



UNIVERSITY OF
EASTERN FINLAND

Buddhanoppia ja teosofiaa

Buddhalaisuuden semantiikkaa Suomessa vuosina 1880–1950

Itä-Suomen Yliopisto
Filosofinen tiedekunta
Läntinen teologia
Pro gradu tutkielma
Lokakuu 2023
Mikko Pesola

Itä-Suomen Yliopisto, Filosofinen tiedekunta

Teologian laitos

Läntisen teologian koulutusohjelma

Pesola, Mikko: Buddhanoppia ja teosofiaa: Buddhalaisuuden semantiikkaa Suomessa vuosina 1880–1950

Pro gradu tutkielma, 59 sivua

Tutkielman ohjaaja: Professori Timo Kallinen

Lokakuu 2023

Asiasanat: Buddhalaisuus Suomessa, semantiikka, diskurssianalyysi, uskontohistoria

Tutkimuksen tavoitteena on selvittää miten maailmankatsomus, mitä nykyään nimitämme buddhalaisuudeksi, on käsitetty suomalaisessa uskontodiskurssissa 1800-luvun lopulta 1900-luvun puoliväliin. Tämä koskee erityisesti termistöä, mitä on käytetty suomalaisten kirjoittamissa teksteissä kyseistä katsomusta käsitellessä, sekä intentiota näiden termien käytön takana. Metodeiltaan tutkimus edustaa määritellyn kirjallisen aineiston kvalitatiivista diskurssianalyysia, ja se linkittyy suoraan myös uskontohistorialliseen tutkimukseen.

Tutkimuksen pääasiallisena aineistona toimii seitsemän tekstiä, jotka on kirjoitettu ja julkaistu määritellyn ajanjakson aikana. Aineistoa rajatessa tärkein kriteeri on ollut teksteille annettu historiallinen merkitys, eli kuinka merkittäväksi niiden vaikutus on jälkeinpäin koettu. Tutkimuksessa myös suositaan aineistoa, millä on ollut iso levikki ja mikä on kirjoitettu suomeksi.

Tutkimus osoittaa, että buddhalaisuutta käsittelevä uskontodiskurssi on kehittynyt Suomessa pitkälti kahdessa eri vaiheessa. Tekstissä olen antanut näille vaiheille nimet ”orientalistisen diskurssin aika”, joka kattaa ajanjakson vuodesta 1883 vuoteen 1906, ja ”teosofisen diskurssin aika”, joka alkaa vuodesta 1906 ja päättyy vuoteen 1947. Orientalistisen diskurssin aikana buddhalaisuutta tyydyttiin tarkastelemaan ulkopuolelta käsin ja lähinnä antropologisesta näkökulmasta. Buddhalaisista käytännöistä ja rituaaleista tehtiin havaintoja ensiksi Venäjän kalmukkien ja myöhemmin myös mongolien ja kiinalaisten keskuudessa. Buddhalaisuuden kulttuurillista asemaa verrattiin monesti kristinuskoon ja myös muut vertailut sen ja kristinuskon välillä olivat yleisiä.

Teosofisen diskurssin aikana lähestymistapa buddhalaisuuteen muuttuu ulkopuolisesta havainnoinnista enemmän ja enemmän katsomuksen tarkasteluun sisältäpäin, sekä erilaisten johtopäätösten tekemiseen. Tätä aikakautta määrittelee Henry Steel Olcottin kirjoittama ja Pekka Ervastin suomentama *Buddhalainen katkismus*, ja sitä seuranneet Suomen teosofisen seuran tekemät julkaisut. Nämä tekstit pyrkivät määrittelemään buddhalaisuutta tarkemmin ja herättämään keskustelua siitä onko buddhalaisuus uskonto vai ei. Teosofien piirissä buddhalaisuuden filosofinen puoli korostui selvästi hengellistä puolta enemmän. Theravada koulukunnan vaikutus korostui länsimaalaisessa, ja sitä kautta suomalaisessa, buddhismidiskurssissa juurikin teosofisten painotusten takia.

Tutkimukseni osoittaa, että Suomen teosofisen seuran tekemällä työllä on ollut hyvin merkittävä vaikutus tapaan, miten buddhalaisuutta ollaan käsitelty Suomessa. 1900-luvulta eteenpäin buddhalaisuudesta käytetty kieli ja terminologia ovat, sekä akatemiassa että muualla, isoilta osin nojanneet kieleen, mitä käytettiin Buddhalaisessa katkismuksessa. Tätä kautta suomalainen käsitys buddhalaisuudesta on muotoutunut teosofisen maailmankatsomuksen vaikutuksesta.

Lopuksi voidaan todeta, että 1800-luvun lopulla Suomen buddhalaisuusdiskurssia määritteli suurimmalta osin maantieteellinen läheisyytemme Venäjän ja sitä kautta kalmukkien kanssa. 1900-luvulla tämän keskustelun keskiöön nousi teosofinen näkökulma buddhalaisuuteen, sekä keskittyminen theravada-koulukuntaan. Nämä vaikutteet ovat selvästi nähtävissä myös eri buddhalaisten yhteisöjen varhaisessa toiminnassa Suomessa. Suomen Teosofisen Seuran julkaisut myös esittelivät suomen kieleen termistöä, joka paremmin mahdollisti keskustelun buddhalaisista konsepteista ja johti osaltaan 1800-lukua syvällisempään ymmärrykseen kyseisestä maailmankatsomuksesta. Informaation tullessa helpommin saataville, jatkoi myös kieli kehittymistään, mahdollistaen tiedon paremman käsittelyn. On kuitenkin tärkeä ymmärtää, että iso osa tästä buddhalaisuutta käsittelevästä tiedosta esitettiin länsimaalaisesta, ja useimmiten teosofisesta, näkökulmasta.

University of Eastern Finland, Philosophical Faculty

School of Theology

Degree Program of Western Theology

Pesola, Mikko: *Buddhanoppia ja teosofiaa: Semantics of Buddhism in Finland from 1880 to 1950*

Master's Thesis, 59 pages

Supervisor: Professor Timo Kallinen

October 2023

Keywords: Buddhism in Finland, semantics, discourse analysis, history of religion

The purpose of this thesis is to research how the ideology commonly referred to as Buddhism was viewed in Finnish religious discourse from the late 19th century to the early 20th century. The research focuses on terminology used by Finnish authors in written text when discussing said ideology as well as the intention behind the use of such terminology. The method of this research could be described as qualitative discourse analysis concerning specific predetermined literature. The thesis is strongly associated with the study of history of religion.

The primary research material consists of seven texts, which have been both written and published during the period in question. When gathering the research material, the main criteria considered was the perceived historical importance of each text. Widespread texts as well as texts written in Finnish were generally favored over other material.

The research shows that religious discourse in Finland considering Buddhism has developed in two main time periods. I have named these periods “the period of orientalist discourse”, which spans from 1883 to 1906, and “the period of Theosophist discourse”, which spans from 1906 to 1947. During the period of orientalist discourse, Buddhism was mostly viewed from an outside, usually anthropological, perspective. Buddhist customs and rituals were first observed and studied amongst the Kalmyks in Russia, and later on in Mongolia and China. The cultural significance of Buddhism amongst these cultures was likened to that of Christianity in Europe. Other comparisons between Buddhism and Christianity are common to this period as well.

During the period of Theosophist discourse we can see a shift from an outsider perspective into more of an insider one. The writings about Buddhism are no longer primarily observational. Instead, they include more of the author's own conclusions and opinions. Probably the most important publication of this period is *The Buddhist Catechism*, written by Henry Steel Olcott and translated into Finnish by Pekka Ervast. It was followed with many publications from the Theosophical Society of Finland, which shared the language used by Ervast, and shifted the discourse towards a discussion about whether Buddhism could be defined as a religion or not. It is clear that the philosophical side of Buddhism was largely emphasized over its spiritual side within the Theosophical Society. The Theravada school of Buddhism came to define what Buddhism was in Finland, thanks to the emphasis placed on it in Theosophical publications.

My research shows that the Theosophical Society of Finland has had a major influence on Finnish understanding of Buddhism as well as the terminology used when discussing Buddhism. The language used in Olcott's *Buddhist Catechism* became the norm in the early 20th century onward. It was adopted not only by other Theosophists, but by academics and laity alike. With the use of this language and terminology came an understanding of Buddhism that was very much influenced by a Theosophist world view.

We can conclude that in the late 19th century, discourse around Buddhism was mainly defined by our geographical proximity to the Kalmyk people. In the 20th century this discourse came to be defined by Theosophist views as well as a focus on Theravada. This focus carried on to the early Buddhist organizations in Finland as well. Many publications by the Theosophical Society of Finland introduced terminology which enabled more in-depth discussions about Buddhist concepts and in turn led to a more widespread understanding of Buddhist teachings. As information became more and more available, so too did the language evolve to allow better application for said information. At the same time, it is important to understand that much of this information was presented from a western, and most often Theosophist, point of view.

Sisällysluettelo

Termistö	3
1 Johdanto	4
1.1 Buddhalaisuus nykypäivän Suomessa.....	5
2 Tutkimus ja metodit	7
2.1 Motivaatio	7
2.2 Tutkimustehtävä	8
2.3 Aikaisempi ja samanaikainen tutkimus	9
2.4 Tutkimusmenetelmät ja materiaali.....	10
3 Historiallinen tausta	12
3.1 Buddhalaisuuden leviäminen Eurooppaan	12
3.2 Uskonto Suomessa 1800-luvulta 1900-luvun alkuun.....	15
3.3 Buddhalaisuuden varhaiset vaiheet Suomessa	18
3.3.1 Turun Wiikko-Sanomien	19
4 Buddhismi-diskurssi Suomessa vuosina 1880–1950	21
4.1 Vuosisadan vaihte	21
4.1.1 Carl Robert Sederholm	21
4.1.2 Carl Gustaf Emil Mannerheim	23
4.1.3 Gustaf John Ramstedt.....	25
4.2 Suomen Teosofinen Seura.....	26
4.2.1 Pekka Ervast ja Buddhalainen Katkismus	27
4.2.2 Antti Aho	29
4.2.3 Yrjö Kallinen	30
4.3 Buddhismin ystävät	32
4.3.1 Mitä on buddhismi? Eräs länsimainen vastaus.....	33

5 Analyysi	35
5.1 Termien käyttö	35
5.2 Mitä on buddhismi?	36
5.3 Kehityskulku ja vaiheet	42
5.4 Länsimainen vaikutus buddhalaisuuteen Suomessa	45
6 Johtopäätökset	47
6.1 Johtopäätökset tutkimuskysymyksistä	47
6.1.1 Miten buddhalaisuus ymmärretään ja miten sitä käsitellään erinäisissä merkittävässä suomalaisissa lähteissä 1800-luvun lopusta 1900-luvun puoliväliin?	47
6.1.2 Minkälaisia arvoja ja ominaisuuksia eri kirjoittajat liittävät teksteissään buddhalaisuuteen?	48
6.1.3 Miten ymmärrys ja näkökulmat buddhalaisuuteen ovat muuttuneet ajanjakson aikana, ja pystymmekö erottamaan siitä selkeämpiä vaihteita?	49
6.1.4 Miten nämä arvot, ominaisuudet ja ymmärryksen kehityskulku vertautuvat muuhun Eurooppaan?	50
6.2 Johtopäätökset yhdistyksistä ja yhteisöistä	50
6.3 Johtopäätökset länsimaisesta uskontokäsityksestä	51
6.4 Lopuksi	52
Lähteet	54
Kirjallisuus	55

Termistö

Alla on selitettynä auki tekstissä esiintyvät termit, jotka eivät ole suomen-, ruotsin- tai englanninkielisiä. Termien selitykset ovat peräisin *The Soka Gakkai Dictionary of Buddhism*-teoksesta.¹

Bodhisattva – Sanskriittia, suomennettuna *valaistumisolento*. Henkilö, josta on tuleva buddha. Bodhisattvan tehtävänä nähdään usein toisten ihmisten johtaminen kohti valaistumista. Tätä termiä käytetään myös Siddhartha Gautaman aikaisemmista elämästä.

Buddha – Sanskriittia, suomennettuna *valaistunut* tai *hereillä oleva*. Pienellä kirjoitettuna voi viitata kehen tahansa, joka on saavuttanut buddhalaisuuden mukaisen valaistumisen tilan, isolla kirjoitettuna viittaa valaistuneeseen Siddhartha Gautamaan.

Dharma – Sanskriittia, suomennettuna *oikeus, hyve* tai *luonnonlaki*. Sanalla viitataan usein vedalaisperäisten uskontojen oppiin, tai uskontoon itseensä, esim. ”Buddha Dharma”.

Mahayana – Sanskriittia, suomennettuna *suuri kulkuväline*. Yksi kolmesta suuresta buddhalaisuuden oppisuuntauksesta, joka vaikuttaa nykyään erityisesti Itä-Aasiassa.

Śīla – Sanskriittia, suomennettuna *moraali* tai *periaate*. Yleensä tällä viitataan joko buddhalaisuuden viiteen periaatteeseen (pancaśīla) tai kymmeneen bodhisattvan periaatteeseen (bodhisattva-śīla).

Theravada – Sanskriittia, suomennettuna *vanhimpien polku*. Yksi kolmesta suuresta buddhalaisuuden oppisuuntauksesta, joka vaikuttaa nykyään erityisesti Etelä-Aasiassa.

Vajrayana – Sanskriittia, suomennettuna *timanttikulkuväline*. Yksi kolmesta suuresta buddhalaisuuden oppisuuntauksesta, joka vaikuttaa nykyään erityisesti Tiibetissä ja Keski-Aasiassa.

Vesak – Buddhapäivä. Gautama Buddhan syntymän kunniaksi vuosittain vietettävä juhla.

Zen – Japania, suomennettuna *meditaatio*. Zen on japanilainen vastine kiinalaiselle chán-koulukunnalle, joka kuuluu mahayana-suuntauksen alle. Zen on myös länsimaissa huomattavasti käytetympi ja tunnetumpi termi kuin chán.

¹ The Soka Gakkai Dictionary of Buddhism.

1 Johdanto

Buddhalaisuuden historia Suomessa on monimutkainen ja monivaiheinen. Ensimmäiset dokumentoidut kohtaamiset suomalaisten ja buddhalaisten välillä ajoittuvat 1600–1700-lukujen vaihteeseen, mutta todennäköisesti jo satoja vuosia ennen tätä on ollut kohtaamisia, mistä tänä päivänä emme voi varmasti sanoa mitään.

Yksi iso syy buddhalaisuuden historian monimutkaisuuteen Suomessa, ja myös laajemmin Euroopassa, on termistö. Buddhalaisuus mielletään nykyään usein yhdeksi isoista maailmanuskonnoista, mutta kuten monien muidenkin aasialaisten katsomusten kanssa, on buddhalaisuutta vaikea määritellä monien länsimaalaisten uskontokäsitysten mukaiseksi uskonnoksi. Esimerkiksi suoranaisen jumaluskon puuttuminen buddhalaisuutta asettaa sen teologisesti erilaiseen asemaan toisten maailmanuskontojen kanssa. Tästä syntyy kysymys: jos buddhalaisuus ei välttämättä ole uskonnollista käyttäytymistä tai uskonnon harjoittamista, niin mitä se on? Suomalainen näkökulma tähän aiheeseen on muuttunut vuosien aikaan, sitä mukaan, kun buddhalaisuudesta ja sitä harjoittavista ihmisistä ja kulttuureista on saatu enemmän tietoa ja ymmärrystä. Myös itse termi *buddhalaisuus* on kokenut muodonmuutoksen tavassa, miten sitä käytetään.

Tässä tutkimuksessa paneudumme buddhalaisuuteen, ja tapoihin miten eri tahot eri aikakausina ovat siihen suhtautuneet, ja sitä käsitelleet Suomessa 1800-luvun lopusta 1900-luvun puoliväliin. Ajanjaksoa rajaavat tekijät ovat ensimmäinen suomalaisen kirjoittajan julkaistu kirja buddhalaisuudesta 1886 ja Suomen ensimmäisen buddhalaisen yhdistyksen, Buddhismin ystävät ry:n, järjestäytyneen toiminnan alkaminen 1947. Tutkimuksen tarkoituksena on kartoittaa sekä ihmisten suhtautumisen kehitystä buddhalaisuuteen uutena ulkomaisena uskontona Suomessa, että myös laajemmin buddhalaisuus-käsitteen kehittymistä tämän ajanjakson aikana. Tutkimus liittyy näin ollen laajempaan keskusteluun sekä yleisesti uskontodialogista, että erityisesti vähemmistöuskontojen asemasta Suomessa.

Tämän tutkimuksen tarkoituksena ei ole ottaa isommin kantaa kysymykseen siitä onko buddhalaisuus uskonto vai ei. Tästä huolimatta, tulen tekstissä viittaamaan buddhalaisuuteen uskontona ja katsomuksena lähinnä lukukokemuksen helpottamiseksi, sekä nojaten dosentti Ilkka Pyysiäisen näkemykseen uskonnosta:

Uskonto on abstraktio, joka on tehty hyvin suuresta ja kirjavasta määrästä uskomuksia, käyttäytymistäipumuksia ja kokemuksia. Mikään ei näin ollen ole uskontoa

luonnostaan, jonkin sisäisen välttämättömyyden nojalla; erilaiset asiat vain nähdään uskonnollisina silloin kun ne täyttävät tietyt tulkitsijan tietoisesti tai tiedostamattaan asettamat ehdot.²

Tässä ensimmäisessä johdantoluvussa avaan alustavasti buddhalaisuuden nykyasemaa Suomessa, sekä pohjustan itse tutkimuksen merkitystä ja sen sisältöä. Luku 2 kokonaisuudessaan esittelee itse tutkimuksen materiaaleineen ja metodeineen, ja avaa myös motivaatioita itse tutkimuksen taustalla. Luvussa 3 avaan tarkemmin tutkimuksen käsittelemää historian ajankohtaa, ensiksi Euroopassa ja sitten spesifimmin Suomessa, kiinnittäen huomiota tiettyihin tutkimuksen kannalta olennaisiin piirteisiin ja yksityiskohtiin. Luku 4 käy läpi tutkimuksessa käsiteltävän materiaalin, sekä materiaalin kirjoittajat ja historian tilanteet, missä materiaali on julkaistu. Tässä luvussa kiinnitämme huomiota erityisesti materiaalista nouseviin tutkimuskysymysten kannalta olennaisiin piirteisiin. Luku 5 on analyysiluku, jossa analysoin luvussa 4 esiteltyä materiaalia tutkimuskysymysten kautta ja vertailemalla niitä toisiinsa. Luvussa 6 esittelen lopulliset johtopäätökset ja yhteenvedon itse tutkimuksesta ja sen tuloksista.

1.1 Buddhalaisuus nykypäivän Suomessa

Pääkaupunkiseudun ateistit ry:n tekemä selvitys kertoo, että vuonna 2018 Patentti- ja rekisterihallituksen ylläpitämän uskonnollisten yhdyskuntain rekisterin mukaan rekisteriin merkittyihin buddhalaisiin yhteisöihin kuului noin 1700 suomalaista.³ Kuitenkin on huomattava, että buddhalaisista maista Suomeen saapuvan maahanmuuton lisääntyminen tarkoittaa sitä, että vaikka buddhalaisiin yhteisöihin kuuluva osuus väestöstä on kovin marginaalinen, on todennäköisesti buddhalaiseksi identifioituvien maahanmuuttajien määrä Suomessa jo yli kymmenentuhannen. Tämän lisäksi on monia kantasuomalaisia, jotka mieltävät itsensä buddhalaisiksi, vaikka eivät olekaan yhteisöjen jäseniä.⁴ Näin pääsemme johtopäätökseen siitä, että buddhalaisten osuus Suomen väestöstä on todellisuudessa jotain 0.05% ja 0.4% väliltä. Buddhalaisuuden nousu Suomessa näkyy sekä yhdistysten jäsenmäärien, että buddhalaisista maista tulevan maahanmuuton määrän nousuna. Suomessa on myös nähtävissä samankaltainen ilmiö kuin muissakin länsimaissa: buddhalaisten määrän noustessa eri yhdistysten ja suuntausten määrä nousee, ja myös vanhat yhteisöt jakautuvat uusiksi pienemmiksi yhteisöiksi. Pew Research Centerin tutkimuksessa vuonna 2015 tekemän arvion

² Pyysiäinen 2001, 2.

³ Pääkaupunkiseudun ateistit ry 2017.

⁴ Husgafvel & Härkönen 2017, 174–175.

mukaan buddhalaisten määrä tulisi kolminkertaistumaan Suomessa 2050-luvulle mennessä, jos kasvu jatkuu samanlaisena.⁵

Suomessa toimii tällä hetkellä yli 40 buddhalaista ryhmää, mihin sisältyy sekä rekisteröityjä uskonnollisia yhteisöjä, että yhdistyksiä ja dharmapiirejä. Suomen buddhalaiset ovat sekä kantasuomalaisia, että maahanmuuttajataustaisia. Suurin osa muista kuin kantasuomalaisista buddhalaisista Suomessa ovat vietnamilais- ja thaimaalaistaustaisia. Suomen vietnamilaisen buddhalaisten yhdyskunta on Suomen suurin yksittäinen buddhalainen yhdyskunta. Sen piirissä harjoitetaan ainakin puhtaan maan-, sekä zen-buddhalaisia traditioita. The Finnish Thai Buddhist Association on puolestaan Suomen suurimpia buddhalaisia yhdistyksiä. Sen toiminta perustuu thaimaalaisen ja theravada buddhalaisen kulttuurin ylläpitämiselle. Kantasuomalaisten keskuudessa suosittuja ovat, kuten muuallakin Euroopassa, etenkin tiibetin buddhalaiset- ja zen-koulukunnat.⁶

Buddhalaisuudella on nykypäivän Suomessa melko positiivinen tai ainakin neutraali maine. Tämä perustuu isoilta osin kyseisen uskonnon suhteelliseen näkymättömyyteen, sekä populaarikulttuurin ja median tuottamiin, suurimmalta osin positiivisiin, mielikuviin. Buddhalaisuus on koettu melko harmittomana ja helposti lähestyttävänä katsomuksena. Tästä huolimatta ovat buddhalaiset kohdanneet Suomessa vastustustakin, mutta useimmissa näistä tapauksista on epäselvää onko vastustus kohdistunut enemmän buddhalaisuutta, vai maahanmuuttajayhteisöjä kohtaan.⁷ Tästä esimerkkinä Suomen vietnamilaisen buddhalaisten yhdyskunnan luostariprojekti Turun Moisiossa, johon kohdistui useita ilkivaltatapauksia, kaikkein vakavimpana tuhopolttoyrittäminen syyskuussa 2010.⁸ Vuonna 2009 Suomen buddhalaisten järjestöjen edustajaksi ja yhteistyöjärjestöksi perustettiin Suomen Buddhalainen Unioni, eli SBU. SBU:n tarkoituksena on ylläpitää buddhalaisia arvoja ja buddhalaisuuden harjoitusta, mutta myöskin edistää uskontodialogista keskustelua ja suvaitsevaisuutta. SBU on ollut myös mukana laatimassa opetusministeriölle perusopetuksen buddhalaisen uskonnon opetussuunnitelman perusteet vuoden 2016 opetussuunnitelmauudistusta varten. Lisääntynyt tarve buddhalaiselle uskonnonopetukselle pääkaupunkiseudulla kielii osaltaan buddhalaisuuden kasvavasta asemasta Suomessa.⁹

⁵ Pew Research Center 2015.

⁶ Husgafvel & Härkönen 2017, 174.

⁷ Husgafvel & Härkönen 2017, 177–178.

⁸ YLE 2010.

⁹ Husgafvel & Härkönen 2017, 178–179.

2 Tutkimus ja metodit

2.1 Motivaatio

Suomalaisessa uskontotieteen piirissä suurin osa ei-kristillisiin uskontokuntiin kohdistuvasta tutkimuksesta kohdistuu joko islamiin, juutalaisuuteen tai niin sanottuihin uususkonnollisiin liikkeisiin. Buddhalaisuus on ollut Suomessa historiallisesti suhteellisen marginaalinen ilmiö, mikä kuitenkin osaltaan helpottaa selkeämmän historiallisen kehityskaaren hahmottamista 1800-luvulta 1900-luvulle saakka.

Akateemisesta kiinnostuksesta vähemmistöuskontojen yhteiskunnallista asemaa kohtaan kielivät useat viime vuosina julkaistut tieteelliset tutkimukset, sekä pro gradu -tutkielmat. Esimerkiksi vähemmistöuskontojen opetusta kouluissa on käsitelty vuonna 2019 julkaistussa Martin Ubanin, Inkeri Rissasen ja Saila Poulterin editoimassa kokoelmateoksessa *Contextualising dialogue, secularisation and pluralism: Religion in Finnish public education* ja vuonna 2017 Lukas Priklopilin pro gradu -tutkielmassa *Miten katsomusopetus pitäisi Suomen kouluissa järjestää? Määrällinen tutkimus katsomusaineita opettavien aineenopettajien näkemyksistä keväältä 2017*. Vähemmistöuskontoja laajemmin käsitellään esimerkiksi Tuomas Martikaisen, Tuula Sakaranahon ja Marko Juntusen toimittamassa *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*-teoksessa, Teemu Pauhan ja Johanna Konttorin toimittamassa *Suomalaiset muslimit*-teoksessa, sekä tämän kirjoitushetkellä pian ilmestyvässä Helsingin yliopiston kokoelmateoksessa *Finnishness, Whiteness and Coloniality*, joka tulee sisältämään esimerkiksi Riikka Tuorin tekstin *Being Jewish in Contemporary Finland*. Uskon vakaasti myös siihen, että vähemmistöuskontojen aseman tutkiminen eri maissa on kestoaihe, joka ei juurikaan vanhene tai menetä relevanssiaan.

Buddhalaisuuden historian tutkiminen Suomessa on mielekästä jo puhtaasti siitäkin syystä, että se on maassamme kasvava maailmanuskonto, kuten luvussa 1 on esitetty. Tästä huolimatta aiempaa tutkimusta Suomen buddhalaisuudesta on häviävän vähän, mikä selittynee buddhalaisten vähäisellä määrällä, mutta ei silti tarkoita sitä, etteikö tämä katsomus olisi jo nykyään oleellinen osa suomalaista maailmankatsomusten kenttää. Joka tapauksessa on selvää, että tulevaisuuden näkymienkin kannalta on aiheellista, että Suomessa tehdään tutkimusta buddhalaisuudesta, buddhalaisista yhteisöistä ja buddhalaisuuden harjoittamisesta kotimaassamme.

2.2 Tutkimustehtävä

Tutkimukseni voidaan nähdä edustavan tietystä näkökulmasta diskursiivista uskonnontutkimusta, historian tutkimusta tai kumpaakin. Ensisijaisesti tutkimuksen kannalta olennaista on semantiikka, sekä termien käyttö ja niiden implikoitu sisältö historiallisessa kontekstissa. Varsinainen tutkimuskysymys voidaan jakaa kutakuinkin neljään osaan.

1. Miten buddhalaisuus ymmärretään ja miten sitä käsitellään erinäisissä merkittävässä suomalaisissa lähteissä 1800-luvun alusta 1900-luvun puoliväliin?
2. Minkälaisia arvoja ja ominaisuuksia eri kirjoittajat liittävät teksteissään buddhalaisuuteen?
3. Miten ymmärrys ja näkökulmat buddhalaisuuteen ovat muuttuneet ajanjakson aikana, ja pystymmekö erottamaan siitä selkeämpiä vaiheita?
4. Miten nämä arvot, ominaisuudet ja ymmärryksen kehityskulku vertautuvat muuhun Eurooppaan?

Tutkimuksen keskeisimmäksi sisällöksi nousee buddhalaisuus-termin, sekä muiden siihen läheisesti liittyvien termien käytön kehittyminen eritellyn ajanjakson aikana. Tällaisia termejä buddhalaisuuden lisäksi ovat esimerkiksi *laamalaisuus*, *laama* tai *lama*, ja *buddhanoppi*, sekä termien kuten *uskonto*, *usko*, *filosofia*, *dogmi* ja *oppi* käyttö puhuttaessa buddhalaisuudesta. Termien esiintymisen lisäksi tärkeää on myös näiden implikoitu semanttinen merkitys. Mitä buddhalaisuus on tarkoittanut eri historian vaiheissa suomalaisille? Mikä ylipäätään on nähty buddhalaisuutena? Miten nämä käsitykset ovat kehittyneet, ja onko mahdollista havaita tässä kehityskulussa selkeämpiä ”vaiheita”? Entä miten tämä kehitys vertautuu laajemmin Eurooppaan? Mitä samanlaisuuksia ja eroavaisuuksia on nähtävissä Suomen ja muun Euroopan välillä?

Tutkimus ei pohjaudu mihinkään analyttiseen uskonnon määritelmään, vaan on kiinnostuneempi siitä, miten diskurssin osapuolet itse määrittelevät uskontoa ja buddhalaisuutta. Tämä lähestymistapa mukaillee Helsingin yliopiston uskontotieteen lehtorin, Teemu Tairan, esittämää näkemystä uskonnon

analyttisen määritelmän tarpeettomuudesta diskurssitutkimuksessa.¹⁰ Tutkimuksessani määritelmät ovat siis osa itse tutkittavaa diskurssia, eikä näin ollen analyttiselle määrittelylle ole tarvetta. Tutkimuksessani olen kiinnostunut erityisesti uskontodiskurssin muodostumisesta, rajautumisesta ja muuttumisesta.

2.3 Aikaisempi ja samanaikainen tutkimus

Buddhalaisuutta Suomessa on tutkittu häviävän vähän, kun taas buddhalaisuuden leviämistä Eurooppaan on käsitelty huomattavasti enemmän. Suurin osa Suomessa tehdystä buddhalaisuuteen liittyvästä tutkimuksesta käsittelee buddhalaisuutta muussa kuin suomalaisessa ympäristössä. Kirkon tutkimuskeskus julkaisi vuonna 2017 kokoelmateoksen *Monien uskontojen ja katsomusten Suomi*, mikä sisältää Ville Husgafvelin ja Mitra Härkösen artikkelin 'Buddhalaisuus Suomessa', missä puhutaan sekä Suomen buddhalaisuudesta yleisesti, että käydään lyhyesti läpi buddhalaisuuden Suomeen saapumisen vaiheita. Teksti linkittyy suoraan oman tutkimukseni aiheisiin, mutta on muodoltaan melko työstetty ja tiivis artikkeli, joka paneutuu aiheisiinsa suhteellisen pintapuolisesti. Sekä Husgafvel, että Härkönen ovat tehneet myös muuta tutkimusta buddhalaisuuteen liittyen, mutta nämä joko vain sivuavat, tai eivät liity käsittelemääni aiheeseen, lukuun ottamatta Helsingin yliopiston uusinta buddhalaisuutta käsittelevää tutkimusta, jota avaan enemmän alempana.

Suomessa on tehty jonkin verran myös aikaisempia pro gradu -tutkielmia, jotka sivuavat päämääräistä aiheitani, eli buddhalaisuutta Suomessa. Tällaisia ovat ainakin Thanh Linh Lê Thin *Buddhist Path – Vietnamese, Thai, and Burmese Buddhists in Finland* (2013, Helsingin yliopisto), sekä Sabina Lönnrothin *Finländsk vajrayana-buddhism: en hermeneutisk världsbildsanalys av utövarnas åskådning* (2006, Helsingin yliopisto).

Buddhalaisuutta Euroopassa on käsitelty akateemisissa piireissä enemmän. Oman tutkimukseni kannalta merkittäviä ovat ainakin Tomoko Masuzawan *The Invention of World Religions* (2005, University of Chicago Press), sekä Philip Almondin *The British discovery of Buddhism* (1988, Cambridge University Press).

Tutkimukseni voitaisiin rinnastaa myös uskontososiologiseen globalisaatiotutkimukseen, jonka klassikkona voitaisiin pitää Peter Beyerin teosta *Religion and Globalization* (1994, Sage Publications).

¹⁰ Taira 2021, 40–41.

Samaan aikaan oman tutkimukseni kanssa on Helsingin yliopistossa meneillään tutkimus buddhalaisuuden historiasta Suomessa lehtori Mitra Härkösen ja tohtori Johannes Cairnsin johdolla. Olen käynyt dialogia Härkösen, sekä muiden projektissa mukana olevien tutkijoiden kanssa. Alun perin tarkoitukseni olisi ollut hyödyntää omassa tutkimuksessani heidän tekemiä havaintojaan ja mahdollisia lähdetietoja, mutta lopulta päätin luopua ajatuksesta siihen liittyvien mahdollisten tekijänoikeusongelmien vuoksi. Tutkimuksen ajankohdasta johtuen en siis tule tässä tekstissä viittamaan heidän tutkimukseensa, enkä pysty sitä muutenkaan hyödyntämään. Tästä huolimatta olen Härköselä ja Cairnsille kiitollinen heidän yhteistyönhalustaan.

2.4 Tutkimusmenetelmät ja materiaali

Tutkimuksen alainen materiaali koostuu Suomessa julkaistusta kirjallisesta aineistosta, joka on kirjoitettu tutkittavan ajanjakson aikana. Materiaalin tulee käsitellä buddhalaisuutta tai buddhalaistausten kulttuurien uskonnollisiksi mielletäviä käytänteitä vähintään toissijaisesti. Materiaalilla on pitänyt olla myös jonkinlainen vaikutus materiaalin kirjoittajan välittömän sosiaalisen piirin ulkopuolella, tarkoittaen sitä, että vain omalle piirille tarkoitettut tekstit, vain tietyn yhdistyksen tai muun toimijan jäsenille suunnatut lehtiset ja mainokset, sekä vain muutaman painokappaleen julkaisut eivät sisälly tutkimusmateriaaliin. Tämän lisäksi on tietenkin myös olennaista, että julkaisuissa on sisältöä, jota voidaan analysoida luvussa 2.2 avattujen tutkimuskysymysten kautta. Tutkimuksessa tarkempaan tarkasteluun valitut tekstit ja julkaisut on valittu seuraamalla yllä olevia sääntöjä, sekä arvottamalla ne seuraavien kriteerien mukaisesti:

1. Historiallinen merkitys. Myöhemmässä tutkimuksessa ja akateemisissa teksteissä julkaisuun ja kirjoittajaan liitetty historiallinen merkitys ja vaikuttavuus.
2. Kieli. Tutkimuksessani isompi prioriteetti on julkaisuilla, jotka on julkaistu suomen kielellä ja jotka on kirjoitettu alun perin suomeksi.
3. Levikki. Julkaisun levikki, myyntiluvut ja kuinka paljon keskustelua se aikanaan herätti.
4. Saatavuus. Tutkimuksessani preferoin julkaisuja, jotka on joko digitoitu, tai jotka ovat saatavilla esimerkiksi Itä-Suomen yliopiston kirjaston, Joensuun

kaupunginkirjaston, Varastokirjaston, tai muun julkisen kirjaston tai arkiston kautta. Taloudellisista ja käytännöllisistä syistä en tule sisällyttämään materiaalia, joka olisi saatavilla vain esimerkiksi yksityiskokoelmien, tai -arkistojen kautta.

Tutkimuksessani syvällisemmän tarkastelun kohteeksi ovat valikoituneet seuraavat teokset:

Carl Robert Sederholmin *Buddha den Upplyste och hans lära*, julkaistu vuonna 1886.

Carl Gustaf Emil Mannerheimin *Matka Kiinaan: Tiedusteluraportti 1906–1908*, julkaistu vuonna 1943.

Gustaf John Ramstedtin *Seitsemän retkeä itään*, julkaistu vuonna 1944.

Henry Steel Olcottin kirjoittama ja Pekka Ervastin suomentama *Buddhalainen Katkismus*, julkaistu vuonna 1906.

Antti Ahon *Gautama Buddha ihmisenä ja opettajana*, julkaistu vuonna 1931.

Yrjö Kallisen *Zen: Idän sanoma valaistuksesta*, julkaistu vuonna 1944.

Mauno Nordbergin ja Jussi Snellmanin *Mitä on buddhismi: Eräs länsimainen vastaus*, julkaistu vuonna 1947.

Näiden teosten kirjoittajat, sekä niiden pääasiallinen tutkimuksen kannalta olennainen sisältö esitellään luvussa 4. On myös nostettava esille, että tutkimuksen alkuvaiheissa tarkoitukseni oli käyttää ylhäällä luetellun kirjallisen materiaalin tukena myös esimerkiksi haastattelujen ja arkistokäyntien kautta kerättyä materiaalia, mutta sekä aikataulullisten, että koronapandemiasta johtuvien käytännöllisten ongelmien takia olen päättänyt rajata nämä pois käsiteltävästä aineistosta.

Materiaalia analysoimalla tarkoitukseni on muodostaa historiallinen kehityskaari, joka osoittaa miten teksteissä käytetyn kielen semantiikka on kehittynyt 1800-luvun lopusta 1900-luvun puoliväliin. Tutkimus on toisaalta sosiologista, koska tarkastelussa ovat kulttuuri ja sosiaaliset ilmiöt kirjoitetun kielen ympärillä, ja toisaalta taas historiallista, sillä se käsittelee rajattua aikakautta Suomen historiassa. Kielen kannalta varsinaiset tarkat sanavalinnat ovat tutkimuksen kannalta sekundaarisia. Tärkeimpiä ovat implikoidut tarkoitukset niiden historiallisessa kontekstissa, sekä käytetyn kielen intentio. Tutkimus on näin ollen vahvasti kvalitatiivista ja hyödyntää diskurssianalyysin keinoja.

3 Historiallinen tausta

Tutkimuksen kannalta on olennaista ymmärtää, minkälaisessa kontekstissa analysoitava materiaali on kirjoitettu. Näin ollen on tärkeää avata ei ainoastaan Suomen yhteiskunnallista tilannetta käsiteltävän ajanjakson ajalta, vaan myös buddhalaisuuden saapumista ja varhaista presenssiä laajemmin Euroopassa.

3.1 Buddhalaisuuden leviäminen Eurooppaan

Buddhalaisuuden näkeminen ja käsitteleminen yhtenäisenä kokonaisuutena on suurimmalta osin länsimaalaista keksintöä. Ennen modernin buddhalaisuuskonseptin syntymää ei eri Aasian maissa esiintyviä buddhalaisia uskonnollisia piirteitä pidetty saman tradition alaisina. Sekä länsimaalaiset tutkijat, että harjoittajat itse näkivät yleisesti nämä täysin erillisinä asioina. Tiettyjä yhtäläisyyksiä huomattiin kuitenkin jo suhteellisen varhain. Vuonna 1693 Ranskan kuningas Ludvig XIV:n lähettiläs Simon de la Loubère pisti merkille yhtäläisyyksiä lähetysmatkalla Siamiin, jotka vaikuttivat osoittavan siamilaisien uskonnon olevan peräisin alun perin Ceylonista, nykyisen Sri Lankan alueelta. Samaten hän pani myöhemmin merkille samankaltaisuudet kiinalaisten ja thaimaalaisten uskonnollisissa traditioissa.¹¹

Vieläkin varhaisempaan merkkiin buddhalaisten ja länsimaalaisten kulttuurien vuorovaikutuksesta voidaan pitää niin sanottua *Barlaamin ja Josafatin tarinaa*, joka on alun perin arabiasta käännetty teksti. Tarina kertoo intialaisesta prinssi Josafatista (arabiaksi *Būdāsaf*) ja tämän opettajasta Barlaamista (arabiaksi *Bilawhar*). Barlaamin ja Josafatin tarinaa pidetään yleisesti versiointina Buddha Siddhartha Gautaman elämäntarinasta, johtuen lukuisista yhtäläisyyksistä tarinoiden kesken. Yhtäläisyyksiin lukeutuvat esimerkiksi kuningattaren näkemä uni, astrologien ennustukset siitä, miten prinssi Josafatista tulee tunnettu askeetti ja prinssi Josafatin kohtaama kärsimys kolmen eri asioista kärsivän miehen muodossa. Tekstin varsinaisesta alkuperästä, tai kirjoitusajankohdasta ei ole varmuutta, mutta kaikkein merkittävimmät latinankieliset käännökset tekstistä on tuotettu 1000-luvulla, 1100-luvulla ja 1500-luvulla. Käännösten kautta teksti sai kristillisen muotonsa ja Barlaam ja Josafat lisättiin virallisesti katolisen kirkon pyhimysten joukkoon Martyrologium Romanumiin vuonna 1583.¹²

¹¹ Almond 1988, 7–8.

¹² Forster 2013, 180–184.

1700-luvun aikana akateemiset tutkijat alkoivat yhdistää asioita toisiinsa ja ymmärtää, että Siamissa palvottu Samonocodum saattoi olla sama henkilö, kuin singalilaisten Boudhou, kiinalaisten Fe tai Fo ja ceylonilaisten Gautama Buddha.¹³ Tähän aikaan länsimaalaisessa uskontoajattelussa vallitsi ajatus uskonnon ”nelijaosta”, missä erilaiset uskonnot jaoteltiin kristillisperäisiin, islamilaisperäisiin, juutalaisperäisiin ja pakanallisiin uskontoihin. Luonnollisesti nämä Kaukoidästä peräisin olevat traditiot kategorisoitiin kaikki pakanallisuuden piiriin.¹⁴ Vasta 1800-luvun alkupuoliskolla buddhalaisuus alettiin nähdä länsimaissa laajemmin yhtenäisenä kokonaisuutena. Tästä kielivät esimerkiksi lähetyssaarnaaja William Wardin ja historioitsija James Millin kirjoitukset, missä Burman, Siamin, Ceylonin, Kiinan ja Japanin uskonnoista puhutaan yhtenä kokonaisuutena. Sanat *Buddha* ja *Buddhism* esiintyvät *The Penny Cyclopaediassa* vuonna 1836.¹⁵

Buddhan uskonto on yksi Aasian uskonnoista merkittävimpiä, osaksi sen opin merkillisyyden ja osaksi sen suuren seuraajamäärän johdosta. Intian sydänmailta, missä se on syntynyt, ovat miltei kaikki merkit buddhalaisuudesta kadonneet, mutta siitä on tullut suuren enemmistön uskonto Himalajan pohjoisilta ylängöiltä aina Siperian rajoille saakka, ja se on myös vallitseva katsomus Kiinassa, Gangesin toisen puoleisella Intian niemimaalla, Ceylonissa, monilla Intian rannikon saarista, sekä Japanin keisarikunnassa.¹⁶

Eurooppalaisten tutkijoiden innostuessa buddhalaisuudesta, kerättiin Aasiasta mittavat määrät hengellistä kirjallisuutta, jonka pohjalta orientalistit ja filologit lähtivät rekonstruoimaan ”alkuperäistä buddhalaisuutta”. Tässä yrityksessä ymmärtää buddhalaisuuden alkuperäistä ja todellista luonnetta, oli varsinaisesti harjoitetulla buddhalaisuudella hyvin vähän merkitystä, sillä tämä nähtiin länsimaisten akateemikkojen perspektiivistä saastuneena tai taantuneena versiona alkuperäisestä buddhalaisuudesta. Keräämällä yhteen ja yhdistämällä nämä traditiot toisiinsa akateemikot kehittivät yhtenäisen buddhalaisuuden konseptin 1800-luvun alun Euroopassa.¹⁷

Kiinnostus buddhalaisuutta kohtaan johtui useasta eri tekijästä, mutta isoimmat vaikuttimet olivat tämän suuri harjoittajamäärä, sekä ainakin näennäinen vertailtavuus kristinuskon kanssa. Kristinuskon ja buddhalaisuus nähtiin kummatkin suuren harjoittajamäärän saavuttaneina uskontoina, jotka olivat kehittyneet niitä edeltäneiden uskontojen pohjalta uudistumisten kautta, sekä saavuttaneet suurimman suosion niiden syntymäpaikkojen ulkopuolella. Oli kuitenkin myös niitä, joiden mielestä kristinuskoa

¹³ Almond 1988, 9–10.

¹⁴ Masuzawa 2005, 122–123.

¹⁵ Almond 1988, 10–11.

¹⁶ *The Penny Cyclopaedia* vol.5 1836, 526.

¹⁷ Masuzawa 2005, 125–129.

ja buddhalaisuutta ei tulisi, vertailusta huolimatta, mieltää samanlaisiksi. Tällaisia ääniä edusti esimerkiksi brittiläinen Oxfordin yliopiston sanskriitin professori Monier Monier-Williams (1819–1899), joka näki kristinuskon ja buddhalaisuuden traditiot enemmänkin toistensa vastakohtina. Hän luonnehtii kirjana julkaistussa luentosarjassaan buddhalaisuutta moraaliseksi ja filosofiseksi järjestelmäksi, joka perustuu pessimistiselle elämänteorialle. Monier-Williams siis esittää, että buddhalaisuus ei ole uskonto ollenkaan, toisin kuin kristinusko.¹⁸

Buddhalaisuuden status yhtenä maailmanuskonnoista ei johtunut ainoastaan sen suuresta kannatajamäärästä, vaan myös eurooppalaisten akateemikkojen, kuten Max Müllerin (1823–1900), Jules Barthélemy Saint-Hilairin (1805–1895) ja Albrecht Weberin (1825–1901) fiksaatiosta Buddha Gautamaan henkilönä. Erityisesti Weber ei nähnyt buddhalaisuutta niinkään intialaisena uskontona, vaan enemmänkin yhden miehen, Siddhartha Gautaman, rohkeana yrityksenä uudistaa brahmanistista uskontoyhteiskuntaa. Buddhalaisuus nähtiin siis nationalismin vastaisena uskontona ja näin perustavanlaatuisesti universalistisena katsomuksena, oikeana malliesimerkkinä maailmanuskonnosta.¹⁹

Akateemisen kiinnostuksen myötä myös tavan ihmisten kiinnostus buddhalaisuutta kohtaan nousi Euroopassa 1800-luvun aikana. Erityisesti Englannin rikkaissa piireissä lukeminen oli enemmän ja enemmän muodissa ja tämä johti monien buddhalaisuutta käsittelevien kirjojen ja artikkeleiden julkaisuun 1800-luvun toisella puoliskolla, jotka olivatkin nyt suunnattu akateemikkojen sijaan aiheeseen ennestään vihkiytymättömille. Kiinnostus buddhalaisuutta, sekä buddhalaista filosofiaa ja elämäntapaa kohtaan oli kasvussa, mutta minkäänlaista suurta käännynnäisliikettä ei 1800-luvulla nähty. Helena Blavatskyn (1831–1891) ja Henry Steel Olcottin (1832–1907) 1875 perustaman Teosofisen Seuran piirissä tapahtui kevyttä buddhalaisuuden harjoittamista, mutta esimerkiksi Englannissa varsinaista buddhalaista yhteisöä ei muodostunut ennen kuin *The Buddhist Society of Great Britain and Ireland* (suom. Ison Britannian ja Irlannin buddhalainen yhteisö) perustettiin 1907.²⁰

Teosofisen Seuran vaikutuksen kautta theravada-buddhalaisuuden oppi ja harjoitus levisivät Yhdysvaltoihin ja Eurooppaan 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa. Seuran esittämä versio buddhalaisuudesta painotti erityisesti sen filosofista puolta. Siinä missä Englannin ensimmäinen buddhalainen yhteisö perustettiin 1907, tulivat monet maat, esimerkiksi Ranska, tässä useita kymmeniä vuosia myöhemässä. Ensimmäiset itseään buddhalaisiksi nimittävät ranskalaiset olivat

¹⁸ Masuzawa 2005, 127–131.

¹⁹ Masuzawa 2005, 131–138.

²⁰ Almond 1988, 33–36.

myös Teosofisen Seuran vaikutuksen piirissä, mikä kuvastuu esimerkiksi Maurice Magren (1877–1941) vuonna 1928 julkaistusta kirjasta, *Pourquoi je suis bouddhiste* (suom. Miksi olen buddhalainen). Ranskan varhaisin buddhalainen yhteisö, *La société des amis du Bouddhisme* (Buddhismien ystävien yhteisö) perustettiin vuonna 1929 amerikkalaisen Grace Constant Lounsberyn (1876–1964) johdolla. Lounsberyllä oli myös yhteyksiä Teosofiseen Seuraan ja hänellä tulisi myöhemmin olemaan myös epäsuora vaikutus suomalaiseen Buddhismin ystävät ry:n perustamiseen.²¹

3.2 Uskonto Suomessa 1800-luvulta 1900-luvun alkuun

1800-luvun aikana Suomessa koettiin rajuja muutoksia, jotka muuttivat perustavanlaatuisella tavalla yhteiskunnallista suhtautumista uskontoon. Ruotsin hävittyä vuosien 1808–1809 Suomen sodan, olivat nykyiset Suomen maa-alueet otettu osaksi Venäjää. Tämä Suomen suuriruhtinaskunnaksi nimetty alue sai autonomisen aseman ja kirkon asema valtion sisällä pysyi verrattain samanlaisena kuin ennen 1800-lukua. Voimaan jääneen vuoden 1686 kirkkolain mukaan kirkon ylin hallitusmies oli Suomen hallitsija, eli näin ollen tsaari Aleksanteri I (1777–1825), siitäkin huolimatta, että hän ei ollut evankelisluterilaisen kirkon jäsen vaan ortodoksi. Muutos sujui kuitenkin kirkon piirissä suurimmilta osin ongelmitta.²²

Suomen suuriruhtinaskunnassa vuoden 1686 kirkkolaki ehti olla voimassa vuoden 1869 loppuun asti. Tämä laki otti varsin voimakkaasti kantaa uskonnon harjoittamiseen Suomessa, määritellen ensimmäisessä luvussa, että kaikkien valtakunnan asukkaiden on tunnustettava kristillinen oppi ja usko Augsburgin tunnustuksen mukaisesti. Saman luvun toisessa ja kolmannessa pykälässä laki kieltää myös sakon uhalla puhumasta Jumalan seurakuntaa vastaan ja myös osallistumasta toisten uskojen mukaisiin menoihin ja toimituksiin. Toisten uskojen harjoittamista ei kielletä valtakunnan ulkopuolelta saapuneilta, mutta tämän tulisi tapahtua yksityisesti, suljetussa tilassa.²³

1850-luvulle tultaessa kuitenkin kritiikki yksinvaltiutta vastaan alkoi vahvistumaan kansan piirissä. Suomalainen nationalismi sai jalansijaa esimerkiksi Lauantaiseuran ja Suomalaisen kirjallisuuden seuran toiminnan, sekä näiden näkyvien johtohahmojen, kuten J.L. Runebergin, E. Lönnrotin ja Z. Topeliuksen, kautta. Toinen hyvin merkittävä aatesuunta, joka teki vahvasti tuloaan, oli byrokratian aikakauden holhousta vastaan noussut liberalismi. Liberalismi korosti kansalaisen mahdollisuutta

²¹ Obadia 2001, 98–99.

²² Murtorinne 1992, 11.

²³ Kircko-Laki Ja Ordningi 1688, I § I–IV.

vaikuttaa itse hallintoon, mutta myös vapautta päättää omasta katsomuksestaan. 1855 tapahtuneessa hallitsijanvaihdoksessa valtaan nousi tsaari Aleksanteri II (1818–1881), jonka valtakausi voitaisiin nähdä Suomen kannalta vapaampana aikakautena.²⁴

Myös kirkon piirissä uudistusmielisyys, ja erityisesti aate valtion vallan vähentämisestä kirkollisissa asioissa, alkoivat nostaa päätään 1800-luvun puolivälissä. Tämän liikehdinnän kasvoina voitaisiin nähdä käytännöllisen teologian professorina toiminut Porvoon piispa Frans Ludvig Schauman (1810–1877), sekä erityisesti yliopistoteologian piireissä vaikuttanut Axel Fredrik Granfelt (1815–1892).²⁵ 1860-luvulla tapahtuivat sekä kunnan ja seurakunnan välinen hallinnollinen erottelu, että kansakoulun itsenäistyminen kirkon alaisuudesta, minkä puolesta myös Schauman puhui. Schaumanin kanta opetuskysymykseen kävi yksiin hänen kaavailemansa kirkkolakiuudistuksen kanssa, jonka laatimisen hän oli aloittanut jo 1850-luvulla.²⁶ Schaumanin kirkkolakiehdotuksessa korostui kirkon itsenäisyys valtiosta, vaikkakin hän näki kirkon ja valtion välisen yhteistyön yhä tärkeänä. Sen lisäksi hän esitti, että uuden kirkkolain tulisi koskea ainoastaan evankelisluterilaisen kirkon jäseniä, eikä valtakunnan kaikkia asukkaita, tunnustaen näin ainakin periaatteellisen uskonnonvapauden. On huomattavaa, että tähän ehdotukseen uskonnonvapaudesta suhtauduttiin papiston keskuudessa varsin suopeasti jo vuoden 1867 pappeinkokousten käsittelyssä. Tässä yhteydessä valtiopäivillä ollut esitys eriuskolaislaista ei kuitenkaan vielä toteutunut, mutta hieman muunneltu versio Schaumanin kirkkolaista vahvistettiin hallitsijan toimesta vuoden 1868 lopulla ja se astui voimaan vuoden 1870 alusta.²⁷

Vuoden 1869 kirkkolaki puhuttelee suoraan evankelisluterilaisen kirkon jäseniä koko kansan sijaan, ja se sisältää myös muutamia viittauksia siihen, miten nämä säädökset eivät koske ”muita kuin kristittyjä”.²⁸ Lain ensimmäisessä osassa otetaan myös kantaa muunlaiseen kuin kirkon mukaiseen oppiin seuraavalla tavoin:

Jos evankelisluterilaisen seurakunnan jäsenessä havaitaan erehtyväistä oppia, koettakoon seurakunta, kuten XII luvussa sanotaan, vakaalla opetuksella ja lempeällä varoituksella saattaa häntä huomaamaan erhetyksensä. Jos hän ei siitä ota ojentuaksensa, vaan pysyy erhetyksessänsä ja haluaa uskonsa vuoksi eritä tämän

²⁴ Murtorinne 1992, 195–197.

²⁵ Murtorinne 1992, 200–203.

²⁶ Murtorinne 1992, 206–212.

²⁷ Murtorinne 1992, 216–220.

²⁸ Kirkkolaki 1869, 1 § 1–6.

seurakunnan yhteydestä ja kääntyä muuhun uskokuntaan, älköön seurakunta häntä siitä estäkö.²⁹

1870-luvulla alkoivat vapaamieliset piirit entistä enemmän vaatimaan kansalaisille mahdollisuutta perustaa millaisia kirkkoja tahansa, tai jopa mahdollisuutta jäädä kirkkojen ulkopuolelle ilman yhteiskunnallista hylkiöasemaa. Tämä keskustelu sai lisää tuulta alleen 1880-luvulla, kun vuosikymmenelle ominainen liberaalimpi ja kirkkoon kriittisesti suhtautuvampi ajattelumalli teki tuloaan ensiksi ruotsia puhuvien ja myöhemmin myös suomea puhuvien nuorten keskuuteen. Kysymyksestä teki entistä ajankohtaisemman angloamerikkalaisperäisten uskonnollisten yhteisöjen, kuten baptismin ja metodismin, suosion kasvu Suomessa.³⁰ Vaikka nämä yhteisöt eivät ajaneetkaan varsinaisesti sekularisaatiota, olivat ne lähtökohtaisesti kuitenkin uskonnonvapauden puolesta ja näkivät perusteellisen muutoksen tarpeellisena uskontolainsäädännössä koskien erityisesti luterilaisen kirkon etuoikeutettua asemaa.³¹

Iso askel eteenpäin oli vuoden 1889 eriuskolaislaki, joka viimein mahdollisti evankelisluterilaisen kirkon jäsenien eroamisen omasta kirkostaan liittyäkseen johonkin toiseen protestanttiseen uskontokuntaan. Samaten se mahdollisti näiden uskontokuntien tapojen mukaisen uskonnon julkisen harjoittamisen. Ortodoksit eivät vielä tässä vaiheessa kuuluneet eriuskolaislain piiriin, tsaarin vaikutuksesta johtuen, eli ortodoksisen kirkon jäsenet eivät pystyneet vaihtamaan uskontokuntaansa.³² Tässä laissa on myös huomattavissa muutos termistössä vuosien 1686 ja 1869 kirkkolakeihin. Eriuskolaislaki on näistä ensimmäinen, jossa käytetään termejä *uskonto* ja *uskontokunta*, kun taas vanhemmissa lakiteksteissä käytetään samoissa yhteyksissä sanaa *usko*.³³ Tutkimuksen kannalta merkittävää on huomata, että eriuskolaislaissa uskonto tarkoittaa joko tiettyä uskonoppia kannattavaa yhteisöä, tai jotain mitä harjoitetaan. Sen sijaan uskoa ei harjoiteta, vaan se kuvaa henkilön tai yhteisön omaa vakaumusta tai oppia. Lakitekstissä eriuskolaisella viitataan henkilöön, jonka vakaumus edustaa jotakin muuta protestanttista uskonoppia, kuin evankelisluterilaisuutta.

Eriuskolaislaki loi myös pohjan tuleville muutoksille suomalaisen uskonnollisuuden kentällä. Suomi itsenäistyi Venäjältä vuoden 1917 lopulla ja vuoden 1919 hallitusmuodossa valtiosta ollaan tehty käytännössä tunnustuksellisesti puolueeton.

²⁹ Kirkkolaki 1869, 1 § 6.

³⁰ Murtorinne 1992, 307–308.

³¹ Murtorinne 1992, 310–311.

³² Sorsa 2017, 229.

³³ Vuoden 1688 käänöksessä *usco*.

Suomen kansalaisen oikeudet ja velvollisuudet ovat riippumattomat siitä, mihin uskonnolliseen yhdyskuntaan hän kuuluu tai kuuluuko hän mihinkään sellaiseen yhdyskuntaan. Julkisiin virkoihin nähden ovat kuitenkin voimassa niistä säädetty rajoitukset, kunnes lailla toisin säädetään.³⁴

Tätä tuki entisestään vuoden 1923 uskonnonvapauslaki, vaikkakin aikalaiset sen näkivätkin enemmän negatiivisen uskonnonvapauden korostuksena. Uskonnonvapauslaki mahdollisti uskontokuntien ulkopuolelle jättäytymisen. Näiden uudistusten kautta myös vähemmistöuskonnoille annettiin paremmat mahdollisuudet julkiseen harjoitukseen, sekä yhteisöjen viralliseen rekisteröintiin.³⁵ Uskonnonvapauslaki myös määritteli virallisesti uskonnollisiksi yhdyskunniksi evankelisluterilaisen ja kreikkalaiskatolisen kirkon lisäksi kaikki muut julkisesti uskontoa harjoittavat ja rekisteröidyt uskontokunnat.³⁶

3.3 Buddhalaisuuden varhaiset vaiheet Suomessa

Suomen alueelle on mitä todennäköisimmin saapunut vaikutteita buddhalaisuudesta jo varsin varhain, ottaen huomioon historialliset löydöt, joita on tehty esimerkiksi Norjassa ja Virossa. Näistä on kuitenkin hyvin hankala saada varmaa ja dokumentoitua tietoa ja näin ollen voimme vain spekuloida miten sana tästä katsomuksesta olisi saattanut jollakin tavalla hiipiä suomalaisten korviin esineistön tai vaikkapa Barlaamin ja Josaphatin tarinan kautta. Joka tapauksessa suomalaisten varhaisimmat dokumentoidut kohtaamiset buddhalaisten ja buddhalaisuuden kanssa liittyvät pääosin Venäjän mongoliperäisiin kalmukkeihin. Ensimmäiset dokumentoidut kohtaamiset suomalaisten ja kalmukkien välillä tapahtuivat juuri ennen Suurta Pohjan sotaa (1700–1721), sekä sen aikana, filologi Henrik Brennerin (1669-1732) ja sotilasasianajaja Simon Lindheimin (1686-1760) toimesta.³⁷ Kalmukit harjoittivat mongolialaista vajrayana buddhalaisuutta, ja myös tätä harjoitusta dokumentoitiin jo varhaisissa suomalaisissa havainnoissa, joskin uskonto näyttäytyi ehkä ihan ymmärrettävästi näissä vaiheissa lähinnä erilaisten jumalkuvien (varsinkin buddha-patsaiden) palvontana.

1700-luvulla tapahtui enemmänkin kohtaamisia suomalaisten ja kalmukkien välillä, lähinnä Venäjän kautta. Kuitenkin maininnat buddhalaisuudesta, sekä etenkin akateeminen kiinnostus lisääntyvät selvästi 1800-luvulle tultaessa. Vuosisadan alkupuolella etenkin akatemian ulkopuolella materiaalia

³⁴ Suomen Hallitusmuoto 1919/94 § 9.

³⁵ Sorsa 2017, 229.

³⁶ Uskonnonvapauslaki 1922/267 § 2.

³⁷ Ratia 2009.

oli kuitenkin tarjolla varsin niukasti, erityisesti suomea puhuvalle väestölle. Tämä tekee Turun Wiikko-Sanomissa 1822 julkaistusta kalmukkeja käsittelevästä neljän artikkelin sarjasta erityisen merkittävän, sillä sen vaikutus lehden mahdollisten lukijoiden käsitykseen buddhalaisuudesta oli todennäköisesti varsin merkittävä, muun materiaalin puutteessa.

3.3.1 Turun Wiikko-Sanomien

Neljän artikkelin sarja, nimeltään *Muukalaisista ja kalmukkilaisista* julkaistiin Turun Wiikko-Sanomissa suomeksi vuoden 1822 numeroissa 17, 18, 19 ja 25. Vaikka ensimmäisessä numerossa ei käsitellä vielä buddhalaisuutta, niin käy siitä jo varsin hyvin selville artikkeleiden anonyymien kirjoittajan asenne ja suhtautuminen kalmukkeja sekä mongoleja kohtaan. Tekstissään kirjoittaja kuvailee mongoleita ”aasialaisista rumimmiksi” ja liittää muutoinkin kielenkäytöllään näihin kansoihin varsin negatiivisia ominaisuuksia.³⁸

Numerossa 18 kuvaa kirjoittaja kalmukkien uskonnollisuutta:

-on wiides osa heistä nykyisempinä aikoina ristittynä Greetan uskoon, likipitain kymmenes osa on Mahometin oppilaisia; mutta kaikki muut seuraavat vielä Keski-Aasiassa, Putalan wuorella asuwan ylimmäisen Paawin eli Laaman pakanaista oppia.³⁹

Kirjoittaja antaa tämän jälkeen artikkelin rajallisen koon huomioon ottaen yllättävän laajan kuvauksen laamalaisesta uskonnosta. Kirjoittajan tulkinnassa on huomattavissa selkeä luterilaisen uskontokäsityksen vaikutus esimerkiksi tavassa, miten pappien työnkuvaa kuvaillaan. Kalmukkien uskontoa kuvaillaan useiden, sekä maskuliinisten että feminiinisten, epäjumalien palvonnaksi ja kirjoittaja myös esittää, että koko kansasta kymmenesosa on pappeja, mitä luultavammin siitä saadun taloudellisen hyödyn takia. Kirjoittaja kertoo myös kalmukkien uskovan hyvien ihmisten sielujen uudelleensyntyvän jossain muodossa, ja että maallikot maksavat usein papeille, jotta nämä rukoilisivat jumalilta hyvää uudelleensyntymää vainajalle.⁴⁰ Osa informaatiosta on selkeästi ennakkoluulojen värittämää, mutta joukossa on myös aitoakin tietoa.

Tämän artikkelin toisen osan lopussa kirjoittaja myös esittelee ”pakanaisten Kalmukkien kymmenen opin pääkappaletta”, sekä ”uskontunnustuksen”.⁴¹ Näissä voidaan nähdä tiettyjä sisällöllisiä yhteyksiä buddhalaisiin *śīla*-periaatteisiin, tai ne saattavat olla osa kalmukkien omaa kulttuurillista

³⁸ Turun Wiikko-Sanomien 1822 #17, 1–2.

³⁹ Turun Wiikko-Sanomien 1822 #18, 1.

⁴⁰ Turun Wiikko-Sanomien 1822 #18, 2.

⁴¹ Turun Wiikko-Sanomien 1822 #18, 2–3.

perintöä, mutta kontekstin huomioiden pidän todennäköisenä sitä, että nämä on sisällytetty tekstiin lähinnä kristillisen opin kanssa vertailtavuuden vuoksi. Kirjoittaja ei valitettavasti viittaa tekstissään lähteisiin, mikä tekee tämän selvittämisestä hankalaa. Kirjoittaja jatkaa tätä uskonnollisten seikkojen kuvailua numerossa 19, korostaen esimerkiksi astrologian roolia, sekä erilaisia sääntöjä ja käytäntöjä, jotka poikkeavat länsimaalaisesta normista.

Turun Wiikko-Sanomissa julkaistuja artikkeleita ei tule pitää merkinä laajemmasta mielipiteestä tai ajatuksista buddhalaisuutta tai kalmukkeja kohtaan, mutta on oletettavaa, että ne ovat niihin vaikuttaneet. Artikkeleista ilmenee selkeän negatiivinen, tai vähintäänkin ennakkoluuloinen mielipide sekä kalmukkeja, että heidän harjoittamaansa uskontoa kohtaan. On kuitenkin huomattavaa, että termejä buddhalaisuus, buddhismi, tai laamalaisuus, ei vielä tässä yhteydessä käytetä. On myös selvää, että artikkelien kirjoittajan oma uskontotausta on vaikuttanut suuresti tekstin sisältöön, ja siihen miten ja millä keinoin kalmukkien uskonto esitetään.

4 Buddhalaisuus-diskurssi Suomessa vuosina 1880–1950

Tässä luvussa käydään tarkemmin läpi analyysin kohteena olleet tekstit, ja avataan sekä itse tekstien, että niiden kirjoittajien taustaa. Huomiota on kiinnitetty erityisesti tutkimuskysymysten kannalta olennaisiin yksityiskohtiin, sekä siihen minkälaisen yleisvaikutelman mikäkin teksti buddhalaisuudesta antaa. Tämän lisäksi merkittävää on myös millaisessa ympäristössä mikäkin teksti on julkaistu.

4.1 Vuosisadan vaihde

Vuosisadan vaihteessa suomalaisten kiinnostus buddhalaisuutta ja buddhalaista kulttuuripiiriä kohtaan kasvoi huomattavasti. Tästä kiinnostuksesta kielii akateemisessa maailmassa erityisesti sanskritin kielen professuuri, joka perustettiin Helsingin yliopistoon 1875, ja jota hoitamaan valittiin kielitieteilijä Otto Donner (1835–1909).⁴² 1880–1920 välisinä vuosikymmeninä suomalaiset julkaisivat useita teoksia, jotka käsittelivät buddhalaisuutta joko primäärinä tai sekundaarisena aiheenaan, ja tekivät merkittäviä tutkimusmatkoja Aasiaan, erityisesti Kiinaan, Mongoliaan ja näiden lähiseuduille. Tavassa miten buddhalaisuudesta puhutaan ja miten sitä käsitellään, voidaan nähdä jo nyt selkeitä muutoksia aikaisempaan.

Teoksista tärkeimmät tältä aikaväliltä ovat mitä todennäköisimmin Carl Robert Sederholmin *Buddha den upplyste och hans lära*, sekä Pekka Ervastin käännös Henry Steel Olcottin kirjasta *Buddhalainen Katkismus*. Tutkimusmatkailijoitakin oli useita, mutta heistä olen nostanut alla esille Carl Gustaf Emil Mannerheimin, sekä Gustaf John Ramstedtin, jotka kummatkin julkaisivat myöhemmin tutkimusmatkoistaan kattavat teokset, missä he lähestyvät Keski-Aasian kansoja varsin erilaisista näkökulmista.

4.1.1 Carl Robert Sederholm

Ennen kirjoitusuransa alkua oli Carl Robert Sederholm (1818–1903) ehtinyt tehdä varsin mittavan uran Venäjän armeijassa. Arvotansa kenraaliluutnantti, Sederholm ehti sotilasuransa aikana ottaa osaa sekä Krimin sotaan (1853–1856), että Turkin sotaan (1877–1878). Ollessaan Turkin sodan aikana sotavankina hänen onnistui saada käsiinsä myös paljon materiaalia liittyen Aasian uskonnollisuuteen, erityisesti hindulaisuuteen ja buddhalaisuuteen.⁴³

⁴² Väisänen 2001.

⁴³ Somerkari 1988.

Sederholmin ensimmäinen julkaisu oli *Andens eller det rena förnuftets religion* (suom. Hengen vai puhtaan järjen uskonto), vuodelta 1883. Tällä teoksella ei lopulta ole kovinkaan paljon merkitystä buddhalaisuuden kannalta, vaikkakin se esitteli monien, erityisesti Intian, alueiden uskontojen peruspiirteitä ensimmäistä kertaa suomalaiselle lukijakunnalle. Ilmestyessään se herätti kuitenkin paljon mielipiteitä ja osui keskelle kiivasta keskustelua luterilaisen kirkon ja 1800-luvun lopulla Suomessa reilusti kasvaneen naturalistisen liikehdinnän välillä. Naturalistiseen filosofian olivat vaikuttaneet paljon valistuksen ajan filosofit, kuten Baruch Spinoza (1632–1677) ja David Hume (1711–1776). Naturalistinen filosofia tarjosi vaihtoehdon kirkon edustamalle traditionalistiselle näkemykselle. Tämän erityisesti nuoren oppineiston keskuudessa suosituksen aatteen piirissä ajateltiin, että kaikki ilmiöt pystyttiin selittämään luonnontieteen keinoin, ja että ainoastaan empiirisesti havaittavissa olevat entiteetit ja asiat olivat todellisia. Näin ollen kaikki ilmiöt ovat näiden asioiden ja entiteettien välisten vuorovaikutusten tuloksia. Jotkut näkivät Sederholmin kirjoitukset vaarallisina, ja että naturalistit voisivat käyttää niitä aseina akateemisessa maailmassa traditionalisteja vastaan.⁴⁴

Buddhalaisuuden kannalta Sederholmin tärkein teos on kuitenkin ehdottomasti hänen esikoisjulkaisunsa vanavedessä vuonna 1886 julkaistu *Buddha den Upplyste och hans lära* (Valaistunut Buddha ja hänen oppinsa), jota yleisesti pidetään ensimmäisenä suomalaisena buddhismista kertovana kirjana. Itse kirja on varsin tiivis ja kirjoitettu tietenkin hyvin orientalistisesta näkökulmasta, mutta se esittelee kuitenkin varsin kattavasti buddhalaisuuden perusajatuksia ensimmäistä kertaa suomalaiselle lukijakunnalle.⁴⁵ Näihin perusajatuksiin sisältyvät sekä buddhan, sanghan ja nirvanan käsitteet, että myöskin myöhemmin kirjassa esitelty samsara.⁴⁶

Johdannossa Sederholm osoittaa ajalleen melkoisen uskontokriittistäkin näkökulmaa esittämällä miten buddhalaisuuden ja kristinuskon tarinoissa voidaan nähdä paljon samankaltaisuuksia, ja miten kristinuskon ikään kuin imitoi buddhalaisuutta.⁴⁷ Samaten hän näkee yhtäläisyyksiä sekä buddhalaisen karma-, että kristillisen synti-käsitteen välillä ja myös vertaa Siddhartha Gautaman elämää ja tästä kerrottavia tarinoita suoraan Jeesus Nasaretilaiseen.⁴⁸ Buddhan ja Kristuksen tarinoiden vertailu viekin Sederholmin varsin tiiviistä, noin 60 sivun, kirjasta varsin kookkaan 10 sivun mittaisen osan. Syynä tähän saattaa olla kirjoittajan oma kristillinen tausta, tai halu esitellä buddhalaisuus, sekä Gautama Buddha, kristityille lukijoille tutun retoriikan kautta.

⁴⁴ Harmainen 2018, 5.

⁴⁵ Harmainen 2018, 11.

⁴⁶ Sederholm 1886, 12–13.

⁴⁷ Sederholm 1886, 6.

⁴⁸ Sederholm 1886, 10–14.

Sederholm käyttää teoksissaan termejä *buddhism*, *buddhismen*, mistä suomenkielinen versio on ”buddhismi”, sekä käyttää myös termiä *Buddhas religion*, eli Buddhan usko tai Buddhan uskonto. Tapa, miten hänen kirjassaan buddhalaisuutta verrataan länsimaiseen uskontokäsitykseen, kieli siitä, että hän näkee buddhalaisuuden samankaltaisena ilmiönä kuin kristinuskonkin. Sederholm tekee kuitenkin eron buddhalaisuuden ja niin sanottujen ”jumaluskojen” välillä, sillä buddhalaisuus ei hänen näkemyksensä mukaan ole riippuvainen jumalista tai monista muistakaan useimpien maailmanuskontojen ytimessä olevista metafysisistä konsepteista. Kirjassaan hän käyttää tästä esimerkkinä maailman syntymää.⁴⁹ Tästä huolimatta Sederholm kuitenkin painottaa, että vedalaisessa uskontokulttuurissa jumalat olivat vahvasti läsnä ennen Buddhaa, sekä hänen elinaikanaan, vaikkakaan hänen näkemyksensä mukaan Buddhan oppi ei ole näistä, tai muistakaan jumalista mitenkään riippuvainen.⁵⁰ Tekstistä käy ilmi, että hänen näkemyksensä mukaan Buddha oli ikään kuin vedalaisen uskontokulttuurin uudistaja vähän samaan tapaan kuin Jeesuskin voidaan nähdä juutalaisen uskontokulttuurin eräänlaisena uudistajana.

Sederholmin kirjoituksista käy selville, että hän halusi tekstissään yrittää luoda samankaltaisuuksia hindulaisuuden, buddhalaisuuden ja kristinuskon välille. Kuitenkin on myös selvää, että hänen akateeminen kiinnostuksensa vedalaista uskontoperinnettä kohtaan oli hyvinkin aitoa ja kirjoittamalla *Buddha den Upplyste*-teoksen toi hän kiinnostuksen kohteensa aivan uudella tavalla suomalaisen lukijakunnan saataville. Samaan aikaan Sederholmin kirjoitukset loivat pohjaa teosofiselle liikehdinnälle Suomessa, mikä tulisi edesauttamaan suuresti buddhalaisuuskäsityksen leviämistä myös akatemian ulkopuolelle.

4.1.2 Carl Gustaf Emil Mannerheim

Parhaiten Suomen marsalkkana, sekä kuudentena presidenttinä tunnettu Carl Gustaf Emil Mannerheim (1867–1951), teki tiedustelumatkan Venäjän armeijan alaisuudessa Kiinaan 1906–1908. Suomen buddhismi-käsityksen kannalta tämä matka on merkityksellinen erityisesti kahdesta syystä. Ensimmäinen, ja tutkimukseni kannalta oleellisempi, on päiväkirjamateriaali, mitä Mannerheim kirjoitti havainnoistaan ja kohtaamisistaan kahden vuoden aikana, ja jotka julkaistiin 1940–1941 kahdessa osassa otsikolla ”Matka Aasian halki”. Toinen on laaja määrä kulttuurillista esineistöä, mitä Mannerheim toi matkoiltaan mukanaan Suomeen ja joita säilytetään nykyään Kulttuurien museon kokoelmissa.

⁴⁹ Sederholm 1886, 8.

⁵⁰ Sederholm 1886, 13.

Mannerheimin matkapäiväkirja on merkittävä sekä sen takia, että se kuvastaa jonkin verran hänen asenteitaan ja suhtautumistaan buddhalaisuutta ja buddhalaisia kohtaan, mutta myös siksi, että sen julkaisu johti uuteen kiinnostukseen Suomessa Keski-Aasian alueen kulttuureja kohtaan. On siis hyvin todennäköistä, että Mannerheimin ajatuksilla, mielipiteillä ja havainnolla on ollut laajempikin vaikutus buddhalaisuuden ymmärtämiseen Suomessa.

On varsin merkittävää, että Mannerheim ei omassa tekstissään puhu buddhalaisuudesta juuri ollenkaan maallikoiden kohdalla, vaan puhuu buddhalaisuudesta ja laamalaisuudesta lähes pelkästään munkkeihin liittyen. Tämä poikkeaa suuresti esimerkiksi hänen tavastaan käsitellä islamia, minkä yhteydessä hän selvästikin puhuu kokonaisesta kansanryhmästä, kun taas buddhalaiset tuntuvat tarkoittavan hänelle lähtökohtaisesti vain niitä, jotka aktiivisesti harjoittavat buddhalaisuutta, eli siis munkkeja. Tietyllä tavalla voitaisiin nähdä, että buddhalaisuus Kiinassa ei ole Mannerheimille niinkään koko kansaa, tai yhteisöä, koskeva uskonto vaan enemmänkin vain tiettyjä yhteiskuntaluokkia, munkkeja ja ylhäisöä, koskeva kulttuuripiirre. On tärkeää kuitenkin ymmärtää, että esimerkiksi kalmukkien keskuudessa buddhalaismunkit olivat varsin iso ryhmä; Mannerheimin mukaan jopa neljäsosa Zurgan-sumunin kalmukkien miespuolisesta väestöstä oli laamalaismunkkeja.⁵¹

Mannerheimin suhtautumista buddhalaisiin munkkeihin ei myöskään voida pitää kovinkaan positiivisena. Useita kertoja tiedusteluraportissaan hän kuvailee buddhismin harjoittajia persoonattomiksi, ilottomiksi ja passiivisiksi. Erästä kansanryhmää hän kommentoi: ”- he rukoilevat uutterasti Buddhaa ja suhtautuvat kaikkeen muuhun Venäjää myöten aivan välinpitämättömästi.”⁵²

Mannerheim, yhtenä ensimmäisistä länsimaalaisista, tapasi matkallaan Wutaishanissa myös 13. dalai laman. Tapaamisen helppo järjestyminen johtui mitä luultavammin dalai laman itsensä kiinnostuksesta Venäjää kohtaan. Paikalle oli saapunut myös lukuisia pyhiinvaeltajia, erityisesti Mongoliasta.⁵³ On selvää, että dalai lama onnistui tekemään positiivisen vaikutuksen buddhalaisiin johtohahmoihin pessimistisesti suhtautuneeseen Mannerheimiin. Tiibetin buddhalaisuuden hengellistä johtajaa kuvaillaan tiedusteluraportissa teräväksi ja muutenkin varsin positiivisella tavalla erilaisiksi toisiin munkkeihin tai hengellisiin johtajiin verrattuna.⁵⁴

Mannerheimin kirjoittamasta materiaalista tulee esille kuva buddhalaisuudesta ylhäisen yhteiskuntaluokan harjoittamina seremonioina ja buddhankuvien rukoiluna. On myös selvää, että hän

⁵¹ Mannerheim & Halén 1943/2013, 46.

⁵² Mannerheim & Halén 1943/2013, 56.

⁵³ Mannerheim & Halén 1943/2013, 109–111.

⁵⁴ Mannerheim & Halén 1943/2013, 112–113.

ei pitänyt lamoja tai muita korkea-arvoisia munkkeja kovinkaan suuressa arvossa, vaan näki näiden aseman ja uskonnonharjoittamisen liki apaattisena. Dalai lama oli kuitenkin tähän selkeä poikkeus, joskin Mannerheimin tavasta kirjoittaa kuvastuu enemmän ajatus siitä, että tämä mies oli päätyntyt itselleen väärään rooliin, kuin että hänen arvostuksensa buddhalaisuuden harjoittajakuntaa kohtaan olisi noussut.

4.1.3 Gustaf John Ramstedt

Gustaf John Ramstedt (1873–1950) oli kielitieteilijä, sekä yksi tunnetuimpia suomalaisia tutkimusmatkailijoita. Vuosien 1898–1912 välisenä aikana Ramstedt teki yhteensä seitsemän löytöretkeä suuntautuen Keski-Aasiaan, Siperiaan ja Mongoliaan. Näiden pohjalta hän myös kirjoitti ja julkaisi kirjan *Seitsemän retkeä itään*. On tärkeää huomata, että vaikka löytöretket sijoittuvatkin ajallisesti vuosisadan taitteeseen, on näitä käsittelevä kirja julkaistu alun perin vasta 1944. On siis oletettavaa, että Ramstedtin tapaan kirjoittaa buddhalaisuudesta ovat todennäköisesti vaikuttaneet myös hänen retkiensä jälkeen julkaistut teokset, kuten vaikkapa Suomen Teosofisen Seuran julkaisut.

Ramstedtin ensimmäinen matka Mongoliaan vuonna 1898 tarjoaa kirjan kattavimman kuvauksen paikallisten buddhalaisten elämästä ja tavoista. Ramstedt kuvailee varsin yksityiskohtaisesti Urgan mongolien käytäntöjä ja elämäntapoja ja sitä, miten buddhalaisuus vaikuttaa paikallisten elämään. Yksi esimerkki tästä on Urgan yhteiskunnan jakautuminen kolmeen kastiin: keltaisiin, eli buddhalaisiin munkkeihin, valkoisiin, eli ruhtinasverisiin, ja mustiin, eli rahvaisiin. Samaten hän kertoo, että buddhalaiselle ei ole soveliasta riistää minkään elävän henkeä, mutta koska Urgan kansan ruokavalio on hyvin lihapohjainen, niin sijaitsee kaupungissa pelkästään teurastajille omistettu kaupunginosa, jotta muu kaupunki voisi välttyä tältä saastumiselta. Hän kuvailee munkkien suorittavan teurastajille ”synninpäästöjä” säännöllisesti.⁵⁵

Ramstedt pitää mielenkiintoisena sitä kuinka iso osa mongoleista kuuluu keltaisten joukkoon, hänen arvioidensa mukaan noin kolmasosa koko miesväestöstä. Tätä selittää kuitenkin se, että lapsena pappisvalan tehneet eivät voi tätä enää elämänsä aikana peruuttaa ja Ramstedt kuvaileekin, että keltaisten joukossa on monia, jotka eivät ole koskaan opiskelleet tai viettäneet luostarisäännösten mukaista elämää.⁵⁶ Hän näkee kuitenkin tämän munkkien tekemän työn konkreettisimpana buddhalaisuuden harjoituksen muotona Urgassa. Voitaisiin siis sanoa, että Ramstedt näkee selvän

⁵⁵ Ramstedt 1967, 34–36.

⁵⁶ Ramstedt 1967, 36.

eron siinä, miten maallikot ja keltaiset harjoittavat buddhalaisuutta, mutta näkee kaikki Urgan mongolit kuitenkin buddhalaisina.

Saman tutkimusmatkan aikana Ramstedt vietti myös aikaa Urgasta luoteeseen sijaitsevassa Amur-Bajashulantun luostarissa, missä hänellä oli pääsy myös moniin paikkoihin mihin venäläiset eivät päässeet. Tämä johtui siitä, että paikalliset pitivät häntä kielitaitonsa ja kulttuurintuntemuksensa puolesta enemmän mongolina kuin venäläisenä. Täällä hän kertoo käyneensä keskusteluja paikallisten lamojen kanssa useista buddhalaisista konsepteista. Näistä hän nostaa esiin esimerkiksi lamojen ihmetyksen kivitaloissa asumisesta, minkä nämä kokivat elämänfilosofiansa vastaiseksi.⁵⁷ Eräs lama oli sanonut hänelle: ”Tämä maa, jossa elämme, on murheen ja kärsimysten laakso, mongolit sanovat. Täällä ei sovi ajatellakaan itselleen pysyväistä asuntoa.”⁵⁸

Ramstedt käyttää termiä *buddhalainen*, kun hän viittaa mongolialaisten uskonnollisiin tapoihin, sekä näitä harjoittaviin ihmisiin. Buddhalaisuus-termiä ei kuitenkaan tässä muodossa käytetä nykyisellä tavallaan viittaamaan itse uskontoon. Munkeista hän käyttää nimitystä *lama*, viitaten tällä kaikkiin mongolialaisiin buddhalaisiin munkkeihin. Ramstedt puhuu myös paljon synnistä, minkä tulkitsisin olevan hänen tapansa käsitellä *karman* konseptia kristillisperäisestä näkökulmasta.

4.2 Suomen Teosofinen Seura

Yhdysvaltojen New Jerseystä kotoisin oleva eversti Henry Steel Olcott (1832–1907) on sekä yksi kansainvälisen *Theosophical Society*n perustajista, että yksi avainhenkilöistä buddhalaisuuden länsimaalaistamisessa. Henry Olcott, Helena Blavatsky (1831–1891) ja William Quan Judge (1851–1896) perustivat Theosophical Society'n New Yorkissa 1875. Seuran perustamista seuraavina vuosina Olcott oli erittäin aktiivinen Etelä-Aasian buddhalaisessa uudistusliikkeessä 1800-luvun lopulla, ja auttoi esimerkiksi Ceylonissa (nykyinen Sri Lanka) buddhalaisen koulujen perustamisessa, sekä levitti reformaatioaatetta myös Burmaan, Intiaan ja Japaniin.⁵⁹ Ei siis ole mikään yllätys, että myös Suomessa Teosofisen Seuran toiminnalla oli iso vaikutus tiedon levittämisessä buddhalaisuudesta.

Teosofiassa on juurensa 1800-luvun hengellisyysajattelussa, missä hengellisyys tai henkisyys haluttiin erottaa uskonnosta. Peter van der Veer esittää kirjassaan, *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India*, sekularismin ja hengellisyyden syntyneen käsitteinä samanaikaisesti. Teosofiassa hengellisyyttä etsittiin juurikin valtauskontojen ulkopuolelta. Tällainen

⁵⁷ Ramstedt 1967, 58–59.

⁵⁸ Ramstedt 1967, 59.

⁵⁹ Prothero 1995, 284–285.

ajattelu on siis sekä sekulaarisen materialismin vastainen, mutta myös järjestäytyneiden uskontojen vastainen. Hengellisyys tässä muodossa on järjestäytyneiden uskontojen kritiikkiä.⁶⁰ Olcottilla oli siis motiivi esittää buddhalaisuus sellaisessa muodossa länsimaalaisille, missä sitä ei luokiteltu uskonnoksi, vaan tällaisesta erillään olevaksi hengellisyydeksi.

Suomessa teosofinen toiminta tapahtui aluksi Ruotsin *Svenska Teosofiska Samfundetin* piirissä, johon alkoi liittymään suomalaisia jäseniä 1890-luvulla. Suomen Teosofinen Seura perustettiin virallisesti 1907 ja sen ensimmäiseksi ylisihteeriksi valittiin Pekka Ervast (1875–1934). Tässä varhaisessa vaiheessa seuran toiminta tapahtui suurimmalta osin itsenäisissä looseissa, joita saattoi Suomen isoimmissa kaupungeissa, kuten Helsingissä ja Viipurissa, olla useita. Näiden loosien kokoontumisissa pidettiin usein pieniä esitelmiä ja puheenvuoroja, mistä keskusteltiin kokoontuneiden kanssa jälkepäin.⁶¹ Suomen Teosofisen Seuran varhaisissa vaiheissa paljon suosiota seuran keskuudessa sai osakseen Ervastin 1906 tekemä käännös Olcottin *Buddhalaisesta Katkismuksesta* (*The Buddhist Catechism*). Kirjalla on ollut varsin merkittävä vaikutus sekä länsimaissa, että Sri-Lankassa, missä se otettiin käyttöön opetusmateriaalina paikallisissa buddhalaisissa kouluissa.⁶²

Pekka Ervastin vaikutus ei kuitenkaan lopu *Buddhalaiseen Katkismukseen*, vaan hän teki myös merkittävän työn kääntäessään *Dhammapadan* suomeksi vuosien 1907–1908 aikana Tietäjä-lehtiin. Tämä Friedrich Max Müllerin (1823–1900) englanninkielisestä käännöksestä tehty suomennos julkaistiin myös yksissä kansissa vuonna 1925. Siitä huolimatta vaikka kyseessä on suomennos, joka pohjaa käännökseen, on julkaisu merkittävä, sillä se on tiedetysti ensimmäinen suomeksi julkaistu buddhalaiseen tekstikaanoniin lukeutuva teksti.

4.2.1 Pekka Ervast ja Buddhalainen Katkismus

Pekka Ervastin käännös Buddhalaisesta Katkismuksesta on merkittävä sekä alkuperäisen kirjan globaalin levikin ja vaikutuksen, että itse käännetyn sisällön takia. Ei ole liioiteltua sanoa, että Olcottin Buddhalainen Katkismus on onnistunut muovaamaan koko länsimaista käsitystä buddhalaisuudesta, ja sen esittelemiä ajatuksia kuullaan vielä tänäkin päivänä miltei sellaisinaan esimerkiksi lukion uskonnontunneilla buddhalaisuudesta puhuttaessa.

⁶⁰ Van der Veer 2013, 37–39.

⁶¹ Von Boguslawski 2021, 20–21.

⁶² Prothero 1995, 285.

Yksi ensimmäisiä asioita, mitä Buddhalaisessa Katkismuksessa todetaan alkulauseiden jälkeen, on, että buddhanoppi ei ole uskontoa, vaan siveysfilosofia. Olcott kritisoi myös sanan ”buddhismi” käyttöä liikkeeseen viitatessa. Oikeampi termi olisi *Buddha Dharma*, minkä Ervast on kääntänyt muotoon ”buddhanoppi”.⁶³ Merkittävää on se, että käännös vaikuttaa olevan sellainen mihin Ervast on päätenyt täysin itsenäisesti, sillä Olcottin alkuperäisessä englanninkielisessä tekstissä käytetään termiä *buddhism* siitä huolimatta vaikkei kirjoittaja itse siitä pidäkään. Olcott vielä myöhemmin kirjassaan jatkaa buddhalaisuuden eriyttämistä uskonto-käsitteestä ja korostaa sitä, että Buddha itsessään ei ole jumala, eikä pitänyt itseään sellaisena, ja että buddhankuvien kunnioittaminen on vain ja ainoastaan kunnianosoitus, sekä muistutus Buddhan opeista. Samaten hän tuomitsee loitsut ja manaamiset buddhalaisuuden piirissä jäänteinä fetisismistä ja muista uskontoperinteistä, eikä näin ollen pidä tällaisia perinteitä lainkaan buddhanopin mukaisina.⁶⁴

Tekstissä käytetään myös termiä ”buddhalainen”, kun viitataan henkilöinä buddhanopin harjoittajiin. Olcott määrittelee Ervastin käännöksensä buddhalaisuuden seuraavin sanoin:

Todellinen buddhalainen ei ainoastaan tunnusta uskovansa Buddhaan, opettajista jaloimpaan, Hänen saarnaamaansa oppiin ja Arahatien Veljeskuntaan, vaan myöskin toteuttaa Buddhan käskyjä jokapäiväisessä elämässään.⁶⁵

Buddhalaisena eläminen tarkoittaa Olcottille siis ennen kaikkea pyrkimystä buddhanopin mukaiseen elämään, sekä Buddhan sääntöjen noudattamiseen. Rituaalit ja monet perinteet ovat tässä ajattelutavassa toisarvoisia, vaikka niitäkin kirjassa kuvaillaan. Theravada-koulukunnalle tyypillisesti Buddhalainen Katkismus myös erottelee tarkasti säännöt ja käytänteet, jotka koskevat munkkeja niistä, jotka koskevat maallikkoja. Buddhalaisen ei silti Olcottin mukaan tarvitse olla munkki, kuten yllä olevasta lainauksestakin käy ilmi. Olcottin buddhalaisuuden määritelmä on myös rakennettu sen verran tiukasti theravada-koulukunnan ympärille, että tämän määritelmän tiukassa tulkinnassa ei esimerkiksi koko vajrayana-koulukuntaa välttämättä laskettaisi buddhalaisuudeksi ollenkaan, varsinkin kun huomioidaan tapa, miten kirjassa otetaan kantaa tietynlaiseen esoteeriseen harjoittamiseen.

Buddhalainen Katkismus seuraa Martti Lutherin vuonna 1529 kirjoittaman Vähä Katekismuksen mallia formaatissaan, missä teoksen sisältö on esitetty keskusteluna kahden henkilön välillä, joista toinen esittää kysymyksiä ja toinen vastaa niihin. Näin Olcott avaa teoksessaan monia

⁶³ Olcott 1906, 13.

⁶⁴ Olcott 1906, 47-49.

⁶⁵ Olcott 1906, 14.

buddhalaisuuden ydinkonsepteja ja tärkeitä kysymyksiä aina Siddhartha Gautaman elämästä, buddhanopin harjoittamiseen ja jopa buddhalaisuuden ja tieteen väliseen suhteeseen. Ervastin käännöksen ilmestymisen jälkeen alettiin tietyissä Suomen Teosofisen Seuran looseissa viettämään myös kirjassa kuvailtua vesak-juhlaa. Tätä perinnettä jatkoi Suomessa myöhemmin Buddhismin Ystävät ry, joka sai myöskin alkunsa Suomen Teosofisen Seuran piireissä.⁶⁶

4.2.2 Antti Aho

Venäjän vallankumous ja sitä seurannut Suomen itsenäistyminen 1917 johtivat tilanteeseen, missä nationalismi ja uskonnollinen traditionalismi nousivat Suomessa, jättäen kiinnostuksen buddhalaisuutta kohtaan suurimmalta osin taakseen. Siinä missä Venäjällä buddhalaisuuden akateeminen tutkiminen jatkui, loppui Suomen puolella tutkimus monelta osin täysin. Vuoden 1923 uskonnonvapauslaki muutti kuitenkin tilannetta hieman, avaten uuden väylän innokkaille kirjoittajille kirjoittaa taas buddhalaisuudesta ja saada tekstinsä luotettavammin julkaistuiksi. Pekka Ervastin jälkeen Suomen Teosofisen Seuran piirissä buddhalaisuuden kannalta merkittäväksi hahmoksi nousi Antti J. Aho (1900-1960), erityisesti kirjojensa *Jälleensyntyminen uskonnollisena ja filosofisena oppina* (1922), sekä *Gautama Buddha ihmisenä ja opettajana* (1931), kautta. Nämä teokset, sekä Ahon toiminta Suomen Teosofisen Seuran looseissa, avasivat tien myös Buddhismin Ystävät ry:n perustamiselle noin 15 vuotta myöhemmin.⁶⁷

Gautama Buddha ihmisenä ja opettajana on todennäköisesti aikansa kattavin Siddhartha Gautaman elämää käsittelevä suomenkielinen teos. Se on jaettu kahteen osaan, joista ensimmäisessä osassa käsitellään Buddhan edellisiä elämiä, lapsuutta, nuoruutta ja lopulta valaistumista, kun taas toinen osa keskittyy Buddhan toimintaan opettajana hänen valaistumisensa jälkeen. Aho jatkaa Olcottin linjaa Buddhaan jo kirjan takakansitekstissä: ”Kuka oli Gautama Buddha ja mitä hän opetti? Hän oli ihminen, kuten mekin, etsivä, taisteleva ihminen, joka löysi ratkaisun kärsimyksen arvoitukseen.”

Myös johdannossaan Aho tekee selväksi, että hänen kiinnostuksensa Gautama Buddhaan liittyy ensisijaisesti ihmiseen myyttien takana. Suurinta osaa kuvauksista Buddhan varhaisesta elämästä hän pitää ”hurskaiden miesten sepityksenä”. Hän myös näkee buddhalaiset hengelliset tekstit näin ollen toisarvoisina, mitä tulee aitoon historiaan, esittäen että Buddhan suuhun on laitettu paljon sanoja jälkeinpäin, minkä takia niitä ei tulisi lähtökohtaisesti pitää luotettavina. Kuitenkin hän myöntää

⁶⁶ Husgafvel & Härkönen 2017, 172.

⁶⁷ Ratia 2009.

näkevänsä tällaisillekin hengellisille teksteille tarkoituksen monien opetusten tuomisessa helpommin lähestyttävään ja ymmärrettävään muotoon.⁶⁸

Tavasta miten Aho ottaa kantaa hengellisiin teksteihin, sekä ”hurskaksiin miehiin”, voitaisiin päätellä hänen kokevan, että on olemassa niin sanottua uskonnollista buddhalaisuutta, mutta myöskin että sen takana on oikeita historiallisia tapahtumia ja henkilöitä. Ahon myöhempi toiminta Buddhismin ystävät ry:ssä tukee myös sitä, että hän näkisi olevan olemassa sekä ”hengellistä” että ”maallista” buddhalaisuutta, joista maallinen buddhalaisuus keskittyisi erityisesti Buddhan opetuksiin ja buddhalaiseen filosofiaan yliluonnollisten seikkojen sijasta. Aho näkee buddhalaisuuden ydinajatuksena sen, että ihminen on oman kohtalonsa herra, ja että Gautama Buddhan elämä on tästä esimerkkinä, siitakin huolimatta, että häntä alettiin myöhemmin ”palvomaan jumalana”. Buddhan esimerkkiä seuraten kuka tahansa voi ”tulla täydelliseksi”, kunhan hän ”toteuttaa uskonnon, kuten Buddha eli ja toteutti”.⁶⁹ Vaikka Aho käyttääkin tässä kohdassa termiä uskonto, on kontekstista pääteltävissä, että hän ei viittaa länsimaisen uskontokäsityksen mukaiseen uskontoon, vaan enemmänkin Buddhan oppiin ja elämänfilosofiaan. Tästä huolimatta hän luonnehtii Buddhan opista puhuessaan Siddhartha Gautaman valaistumista ”vahvaksi henkilökohtaiseksi uskonnolliseksi kokemukseksi”, ja että samanlainen henkinen kokemus olisi ollut muidenkin maailmanuskontojen taustalla.⁷⁰ Viimeistään tässä vaiheessa on selvää, että myös Aho käsittelee kaikesta huolimatta buddhalaisuutta uskontona, vaikkakin tiedostaen sen sopimattomuuden perinteeseen länsimaalaiseen uskontokäsitykseen.

Ahon Buddha-kirjan erityispiirteitä on myös laaja sanskritin ja palin kielisten termien käyttö, sekä näiden avaaminen yleensä kirjan alaviitteissä.⁷¹ Hän käyttää ja avaa esimerkiksi *bodhisattva*- termiä huomattavasti laajemmin kuin Olcott.

4.2.3 Yrjö Kallinen

Yrjö Kallinen (1886–1976) oli sekä Suomen teosofisen seuran, että myöhemmin Buddhismin ystävien piireissä vaikuttanut suomalainen poliitikko, joka muistetaan radikaalin pasifistisista aatteistaan, monista puheistaan sekä lyhyestä kaudestaan Suomen puolustusministerinä Mauno

⁶⁸ Aho 1931, 7–12.

⁶⁹ Aho 1931, 16.

⁷⁰ Aho 1931, 88–89.

⁷¹ Esimerkiksi Aho 1931, 31.

Pekkanen hallituksessa vuosina 1946–1948. Kallisen tuotannosta kuvastuu myös selkeä kiinnostus itämaisia uskontoja ja filosofiaa kohtaan.⁷²

Kallisen buddhalaisuutta käsittelevä teos, *Zen: Idän sanoma valaistuksesta*, julkaistiin Suomen teosofisen seuran kautta vuonna 1944. Kallinen on buddhismiin luonnehdinnassaan hyvinkin samoilla linjoilla kuin Aho ja Olcott, kuvaten sitä jo heti tekstin alussa uskonnon sijaan ”intiasyntyiseksi ajatussuunnaksi”.⁷³ Kirjan johdannossa kirjoitetaan: ”Emme käytä siitä nimitystä ”uskonto”, koska valistuneet buddhistit eivät hyväksy tuota nimitystä heidän elämäkatsomuksestaan puhuttaessa.”⁷⁴

Kallinen nojaa tekstissään voimakkaasti englantilaisen filosofi Alan Wilson Wattsin (1915–1973) vuonna 1936 julkaisemaan kirjaan *The Spirit of Zen*. Zen näyttäytyy Kalliselle Wattsin tekstin kautta yksilökeskeisempänä ja ikään kuin käytännön läheisempänä, kuin useimmat muut katsomukset. Zen on ikään kuin vapaa oppien ja tekstien painolastista, milloin sen harjoittajat voivat keskittyä itse harjoittamiseen.⁷⁵ Kallisen näkökulman mukaan zenissä ei ole myöskään mitään ylimaallista, siitä huolimatta, että sen toiminta Japanissa perustuu pitkälti luostarilaitoksen ympärille.⁷⁶ Tästä huolimatta Kallinen vertaa myöhemmin tekstissään zenin uskontoihin,⁷⁷ antaen ymmärtää, että nämä asiat ovat silti keskenään vertailtavissa, vaikka buddhismia ei mielletäisikään suoraan uskonnoksi. Tekstissä käytetään myös paljon termiä *valistunut buddhisti*, eräänlaisena ihannekuvana buddhalaisesta ihmisestä. Tämä saattaa olla Kallisen tapa erotella tavalliset buddhismiin harjoittajat ihanteellisista harjoittajista, sillä hänellekin on selvää, että eri ihmiset eri koulukunnissa harjoittavat paljonkin uskonnolliseksi luokiteltavaa toimintaa tämän elämäntavan piirissä, jonka ei pitäisi olla uskonto. Voitaisiin siis sanoa, että on olemassa valistunutta buddhismia, missä harjoitus keskittyy olennaiseen ja ei-valistunutta buddhismia, missä harjoitus keskittyy usein liikaa epäolennaiseen. Tämä viittaa samanlaiseen ajatusmaisemaan kuin Ahon kirjassa, joskin Kallisen näkökulma siihen mikä varsinaisesti on valistunutta, eroaa Ahosta merkittävästi esimerkiksi käytännön harjoituksen korostamisessa.

Tekstistä paistaa läpi Kallisen selkeä intohimo zenbuddhalaisuutta ja ylipäättään japanilaista elämänfilosofiaa kohtaan. Zen on Kalliselle buddhismiin ydin, se kiteyttää kaikki tälle aatteelle ominaiset ajatukset ja keskittyy vain olennaiseen. Samaan aikaan on kuitenkin huomattava, että Kallinen näkee harjoitetun buddhismiin edeltäjiään suuremmassa arvossa. Jo kirjan alussa hän

⁷² Kallenautio 2000.

⁷³ Kallinen 1944, 6.

⁷⁴ Kallinen 1944, 6–7.

⁷⁵ Kallinen 1944, 13–14.

⁷⁶ Kallinen 1944, 17–18.

⁷⁷ Kallinen 1944, 87–88.

kirjoittaa siitä, miten merkityksiä buddhismiin takana voidaan ymmärtää vain harjoituksen kautta, ja että nämä kokonaisuudet eivät aukea niille, jotka vain lukevat niistä.⁷⁸ Tämä poikkeaa 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun vallalla olleesta eurooppalaisesta näkökulmasta, missä buddhalaisuus nähtiin vanhana elämänfilosofiana, joka nykyharjoittajien käsissä oli muuttunut ja turmeltunut, milloin todellinen totuus tämän katsomuksen takana oli tavoitettavissa vain ja ainoastaan vanhojen buddhalaisten tekstien kautta. Termistön käytöstä on puolestaan havaittavissa, että Kallinen suosii termiä *buddhismi*, eikä käytä termiä *buddhalainen* lainkaan. Kallinen näkee buddhismiin koostuvan lähtökohtaisesti kahdesta isosta koulukunnasta, mahayanasta ja hinayanasta, ja useista näistä irtautuneista pienemmistä koulukunnista.⁷⁹ Buddhismi on kuitenkin lähtökohtaisesti hänelle yksi kokonaisuus.

4.3 Buddhismiin ystävät

Buddhismiin ystävät ry (1988 eteenpäin ”Bodhidharma ry.”) on vuonna 1947 perustettu Suomen ensimmäinen buddhalainen yhteisö. Buddhismiin ystävien toiminta alkoi alun perin osana Suomen Teosofisen Seuran looseja, ja jatkui myös yhdistyksen perustamisen jälkeen suurimmilta osin sisällöltään samanlaisena. Kuten Teosofisen Seuran looseissakin, koostuivat Buddhismiin ystävät ry:n varhaiset tapaamiset suurimmalta osin erilaisista esitelmistä, sekä keskusteluista, joita käytiin käännettyjen, suurimmaksi osaksi theravada-koulukuntaan nojaavien, buddhalaisten tekstien pohjalta.⁸⁰ Loositoiminnan tueksi yhdistyksen piirissä julkaistiin myös yhdistyksen jäsenten omaa kirjallisuutta. Osa näistä julkaisuista tapahtui Suomen teosofisen seuran kautta ja osa oli omakustanteita, mutta myös esimerkiksi Tammen ja muiden julkaisijoiden kautta on julkaistu yhdistyksen teoksia.

Yhdistyksen ensimmäisessä kokouksessa sen puheenjohtajaksi valittiin Jussi Snellman (1879–1969), sihteeriksi Mauno Nordberg (1844–1956) ja varapuheenjohtajaksi Antti Aho. Snellman muistetaan nykyisin erityisesti näyttelijänä ja ohjaajana, mutta hän oli myös opiskellut teologiaa ja ollut mukana Suomen teosofisen seuran toiminnassa ennen Buddhismiin ystävien perustamista.⁸¹ Nordbergin taustasta on puolestaan huomattavan vähän julkista tietoa. Samana vuonna yhdistyksen perustamisen kanssa Snellman ja Nordberg julkaisivat kirjan *Mitä on buddhismi? Eräs länsimainen vastaus*. Tätä

⁷⁸ Kallinen 1944, 7–8.

⁷⁹ Kallinen 1944, 18.

⁸⁰ Husgafvel & Härkönen 2017, 172.

⁸¹ Mäkinen 2001.

kirjaa voitaisiin pitää tietynlaisena Buddhismin ystävien perusteoksena buddhalaisuudesta, julkaisun sisällöstä ja ajankohdasta johtuen.

4.3.1 Mitä on buddhismi? Eräs länsimainen vastaus

Mitä on buddhismi? on britannialaisen The Buddhist Lodgen kokoama teos, joka julkaistiin alun perin vuonna 1928 nimellä *What is Buddhism? An answer from the western point of view*. Vaikka kyseessä on käännösteos, eivätkä kirjoitetut sanat näin ollen välttämättä täysin vastaa Nordbergin ja Snellmanin omia ajatuksia, on se silti merkittävä jo pelkästään siitä syystä, että se oli Buddhismin ystävien piirissä ensimmäinen julkaisu yhdistyksen perustamisen jälkeen, ja se myös julkaistiin yhdistyksen puheenjohtajan ja sihteerin nimissä. Teoksella olisi näin ollen ollut suuri vaikutus yhdistyksen varhaiseen toimintaan ja varhaisten toimijoiden ajatuksiin buddhalaisuudesta. Snellman on suomentanut vain teoksessa esiintyvät runot, eli suurin osa leipätekstistä on Nordbergin käännöstä.

Mitä on buddhismi? käy alkukappaleessa läpi Buddha Gautaman elämän hyvin suurpiirteisesti ja siirtyy pian sen jälkeen kirjan pääosioon, eli käymään läpi buddhalaisuuden olemusta ja perusopetusta. Tämä on toteutettu kysymysten ja vastausten muodossa samaten kuten Olcottin Buddhalaisessa Katkismuksessa, mitä kirja seuraa osittain myös rakenteeltaan. Tämän osuuden alussa myös kirjoitetaan buddhismin olevan länsimainen nimitys Buddhan opille, alkuperäinen kirjoittaja mukailen Olcottia ja Nordberg käännöksessään Ervastin käännöstä ja termistöä. Myöskin heti alussa määritellään buddhistiksi sellainen henkilö, joka tutkii, levittää ja koettaa elää dharman peruseriaatteiden mukaisesti. Nämä kaikki kolme kohtaa on täytettävä, jotta henkilöä voidaan sanoa buddhistiksi.⁸²

Kirjassa esitellään myös kirjoittajan mukaan buddhalaisuuden kaksi suuntausta, tai koulukuntaa, eli mahayana⁸³ ja theravada. Nämä nähdään selvästi edustavan yhtä ja samaa buddhismia, mutta tietyillä korostuseroilla. Theravadaa kuvaillaan intellektuaaliseksi ja käytännöllisemmäksi, kun taas mahayana on henkisempi ja mystisempi. Kirjoittaja suhtautuu selvästi kriittisemmin mahayanaan, mutta ei missään kohdassa esitä sen kuitenkaan olevan mitenkään ”vähemmän buddhismia”, kuin theravadan.⁸⁴ Myöhemmin samassa osiossa kirjoittaja myös esittää miten theravada ja mahayana jakautuvat useampiin pieniin koulukuntiin ja ottaa näistä esille erityisesti zen-koulukunnan.⁸⁵

⁸² The Buddhist Lodge 1947, 17.

⁸³ Kirjassa ”mahajaana”.

⁸⁴ The Buddhist Lodge 1947, 153–155.

⁸⁵ The Buddhist Lodge 1947, 160.

Kirjan lopussa käsitellään vielä buddhismiin suhdetta toisiin aatteisiin, uskontoihin ja puheenaiheisiin. Tässä osiossa kirjoittaja toisentaa pääpiirteittäin 1900-luvun alussa vallalla olleita länsimaisia käsitteitä buddhalaisuudesta. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, miten buddhismi nähdään hinduismista kehittyneenä revisionistisena uskontona⁸⁶, ja miten buddhismi nähdään erityisenä maailmankatsomuksena erityisesti nykytieteen kanssa yhteensopivuutensa takia.⁸⁷

Kirjasta kuvastuu samanlainen asenne buddhismiin uskontona kuin Kallisenkin teoksesta. Buddhismi ei täytä länsimaalaista uskontokäsitystä ja näin ollen siitä puhuminen uskontona ei ole korrektia. Erityisesti teksti yhtyy Kallisen tekstiin tavassa, miten se näkee dogmit ja tekstit toisarvoisina buddhismissa, toisin kuin muissa länsimaisen käsityksen mukaisissa uskonnoissa. Teksti keskittyy tässä kohtaa myös korostamaan sitä, että buddhalaisuus ei todista persoonallisen jumalan olemassaolosta, mutta se ei varsinaisesti kiellä jumalan tai jumalien olemassaoloa.⁸⁸ Kirjoittaja nostaa myös esille, että hän ei pidä korrektina buddhalaisten bhikkhujen nimittämistä länsimaisesti munkeiksi tai papeiksi. Ainoat yhtäläisyydet bhikkhujen ja länsimaalaisten munkkien välillä ovat luostareissa asuminen ja näissä harjoitettava tiukka luostarikuri.⁸⁹ Kirjoittaja esittää, että buddhalaisuus voitaisiin nähdä uskonnon sijasta moraali-filosofiana.⁹⁰

⁸⁶ The Buddhist Lodge 1947, 181–183.

⁸⁷ The Buddhist Lodge 1947, 183–185.

⁸⁸ The Buddhist Lodge 1947, 22–24.

⁸⁹ The Buddhist Lodge 1947, 203–204.

⁹⁰ The Buddhist Lodge 1947, 23.

5 Analyysi

Tässä luvussa käsittelem edellisessä luvussa esiteltyjä teoksia, niissä käytettyä kieltä ja niissä buddhalaisuuteen liitettyjä arvoja ja ominaisuuksia luvussa 2 esitettyjen tutkimuskysymysten kautta. Tarkoitukseni on määritellä termistö, mitä on käytetty eri aikoina eri kirjoituksissa, ja mitä ajatuksia juuri näiden termien käytön taustalla on ollut. Millä tavoin eri teksteissä ja eri aikoina käytetyt termit eroavat toisiinsa ja onko havaittavissa jonkinlaista selkeää kehityskulkua 1800-luvun lopulta 1900-luvun puoliväliin? Entä mitä buddhalaisuus on tarkoittanut historian aikana suomalaisille?

5.1 Termien käyttö

Carl Robert Sederholmin *Buddha den upplyste* on ensimmäinen buddhalaisuutta käsittelevä suomalaisen kirjailijan käsialaa oleva teos. Kirja on kirjoitettu ruotsiksi, ja Sederholm käyttää sen läpi englannista ruotsin kieleen lainattua termiä *buddhism, buddhismen*. Tämä termi oli vakiintunut käyttöön akateemisessa Euroopassa jo 1800-luvun alkupuolella.

Buddhism-termin suomennettu muoto on *buddhismi*, joka esiintyy 20 vuotta Sederholmin kirjan julkaisun jälkeen Pekka Ervastin suomentamassa *Buddhalaisessa Katkismuksessa*. *Buddhalainen Katkismus* itseasiassa alkaa tämän kyseisen termin lyhyellä kritiikillä.⁹¹ Alkuperäisessä englanninkielisessä versiossa Olcott näkee buddhism-termin epäpätevänä länsimaisena vastikkeena *buddha dharma*-termille. Pekka Ervast on sisällyttänyt omaan käännökseensä myös mahdollisen käännöksen buddha dharma-termille: *buddhanoppi*. Ervast on kuitenkin yksi harvoista, joka käyttää buddhanoppi-termiä viitaten sillä buddhalaisuuteen kokonaisuutena, eikä vain esimerkiksi buddhalaisuuden oppiin. Kyseessä on siis enemmänkin yksittäistapaus kuin laajemmin tässä yhteydessä käytetty ilmaisu.

Ervast käyttää *Buddhalaisessa Katkismuksessa* termiä *buddhalainen*. Tällä termillä on kaksi käyttötarkoitusta Ervastin tekstissä. Sillä viitataan joko buddhanoppia harjoittavaan henkilöön, tai johonkin buddhismille ominaiseen piirteeseen tai asiaan. Tästä myös kirjan nimi *Buddhalainen Katkismus*. Tämä kielenkäyttö implikoi, että buddhalaiset henkilöt ovat osa isompaa ryhmää, johon he kaikki tavalla tai toisella kuuluvat, näin ollen ilmentäen *buddhalaisuutta*. Buddhalaisuus ei ole kuitenkaan sellaisenaan termi, mitä Ervast itse käyttää. Itse asiassa buddhalaisuus-termiä ei käytetä yhdessäkään analysoitavana olleessa tekstissä kertaakaan termin nykykäyttöä vastaavalla tavalla.

⁹¹ Olcott 1906, 13.

Buddhismi-sanaa käyttävät pääasiallisena terminään Ramstedt, Aho, Kallinen ja Nordberg, kun taas Sederholm käyttää ruotsinkielistä vastinetta. Mannerheim ei omassa tekstissään käytä yllä mainittuja termejä lainkaan, ja Ervast suosii buddhanoppi-termiä. Buddhismi-termin voidaan siis nähdä vakiintuneen suomenkielisessä käytössä viimeistään 1900-luvun alussa.

2000-luvulla käytettävälle kielelle on Suomessa ominaista eron tekeminen poliittisten tai filosofisten maailmankatsomusten ja uskontojen välillä. Tämä ero korostuu suomen kielessä paljon merkittävämmiin kuin esimerkiksi englannissa. Kun nykyaikaisessa suomen kielessä viitataan poliittisiin tai filosofisiin maailmankatsomuksiin, käytetään näissä useimmissa tapauksissa päätettä *ismi*. Käytäntö on jopa niin yleinen, että jotkut puhuvat puhekielessä ”ismeistä” viitattaessaan tällaisiin katsomuksiin. Sen sijaan uskonnollisiin aatteisiin viitattaessa käytetään yleisimmin päätettä *laisuus*. Tämä poikkeaa englannista missä vielä nykyäänkin suurin osa termeistä, mitä käytetään kuvaamaan uskonnollisia aatteita, päättyy *ism*-päätteeseen. Esimerkkinä tästä voisivat olla termit *judaism* (juutalaisuus), *hinduism* (hindulaisuus) ja *buddhism* (buddhalaisuus). Tämä voi olla yksi syy siihen, minkä takia nykykielessä buddhalaisuus on yleisemmin käytössä oleva termi, kuin buddhismi, jota suosittiin 1900-luvun alkupuoliskolla.

5.2 Mitä on buddhismi?

Näkemykset buddhismista eroavat käsiteltävissä teksteissä varsin merkittävästi. Jo Sederholmin *Buddha den upplyste*-kirjassa esitetyt näkemykset eroavat suuresti asenteesta buddhismiin mikä näyttäytyy vuosisadan alkupuolella Turun Wiikko-Sanomissa. Suomen akateemisissa piireissä on siis nähtävissä muutosta jo 1800-luvun lopulla pois päin ennakkoluuloista ja kohti samanlaista mielenkiintoa, kuin mikä laajemmaltikin Euroopassa heräsi buddhalaisuutta kohtaan 1800-luvun toisella puoliskolla.

Turun Wiikko-Sanomien kirjoittajalle buddhalaisuus näyttäytyy epämiellyttävänä ja eriskummallisena pakanuutena, joka on hänelle enemmän ihmettelyn ja sormella osoittelun kohde, kuin mitään muuta. Pakanuutta Turun Wiikko-Sanomissa on tuskin kuitenkaan tarkoitettu halventavaksi termiksi vaan se lienee yksinkertaisesti seurasta länsimaisesta uskonnon nelijaosta, missä kaikki kristinuskon, islamin ja juutalaisuuden ulkopuolelle jäävät uskonnot ja suuntaukset luokiteltiin pakanuudeksi. Tästä huolimatta kirjoittaja kuitenkin kutsuu kalmukkien harjoittamaa uskontoa ”uskoksi”, ja käyttää myöskin aktiivisesti kristinuskosta peräisin olevaa termistöä kuvaamaan kalmukkien erilaisia uskonnollisia konsepteja, kirjoittaen esimerkiksi rukoilemisesta,

synnistä, sekä ”ylimmäisestä Paawista”.⁹² Tämä termistön käyttö kielii siitä, että vaikka kirjoittaja ei pidäkään kristinuskoa ja tätä kalmukkien traditiota samassa arvossa, niin hän tiedostaa näiden traditioiden samankaltaisuudet ja samantapaisen yhteiskunnallisen aseman. Tekstistä käy selväksi, että kirjoittaja on tutustunut kalmukkien kulttuuriin ja tietää jonkin verran heidän uskonnollisista käytännöistään. Tämän esityksen perusteella hänen tietonsa kuitenkin vaikuttavat pintapuolisilta, ja vakavasti hänen oman taustansa värittämiltä. Tarve esittää kalmukkien usko kristinuskoon vertaamisen kautta estää kirjoittajaa antamasta tästä traditiosta syvällisempää kuvaa kuin ”oudon kansan outoa epäjumalien palvontaa”. Toisaalta kaikenlainen neutraali vertaileva uskontoa kuvaava käsitteistö on ollut tuolloin vasta syntyneessä, eikä olisi todennäköisesti ollut lehden lukijakunnalle tuttua.

Sederholmin näkemys buddhismiin on muodostettu selvästi akateemisemmasta näkökulmasta, ja se on myös suunnattu selkeämmin akateemiselle yleisölle. Joidenkin esitysten mukaan Sederholmin näkökulma buddhismiin nojasi pitkälti materiaaliin, mihin hänellä oli pääsy ollessaan sotavankina Turkin sodan aikaan.⁹³ *Buddha den upplyste* on ainakin varsin selkeästi saanut vaikutteita Euroopassa 1800-luvun aikana vakiintuneesta akateemisesta näkökulmasta buddhismiin, käyttäen myös pitkälti samaa termistöä. Sederholmin näkökulma buddhalaisuuteen on perustavalla tavalla erilainen kuin 60 vuotta aikaisemmin Turun Wiikko-Sanomissa esitelty näkemys, mutta se sisältää kuitenkin tiettyjä samanlaisuuksia. Myös Sederholm löytää tiettyjä yhteyksiä buddhismiin ja kristinuskon välillä. Tällaisia ovat hänen tekstissään esitetyt samankaltaisuudet esimerkiksi synti- ja karma-käsitteiden välillä, sekä Gautama Buddhan ja Jeesuksen samantapainen rooli liikkeen sisällä. Sederholm näkee myös paljon samaa Buddhan ja Jeesuksen edustamissa filosofioissa. Tässä piilee toisaalta myös näkökulmien ratkaiseva ero: siinä missä Turun Wiikko-Sanomissa buddhismi esitetään narratiivisia tehokeinoja käyttäen ikään kuin kieroutuneena versiona kristinuskollekin ominaisista käytännöistä, on Sederholmin esittämä buddhismi hyvinkin lähellä kristinuskon arvomaailmaa ja filosofiaa. Sederholm esittää buddhismiin vertailukelpoisena kristinuskon kanssa, ei siksi että hän näkisi tarvetta pakottaa kummatkin katsomukset samankaltaisiin vertailukelpoisiin muotteihin, vaan siksi että hän näkee niissä aitoja yhtäläisyyksiä ja kokee ne vertailun kannalta tasavertaisina. Sederholm myös läpi tekstinsä linkittää buddhismiin erityisesti intialaiseen kulttuuriin. Varsin merkittävää on se, että hänen mukaansa muinaiset intialaiset eivät tehneet eroa uskonnon ja filosofian välillä.⁹⁴

⁹² Turun Wiikko-Sanomien 1822, 1–3.

⁹³ Somerkari 1988, 16–17.

⁹⁴ Sederholm 1886, 12.

Sederholm ei kuitenkaan väitä buddhismiin ja kristinuskon olevan yhtä ja samaa ainesta. Ratkaisevia eroja hän näkee erityisesti suhtautumisessa jumaluuteen. Jumalat ovat Sederholmille olennainen osa uskontokulttuurillista taustaa, mistä buddhismi ponnistaa, mutta hänen näkemyksensä mukaisesti nämä eivät ole buddhismiin opin, harjoittamisen tai ymmärtämisen kannalta olennaisia.⁹⁵ Buddhismissa jumaluus tai jumalat eivät ole olennaisia, kun taas kristinusko on ennen kaikkea jumalusko. Silti Sederholm näkee kristinuskon ja buddhismiin statuksen uskontona samankaltaisena ja myöskin käyttää kirjassaan termiä *Buddhas religion*, eli Buddhan uskonto, tai usko. Sederholm siis nostaa buddhalaisuuden samaan joukkoon toisten maailmanuskontojen kanssa, vaikka painottaakin tekstissä sen filosofista puolta. Sederholminkin näkökulmat hindulaisuuden, buddhalaisuuden ja kristinuskon yhteneväisyyteen voitaisiin nähdä melkein päinvastaisina verrattuna Monier Monier-Williamsin kolme vuotta myöhemmin julkaistuun vertailuun. Tekstien sisällön perusteella pidän todennäköisenä sitä, että Sederholm on saanut omiin teoksiinsa ja ajatuksiinsa vaikutteita Monier-Williamsista.

Sekä Carl Gustaf Mannerheimin, että Gustaf John Ramstedtin kirjoitukset ovat analyysin ja johtopäätösten kannalta haastavia, sillä ne perustuvat materiaaliin, joka on kerätty huomattavasti aikaisemmin, kuin milloin itse tekstit on muotoiltu lopulliseen muotoonsa ja julkaistu. Näin ollen on hankala tietää kuinka paljon näiden sisältöön ovat vaikuttaneet toiset kirjoitukset, mitä on ilmestynyt materiaalin keräämisen ja itse julkaisun välillä. Mannerheimin tutkimusmatka sijoittuu vuosien 1906–1908 välillä ja Ramstedtin tutkimusmatkat vuosien 1898–1912 välille. Mannerheimin matkapäiväkirja tapahtumista julkaistiin ruotsiksi ja suomeksi kahdessa osassa vuosina 1940–1941 ja Ramstedtin teos puolestaan 1944. Materiaalin keräämisen ja teosten julkaisemisen välissä on kummassakin tapauksessa yli 30 vuotta. On siis hyvin mahdollista, että vaikka materiaali onkin peräisin vuosisadan vaihteen ajalta, niin 1900-luvun alun akateeminen keskustelu on vaikuttanut kumpaankin tekstiin sisällöllisesti ja semanttisesti. Tämä on erityisen todennäköistä Ramstedtin tapauksessa, joka toimi vuodesta 1917 eteenpäin Helsingin yliopistossa altailaisen kielitutkimuksen henkilökohtaisena ylimääräisenä professorina.⁹⁶

Yksi syy miksi päädyin käyttämään Harry Halénin kääntämää ja editoimaa versiota Mannerheimin tiedusteluraportista hänen vuosien 1906–1908 aikana tekemästä matkastaan, on siinä että pidän todennäköisenä, että tätä on muokattu vähemmän tarkoituksellisesti vastaamaan julkaisuajankohtansa odotuksia, kuin 1940-luvulla julkaistuja matkapäiväkirjoja. On oletettavaa, että tämä teksti vastaa sisällöllisesti paremmin Mannerheimin todellisia ajatuksia ajalta, jolloin hän teki alkuperäisen

⁹⁵ Sederholm 1886, 13.

⁹⁶ Halén 2001.

version raportistaan Venäjän sotilastiedustelulle. Tiedusteluretkien tavoitteiden takia on varsin ymmärrettävää, että Mannerheimin huomio kiinnittyy enemmän maallisiin ja konkreettisiin, kuin henkisiin tai abstrakteihin asioihin. Tekstissään hän ei buddhismiin kanssa nosta juurikaan esille opillisia tai edes harjoitukseen liittyviä piirteitä, vaan keskittyy kuvailemaan papiston roolia ja tehtäviä, sekä henkisten johtajien ja luostarilaitoksen toimintaa. Tässä mielessä Mannerheimin suhtautuminen buddhalaisuuteen on täysin erilainen kuin hänen suhtautumisensa islamiin. Islam on kuvattu tiedusteluraportissa liikkeenä, mikä koskettaa kokonaista kansakuntaa Aasiassa, kun taas buddhalaisuus ei juurikaan tunnu koskettavan ketään muita, kuin papistoa ja hengellisiä, sekä poliittisia johtajia. Mannerheim esittää tämän siis enemmänkin yhtä yhteiskuntaluokkaa koskettavana traditiona, eroten näin varsin paljon aikakaudelle tyypillisestä länsimaisesta buddhismi-käsityksestä. Mannerheimin osoittaa tiedusteluraportissaan myös paljon kritiikkiä buddhalaisia munkkeja, sekä luostariperinteitä kohtaan. Useaan otteeseen hän esittää laman aseman ja työtehtävät passivoivina ja pelkkänä kaavojen toistamisena.

Ramstedt puolestaan näkee buddhismiin vaikuttavan tavallisten mongolien elämään sen jokaisella osa-alueella. Tämä käy ilmi esimerkiksi tavasta, miten hän kuvailee yhteiskunnan jakautumista luokkiin, tai miten hengen riistämistä välttelevässä buddhalaisyhteisössä suhtaudutaan teurastajiin. Toisin kuin Mannerheim, joka näkee mongolien keskuudessa buddhismiin vaikuttavan lähinnä munkkien itsensä, ja ylemmän yhteiskuntaluokan elämään, on Ramstedtin näkökulmasta buddhismilla paljon laajempi, ja koko yhteiskunnan kannalta merkittävämpi vaikutus.

Buddhismi Mongoliassa on Ramstedtin näkökulmasta kutakuinkin samassa asemassa sekä yhteiskunnan, että tavallisen ihmisen elämän kannalta, kuin kristinusko länsimaissa ja täyttää ikään kuin samaa aukkoa. Tämä käy selväksi esimerkiksi siitä, kuinka hän kuvailee norjalaisen lähetyssaarnaajan lähestulkoon epätoivoista tehtävää haastaa buddhalaista oppia kristinuskon opilla.⁹⁷ Ramstedt kuvaa buddhismiin siis ennen kaikkea uskontona, joka on muokannut koko ympäröivää yhteiskuntaa ja vaikuttaa yhtä lailla tavallisten ihmisten, kuin korkeampiarvoistenkin elämään. Ramstedtin kirjan julkaisu ajoittuu selvästi monien sellaisten teosten jälkeen, jotka päätyivät korostamaan buddhismiin filosofista puolta henkisen puolen sijaan, mutta se ei vaikuta hänen tapaansa kirjoittaa mongolialaisten buddhalaisesta traditiosta.

Vuonna 1906, samaan aikaan Mannerheimin tiedustelumatkan ja Ramstedtin myöhempien tutkimusmatkojen kanssa, julkaistiin Pekka Ervastin käännös Henry Steel Olcottin Buddhalaisesta kirkkumuksesta. Buddhalainen kirkkumus suurimmalta osin määrittelee Suomen Teosofisen Seuran,

⁹⁷ Ramstedt 1967, 34.

sekä myöhemmin Buddhismin Ystävät ry:n näkökulmia buddhismiin. Sitä voitaisiin pitää ikään kuin lähdeteksena, mihin kaikki 1900-luvun alkupuoliskolla näiden yhteisöjen piireissä tehdyt julkaisut palaavat. Kyse on siis sekä kansainvälisessä että kansallisessa mittakaavassa merkittävästä teoksesta, johon myös Ervast on kääntäjänä jättänyt oman jälkensä.

Buddhalainen katkismus vie buddhismia pois uskonnon piiristä, kuvaten sen enemmän filosofiana kuin uskontona. Jo tässä on selvä ero Sederholmiin ja Ramstedtiin, jotka kummatkin näkivät buddhismiin selvästi uskonnollisena liikehdintänä. Olcott määrittelee kirjassaan varsin tarkasti sen, mikä hänen näkökulmastaan on oikeasti buddhalaisuutta, painottaen, että todellinen buddhalainen pyrkii aktiivisesti buddhanopin mukaiseen elämään ja buddhalaisten arvojen toteuttamiseen. Tärkeintä ei siis ole opin tunteminen tai siihen uskominen, vaan sen mukainen elämä ja käytännön toiminta. Tähän määritelmään eivät sovi myöskään taikauskokset loitsut tai manaamiset, jotka Olcott esittää buddhanopin ulkopuolisina asioina, jäänteinä vanhemmista uskomuksista.⁹⁸ Näin ollen esimerkiksi monet Ramstedtin kuvailemista mongolien traditioista eivät Olcottin määritelmän mukaan olisi buddhalaisia.

Olcottin jyrkän buddhalaisuusmääritelmän mukainen ajatus alkuperäisestä puhtaasta buddhalaisuudesta ja sittemmin saastuneesta modernista buddhalaisuudesta ei ole mitenkään Olcottille itselleen tai edes teosofialle ominainen. Tämän tyyppinen ajattelu buddhismiin liittyen oli varsin yleistä länsimaalaisissa akateemisissa piireissä jo 1800-luvun puolivälistä lähtien. Buddhalainen katkismus on kuitenkin erityisesti Suomessa merkittävä sen takia, että sen jälkeinen suomalainen diskurssi alkaa muistuttamaan enemmän ja enemmän muualla Euroopassa, sekä Yhdysvalloissa buddhalaisuutta käsittelevää diskurssia. Buddhalaisen katkismuksen julkaiseminen voitaisiin nähdä siis eräänlaisena käännekohtana diskurssissa, tästä kuitenkin enemmän kohdassa 5.3. Joka tapauksessa Buddhalaisen katkismuksen esittelemä filosofisempi versio buddhalaisuudesta on vaikuttanut merkittävästi siihen, miten buddhalaisuudesta sen julkaisun jälkeen Suomessa kirjoitetaan.

Sekä Antti Ahon *Gautama Buddha ihmisenä ja opettajana*, että Yrjö Kallisen *Zen: Idän sanoma valaistuksesta*, on julkaistu teosofisen seuran piirissä, ja ei näin ollen ole yllättävää, että kummatkin kirjoittajat ja teokset ovat saaneet vahvoja vaikutteita Olcottista. Aho keskittyy vuoden 1931 teoksessaan, kuten sen nimestä saattaa päätellä, Gautama Buddhaan ja tämän elämään. Ahon tavasta kirjoittaa Siddhartha Gautamasta välittyy vahvasti ajatus siitä, että yhtäällä on olemassa niin sanottua uskonnollista buddhismia ja toisaalla aitoja historiallisia tapahtumia ja henkilöitä. Hänen

⁹⁸ Olcott 1906, 47-49.

näkökulmansa on, että historiallisen Buddhan elämäntarina on myöhemmin lisätty paljon hengellisiä ja yliluonnollisia elementtejä. Tämä noudattaa pitkälti Buddhalaisessa katkismuksessa asetettua linjaa. Aho kuitenkin poikkeaa tästä linjasta hieman, luonnehtien buddhismia kaikesta huolimatta uskonnoksi ja käyttäen uskonto-termiä. Hän esittääkin, että buddhismin harjoittajan tärkein tavoite on toteuttaa uskonto, kuten Buddha sen eli ja toteutti.⁹⁹ Tapa, miten buddhismista tekstissä puhutaan, on tietynlaista tasapainoilua sen kanssa, onko se uskontoa vai ei. Ahon mielipide tuntuu olevan, että siinä missä buddhismin ei voida nähdä täyttävän länsimaista käsitystä uskonnosta, on uskonto silti paras termi kyseisen elämäntavan luonnehtimiseen.

Yrjö Kallinen asettaa omassa kirjassaan buddhismin hieman erilaiseen asemaan kuin Aho, tukeutuen kuitenkin samalla vahvasti Olcottin luomaan pohjaan. Kallinen, toisin kuin Aho, on äärimmäisen kriittinen uskonto-termin käyttöä kohtaan buddhalaisuudesta puhuttaessa. Hänen mukaansa valistunut buddhisti ei tällaista termiä omasta maailmankatsomuksestaan käyttäisi.¹⁰⁰ Kallisen ”valistunut buddhisti” vaikuttaakin olevan termi, jonka käytöllä erotellaan oikeaoppiset harhaoppisista. Valistunut buddhisti keskittyy hänen näkemyksensä mukaan olennaiseen, eli buddhismin harjoittamiseen esimerkiksi meditaation kautta, kun taas ei-valistunut buddhisti keskittyy epäolennaiseen, esimerkiksi sääntöihin ja normeihin, mitä buddhalaisissa teksteissä esitetään. Zen-koulukunta on Kallisen näkemyksen mukaan lähimpänä buddhismin todellista ydintä, sillä se keskittyy käytännön harjoittamiseen. Vaikka kirjasta välittyykin tietynlainen jyrkkyys siitä, että mikä on ja ei ole valistunutta buddhismia, sisällyttää Kallinen silti tekstissään kaikki isot koulukunnat buddhismin kattokäsitteen alle. Jälleen kerran, esimerkiksi Ramstedtin kirjassaan kuvailema mongolien harjoittama buddhismi tuskin täyttäisi Kallisen valistuneen buddhismin kriteereitä. *Zen: Idän sanoma valaistuksesta* on helppo nähdä eräänlaisena vastauksena Ahon ja Olcottin mietteisiin siitä, mikä on buddhismista olennaista.

Nordbergin ja Snellmanin kääntämä *Mitä on buddhismi?* jatkaa pitkälti samoilla linjoilla Kallisen tekstin kanssa. Tässä teoksessa buddhalaisuutta ei nähdä uskontona, vaan sen esitetään olevan moraalifilosofia. Buddhistin määritelmää on myös jälleen kerran muotoiltu uusiksi. Mitä on buddhismi? esittää että buddhisti on henkilö, joka tutkii, levittää ja koettaa elää dharman peruseriaatteiden mukaisesti.¹⁰¹ Viesti buddhismin levittämisestä kieltämättä sopii myös temaattisesti hyvin ensimmäiseen julkaisuun *Buddhismin ystävät ry:n* piireissä. Merkittävää Nordbergin käännöksessä on myös, kuinka selkeästi se pyrkii käyttämään samanlaista kieltä ja samoja

⁹⁹ Aho 1931, 16.

¹⁰⁰ Kallinen 1944, 6–7.

¹⁰¹ The Buddhist Lodge 1947, 17.

termejä samassa merkityksessä, kuin Pekka Ervast omassa käännöksessään Olcottin kirjasta. Tämä kielii selkeästi tavoitteellisuudesta säilyttää Suomen teosofisen seuran julkaisuista tuttu linja myös uuden yhdistyksen piirissä.

Buddhismi on siis kaikkien analysoitavien tekstien valossa intialaissyntyinen ajatussuunta, joka on verrattavissa uskontoon. Siitä, että onko buddhismi uskonto vai ei, ollaan lähtökohtaisesti kahta eri mieltä, mutta myöskin useimmat kirjoittajat, jotka eivät pidä buddhismia uskontona, näkevät sen saaneen uskonnollisia piirteitä historiansa aikana. Se, että kuuluvatko nämä piirteet perustavanlaisella tavalla osaksi buddhismia, ei ole yhtenevää, läpi kirjojen ja kirjoittajien kulkevaa mielipidettä. Useimmissa teksteissä, missä käsitellään sitä, mikä on tai ei ole buddhalaista, tullaan siihen lopputulokseen, että buddhalaisuuteen liittyy olennaisena osana jonkinlainen käytännön harjoittaminen, sekä buddhalaisen elämänfilosofian mukainen elämä. Buddhalainen ei siis ainoastaan usko Buddhaan ja hänestä kirjoitettuihin teksteihin, vaan myös harjoittaa buddhismia konkreettisin tavoin ja teoin. Jotkut kirjoittajista, kuten Sederholm ja Aho, ovat löysempiä sen suhteen, että minkälainen toiminta on buddhalaista, ja kuka on buddhalainen, kun taas varsinkin Olcott ja tiettyyn pisteeseen asti myös Kallinen ovat tämän kategorisoinnin kanssa hyvinkin jyrkkiä. Olcottin määritelmä buddhismista sulkee ulkopuolelleen monia tapoja ja perinteitä, joita esimerkiksi Ramstedt ja Mannerheim todistivat Vajrayana-koulukunnan keskuudessa, ja Kallinen ei näkisi näitä ainakaan valistuneena buddhismina.

5.3 Kehityskulku ja vaiheet

Buddhismia käsittelevässä diskurssissa on tutkittavana olleen ajanjakson aikana havaittavissa selkeästi ainakin kaksi vaihetta. Kummallakin näistä vaiheista on omat erityispiirteensä, jotka ovat juuri kyseiselle vaiheelle ominaisia.

Kronologisesti ensimmäisen vaiheen voidaan katsoa alkavan 1880-luvulta, Sederholmin kirjoituksista. Erityisesti *Buddha den upplyste*, mutta myöskin jo jossain määrin sitä ennen ilmestynyt *Andens eller det rena förnuftets religion* ovat pienestä koostaan huolimatta ensimmäisiä suomalaisen kirjailijan julkaisemia teoksia, missä buddhalaisuutta käsitellään. Siinä missä Sederholmin varhaisempi kirja vain sivuaa buddhalaisuutta, on se *Buddha den upplystessä* pääosassa. Tämä vaihe päättyy ja seuraava vaihe alkaa 1906 julkaistusta suomennetusta *Buddhalaiseen katkismuksesta*, johon puolestaan kaikki buddhismia ympärillä oleva diskurssi heijastuu aina 1940-luvun loppuun, ja Buddhismia ystävät ry:n perustamiseen asti. Tässä tapauksessa voimme pitää yhdistyksen perustamista 1947 tietynlaisena toisen vaiheen loppupisteinä, ja mahdollisena kolmannen vaiheen

alkuna, keräsihän Buddhismin ystävät ry kuitenkin teosofisen alkunsa jälkeen varjonsa alle useita eri buddhismin suuntauksia ja näiden suuntauksien edustajia. Käytämme ensimmäisestä ajasta, 1883–1906, nimitystä orientalistisen diskurssin aika, ja toisesta ajasta, 1906–1947, nimitystä teosofisen diskurssin aika.

Orientalistisen diskurssin aikaa sävyttävät Suomessa orastava akateeminen kiinnostus buddhismia ja buddhalaisia, erityisesti mongoliperäisiä, kulttuureita kohtaan. Ennen kaikkea tämä ilmenee suomalaisten kiinnostuksena kalmukkeja kohtaan, joiden kulttuuri oli tullut Suomalaisten tietoisuuteen 1700-luvun aikana. Kalmukeista kiinnostus laajeni pidemmälle itään, kohti Venäjän Kaukoitää ja Mongoliaa, mihin suuntautui useita suomalaisten toteuttamia tutkimusmatkoja 1800-luvulta 1900-luvun alkupuoliskolle. Ramstedtin lisäksi Mongoliassa matkasivat myös esimerkiksi arkeologi Sakari Pälsi (1882–1965), sekä Johannes Gabriel Granö (1882–1956)¹⁰². Kiinnostus buddhismia kohtaan heräsi suurimmalta osin kotoperäisesti havainnoista buddhalaisesta kulttuurista ensiksi kalmukkien keskuudessa ja myöhemmin tutkimusmatkojen kautta Mongoliassa, sekä myös Kiinassa. Buddhismin rituaaleja, käytäntöjä ja oppia verrattiin monessa kohtaa kristinuskoon ja sen yhteiskunnallinen merkitys nähtiin suurimmalta osin samanlaisena buddhalaisissa kulttuureissa, kuin kristinuskon kristillisissä kulttuureissa. Tässä vaiheessa tehtiin paljon havaintoja buddhismista, jotka esitettiin teoksissa suurimmalta osin sellaisinaan, suurimmalta osin ilman länsimaalaista akateemista näkemystä ”oikeasta” ja ”saastuneesta” buddhismista. Eurooppalaisia vaikutteita kuitenkin on huomattavissa, erityisesti Ramstedtin kahdessa tekstissä, mutta ne jäävät enemmän taustalle.

Teosofisen diskurssin aikaa sävyttää puolestaan Suomen teosofisen seuran kautta esitelty länsimaalaisempi näkökulma buddhismiin. Tätä keskustelua leimaavat erityisesti amerikkalaiset, brittiläiset ja ranskalaiset näkökulmat. Kaikkein voimakkain vaikutus tähän keskusteluun oli kuitenkin Henry Steel Olcottilla *Buddhalaisen katkismuksen* alkuperäisenä kirjoittajana ja Pekka Ervastilla sen kääntäjänä. Kääntämällä Olcottin tekstin suomeksi ja esittelemällä liudan uusia käsitteitä, voidaan Ervastin nähdä näin määrittelevän kokonaisen buddhismi-keskustelun aikakauden. Tätä aikakautta leimaa keskustelu buddhismin ja buddhistin tarkemmasta määrittelemisestä, sekä keskustelu siitä sopiiko buddhismi länsimaalaiseen uskontomääritelmään. Näistä asioista jälkimmäisessä tunnutaan tulleen Suomen teosofisen seuran julkaisujen ja kirjoittajien kesken yhteisymmärrykseen siitä, että buddhismi ei täytä länsimaalaista määritelmää uskonnosta. Sen sijaan eri mieltä ollaan siitä, kuinka vertailtavissa buddhismi on kristinuskon kanssa. Esimerkiksi Antti Aho mieltää tekstissään buddhismin hyvinkin vertailukelpoiseksi uskontojen kanssa, kun taas monet muut

¹⁰² Pälsi 1911, 6–7.

eivät. Keskustelu buddhistin määrittelemisestä puolestaan alkaa jo *Buddhalaisessa katkismuksessa* ja siihen otetaan jollain asteella kantaa jokaisessa käsitellyssä teoksessa, joka on julkaistu Suomen teosofisen seuran, tai Buddhismin ystävät ry:n kautta. Yhteisymmärrys on siitä, että buddhisti ei ainoastaan tunne tai *usko* dharmaa, vaan hänen on jotenkin myös harjoitettava buddhismia. Mitä kaikkea tähän määritelmään kuuluu ja kuinka tarkasti se tulee täyttää, vaihtelee kirjoittajasta kirjoittajaan. Paljon keskustelua on myös siitä, mitkä käytännöt, perinteet ja rituaalit ovat buddhalaisia. Useissa teksteissä esitetään, että tietyt hengelliset rituaalit, kuten ”loitsut” ja ”manaamiset” ovat luonteeltaan ratkaisevalla tavalla ei-buddhalaisia. Erityisesti mahayana-koulukunta saa osakseen kritiikkiä teksteissä perinteistä, joita voitaisiin kuvailla tässä yhteydessä liian spiritualistisiksi. Tästä huolimatta kaikissa määritelmissä, missä koulukunnista puhutaan, luetaan lähtökohtaisesti sekä theravada, että mahayana eri muotoineen osaksi buddhismia. Keskusteluilmapiiri on silti hyvin selvästi kallellaan theravada-koulukunnan puolelle teosofisen diskurssin aikana.

Orientalistisen diskurssin ajalta teosofisen diskurssin ajalle on nähtävissä selvä kehitys siinä, miten buddhismi-termiä käytetään ja mitä tämän termin nähdään tarkoittavan. Buddhismi-termi pitää orientalistisen diskurssin aikana sisällään ajatuksen Suomelle vieraasta aatteesta, joka on peräisin *jostain muualta*. Tämä buddhismi nähdään buddhalaisissa maissa kristinuskoon verrattavana yhteiskunnallisena ja kulttuurisena tekijänä, jota voidaan kuitenkin tarkastella ulkoa päin ja josta on mahdollista tällä tavoin tehdä havaintoja ja huomioita. Teosofisen diskurssin aikana kuitenkin merkitys ja näkökulma muuttuvat. Buddhismia ei tarkastellakaan enää ulkoa-, vaan sisältäpäin ja diskurssissa pyritään pelkän havainnoinnin sijaan saavuttamaan syvempää ymmärrystä siitä, mitä buddhismi on ja mitä tarkoittaa olla buddhalainen. Tässä vaiheessa keskustelijat tekevät buddhismista oman asiansa, mikä näkyy esimerkiksi sääntöjen luomisena sille, mikä on buddhalaista ja mikä ei. Kuten sanottua, buddhismi ei ole enää jokin asia mitä tarkastellaan ulkopuolelta, vaan se nyt se on asia, joka on meidän keskuudessamme ja joka voi myös olla meidän. Orientalistisen diskurssin aikana buddhismista tehtiin kriittisiä, mutta myöskin paljon positiivisia huomioita, mutta suurimmalta osin suomalaiset eivät itse mieltäneet itseään buddhisteiksi, vasta kuin teosofisen diskurssin aikana. On kuitenkin huomattavaa, että analysoitavien tekstien kirjoittajat eivät pääsääntöisesti luonnehdi itseään buddhisteiksi.

Aikakausien välillä on kuitenkin myös jonkin verran päällekkäisyyttä. Esimerkiksi teosofista liikehdintää oli Suomessa jo ennen kotimaisen seuran perustamista. Myöskin Mannerheimin ja Ramstedtin kirjat, vaikka koskevatkin suurimmilta osin varhaisempia havaintoja ja ovat sisällöllisesti läheisempiä varhaisen diskurssin kanssa, on julkaistu vasta myöhemmin.

5.4 Länsimainen vaikutus buddhalaisuuteen Suomessa

On selvää, että länsimaisella akateemisella diskurssilla on ollut suuri vaikutus keskusteluun buddhismista Suomessa. Samoin on selvää, että tämä vaikutus lisääntyy, mitä pidemmälle tullaan. Turun Wiikko-Sanomien artikkelit kalmukeista on julkaistu 1822 ja näissä vallalla olleen eurooppalaisen buddhalaisuusdiskurssin vaikutus on minimaalinen. Sederholmin kahdessa kirjassa on nähtävissä jo selvästi enemmän merkkejä eurooppalaisista vaikutteista, mikä kielii siitä millaiseen materiaaliin hänellä on todennäköisesti ollut pääsy. Pidän mahdollisena, että brittiläisen Monier Monier-Williamsin luennot ovat saattaneet vaikuttaa Sederholmin tekstiin *Buddha den upplyste*-teoksessa. On kuitenkin myös mahdollista, että yhtäläisyydet ovat sattumaa, sillä Monier-Williamsin luentojen sisältöä ei ollut julkaistu kirjallisessa muodossa vasta kuin kolme vuotta *Buddha den upplysten* julkaisun jälkeen.

Amerikkalaisia vaikutteita keskustelu saa Suomessa erityisesti Olcottin *Buddhalaisesta katkismuksesta*, jonka vaikutusta diskurssiin on korostettu jo edeltävissä alaluvuissa. Suomen teosofisen seuran rooli 1900-luvun alkupuoliskolla on niin iso, että voitaisiin sanoa seuran toiminnan kautta koko diskurssin muuttuneen paljon länsimaalaisemmaksi. Tämä näkyy myöhemmin erityisesti Antti Ahon, sekä myös jossain määrin Yrjö Kallisen kirjassa. Näistä kirjoista kuvastuu hyvin selkeänä halu löytää ”todellinen buddhalaisuus” jostain harjoitetun buddhismien syövereistä, mikä oli tyypillistä erityisesti 1800-luvun Euroopan akateemiselle diskurssille. Kallinen tuntuu päätyneen johtopäätökseen siitä, että juuri zen on lähimpänä tätä ihannetta käytännöllisyytensä kanssa, kun taas Aho tuntuu olevan kallellaan theravadaan päin. Suomen teosofisen seuran toimiessa foorumina suurimmalle osalle buddhismiin liittyvästä keskustelusta on luontevaa, että sen piirissä vaikuttavat kääntyisivät Olcottin tavoin kohti theravadaa.

Olcott näin ollen vaikutti epäsuorasti myös Buddhismin ystävät ry:n perustamiseen, mutta eräs toinen amerikkalainen teosofi, Grace Constant Lounsbery, vaikutti siihen mahdollisesti myös. Mauno Nordberg oli toimiessaan konsulina Pariisissa tehnyt tuttavuutta paikallisten buddhalaisuudesta kiinnostuneiden kanssa ja törmännyt tätä kautta *La société des amis du Bouddhisme*-järjestöön.¹⁰³ Amis du Bouddhisme oli Ranskan ensimmäinen ja yksi koko Euroopan ensimmäisiä buddhalaisia järjestöjä, jonka perustamisessa Lounsbery oli ollut mukana.¹⁰⁴ Ei ole vaikea kuvitella Nordbergin saaneen vaikutteita Amis du Bouddhismen toiminnasta, tuoden ne mukanaan Suomeen ja 1940-luvun lopulla oman järjestönsä toimintaan. Ovathan järjestöjen nimetkin kutakuinkin samat: ”buddhismien

¹⁰³ Ratia 2009.

¹⁰⁴ Obadia 2001, 98–99.

ystävät”. Näin ollen on siis mahdollista, että Buddhismin ystävät ry ei saanut vaikutteita vain Suomen teosofisesta seurasta, minkä toiminnasta yhdistys kehittyi, vaan myös Amis du Bouddhismesta. Tämä on kuitenkin lähinnä spekulatiota, sillä esimerkiksi Nordberg itse ei ole näistä asioista juurikaan kirjoittanut.

Eurooppalainen ja amerikkalainen vaikutus suomalaiseen buddhismidiskurssiin on merkittävä. Varhaiseen keskusteluun eniten vaikutteita tulee englantilaisesta kirjallisuudesta, ja myös myöhemmin tämä vaikuttaa suuresti esimerkiksi termistön muodostumiseen ja kieleen mitä käytämme, kun puhumme buddhalaisuudesta. Suomen teosofisen seuran perustamisen kautta amerikkalainen vaikutus keskusteluun korostuu. Hyvin iso osa keskustelusta keskittyy Olcottin Buddhalaisessa katkismuksessa esitettyjen ajatusten ja konseptien ympärille. Tätä voitaisiin venyttää jopa nykyaikaan asti, sillä monissa peruskoulun ja lukion oppikirjoissa opetetaan buddhalaisuudesta vieläkin useissa asioissa hyvin samanlaisia termiä ja tulkintoja käyttäen, kuin mitä Ervastian kääntämässä tekstissä käytetään. Myös muut teosofisen seuran piirissä käännetyt tekstit ovat pääasiallisesti englanninkielisten tekstien käännöksiä. Tämä johtaa esimerkiksi buddhismi-termin vakiintumiseen käytössä, joskin tässä vielä isompi vaikutus on todennäköisesti ollut ruotsin kielellä 1800-luvun lopussa. Teosofinen vaikutus buddhismi-liikkeen kehityksessä näkyy myös siinä, miten theravadasta muodostuu kantasuomalaisten keskuudessa johtava buddhismin koulukunta 1900-luvun alkupuoliskon aikana, ja miten theravada-koulukunta myös korostuu yleisbuddhalaisen Buddhismin ystävät ry:n varhaisessa toiminnassa. La société des amis du Bouddhismen suorasta vaikutuksesta on vähemmän konkreettisia todisteita, mutta voitaneen todeta, että yhdistyksen perustaminen ja varhainen toiminta ovat todennäköisesti saaneet vaikutteita ranskalaisesta aisaparistaan.

6 Johtopäätökset

Analyysin jälkeen on tutkittavana olleesta aineistosta tehtävissä sekä selkeitä johtopäätöksiä, että jonkin verran varovaisia arvioita. Tässä luvussa esitetyt johtopäätökset on eroteltu alalukuihin, missä vastataan luvussa 2 esitettyihin tutkimuskysymyksiin, sekä esitellään muita tutkimuksen aikana tehtyjä huomioita.

Tutkimuksen aikana on tullut selväksi, että buddhalaisuuden historia Suomessa on monitahoinen ja ulottuu paljon pidemmälle kuin mitä useimmat asiaan vihkiytymättömät olettavat. Vaikka kyseessä on aihe, josta on määrällisesti vain vähän tutkimusta, niin materiaalia on olemassa yllättävänkin paljon. Tutkimuksen aikana olen löytänyt useita Suomen teosofisen seuran piirissä julkaistuja buddhalaisuutta käsitteleviä tai sivuavia teoksia, sekä myös tutkimusmatkaraportteja ja päiväkirjoja. Osa näistä olen sivunnut luvuissa 4 ja 5, mutta teoksia, jotka ovat jääneet omassa tekstissäni vailla huomiota on lukuisia. On siis selvää, että aiheessa on paljon potentiaalia myös jatkotutkimukselle.

Johtopäätökset ja havainnot perustuvat luvun 5 analyysiin lähteistä ja materiaalista, jotka on esitelty luvussa 4.

6.1 Johtopäätökset tutkimuskysymyksistä

6.1.1 Miten buddhalaisuus ymmärretään ja miten sitä käsitellään erinäisissä merkittävässä suomalaisissa lähteissä 1800-luvun lopusta 1900-luvun puoliväliin?

Analyysin kohteina olleissa teksteissä buddhalaisuutta pyritään lähtökohtaisesti ymmärtämään sekä osana buddhalaisten maiden kulttuuria, että näiden kulttuuripiirien ulkopuolella eräänlaisena universalistisena katsomuksena. Osa teksteistä keskittyy tekemään havaintoja buddhismista ensisijaisesti osana kulttuuria, kuten Ramstedtin ja Mannerheimin tekstit. Toiset taas keskittyvät käsittelemään enemmän sen filosofista, eettistä ja dogmaattista sisältöä. Analysoitavista teoksista Sederholmin ja Olcottin tekstit ovat vaikuttaneet kaikkein eniten tapaan, miten buddhalaisuus on ymmärretty Suomessa, varsinkin akateemisissa ja teosofisissa piireissä. 1900-luvun alkupuoliskolla Suomen teosofisella seuralla on ollut valtava vaikutus tiedon levittämiseen buddhalaisuudesta, sekä käytännön toimintansa, että julkaisujensa kautta.

6.1.2 Minkälaisia arvoja ja ominaisuuksia eri kirjoittajat liittävät teksteissään buddhalaisuuteen?

Sederholmin *Buddha den upplystessa* buddhalaisuus esitetään lähtökohtaisesti revisionistisena liikkeenä, jonka nähdään nousseen halusta tai tarpeesta uudistaa vedalaista maailmankatsomusta. Sederholm käyttää buddhismista myös nimitystä ”Buddhan usko”, ja pitää sitä selvästi vertailukelpoisena kristinuskon kanssa. Mannerheimin *Tiedusteluraportissa* buddhismi nähdään lähinnä papistoa ja eliittiä koskevana kulttuuripiirteenä. Munkkien noudattamaa buddhalaista elämäntapaa Mannerheim kuvailee apaattiseksi ja kaavamaiseksi. Ramstedt näkee buddhismia mongolien keskuudessa melkein jopa päinvastaisella tavalla kuin Mannerheim. Kirjassaan *Seitsemän retkeä itään* Ramstedt kuvailee mongolien uskonnollisuuden vaikutusta kaikilla yhteiskunnan alueilla. Kaikkein konkreettisimmin buddhismia harjoittavat Ramstedtin näkökulmasta kuitenkin lamat, eivät maallikot. Mongolialaisten uskonto näyttäytyy hänelle hyvin ristiriitaisena, esimerkiksi siinä miten buddhalaiset välttävät viimeiseen asti hengen riistämistä, mutta tästä huolimatta Urgan mongolien ruokavalio on vallitsevista olosuhteista johtuen hyvin lihapainotteinen.

Henry Steel Olcottin kirjoittama ja Pekka Ervastian 1906 kääntämä *Buddhalaisen katkismuksen* sivuilla buddhismi ei ole uskonto, vaan filosofinen katsomus. Buddhismia, tai Buddhanopin, ydin on sekä Buddhan saarnaaman filosofian tuntemisessa, että Buddhan käskyjen toteuttamisessa jokapäiväisessä elämässä. Jumal-oppi ei Olcottin mukaan ole osa buddhismia, kuten eivät ole myöskään loitsut tai manaamiset. Antti Ahon, Yrjö Kallisen ja The Buddhist Lodgen teokset liittävät buddhismiin lähtökohtaisesti melko samanlaisia arvoja ja ominaisuuksia kuin Olcott. Näissä teoksissa ja niiden esittämissä näkökulmissa on kuitenkin joitain keskinäisiä eroja. Siddhartha Gautaman elämää käsittelevässä teoksessaan Aho korostaa Buddhan ihmisyyttä ja historiallisuutta kaiken muun yli. Hän myös näkee, että monet ”hurskaat miehet” ovat jälkeempinä lisänneet Buddhan suuhun paljon sanoja, eivätkä näin ollen läheskään kaikki lähteet Buddhan elämästä ole luotettavia. Näitä, luonteeltaan uskonnollisempia tekstejä, Aho pitää toisarvoisina. Ahon näkökulmasta buddhalaisuuden ydinajatus on se, että ihminen on oman kohtalonsa herra. Buddhan esimerkkiä seuraten kuka tahansa voi ”tulla täydelliseksi”, kunhan hän ”toteuttaa uskonnon, kuten Buddha eli ja toteutti”.¹⁰⁵ Kallinen kritisoi kirjassaan puolestaan vahvasti termin ”uskonto” käyttöä buddhalaisuuden yhteydessä, kuvaillen sitä itse intiasyntyiseksi ajatussuunnaksi. Kalliselle tärkeää buddhalaisuudessa ei ole niinkään oppi tai sen tunteminen, vaan itse harjoitus. Hänen näkökulmastaan tämä toteutuu kaikkein esimerkillisimmin juuri zen-buddhalaisuudessa, jota hän kuvailee

¹⁰⁵ Aho 1931, 16.

yksilökeskeiseksi ja käytännönläheiseksi katsomukseksi. Tällaisen buddhismiin harjoittajia Kallinen kuvailee valistuneiksi buddhisteiksi. Nordbergin ja Snellmanin käännöksessä *Mitä on buddhismi*-kirjasta esitetään, että buddhisti on henkilö, joka tutkii ja levittää Buddhan dharmaa, sekä pyrkii elämään sen mukaisesti.¹⁰⁶ Kirjassa korostetaan erityisesti buddhalaisuuden filosofista puolta, sekä Kallisen tavoin itse harjoitusta. Teoksessa pyritään useaan otteeseen erottamaan buddhismi uskonnosta, tai ainakin länsimaisesta uskontokäsitteestä.

Arvoja mitä buddhismiin voitaisiin nähdä yleisesti liitettävän analysoiduissa teoksissa ovat näin ollen filosofisuus, elämänläheisyys ja käytännöllisyys. Buddhismi nähdään useimpien keskuudessa filosofisena katsomuksena, joka ei täytä uskonnon määritelmää. Useimpien kirjoittajien näkökulmasta jumaloppi ja monet yliluonnollisiksi luonnehditut asiat eivät ole buddhalaisia.

6.1.3 Miten ymmärrys ja näkökulmat buddhalaisuuteen ovat muuttuneet ajanjakson aikana, ja pystymmekö erottamaan siitä selkeämpiä vaihteita?

Tutkimuksessa käsitelty ajanjakso ulottuu 1800-luvun lopusta 1900-luvun puoliväliin, noin vuodesta 1883 vuoteen 1947. Tältä ajanjaksolta on tunnistettavissa buddhalaisen diskurssin kannalta erityisesti kaksi selkeää vaihetta. Vuoden 1883 ja vuoden 1906 välisestä ajasta olen käyttänyt luvussa 5 nimitystä orientalistisen diskurssin aika, ja vuosien 1906 ja 1947 välisestä ajasta nimitystä teosofisen diskurssin aika. Orientalistisen diskurssin aika alkaa Sederholmin ensimmäisen buddhalaisuutta sivuavan teoksen julkaisusta ja päättyy Olcottin *Buddhalaisen katkismuksen* suomentamiseen Ervastian toimesta. Teosofisen diskurssin aika päättyy puolestaan Buddhismiin ystävät ry:n perustamiseen vuonna 1947. Aikakausien omia erityispiirteitä käydään läpi tarkemmin luvun 5 analyysissä.

Yleisesti voidaan sanoa, että ymmärrys ja näkökulmat buddhalaisuuteen muuttuvat Suomessa käsitellyn ajanjakson aikana valistuneemmiksi, mutta myös subjektiivisemmiksi. 1800-luvulla ja 1900-luvun alussa kirjoitetuista teksteistä kuvastuu enemmän halu tehdä havaintoja, kun taas myöhemmistä teksteistä kuvastuu enemmän halu tehdä johtopäätöksiä. Suomen teosofisen seuran hallitessa suurinta osaa buddhalaisuutta käsittelevistä julkaisuista vuodesta 1906 eteenpäin, muuttuu näkökulma luonnollisestikin paljon teosofisemmaksi. Suurin osa Suomen teosofisen seuran piirissä julkaistuista teksteistä edustavat myöskin Olcottin esimerkkiä, seuraten theravadalaista näkökulmaa.

¹⁰⁶ The Buddhist Lodge 1947, 17.

Tietyissä mielessä ymmärrys ja näkökulmat buddhalaisuuteen muuttuvat 1900-luvun alkupuoliskon aikana Suomessa muistuttamaan entistä enemmän muuta Eurooppaa, sekä Yhdysvaltoja.

6.1.4 Miten nämä arvot, ominaisuudet ja ymmärryksen kehityskulku vertautuvat muuhun Eurooppaan?

Suomessa keskustelu buddhalaisuuden ympärillä kehittyi vuosien 1880 ja 1950 välisenä aikana noudattaen melko samanlaisia suurpiirteisiä linjoja kuin muuallakin Euroopassa, joskin noin pari vuosikymmentä jäljessä. Tässä isoin tekijä on Teosofinen Seura, jonka vaikutus on sekä Suomessa, että myös muualla Euroopassa oli suuri 1900-luvun alun maailmankatsomuksellisessa keskustelussa. On toki selvää, että myös jo Sederholm sai vaikutteita eurooppalaisesta buddhismidiskurssista, todennäköisesti sekä Englannin, että Ruotsinkielisten julkaisujen kautta. 1800-luvun Euroopassa buddhalaisuus nähtiin akateemisissa piireissä laajalti malliesimerkkinä maailmanuskonnosta, sillä se koettiin universalistisena ja jopa suoraan nationalistisen, yhteen paikkaan tai kansaan keskittyvän, katsomusajattelun vastaisena. Suomessa samanlaista buddhalaisuuden erityisasemaan nostamista ei juurikaan nähty. Suomen itsenäistyminen Venäjältä oli varmasti myös asia, joka toi akateemista diskurssia lähemmäs länsimaita venäläisten vaikutteiden vähentyessä.

6.2 Johtopäätökset yhdistyksistä ja yhteisöistä

Buddhismien ystävät ry oli Suomen ensimmäinen buddhalainen yhdistys, kun se perustettiin vuonna 1947. Tutkimuksesta käy kuitenkin ilmi, että siitä huolimatta vaikka yhdistyksen toiminnalla oli iso merkitys tietoisuuden kasvattamisessa buddhalaisuudesta, oli Suomen teosofisen seuran toiminta jopa merkityksellisempää. Suomen teosofinen seura tarjosi puitteet buddhalaisuudesta kiinnostuneille keskustella maailmankatsomuksista ja julkaista buddhalaisuutta käsitteleviä teoksia. Buddhismin ystävät ry:n toiminta sai paljon vaikutteita Suomen teosofisen seuran loositöinnasta, ja yhdistyksen perustajajäsenillä oli vahva teosofitausta. Tästä voitaisiin tehdä johtopäätös siitä, että Suomen teosofisen seuran ansioihin tällä saralla kuului ennen kaikkea tiedon levittäminen buddhalaisuudesta, sekä mahdollistajana toimiminen sekä julkaisuille, että verkostoitumiselle. Sen sijaan Buddhismin ystävät ry ennen kaikkea mahdollisti buddhalaisuuden harjoittamisen yhteisöllisesti aivan eri tavalla kuin mikä oli Suomessa aikaisemmin mahdollista.

Toinen seikka mikä tekee Buddhismin ystävien toiminnasta merkittävää, on yhdistyksen status suunnannäyttäjänä. Ensimmäisenä buddhalaisena yhdistyksenä ja yhteisönä Suomessa Buddhismin

ystävät loi pohjan mitä myös muut toimijat pystyivät hyödyntämään. 1975 Suomeen perustettiin *Friends of Western Buddhist Orderin* jaosto (nykyään Triratna ry) ja vuonna 1980 Buddhalainen Dharmakeskus. Buddhismin ystävät vaihtoivat nimekseen Bodhidharma ry vuonna 1998. Yhdistys toimii edelleen Suomessa tällä nimellä.

6.3 Johtopäätökset länsimaalaisesta uskontokäsityksestä

Yksi vallitsevia kysymyksiä 1900-luvun alkupuoliskolla buddhalaisuuteen liittyen on ollut sen status maailmankatsomuksena. Analysoitavissa teksteissä on esitetty monia toisistaan eriäviä näkemyksiä siitä, onko buddhalaisuus uskonto, voidaanko siitä puhua uskontona ja että onko se vertailukelpoinen toisten uskonnoksi luokiteltujen katsomusten kanssa. Useimmat kirjoittajat ovat sitä mieltä, että niin sanottu aito buddhalaisuus ei täytä uskonnon määritelmää, eikä ainakaan vastaa länsimaalaista uskontokäsitystä. Tämä aito buddhalaisuus useimpien kirjoittajien teksteissä vaikuttaa vastaavan jonkinlaista versiota joko theravada- tai zen-buddhalaisuudesta.

Mitään yhtenäistä länsimaalaista uskontokäsitystä ei tietenkään ole, eikä ollut 1800–1900 lukujen vaihteessakaan. Länsimaalaisten käsitykseen uskonnosta on kuitenkin vaikuttanut suuresti, ja vaikuttaa vielä tänäkin päivänä, Edward Herbertin (1583-1648) uskonnon määritelmä, missä uskonnolle annetaan viisi kriteeriä: uskonnossa on oltava yksi pääjumaluus, tätä jumaluutta palvotaan, uskollisen harjoittamisen tärkein piirre on hyveiden kultivointi, ihmisen tulee pyrkiä katumaan vääriä tekojaan ja ihminen saa osakseen joko palkkion tai rangaistuksen tekemistään teoista joko tämän, tai jonkin toisen, elämän aikana.¹⁰⁷ Sederholm, Olcott ja Aho kaikki korostavat teoksissaan sitä, että buddhismissa ei ole jumalaa, tai jumalia. Gautama Buddhan mahdollinen kuvaaminen jumalallisena hahmona tai Buddhan palvominen ei varsinkaan teosofisesta piireistä ponnistavien kirjoittajien näkemyksien mukaan ole buddhalaista.

Buddhismin kuvaaminen ei-uskontona ja länsimaalaiseen uskontokäsitykseen sopimattomana katsomuksena on ollut osittain myös tarkoituksenhakuista. Näin buddhalaisuus on pystytty esittämään erilaisena moderniin maailmaan sopivana katsomuksena, joka on harjoitukseltaan käytännönläheinen ja opeiltaan filosofinen, sekä individualistinen. Tällä tavoin buddhalaisuutta on myös soviteltu teosofiseen aatemaailmaan.

Itse kysymys siitä sopiiko buddhalaisuus länsimaalaiseen uskontokäsitykseen vai ei jää kuitenkin avoimeksi. Kirjailijat eivät juurikaan teoksissaan viittaa mihinkään tiettyihin uskonnon määritelmiin,

¹⁰⁷ Schilbrack 2022.

kun toteavat, että buddhalaisuus ei ole uskonto, tai että se ei sovi uskonnon käsitteeseen. Analysoitujen tekstien kirjoittajat ovat myös yhtä mieltä siitä, että jotkin buddhismiin muodot ovat luonteeltaan henkisempiä kuin toiset. Voitaisiin siis myös mieltää, että jotkut buddhismiin muodot ovat lähempänä uskontoa kuin toiset.

6.4 Lopuksi

Buddhismi sanana viittaa eri kirjailijoiden ja eri kirjojen kohdalla eri asioihin eri aikoina. Tämä on kuitenkin ehdottomasti käytetyin termi aina 1880-luvulta 1940-luvulle, kun viitataan nykyään buddhalaisuudeksi miellettyyn katsomusten kokonaisuuteen. Useille Euroopan akateemisissa piireissä buddhismi oli malliesimerkki maailman uskonnosta, universalistisesta katsomuksesta, jonka syntytarina melkein kuin peilaa kristinuskoa. Toisille taas kyseessä oli filosofia, maallinen elämäkatsomus, jonka opin ydin oli enemmänkin viisaudessa ja elämänohjeissa kuin henkisessä sisällössä tai rituaaleissa. Osaltaan nämä eriävät näkemykset buddhalaisuudesta peilaavat myös mahayana ja theravada koulukuntien vastakkainasettelua. Tästä huolimatta kaikki nämä koulukunnat luetaan nykyään kuuluvaksi buddhalaisuuden suuren ja monimuotoisen sateenvarjon alle.

Suomessa maantieteellinen läheisyytemme kalmukkeihin näyttäytyy erityisesti 1800-luvun lopulla kirjoitetuissa teksteissä, johtuen myös kiinnostukseen muita mongoliperäisiä kulttuureja ja näiden katsomuksia kohtaan. 1900-luvulla puolestaan buddhalaisen diskurssin kenttää hallitsee teosofian kautta Suomeen rantautunut theravada-buddhalaisuus, minkä vaikutus näkyy selkeästi myös varhaisessa järjestötoiminnassa Buddhismin ystävät ry:n piirissä.

Käytetyn kielen kehittymisen näemme erityisesti siinä, miten tiedon lisääntyessä kirjoittajat ja kääntäjät esittelevät uusia termejä, käännöksiä ja tulkintoja suomen kieleen. Esimerkkinä tällaisesta voidaan pitää esimerkiksi Ervastian buddhanoppi-käsitettä tai vieraskielisten käsitteiden, kuten nirvana, vakiinnuttamista osaksi suomen kieltä. Myöhempänä, 40-luvun jälkeisenä, kielen kehityksen merkkienä näemme myös muutoksen buddhismi-termin käytöstä enemmän ja enemmän kohti buddhalaisuus-termiä. Keskustelu lisääntyy sitä mukaan mitä enemmän ja laajemmalle tieto buddhalaisuudesta leviää. Sitä enemmän termistöä käytetään, jalostetaan ja sitä enemmän syntyy kokonaan uutta kieltä ja merkityksiä. Buddhalaisuus on kuitenkin alun alkaen suomalaiselle kulttuurille tuntematon käsite ja näin ollen on meidän pitänyt muuttua sekä yhteiskunnallisella, että kielellisellä tasolla pystyäksemme käsittelemään tätä katsomusta yhä informatiivisemmin, tieteellisemmin ja objektiivisemmin. Kieli ei kuitenkaan anna välineitä tällaisen aiheen

käsittämiseen täysin objektiivisessa valossa, vaan luo aina kuvan, joka muodostuu kulttuurillisen kokemuksen kautta.

Tutkimukseni asettuu osaksi kahta hyvin erilaista keskustelua. Yhtäältä tutkimuksessa korostuu uskonnon analyttisen määrittelemisen vaikeus, toisaalta taas buddhalaisuuden kasvanut merkitys suomalaisessa yhteiskunnassa, ei ainoastaan maailmankatsomuksellisenä, vaan myös kielellisenä vaikuttajana. Tutkimustulokset kielivät siitä, miten paljon Suomessa ymmärrysemme buddhalaisuudesta on vaikuttanut se tapa, miten siitä keskustelemme. Monessa tapauksessa kuvaamme buddhalaisuudesta on vaikuttanut enemmän länsimaalainen uskontodiskurssi, kuin buddhalaisten itsensä jakama tieto ja käyttämä retoriikka. Jos haluamme kehittää suomalaista buddhalaisuuden tutkimusta, on tärkeää ymmärtää tämä kuilu, joka on syntynyt harjoitetun buddhalaisuuden ja suomalaisen buddhalaisuuskäsityksen välille. Näkemykseni on, että juuri tämä on tutkimukseni tärkein anti ja saatujen tutkimustulosten tärkein merkitys uskontotieteelliselle tutkimukselle.

Tutkimukseni tulokset vaikuttavat myös keskusteluun uskonnon määrittelemisestä, sekä akateemisessa että arkipäiväisessä diskurssissa. Buddhalaisuuden määrittelemisen kuuluisimpien länsimaalaisten uskontokäsitysten mukaan on ja tulee olemaan jatkossakin vaikeaa. Tutkimustulokset kyseenalaistavatkin tiettyyn pisteeseen asti analyttisen uskonnon määrittelyn tarpeen uskonnotutkimuksessa, tai ainakin vähintään osoittavat sen hankaluuden. Tutkimukseni tulokset tukevat siis vakaasti esimerkiksi lehtori Teemu Tairan aiheesta esittämiä argumentteja.¹⁰⁸ Buddhalaisuus on hyvin selkeästi ollut eri asioita eri ihmisille eri aikoina, riippuen suuresti käydyn keskustelun miljööstä, henkilöiden akateemisesta taustasta ja hallitsevasta diskursiivisesta ilmapiiristä.

¹⁰⁸ Taira 2021.

Lähteet

Aho, Antti Juhani

1931 Gautama Buddha ihmisenä ja opettajana. Porvoo: WSOY.

Buddhist Lodge, The

1947 Mitä on buddhismi? Eräs länsimainen vastaus (käänt. Nordberg, Mauno & Snellman, Jussi). Helsinki: Tammi.

Kallinen, Yrjö

1944 Zen: Idän sanoma valaistuksesta. Helsinki: Teosofinen Seura.

Mannerheim, Carl Gustaf Emil & Halén, Harry

1943/2013 Matka Kiinaan: Tiedusteluraportti 1906–1908. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Olcott, Henry Steel

1906 Buddhalainen Katkismus (käänt. Pekka Ervast). Helsinki: Valo.

Ramstedt, Gustaf John

1944/1967 Seitsemän retkeä itään – Lähettiläänä Nipponissa. Porvoo: WSOY.

Sederholm, Carl Robert

1886 Buddha den Upplyste och hans lära af författaren till "Andens eller det rena förnuftets religion". Helsinki: Beijer.

Kirjallisuus

Almond, Philip

1988 The British discovery of Buddhism. Cambridge: Cambridge University Press.

Forster, Regula

2013 Buddha in Disguise: Problems in the Transmission of Barlaam and Josaphat. Teoksessa Abdellatif, Rania, Benhima, Yassir, König, Daniel & Ruchaud, Elisabeth (toim.), *Acteurs des transferts culturels en Méditerranée médiévale*. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, s. 180–191.

Harmainen, Antti

2018 The one and only true and salvational faith: The synthesis of Kulturprotestantismus, German humanism and Western esotericism in Carl Robert Sederholm's written work of early 1880s. Teoksessa Mahlamäki, Tiina & Leskelä-Kärki, Maarit (toim.), *Approaching Religion 8:1*. Turku: Donner-instituutti, s. 6–16.

Husgafvel, Ville & Härkönen, Mitra

2017 Buddhalaisuus Suomessa. Teoksessa Illman, Ruth, Ketola, Kimmo, Latvio, Riitta & Sohlberg, Jussi (toim.), *Monien uskontojen ja katsomusten Suomi*. Kuopio: Kirkon tutkimuskeskus, s. 170–181.

Kircko-Laki Ja Ordningi

1686/1688 Kircko-Laki ja Ordningi. - <http://www.mlang.name/arkisto/kyrkio-lag-1686.html> (Viitattu 12.5.2022).

Kirkkolaki

1869 Kirkkolaki. - <http://www.mlang.name/arkisto/kirkkolaki-1869.html>. (Viitattu 13.5.2022).

Masuzawa, Tomoko

2005 The invention of world religions, or how European universalism was preserved in the language of pluralism. Chicago: University of Chicago Press.

Murtorinne, Eino

1992 Suomen kirkon historia 3: Autonomian kausi 1809–1899. Porvoo: WSOY.

Obadia, Lionel

2001 Tibetan Buddhism in France: A Missionary Religion? Teoksessa *Journal of Global Buddhism* 2. - <https://www.globalbuddhism.org/jgb/index.php/jgb/issue/view/2> (Viitattu 9.5.2022), s. 92-109.

Penny Cyclopaedia, The

1836 ”Buddha, Buddhism”. Teoksessa *The Penny Cyclopaedia of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge Volume 05: Blois – Buffalo*. Lontoo: Charles Knight & Company, s. 526.

Prothero, Stephen

1995 Henry Steel Olcott and ”Protestant Buddhism”. Teoksessa *Journal of the American Academy of Religion* 63:2. Oxford: Oxford University Press, s. 281–302.

Pyysiäinen, Ilkka

2001 Reduktio kielletty! Sortumisvaara! Uskontotieteen perinteet ja ”reduktionismi”.
Tieteessä tapahtuu 19:5. - <https://journal.fi/tt/article/view/58055> (Viitattu 19.4.2022).

Pälsi, Sakari

1911 Mongolian Matkalla. Helsinki: Otava.

Ratia, Alpo

2009 The Early History of Buddhism in Finland. -
http://www.budcon.com/bn/index.php?title=The_Early_History_of_Buddhism_in_Finland_Parts_I_%26_II_By_Alpo_Ratia (Viitattu 4.10.2021).

Schilbrack, Kevin

2022 The Concept of Religion. Teoksessa Zalta, Edward (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition)*. -
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/concept-religion/> (Viitattu 18.2022).

Soka Gakkai Dictionary of Buddhism, The

s.a The Soka Gakkai Dictionary of Buddhism. -
<https://www.nichirenlibrary.org/en/dic/toc/> (Viitattu 19.5.2022).

Somerkari, Ville-Poju

1988 Carl Robert Sederholm: Haminan Kadettikoulun kasvatin värikkäitä vaiheita Venäjän armeijassa. *Kylkirauta*, #1(1988), s. 16–17.

Sorsa, Leena

- 2017 Uskonnon ja vakaumuksen vapaus. Teoksessa Illman, Ruth, Ketola, Kimmo, Latvio, Riitta & Sohlberg, Jussi (toim.), *Monien uskontojen ja katsomusten Suomi*. Kuopio: Kirkon tutkimuskeskus, s. 224–235.

Suomen Hallitusmuoto

- 1919 Suomen Hallitusmuoto 1919/94. Annettu Helsingissä 17.7.1919.

Taira, Teemu

- 2021 Uskonto vai ”uskonto”? Diskursiivinen uskonnontutkimus ilman uskonnon määritelmää. Teoksessa Hjelm, Titus (toim.), *Uskonto, kieli ja yhteiskunta: Johdatus diskursiiviseen uskonnontutkimukseen*. Helsinki: Suomen Kirjallisuuden Seura.

Turun Wiikko-Sanomat

- 1822 Muukalaisista ja kalmukkilaisista. Turun Wiikko-Sanomat #17(1822), s. 1–2, #18(1822), s. 1–3, #19(1822), s. 2–4, #25(1822), s. 1–2.

Uskonnonvapauslaki

- 1922 Uskonnonvapauslaki 1922/267. Annettu Helsingissä 10.11.1922.

Van der Veer, Peter

- 2013 *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India*. Princeton: Princeton University Press.

Von Boguslawski, Julia

2021 Suomen Teosofinen Seura. Teoksessa Leskelä-Kärki, Maarit & Harmainen, Antti (toim.), *Uuden Etsijät: Salatieteiden ja okkultismin suomalainen kulttuurihistoria 1880–1930*. Helsinki: Teos. s. 20–21.

Väisänen, Maija

2001 Donner, Otto. *Kansallisbiografia-verkkajulkaisu. Studia Biographica 4*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

YLE

2010 Tempelin tuhopolttoyritys tyrmistyttää Turun buddhalaisyhteisöä. -
<https://yle.fi/uutiset/3-5630542> (Viitattu 19.4.2022).