsjonen konstituerer vår livsverden. Vi konstruerer altså vår egen livsverden med våre handlinger, interesser

⁵ Looi, John Daido: *The Heart of Being. Moral and ethical teachings of Zen Buddhism* (Boston: Charles E. Tuttle Company, 1996), s. 39.

⁶ *ibid.*, s. 40.

⁷ Keown (1996), s. 39, (*Anguttara Nikāya*, iii.415).

og holdninger. Hva slags livsverden vi lever i beror på hva slags menneske vi er, og hva slags menneske vi er beror på våre eksistensielle valg fra situasjon til situasjon. Så vi kan si at vår livsverden blir modifisert gjennom våre handlinger. Vi kan si at for hver handling vi gjør får vi en fornyet tilblivelse. Eller som Wetlesen sier det: ”I hvert eksistensielle øyeblikk er man sin egen arving.”⁸ Og vi kan tilføye: I hvert øyeblikk testamenterer man seg selv til seg selv på et senere tidspunkt.

Konsekvensialistisk teleologisk etikk

Konsekvensialistisk teleologisk etikk refererer til en klasse av normative etiske teorier som avgjør om en handling er moralsk riktig eller gal i lys av dens konsekvenser. I en valgsituasjon antas det at en handling er moralsk riktig hvis den har minst like gode konsekvenser som noe annet tilgjengelig alternativ. Man skal velge den handling som medfører det største av to goder, eller det minste av to onder.

Denne teorien kan raskt bli innviklet og nærmest uoverkommelig hvis vi ser litt nærmere på konsekvensene. For hvem skal konsekvensene gjelde? Er det kun for den handlende (*etisk egoisme*), for alle uten den handlende selv (*etisk altruisme*), eller for alle berørte parter (*utilitarisme*). Hvordan skal vi beregne summen av de gode konsekvenser mot de dårlige? I hvor mange ledd skal konsekvensenes konsekvenser gjelde? Hvordan skal vi balansere en svært god handling (dvs. gode konsekvenser) men med mindre sannsynlighet mot en mindre god handling med stor sannsynlighet?

Jeg vil ikke gå inn på disse vanskelighetene omkring sannsynlighet ved beregning av forventet nytte. De konsekvensene jeg vil fokusere på er nok en form for konsekvenser som er til gagn for den handlende, men de konsekvenser som har betydning for den handlende er også av relevans for i hvilken grad handlingen har relasjon til de andre berørte parter, det være seg mennesker, dyr, planter eller annet.

Derimot vil jeg på dette punkt trekke et skille mellom to slags konsekvenser som jeg mener er av stor betydning for å forstå buddhistisk etikk. Skillet går mellom de indre og ytre (årsaker og) konsekvenser. De ytre konsekvenser omfatter slikt som berører andre mennesker eller ytre omstendigheter på en nyttig eller skadelig måte. De indre konsekvenser angår først og fremst aktørens egen fortjeneste eller skyld, eller

⁸ Wetlesen (1983), s. 29.

mer generelt, vedkommendes mentale disposisjoner. Slik jeg ser det er som oftest både indre og ytre konsekvenser av en handlings årsak.

Et eksempel på ytre og indre konsekvenser er hvis person A, som er like ved enden av en smal bro, får øye på et lite barn som trenger hjelp til å krysse broen. Barnet selv er for redd til å krysse den alene, da broen er høy og går over et dypt juv. A hjelper barnet til å krysse broen. As handling er moralsk riktig i følge en konsekvensialistisk etikk da handlingen fører til minst like gode konsekvenser som noe annet tilgjengelig alternativ i den situasjonen. De indre konsekvensene har medført at A har fått god samvittighet, selvrespekt og styrket sin posisjon til å handle på en lignende måte i framtiden. Handlingen medførte fortjeneste (*puñña*), ved ikke å ha hjulpet barnet, ville det ha medført skyld (*apuñña*).

Hvorvidt de ytre konsekvensene spiller en rolle i valg av handling

”[...] it might be said that the precepts are respected because of their overall or average utility in maximising desirable consequences (i.e. diminishing *dukkha*).”, skriver Keown (1992).⁹ Han hevder at ved å følge normene, vil man oppnå mindre lidelse. Siden målet med å handle etter holdningene og følge normene er å forhindre lidelse og generere mer lykke, er det nærliggende å hevde at en buddhist vil handle slik at hans handling vil få best mulige konsekvenser. For best mulige konsekvenser gir minst lidelse, og mest lykke. To kjente vers fra *Dhammapada* viser også det (vers 1 og 2):

Sinnet går forut for alle tilstander,
sinnet styrer dem, sinnet skaper dem.
Hvis man taler eller handler med et dårlig sinn,
vil lidelsen følge, slik hjulet følger oxen som drar.

Sinnet går forut for alle tilstander,
sinnet styrer dem, sinnet skaper dem.
Hvis man taler eller handler med et godt sinn,

⁹ Keown, Daimen: *The nature of Buddhist Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1992), s. 177.

vil lykken følge, slik skyggen alltid følger.¹⁰

Disse to versene minner også meget om Jesus' lignelse om slik man sår, slik høster man.¹¹ Som tidligere nevnt, forventes det at vanlige lekfolksbuddhister overholder de fem minstekravsnormene. For munk og nonne, som praktiserer en mer intensiv form for buddhisme, kommer normantallet opp i flere hundre. Alle normene har som funksjon å forhindre handlinger som normalt er motivert av de usunne holdninger; grådighet (*lobha*), hat (*dosa*) og innbildning (*moha*).

Et eksempel på ytre gode virkninger vil f.eks. være at vi tenker oss at et land er i krig med et annet. Dette landet forårsaker stor skade på det invaderte land, og det blir store flyktningstrømmer til et tredje nøytralt naboland. Flyktningene kommer sultne og medtatte, og spør om hjelp hos landets innbyggere. La oss videre tenke at det er en mann som tar i mot 20-30 flyktninger i sitt lille hus og deler med de det han har. Denne mannens godhet er et eksempel på gode ytre konsekvenser.

Jeg finner flere problemer ved dette argumentet. Selv om lidelsen blir mindre av å handle etter disse holdninger, er det ikke den lidelsen som Buddha mente man burde fjerne seg fra. Så lenge man streber etter å oppnå eller bevare det som gir lyst eller glede, og etter å unngå det som gir smerte eller sorg, er man bundet til en dualisme som forårsaker lidelse på et dypere plan. Abe skriver:

”Pleasure and suffering are in reality inseparable and intertwined – one is never found without the other. [...] The more we try to cling to pleasure and avoid suffering, the more entangled we become in the duality of pleasure and suffering. It is this whole process which constitutes Suffering”¹²

Vi kan kanskje si at ved å følge disse normene, og handle etter de sunne holdninger, så gir det en reduksjon av lidelsen på nivå én, negative følelser. Det var nok det også Keown (1992) siktet til i det avsnitt jeg siterte på side 7. Vi kan allikevel hevde at siden lidelsen på nivå én blir redusert, så er det naturlig at en buddhist vil

¹⁰ Gjengitt i Wetlesen (1983), s. 22.

¹¹ Lignelsen er som følger (Gal 6, 7-8) ”*Det et menneske sår, skal det også høste. Den som sår i sin syndige natur, skal høste undergang av den; den som sår i Ånden, skal høste evig liv ved Ånden.*”

¹² Abe, Masao: *Zen and Western Thought* (London: The Macmillian Press Ltd, 1985), s. 205-6.

velge de konsekvensene som gir best resultater. Men selv det finner jeg litt problemfylt. Selv om en aktør utfører gode handlinger (*karma*) og legger seg opp fortjeneste (*puñña*), kan det allikevel tenkes at andre påfører aktøren lidelse i form av negative tilstander.

Vi kan tenke oss et barn som blir mobbet av medelever, eller et barn som har fryktelige foreldre, eller den ene part i et ekteskap som har en forferdelig ektefelle, eller kanskje en som har forferdelig terroriserende ”venner”. Da hjelper det ikke at normene blir fulgt og handlingene springer ut fra gode holdninger, ettersom det er andre som påfører aktøren lidelsen, og det blir ikke nødvendigvis en reduksjon av lidelsen på nivå én. Dette kan kanskje motstrides ved å hevde at hvis man handler godt over lengere tid, og med tålmodighet, så vil man bli lykkeligere, nettopp fordi vedkommende har lagt seg opp meget fortjeneste. Men dette er lite holdbart, da resultatet av det aktøren fortjener, ikke nødvendigvis kommer før i et senere liv.

Hvordan kan man vite hva som vil bli handlingens virkning? Det kan nok tenkes at vi kan vite handlingens virkning til en viss grad; hvis vi stjeler en annens eiendom, så kan vi kanskje lide mer for den handlingen i ettertid, hvis vi blir oppdaget og han som eide gjenstanden er stor, sterk og veldig sint. Men som Keown skriver: ”It is, accordingly, very difficult to know what the karmic consequences of any action to be.”¹³ Så vi kan vanskelig vite om gode handlinger vil gi like stor grad av fortjeneste (*puñña*).

Jeg har sett på hvorvidt handlingers konsekvenser spiller en viktig rolle i valget av handlinger. Men Keown skriver at dette ikke er nok, for i den buddhistiske etikk er også motivet viktig. ”In Buddhist ethics it is the motivation which precedes an act that determines its rightness.”¹⁴ Her burde Keown ha sondert mellom kriteriene for en riktig og en god handling. En ytre handling kan være riktig hvis den er i samsvar med en handlingsnorm, uten at den behøver å være moralsk god. Ved at en handling også er motivert av en sunn holdning er den moralsk god. Slik f.eks. i deontologisk etikk hvor Kant kommer med eksempel om kjøpmannen som gir et barn riktig sum penger igjen. Han kunne med letthet ha snytt barnet, men velger å ikke gjøre det av frykt for å bli oppdaget, eller kanskje ut fra egeninteresse med tanke på sin fremtidige

¹³ Keown (1992), s. 181.

¹⁴ Keown (1992), s. 178.

kundekrets. Handlingen var da riktig, men ikke god. Hvis kjøpmannen hadde vært motivert av det kategoriske imperativ, hadde handlingen vært moralsk god.

Videre skriver Keown at det ikke er konsekvensene og hyllesten av den gode handlingen som avgjør valget av handling, det er motivet. Hvorfor er så motivet viktig for å oppnå nirvana? Jeg kommer da inn på det jeg vil kalle de indre konsekvensene.

De indre konsekvensene spiller en viktig rolle i valg av handling

Jeg har sett på de ytre konsekvensene som viser seg å by på flere problemer. Jeg tror nok ikke Buddha selv ville sagt seg enig at det er de ytre konsekvensene som skal avgjøre om en handling er rett eller gal. Da ville det vært nærliggende å hevde at buddhismen blir en form for regelkonsekvensialisme, kanskje lik regelutilitarisme. Hva ville Buddha si om de indre konsekvenser? Jeg skal nå gå over til å forsøke å utarbeide de indre konsekvenser.

Med indre konsekvenser mener jeg de virkningene en handling har på det kognitive og følelsesmessige plan for den handlende. Jeg vil hevde at det allikevel er grunnlag for å si at en buddhist vil handle på grunnlag av konsekvensene. Men da velger vedkommende handlinger som forårsaker gode indre konsekvenser, og ikke bare gode ytre konsekvenser slik jeg drøftet ovenfor.

Målet er som nevnt utslukning av lidelsene og dermed oppnåelsen av nirvana, og hva kreves for å nå dette? Praksis. Man er ingen buddhist hvis man ikke praktiserer. Siden også god karma gir en klamring til verden, og siden klamring til verden gir en opprettholdelse av lidelsen, vil man, selv om gode handlinger utføres, være knyttet til endeløs gjenfødelse i samsara, livets hjul. Men jeg ser det vanskelig å oppnå nirvana uten å handle, uten praksis. Handling kreves, før man tar spranget over i nirvana. Så praksis er nødvendig, og denne praksisen innebærer blant annet meditasjon. Det kan være både forsenkningsmeditasjon og innsiktsmeditasjon, hver til sitt formål.¹⁵ Og meditasjon forutsetter konsentrasjon. Uten konsentrasjon blir meditasjon umulig, da det krever at man får bukt med forstyrrende tanker. Man må være fokusert. Daido Looi skriver: "The mind is the source of all virtues, and this mind is the chief of all powers."¹⁶ De to siterte vers av *Dhammapada* på side 8, viser også at sinnet er viktig. Det er sinnet som er av betydning for å nå nirvana. I "Talen

¹⁵ For en utførlig utlegning om de forskjellige meditasjonene se f.eks. Wetlesen (1983), kap 8-10.

om renselse”¹⁷ har Buddha mye å si om hvordan man når denne klarheten eller renheten eller fokusering av sinnet. Her kommer han med en lang liste vi bør vie oppmerksomhet. Det medfører, slik jeg ser det, en omfattende bevisstgjøring av våre handlinger. En buddhist vil da, når han handler, tenke på de konsekvensene som medvirker til at de indre konsekvensene blir gode. Han vil velge handlinger som har som virkning at den medfører en mer ”klargjøring” av sinnet. Med klargjøring mener jeg at sinnet vil ha bedre forutsetninger for å ta det intuitive spranget over til nirvana. Et sitat fra Gandhi vil vise at det er de indre virkninger som er viktig: ”A friend once inquired Gandhi’s aim in settling in the village and serving the villagers as best as he could were purley humanitarian. Gandhi replied. . . . «I am here to serve no one else but myself, to find my own self-realization through the service of these village folk.»”¹⁸

Jeg vil prøve å illustrere dette med et eksempel. En av minstekravsnormene sier at du ikke skal bruke rusmidler. Hvorfor ikke? La oss anta at person A bruker rusmidler. Til dette trenger han penger, og for å få det, hvis han ikke har penger selv, kan han ty til handlinger motivert av de usunne holdninger for å få penger, og videre rusmidlene. Dette er de rent ytre konsekvensene. Hvis vi ser på de indre konsekvensene for at A ikke skal bruke rusmidler. Jeg nevnte at meditasjon er en viktig praksis for å oppnå nirvana. Hvis A er avhengig av rusen, så er det ikke sikkert A kan få samlet seg og bli nok fokusert til å meditere. Da vil nok A raskt begynne å tenke på andre ting en meditasjon, siden han er avhengig av disse rusmidlene, og dermed legger dette en hindring i veien for at A skal kunne nå nirvana. For jeg antar det er vanskelig å praktisere meditasjon på riktig måte hvis du er i rus.

Et annet eksempel er hvis A har stjålet noe som er Bs eiendom. Det som A stjal fra B trenger ikke engang å være av så meget verdi for hverken B eller A. Hvis vi ser på de indre konsekvensene kan denne handling skape en underliggende tanke hos A, kanskje en dyp skyldfølelse som virker forstyrrende på sinnet slik at det forhindrer denne ”klargjøring” jeg nevnte. Jeg var også inne på at en handling fortjeneste er svært vanskelig å forutse, så det kan godt hende at det å stjele, selv om det er noe

¹⁶ Looi (1996), s. 31.

¹⁷ Wetlesen (1983), ”Talen om renselse” - ”*Sallekhasutta*”, s. 256 f.

¹⁸ Chander, Jag Parvesh: *Teaching of Mahatma Ghandi* (Lahore: The Indian Book Works, 1945), s. 375.

ubetydelig, kan gi en svært dårlig resultat, enten i form av ytre konsekvenser eller i form av indre konsekvenser, slik som skyld, skam osv., som igjen vil innebære ytterligere hindringer for A i å nå nirvana.

Motivasjonen for å nå opplysning

Hva var det som motiverte Buddha etter at han ble en opplyst? Det var nok ikke hensynet til at han selv skulle nå utslukning (nirvana), for det hadde han allerede oppnådd. Det var nok snarere ønsket om å hjelpe andre til frigjøring fra lidelse. Dette ønsket ble dannet gjennom medfølelse, sympati og medlidenhet med andre lidende vesener.

”Munker, det var én som ut fra medfølelse med verden søkte [opplysning] og fant [den], slik at han kunne fremme gavn og lykke for mengdene [av lidende vesener]. Han gjorde det for guders og menneskers skyld, for deres velferd, gavn og lykke. Og hvem er denne ene? Det er den edle, fullstendig rett opplyste.”¹⁹

I denne teksten sies det at Buddha søkte opplysning slik at han kunne hjelpe andre levende vesener til et lykkeligere liv. Han gjorde det for deres *gavn*. Og siden det er slik at han gjorde det for de andres velferd, er det nærliggende å tenke at Buddha ville handle slik at konsekvensene ble best mulig, for gode konsekvenser gir mindre lidelsen hos de handlingen angår.

En konsekvensialistisk tolkning av dette sitatet er derimot ikke nødvendig, selv om det kanskje er det mest nærliggende. For at han skal kunne fremme andres ”velferd, gavn og lykke” kan det også bety at en endring av sinnelaget hos Buddha, slik at hans handlinger alltid sprang ut fra kjærlighet (*mettā*), medlidenhet (*karunā*) og medglede (*muditā*). Dette kan gjøres ved å meditere på de fire fullverdige holdninger.²⁰

I ”*Talen om vennlighet*” ser det også ut til at buddha forutsetter et konsekvensialistisk syn, han sier:

¹⁹ Wetlesen (1983), s. 340.

”Han bør ikke gjøre den minste handling som andre vise kunne klandre ham for.”²¹

Hvis en person bare skal utføre handlinger som andre vise ikke kan klandre ham for, virker det plausibelt her at han ikke skal gjøre handlinger som får dårlige konsekvenser slik at andre kan klandre ham.

Vi kan tenke oss at A med vitende vilje velger en handling som gjennom sine konsekvenser forårsaker en skade på et annet moralsk subjekt B. Videre kan vi tenke oss at C klandrer A for dette. Et eksempel kan være en far som med vilje gir sine barn en villedende oppdragelse, dette får som konsekvens at barna blir uskikket og slette. En tredje part vil da kunne klandre faren for dette.

Dette sitatet trenger absolutt ikke å forstås i lys av sine konsekvenser. For at C skulle være konsekvensialist, må han bedømme As gale handling utfra konsekvensene. Men vi trenger ikke å forstå sitatet slik at C må være konsekvensialist. Vi kan tolke den i lys av deontologisk etikk, C kan klandre A fordi handlingen er i strid med det kategoriske imperativ. Eller vi kan tolke sitatet i lys av en teleologisk dydsetikk; at handlingen i seg selv har egenverdi. C vil da klandre A fordi handlingen i seg selv ikke var god.

Holistisk teleologisk etikk

En annen normativ etisk teori om begrunnelse for moralsk riktige handlinger er holistisk teleologisk etikk. På lik linje all teleologisk etikk, regnes her en handling for moralsk riktig hvis handlingen er god. Her kreves det ikke at en handling bare er god i kraft av sine konsekvenser, handlingen må også være god i seg selv. For at en handling skal være det, må den være valgt ut fra en fast holdning av typen dyd. Det medfører at den handlende må forstå holdningen som en integrert del av vedkommendes forståelse av det høyeste gode og det meste endelige formål, dvs. vedkommendes ideal av det gode menneske og det gode liv. En mulig modell av denne forståelsen er den Rawls bruker til å oppnå reflektert likevekt. Rawls skiller mellom tre nivåer i moralsk tenkning: standpunkter og oppfatninger til enkeltspørsmål

²⁰ For en mer utførlig utlegning om dette se Wetlesen (1983), kap 10.

²¹ ibid., ”Talen om vennlighet”, ”Mettasutta”, s. 335.

eller spesifikke saker; generelle normer, og dyperegående bakgrunnsteorier som begrunner disse normene. Begrunnelsen kan gå nedenfra og oppover eller ovenfra og nedover. Jeg antar at en slik modell kan brukes til å tolke en buddhistisk dydsetikk.

En holistisk begrunnelse etter at aktøren har nådd nirvana?

Når en person når opplysning, noe som innebærer en sprangvis frigjøring, har det stor betydning for hvordan han handler. Før opplysningen var det egoet som stod ved lag og opprettholdt klamringen (*upādāna*), hvilket igjen medførte lidelse. Nå er egoet utslukket og det medfører opphør av lidelsen. Denne svært fredfylte tilstanden som da er oppnådd kalles nirvana. Nirvana er en enhet, eller det ”Navnløse uten egenskaper.”²² ”Nirvana, the purity and clarity of the void, is the name we give to the total peace one experiences in deepest realization.”²³ Overgangen er vanskelig å omtale; vi kan snakke om en overgang fra dualistisk til ikke-dualistisk måte å være på. Men selv denne beskrivelsen er paradoks, for den avgrenser ikke-dualisme mot dualisme, hvilket forutsetter at ikke-dualisme likevel innebærer en form for dualisme.

Mens vi før nirvana kunne snakke om en konsekvensialistisk tolkning, finner jeg det vanskelig i den nirvanske tilstanden. Når nirvana er oppnådd, trenger man ikke lenger å legge opp moralsk fortjeneste (*puñña*), gjennom god karma. Dette fordi man ikke lenger håper på lykkeligere tilstander i fremtiden, man lever her og nå og lidelsen er fraværende. God karma er heller ikke nødvendig for å legge opp moralsk fortjeneste for så å få en god gjenfødsel, da man er frigjort fra denne endeløse syklusen i samsara. Nirvana, det høyest mål for en buddhist er nådd og handlingene er ikke lenger valgt i lys av gode konsekvenser. Wetlesen (1983) skriver:

”Når en *buddha* handler ut fra medfølelse for å lindre andre veseners lidelser og fremme deres lykke, gjør han det ikke for å oppnå noe annet ved hjelp av handlingen. Han forsøker ikke å legge seg opp moralsk fortjeneste for derved å oppnå en gunstigere gjenfødsel. For han er frigjort fra denne type egosentriske handling, og derfor også fra gjenfødsel. Hans handling er ikke-

²² Herrigel, Eugen (1995), s. 17.

²³ Aitken, Robert: *The Mind of Clover. Essays in Zen Buddhist Ethics* (New York: North Point Press, 1984), s. 17-18.

egosentrisk og over-verdslig. Den gjøres for sin egen skyld og ikke for noe annets skyld, og er i denne forstand autotelisk, et mål i seg selv.²⁴

Det blir ofte sagt at når en person når nirvana, blir han svært asosial og trekker seg vekk fra sosial omgang og alt som har med det praktiske handlingsliv å gjøre. Mot dette kan det innvendes at selv om en person er frigjort fra egosentriske handlinger, betyr ikke det at han er frigjort fra handlinger overhodet. Buddha selv er et godt eksempel på dette da han, etter å ha nådd en opplysning i en alder av 35, brukte de neste 45 årene av sitt liv som veileder og lærer for andre. Vi kan skille mellom nirvana med underlag og nirvana uten underlag. Den sistnevnte kan oppnås i dødsøyeblikket, mens nirvana med underlag er det nirvana som mennesker oppnår i dette liv. Det underlag det er tale om her, er de fem gruppene av tilværelsesfaktorer (*pañcakkhandha*) og de tilsvarende presiseringer (*āyatana* og *dhāthu*) som kan forstås som alle de data som brukes for å konstituere en oppfatning av en selv og ens livsverden.²⁵ Sinnet vil fremdeles være tilstede, men de årsaker som forårsaker klyngingen er brakt til utslukning, og dermed er lidelsen brakt til opphør (*nirodha*).

Siden det virker som det er vanskelig å hevde at en buddhist vil handle etter en konsekvensialistisk teori etter å ha nådd opplysning, kan vi da snakke om en mer holistisk tilnærming? Ved å handle holistisk, har handlingen verdi i seg selv, egenverdi, og ikke bare instrumentell verdi. I det siterte avsnitt nevner Wetlesen også at handlingen er et mål i seg selv.

Jeg vil da ta utgangspunkt i meditasjon på de fire fullverdige holdningene. Ved at en buddhist mediterer på disse holdningene, som er henholdsvis: Vennlighet eller kjærlighet (*mettā*), medlidenhet (*karunā*), medglede (*muditā*) og sinnslikevekt (*upekkhā*). Etter å ha meditert på de fire fullverdige holdninger lar han disse holdningene strømme gjennom seg og ut til omgivelsene, slik at de favner alle levende vesener, og han vil da handle mer som utfra et ”overskudd” av seg selv. Han skjeler da ikke til konsekvensene, men handler mer utfra holdningene i seg selv. Dette

²⁴ Wetlesen (1983), s. 342.

²⁵ Denne læren om *pañcakkhandha*, *āyatana* og *dhāthu* inngår i buddhismens ABC. Sml *ibid.*, A: s. 140, 154, 166-173, 181, 195, 212, 285, B: s. 140, 142, 154, 166 ff, 171 ff, 191, 217, 315, C: s. 141, 147, 155, 157, 173, 181 f, 200.

virker svært likt den holistiske teorien vi så på i stad. Likevel finner jeg problemer med dette argumentet.

Nirvana er, som jeg nevnte, en vanskelig ting å snakke om. Denne tilstanden kan ikke gripes intellektuelt. Man lever i det evige *nå*, det er kun *væren*. Vi kan si at den opplyste lever i verden men uten å være av verden. Det jeg finner vanskelig er hvordan en opplyst, når han handler, vil handle utfra disse dypere premissene eller forutsetningene som ligger til grunn i den holistiske teori. Vi kan vel kanskje hevde at de fire fullverdige holdningene kan være disse dypere grunner, at handlingen blir gjort for sin egen skyld i lys av disse premissene. Men dette blir å ilegge nirvana en slags teori, å gi nirvana en salgs substans. Men det finnes talløse bemerkninger om at nirvana ikke kan omtales og ilegges egenskaper: ”teoretiske studier ville jeg neppe få noe utbytte av, eftersom zen forkastet enhver form for lære.”²⁶ Vi kan ikke hevde noe om tomheten, tomheten er tom, ”bevisstheten om tomheten er borte.”²⁷

Et annet problem ved den holistiske begrunnelse er at den opplystes handling er *spontan*.²⁸ Vi kan tolke spontanitet her på to forskjellige måter, i vid og i snever forstand. Hvis vi forstår spontanitet som en handling som skjer impulsivt innenfor en av disse holdningene kan vi snakke om en holistisk tilnærming. Hvis vi derimot tolker spontanitet i en vid betydning, kan vi si at handlingen skjer spontant uavhengig av de fullverdige holdninger. Da kan vi ikke lenger snakke om en handling som springer ut fra et sett med dypere premisser. Handlingen blir ikke gjort for sin egen verdi, ikke for sine konsekvensers skyld, og ikke fordi det er en plikt, den blir bare gjort. Men dette vil igjen medføre at den opplystes handling ikke har noen grunn. Handlingene vil da bli lik handlinger av en gal mann, uten formål og mening. Jeg tror nok ikke Buddha selv handlet som en gal mann.

Whitehill skriver i sin artikkel om en felle han kaller *the transcendence trap*, som han mener mange går i når de skriver om buddhismen. Han skriver ”The trap misleads them and us into portraying the perfect moral life as a non-rational expressiveness, something natural, spontaneous, non-linguistic, and uncalculating.”²⁹ Slik jeg har forstått Whitehill mener han at et godt moralsk liv i buddhistisk forstand

²⁶ Herrigel (1995), s. 24.

²⁷ Herrigel (1995), s. 91.

²⁸ Wetlesen (1983), s. 342, 30, 357.

²⁹ Whitehill, James. “Buddhist Ethics in Western Context” i Keown, Daimen og Prebish, Charles S. (red.) *Journal of Buddhist ethics*, Volum 1, 1994.

forutsetter hard trening. Til det kan jeg være enig til en viss grad. Hvis vi tenker på praksis og hard trening *før* opplysning. ”[...] but even Shakayamuni had to work at it. He did not experience true nature as soon as he sat down after all.”³⁰ Etter opplysning er det ikke lenger nødvendig med hard trening, for hva er det å trene mot? Og hvis det ikke er noe ego, hva er det som trener? Men Buddha selv forstatte med både meditativ og moralsk praksis etter at han ble opplyst. Den underliggende forutsetning her synes å være at buddhistene antar muligheten av en uselvvisk eller ikke-egoistisk måte å være og handle på.

Avslutning

Mitt hovedspørsmål var hvorvidt en konsekvensialistisk teleologisk tilnærming av den buddhistiske etikk var forsvarlig. Jeg synes at en konsekvensialistisk tilnærming er den mest plausible, men det forutsetter et nødvendig skille mellom ytre og indre konsekvenser. Med en tilnærming ved bare å se på de ytre konsekvenser oppstod det problemer, og buddhismen så ut til å bli en form for regelutilitarisme. De indre konsekvensene så ut til å ha en avgjørende betydning for tolkningen av den buddhistiske etikk. Men denne tolkningen kan ikke brukes på hele buddhismen, for straks aktøren oppnår nirvana blir det hele straks mer vanskelig. Jeg fant det vanskelig å forsvare en konsekvensialistisk tolkning etter at aktøren hadde nådd opplysning, også en holistisk tolkning viste seg da å ha problemer.

Jeg finner en konsekvensialistisk teleologisk tilnærming mest plausibel, men straks aktøren oppnår det høyeste gode og det endelig mål i buddhismen, som er nirvana, ser hverken konsekvensialisme og holisme ut til å være tilstrekkelig. Det er kanskje ikke mulig å ilegge det høyeste mål i buddhismen noen teori, og kanskje vi bare må si som Kalu Rinpoche:

”Vi lever i en verden av illusjon og tingenes fremtredelse.

Det finnes en virkelighet – og vi er den virkeligheten.

Når du oppdager det, blir du ingenting.

Og ved å være ingenting blir du alt.

Og det er alt.”

³⁰ Aitken (1984), s. 19.

Pensumliste:

- Abe, Masao: *Zen and Western Thought* (London: The Macmillian Press Ltd, 1985), kap 10, 19 s.
- Aitken, Robert: *The Mind of Clover. Essays in Zen Buddhist Ethics* (New York: North Point Press, 1984) 170 s.
- Billington, Ray: *Understanding Eastern Philosophy* (London: Routledge, 1997), kap 1-2, 5-8 og 15-16, 64 s.
- Chatterjee, Satischandra og Datta, Dhirendramohan: *An introduction to Indian philosophy* (Calcutta: University of Calcutta, 1984) 8. utgave, kap 4, 45 s.
- Eppsteiner, Fred (ed.): *The Path of Compassion. Writings on Socially Engaged Buddhism* (Berkeley: Parallax Press, 1988), 213 s.
- Herrigel, Eugen: *Zen i bueskytingens kunst* (Oslo: Hilt og Hansteen, 1995), oversatt av Trygve Greiff.
- Hope, Jane og Loon, Borin van: *Buddha for nybegynnere* (Nørhaven: Bracan Forlag, 1995), oversatt til norsk av Eva Buchholdt, 173 s.
- Keown, Daimen, "Buddhism" i Chadwick, Ruth (ed.) *Encyclopedia of applied ethics* (London: Academic Press, 1998) 9 s.
- Keown, Daimen: *Buddhism. A very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1996) 130 s.
- King, Winston L., "A Buddhist Ethic without karmic rebirth?" i Keown, Daimen og Prebish, Charles S. (red.) *Journal of Buddhist ethics*, Vol 1, 1994, 9 s. *
- Loori, John Daido: *The Heart of Being. Moral and ethical teachings of Zen Buddhism* (Boston: Charles E. Tuttle Company, 1996) 1-70 s.
- Palmer, Daniel, "Masao Abe, Zen Buddhism, and Social Ethics" i Keown, Daimen og Prebish, Charles S. (red.) *Journal of Buddhist ethics*, Vol 4, 1997, 14 s *
- Pirsig, Robert M.: *Zen og kunsten å vedlikeholde en motorsykel. En undersøkelse av verdier* (Oslo: Pax Forlag, 1997) oversatt av Knut Johansen.
- Saddhatissa, Hammalawa: *Buddhist Ethics* (Boston: Wisdom Publications 1997) 3. utgave., 150 s.
- Snelling, John: *The Buddhist Handbook – A complete guide to buddhist teaching and practice* (London: Rider, 1992) 2. utgave, Part 1-3, 85 s.
- Suzuki, D. T.: *Essays in Zen Buddhism* (New York: Grove Press, 1961), essay II og III, 124 s.
- Wetlesen, Jon: *Selverkjennelse og frigjøring. Et buddhistisk perspektiv*, (Oslo: Universitetsforlaget, 1983) 360 s.
- Wetlesen, Jon: *Hjertetalen* (med utfyllene kommentarer av Wetlesen), ikke utgitt?, 1998, 17 s.
- Whitehill, James. "Buddhist ethics in western context" i Keown, Daimen og Prebish, Charles S. (red.) *Journal of Buddhist ethics*, Volum 1, 1994, 16 s. *

* <http://jbe.la.psu.edu/> - Journal of Buddhist Ethics

14/4-99
Jon Wetlesen