

PUHEENVUORO HENGILLE

Henkiviestit caodaismi-uskonnossa eteläisessä Vietnamissa

Saara Tuulia Piritta Leppänen

Helsingin Yliopisto

Valtiotieteellinen tiedekunta

Sosiaali- ja kulttuuriantropologia

Pro gradu -tutkielma

Joulukuu 2008

1.	JOHDANTO	1
1.1.	Tutkimuskysymys	1
1.2.	Aikaisempi tutkimus	3
1.3.	Metodologia	6
2.	VIETNAM JA TUTKIMUKSEN KONTEKSTI.....	8
2.1.	Lyhyt johdatus Vietnamin historiaan ja uskontoihin	8
2.2.	Kenttätyö eteläisessä Vietnamissa	18
3.	TEOREETTISTA POHDINTAA	23
3.1.	Tiedonhankinta sosiaalisena käytäntönä	23
3.2.	Teksti ja siihen liittyvät käytännöt: kronotooppi ja lukemisen antropologiaa	24
3.3.	Henget ja sosiaalinen järjestäytyminen	27
4.	USKONNOLLINEN MORAALIKIRJALLISUUS	28
4.1.	Yhteiskunnallinen muutos ja uskonnollinen moraalikirjallisuus	28
4.1.1.	Buddhalaiset, konfutselaiset ja stoalaiset tekstit yhteiskunnallises- sa muutoksessa	29
4.1.2.	Uskonnollinen moraalikirjallisuus Kiinassa	34
4.1.3.	Uskonnollinen moraalikirjallisuus Vietnamissa	37
4.2.	Caodaismin meedioinstituutio – pohdintaa perusteista.....	38
4.2.1.	Pohdintaa ihmisyyden alkuperästä – Caodaismi universalisoiva- na uskontona	39
4.2.2.	Perusteiden pohdintaa: Ajatuksia vallankäytöstä.....	42
4.2.3.	Caodaismin instituutiot – katsaus caodaismin Uskonnolli- seen Perustuslakiin	44
4.2.4.	Caodaismi ja poliittisen liikehdinnän synty	49
5.	HENKIVIESTIT JA HYVEET – LUKEMINEN JA OPPIMINEN.....	52
5.1.	Ajan ja tilan kronotooppi – henkiviestit genrenä	53
5.1.1.	Henkiolennot ja niiden mukana ajassa matkustavat hyveet.....	53
5.1.2.	Tuonpuoleinen ja muuttumaton hyveiden järjestelmä sekä historialli- nen muutos	55
5.1.3.	Tapaamisen kronotooppi - Opettaminen	57
5.2.	Lukeminen antropologisena kohteena	59
5.2.1.	Tiedon merkitys aasialaisissa uskonnoissa	62
5.2.2.	Oppiminen ja pyhä	64
5.2.3.	Ajassa etenevät hyveet ja sosiaaliset tilat.....	65

6.	HENGET JA SOSIAALINEN JÄRJESTÄYTYMINEN.....	70
6.1.	Caodaismin syntyajan sosiaalinen ympäristö.....	70
6.2.	Henget suojelejoina ja hyve suojelelun perustana.....	72
6.2.1.	Caodaismin henkien pantheon ja henkien administraatio.....	73
6.2.2.	Valtakunnan suojelejahenget ja kuningas Lý-dynastioiden aikana.....	83
7.	JOHTOPÄÄTÖKSET.....	87
	LÄHTEET.....	93
	LIITTEET.....	99

1. JOHDANTO

1.1. Tutkimuskysymys

Tämä pro gradu -tutkielma tarkastelee eteläisessä Vietnamissa Ranskan siirtomaavallan aikana 1920-luvulla perustettua caodaismi-uskontoa ja siinä esiintyviä meedioiden henkimaailmalta ihmiskunnalle välittämiä viestejä, joita kutsun henkiviesteiksi. Pysin tutkimuksessani tuomaan esille, miten meedioinstituutio itsessään sekä sen välittämät henkiviestit ilmentävät siirtomaa-ajan yhteiskunnallisen muutoksen aikaa. Historiallisen näkökulman lisäksi pyrin löytämään vastauksia siihen, miten henkiviesteistä koottujen tekstien lukeminen voitaisiin nähdä merkityksellisenä toimintana 2000-luvulla kenttätyöaikani kontekstissa.

Caodaismi hyväksyttiin viralliseksi uskonnoksi siirtomaavallan taholta vuonna 1926. Uskonto itsessään perustui alusta alkaen meedioiden henki-kirjoitustekniikan avulla (*spirit-writing*) hengiltä välittämiin viesteihin¹. Uskonnon alkuaikoina henkimaailmalta välitetyt viestit on koottu kirjalliseen muotoon kahdeksi henkiviestikokoelmaksi. Nämä kokoelmat sisältävät tiedon uskonnon organisoitumisesta, siinä toimivien pappien ja meedioiden tehtävistä, rituaaleista, spirituaalisesta kehityksestä ja uskonnon harjoittamisesta yleensä. Ne ovat uskonnon viralliset henkiviestikokoelmat. Henkiviestit eivät kuitenkaan rajoitu kokoelmiin, sillä henget välittävät viestejä meedioiden välityksellä tänäkin päivänä.

Tutkimukseni keskittyy itse henkiviesteihin, jonka johdosta itse meediat ja meedioiden käyttämä henki-kirjoitustekniikka jäävät tutkimukseni ulkopuolelle. Tutkimusta tehdessäni itse meedioiden toiminnan tarkastelu ei olisi ollut edes mahdollista, sillä meediotoiminta on Vietnamissa erityisellä lailla kiellettyä vuodesta 1975 lähtien. Vaikkakin meedioiden toiminta on laissa kiellettyä, ei uskonnon harjoittamista itsessään kuitenkaan rajoiteta valtion toimesta millään tavalla. Caodaismi hyväksyttiin yhdeksi Vietnamin Sosialistisen Tasavallan viralliseksi uskonnoksi valtion toimesta vuonna

¹ Käytän ilmausta henki-kirjoitus väliviivalla erottaakseni sen henkikirjoituksesta, joka on Suomessa vuoteen 1989 asti käytetty menetelmä kuntien asukasluvun selvittämiseksi.

1997.² Tapaamani caodaistit vakuuttivat, että meediat ottavat tänäkin päivänä viestejä vastaan hengiltä, mutta sen ollessa laissa kiellettyä, medioiden henkilöllisyys pysyy salaisena samoin kuin itse tapahtuma, jossa henkiviestit välitetään. Esittelen henkikirjoitustekniikan pääpiirteissään niin kuin sitä ennen vuotta 1975 harjoitettiin, mutta muuten en sitä työssäni tule käsittelemään.

Kenttätyötä tehdessäni kiinnostuksen kohteeni oli uskonnon rituaalien tutkiminen. Jo kentällä ollessani henkiviestit alkoivat kiehtoa minua, sillä tapaamani caodaistit puhuivat niistä ja vakuuttivat niiden tärkeyttä. Kentältä palattuani kiinnostukseni henkiviestejä kohtaan kasvoi, jonka johdosta päätin keskittyä niihin rituaalien sijasta. Suuri syy tutkimusaiheeni muuttamiseen oli se, että löysin henkiviestikokoelman ensimmäisestä osasta tehdyn englanninkielisen käännöksen internetistä. Vietnaminkielisiin käännöksiin keskittyminen ei olisi ollut järkevää puutteellisen kielitaitoni takia. Yritin Vietnamissa ollessanikin etsiä henkiviestikokoelman käännöstä internetistä, mutta koska Vietnamin hallitus rajoittaa uskonnollisille sivustoille pääsyä erityisellä palomuurilla, en missään vaiheessa Vietnamissa ollessani näille sivustoille päässyt. Tutkimusaiheen muuttamiseen vaikutti myös se, että olin saanut kenttätyöni aikana kerättyä mielenkiintoista henkiviestejä käsittelevää etnografista materiaalia tutkimuksen toteuttamiseen.

Olen liittänyt kaksi henkiviestiä niiden englanninkielisessä muodossaan liitteisiin 1 ja 2. Nämä henkiviestit ovat siinä muodossa, jossa ne ovat internetissä. Myös alkuperäiskieliset viestit ovat muodoltaan samanlaisia kuin englanninkieliset. Henkiviestissä mainitaan aluksi yleensä aika, jolloin ne välitettiin sekä useinmiten myös fyysinen sijainti viestin välittämispaiikasta (tämä voi myöskin puuttua). Tämän jälkeen viestiin on kirjoitettu sen hengen nimi, joka viestin välittää, jonka jälkeen henki välittää viestinsä.

² Biederman Ward, Patricia (7.1.2006): "Cao Dai Fuses Great Faiths of the World" *Los Angeles Times* <<http://articles.latimes.com/2006/jan/07/local/me-beliefs7>> (luettu 16.10.2008)

Esittelen käsillä olevassa luvussa aluksi lyhyesti caodaisia koskevan aiemman tutkimuksen. Tämän jälkeen siirryn tarkastelemaan caodaismin kaltaisia henkikirjoitusta käyttäviä uskontoja koskevaa tutkimusta. Metodologisissa pohdinnoissa esittelen etnografista aineistoani ja tekemiäni ratkaisuja aineistoon keruuseen ja lopullisten aineistojen valintaan liittyen. Luvussa 2 esittelen lyhyesti Vietnamin historiaa mitä tulee siellä esiintyneisiin uskonnollisiin traditioihin. Esittelen myös caodaismin pääpiirteittäin sekä 1800-luvun lopulta alkanutta Vietnamin siirtomaa-aikaa. Tämän jälkeen siirryn tarkastelemaan yksityiskohtaisemmin kenttätyöni kontekstia sekä tutkimuskohdettani. Luvussa 3 esittelen lyhyesti tutkimuksessani käytetyt teoriat.

Olen tutkimuksessani lähtenyt tarkastelemaan caodaismin henkiviesteistä koottuja tekstejä niin kutsuttuna uskonnollisena moraalikirjallisuutena, jonka määrittelen ja johon perehdyn luvussa 4. Alaluvussa 4.1. perehdyn uskonnolliseen moraalikirjallisuuteen jokseenkin laajasti, mutta näen tämän tarpeellisena taustoituksena, joka auttaa ymmärtämään sitä maailmanlaajuisia ilmiötä, johon henkiviestien pohjalta koottujen tekstien voidaan katsoa kuuluvan. Lisäksi kiinalaiseen ja vietnamilaiseen moraalikirjallisuustraditioon perehtyminen mahdollistaa siihen traditioon perehtymisen, jota caodaismin henkiviestitekstien voidaan katsoa ilmentävän.

Sijoitettuani caodaismin henkiviesteistä kootut teokset oikealla paikalleen uskonnollisen moraalikirjallisuuden alle, syvennyn niihin luvussa 4.2. temaattisen tarkastelun kautta. Luvussa 5 tarkastelen henkiviestejä genrenä sekä tapaa, jolla niiden lukeminen voidaan nähdä merkityksellisenä toimintana. Luvussa 6 keskityn viestejä välittäviin henkiin ja tapaan, jolla ne ilmentävät yhteiskunnan sosiaalista järjestäytymistä siirtomaavallan aikana. Pyrin myös tarkastelemaan tapaa, jolla henget liittyvät laajempaan entiteettiin, valtioon.

Luvut 4 ja 6 keskittyvät enimmäkseen caodaismiin siirtomaa-ajan kontekstissa ja sisältävät enemmän henkiviesteihin kohdistuvaa historiallista analyysia. Luku 5 puolestaan keskittyy enemmän kenttätyöaikani kontekstiin.

1.2. Aikaisempi tutkimus

Caodaismista on yleisesti katsottuna tehty vähän tutkimusta. Aikaisempi tutkimus koskee historiallista tutkimusta uskonnon syntykontekstin yhteiskunnalliseen tilanteeseen liittyen (Werner 1976, 1981), etnografista kuvausta (Oliver 1976) sekä

historiallisia katsauksia koskien uskonnon syntyä, jakautumista erilaisiin suuntauksiin, organisoitumista sekä teologiaa (Smith 1970a, 1970b; Lang 2004; Blagov 1999). Jayne Werner (1976) käsittelee väitöskirjassaan "*The Cao Dai: The Politics of a Vietnamese Syncretic Religious Movement*" caodaismia poliittisena liikkeenä ja liittää uskonnon sen syntykontekstin sosiaalis-poliittiseen ympäristöön. Wernerin (1981) teos "*Peasant Politics and Religious Sectarianism: Peasant and Priest in the Cao Đài in Vietnam*" käsittelee samaa teemaa ja kokemukseni mukaan tiivistää ei-julkaistussa väitöskirjassa esitetyt argumentit julkaistussa versiossa. Werner keskittyy tutkimuksessaan analysoimaan caodaismia sosiaalisena ja poliittisena liikkeenä 1900-luvun alun siirtomaa-ajan Vietnamissa. Oliverin (1976) teos "*Caodai Spiritism: a Study of Religion in a Vietnamese Society*" kuvailee uskonnon teologiaa, henkimaailmaa, rituaaleja sekä organisoitumista yksityiskohtaisesti, ja on hyödyllinen uskonnon perusasioita kuvaileva teos. Tuoreempi tiedossani oleva tutkimus on Jérémy Jammesin vuonna 2006 hyväksytty väitöskirja "*Le caodaïsme: Rituels Médiumniques, Oracles et Exégèses. Approche Ethnologique d'un Mouvement Religieux Vietnamien et de ses Réseaux*", jota ei ole vielä julkaistu.³ Muut caodaismia käsittelevät kirjoitukset ovat lähinnä uskontoa yleisesti esitteleviä lyhyehköjä artikkeleita.

Katson tässä vaiheessa tarpeelliseksi painottaa, että tutkimukseni ei koske sellaisia, usein taolaisiksi miellettyjä uskonnollisia ryhmiä, jotka käyttävät henki-kirjoitusta ainostaan ryhmän sisäisiin tarkoituksiin, kuten esimerkiksi ryhmän jäsenten henkilökohtaiseen valaistumiseen. Caodaismin henki-kirjoituksen kautta tuotetuista teksteistä puhuttaessa kyseessä on sellainen henki-kirjoitukseen liittyvä traditio, joka pyrkii levittämään henki-kirjoituksen avulla tuotettuja tekstejä hyvin yleisesti kansan keskuuteen. Clart (2005: 105) tekee selkeän eron näiden kahden erilaisen tradition välille. Puhuessani henki-kirjoitusta käyttävistä uskonnoista viittaan jälkimmäisen kaltaiseen ilmiöön (tulen käsittelemään asiaa perusteellisesti myöhemmässä vaiheessa).

Caodaismin kaltaisia henki-kirjoitusta käyttäviä uskontoja on tutkittu jonkin verran. Olen onnistunut löytämään joitain henki-kirjoitusta käyttäviä uskonnollisia ryhmiä käsitteleviä artikkeleita sekä yhden laajemman historiallisen tutkimuksen, mutta

³ En ole perehtynyt tähän tutkimukseen. Toin tutkimuksen tekstissäni esille, jotta siitä kiinnostuneet voisivat teokseen perehtyä, kun se julkaistaan.

uskoakseni tietämykseni henki-kirjoitusta käyttävien uskontojen kokonaisvaltaisesta tutkimuksesta on jokseenkin vielä puutteellinen. Tosin olen saanut vaikutelman, että kiinnostus henki-kirjoituksen avulla tuottamia henkiviestiteoksia kohtaan on yleisesti vähäistä ja jokseenkin tuoretta. Henkiviesteistä koottuja tekstejä tutkimuksessaan käsitelleet tutkijat eivät ole sisällyttäneet caodaismia ilmiön pariin. Esimerkiksi Liam Kelley (2007) on kirjoittanut katsauksen henki-kirjoitusilmiöstä ja sen tuottamista teksteistä pohjoisessa Vietnamissa, mutta ei mainitse caodaismissa esiintyvää henki-kirjoitusta ja sen pohjalta laadittuja tekstejä osana Vietnamissa esiintyvää traditiota⁴. Tämä kertoo siitä, kuinka tuntematon uskonto caodaismi on tieteellisissä keskusteluissa. Henki-kirjoitusta ja sen avulla tuotettuja tekstejä levittäviä uskontoja on enimmäkseen tutkittu manner-Kiinassa sekä Taiwanin saarella. Ne liitetään yleisesti kiinalaiseen perinteeseen.

Henki-kirjoitusta käyttävien uskonnollisten ryhmien tarkastelu on keskittynyt esimerkiksi niiden tuottamista henkiviesteistä koottujen tekstien tarkasteluun. Daniel Overmyer ja David Jordan (1986) ovat tutkineet Taiwanin saarella esiintyvien *pai-luan* (feeniksin palvonta) ryhmien henki-kirjoituksen pohjalta laadittuihin tekstejä. Philip Clart (2005) keskittyy 1980-luvun taiwanilaisen esimerkin kautta henkiviestien pohjalta laadittujen tekstien tapaan luoda menneisyys merkitykselliseksi nykyhetkessä erityisten moraalisten esimerkkien kautta, joissa pääosassa ovat jo edesmenneet historialliset henkilöt. Clart (2003b) on lisäksi vertaillut etelä-Kiinan Yunnan-maakunnan henki-kirjoitusryhmän henkiviesteistä kootuissa teksteissä esiintyviä moraalisia ohjeistuksia naisille samankaltaisiin, Taiwanissa tuotettuihin teksteihin. Paul Katz (1999) puolestaan on kirjoittanut tavasta, jolla taiwanilaisten ryhmien henkiviesteistä kootut teokset ilmentävät niitä tuottamassa olleen yhteiskunnallisen eliitin asemaa.

Myös henki-kirjoitusta käyttävien medioiden piirteitä on tutkittu. Esimerkiksi Clart (2003a) on tutkinut henki-kirjoituksen avulla viestejä välittävien medioiden roolia välittäjänä tämän- ja tuonpuoleisen välillä, ja miten tämä eroaa muista mediokäytännöistä. Lang ja Ragvald (1998) tutkivat kiinalaisen henki-kirjoitusryhmän

⁴ Kyseessä on julkaisematon konferenssiin kirjoitettu paperi.

1890-luvulla tuottamia henkiviestejä sekä syytä siihen, miksi henki-kirjoitustekniikka vaihtui nk. ennustustikkuihin myöhemmässä vaiheessa seuraajien määrän kasvaessa.

Kelley (2007) on aloittanut vietnamilaisten henki-kirjoitusta harjoittavien ryhmien kartoittamisen keskittymällä pohjois-Vietnamiin. Muutoin Vietnamissa esiintyviä henki-kirjoitukseen perustuvia ryhmiä koskeva tutkimus on kokemukseni mukaan vähäistä. Oma tutkimukseni pyrkii selvittämään caodaismissa esiintyvien virallisten henkiviestikokoelmien suhdetta siihen laajempaan yhteiskunnalliseen kontekstiin, jossa ne syntyivät, sekä sitä, miten henkiviestien lukeminen voitaisiin nähdä merkityksellisenä toimintana. Henkiviestien lukeminen mielekkäänä toimintana on aihe, josta en ole löytänyt aikaisempaa tutkimusta. Aikaisempi tutkimus tuntuisi keskittyvän enemmän itse henkiviestitekstien tarkasteluun, ei itse toimintaan, jossa ne ovat keskeisessä asemassa.

1.3. Metodologia

Tutkimukseni perustuu caodaismin kahden uskonnollisen teoksen temaattiseen tarkasteluun (kt. alla) sekä neljän kuukauden pituiseen kenttätyöhön eteläisen Vietnamin Saigonissa ajalla syyskuu-joulukuu 2006. Keräsin kenttätyöni aikana materiaalia osallistuvan havainnoinnin avulla viettämällä aikaa caodaistien parissa heidän normaaleissa aktiviteeteissaan. Tutkimusintressini koski alunperin uskonnon rituaaleja. Rituaaleja koskevista haastatteluista nousi kuitenkin esille uskonnon tekstit hyvin mielenkiintoisella tavalla, jonka johdosta tutkimuskohteeni vaihtui kentältä palattuani. Etnografinen materiaalini koostuu siis toisaalta osallistuvan havainnoinnin avulla tekemistäni caodaistien lausumista koostuvista muistiinpanoista, yleisistä havainnoistani, strukturoimattomista haastatteluista, toisaalta kahdesta uskonnon tärkeästä tekstuaalisesta tuotoksesta.

Tutkimukseni keskittyy Saigonissa sijaitsevaan caodaismin lähetysorganisaatioon *Suuren Tien Popularisoiva Organisaatio* (tästä lähtien Organisaatio, *Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo*). Viitatessani caodaisteihin tarkoitan ainoastaan kenttätyöni puitteissa edellä mainitussa organisaatiossa tapaamiani caodaisteja, ellen erikseen muuta mainitse. Tarkoitukseni ei ole yleistää havaintojani koskemaan kaikkia caodaisteja, sillä uskonto on jakautunut erilaisiin suuntauksiin, joiden caodaisteja tämä tutkimus ei tavoita. Caodaismin eri suuntauksen caodaistit saattavat suhtautua hyvinkin eri tavalla

tutkimuksessani käsiteltäviin teemoihin kuin mitä tekevät tutkimuskohteenani olevan Organisaation caodaistit.

Teksteistä koostuva aineistoni kattaa uskonnon virallisen, henkien välittämistä viesteistä kootun Jumalallisten Viestien Kokoelman ensimmäisen osan (*Thánh Ngôn Hiệp Tuyển Quyển I*), joka on käännetty englanniksi ja luettavissa internetissä⁵. Olen valinnut ensimmäisen osan siitä syystä, että se on löydettävissä itselleni ymmärrettävässä muodossa englanninkielisenä. Molemmat osat koostuvat yhteensä 174 henkiviestistä ja sijoittuvat vuosille 1925-1935. Ensimmäisen osan 88 viestiä, joista työssäni käsitelen osaa, sijoittuvat vuosille 1925-1927. Tarkastelen lisäksi Caodaismin Uskonnollisen Perustuslain (*Pháp Chánh Truyền Chú Giải*) ranskankielistä käännöstä, joka on hallussani kirjaversiona. Uskonnollinen Perustuslaki sisältää tiedon uskonnon eri insituutioiden järjestäytymisestä sekä pappien ja meedioiden tehtävistä, ja on niin ikään myös henkiviestien pohjalta koottu teos.

Jumalallisten Viestien Kokoelman henkiviesteihin viitatessani mainitsen alaviitteissä ainoastaan ajankohdan, jolloin ne välitettiin (päivä/kuukausi/vuosi). Ajankohdan perusteella viestit on helppo löytää alaviitteessä 2 mainitsemastani internetosoitteesta, joka löytyy myös lähdeluettelosta internetlähteiden alta. Viestin välittämisaikakohta on internetissä selkeästi merkitty jokaisen henkiviestin alkuun vasempaan ylänurkkaan.

Haluan sanoa muutaman sanan valinnastani käyttää englanninkielisiä käännöksiä etnografisena materiaalina. Kuten olen jo todennut, löysin Jumalallisten Viestien Kokoelman ensimmäisen osan englanninkielisen käännöksen internetistä vasta kentältä palattuani. Näin ollen en osaa sanoa sitä, miten Organisaation caodaistit suhtautuvat näihin käännöksiin. Muistan kuitenkin erään tapauksen, joka osaltaan valaisee Organisaation caodaistien suhtautumista englanninkielisiin käännöksiin. Kentällä ollessani Organisaation caodaistit kopioivat minulle englanninkieliset käännökset uskonnon rukouksista. Suhtauduin englanninkielisiin käännöksiin aluksi varauksella, sillä minua huolestutti se, pysyvätkö käännökset uskollisina alkuperäisille rukouksille. Ilmaisni huoleni Organisaation caodaisteille, jotka eivät nähneet englanninkieliseen

⁵ Jumalallisten Viestien Kokoelma osa I, englanninkielinen käännös, (Collection of Divine Messages Part I). Sydney Centre for Studies in Caodaism: <<http://www-personal.usyd.edu.au/~cdao/tnht1e.htm>> (luettu viimeksi 8.10.2008)

käännökseen tukeutumista ongelmana. He pitivät englanninkielisen käännöksen toteuttanutta, Yhdysvalloissa asuvaa caodaistia Hum Dac Buita pätevänä kääntämään rukoukset tavalla, joka pysyy uskollisena vietnaminkielisille rukouksille. Caodaisti Hum Dac Bui on kääntänyt myös internetistä löytyvän Jumalallisten Viestien Kokoelman, minkä johdosta rohkenen väittää, että Organisaation caodaistit suhtautuvat myös siihen suopeamielisesti. Mitä tulee Caodaismin Uskonnollisen Perustuslain ranskankieliseen käännökseen, en näe siihen tukeutumista ongelmallisena, sillä käännöksen on tarkastanut uskonnossa johtavan meedion asemassa toiminut Phâm Công Tác.

Haluan kuitenkin vielä painottaa sitä seikkaa, että muut kuin Organisaation caodaistit eivät välttämättä suhtaudu englanninkielisiin käännöksiin yhtä suopeasti. Tutustuin caodaismin alkuperäiseen, vuonna 1926 perustettuun *Tây Ninh* -suuntaukseen kuuluvaan caodaistiin, jonka kanssa keskustelin alunperin mielenkiinnonkohteenani olevista rituaaleista. Hän ei pitänyt Hum Dac Buiin tekemistä rituaalikuvausten englanninkielisistä käännöksistä ja korjaili käännöksiä parhaaksi katsomallaan tavalla. Kun vierailin hänen perheensä luona Tây Ninh -maakunnassa ja innokkaana esittelin englanninkielisiä käännöksiä rukouksista hänen isälleen, ei isä ollut kiinnostunut edes vilkaisemaan kädessäni olevaa kirjasta. Hän ei myöskään kommentoinut kirjasta millään lailla. Minulle jäi vaikutelma, että vaikkakin Organisaation caodaistit hyväksyvät käännökset ja käyttävät niitä itsekin aktiivisesti lähetystyössään, suhtautuminen niihin saattaa olla hyvinkin erilainen riippuen siitä, kenen kanssa asiasta keskustellaan.

2. VIETNAM JA TUTKIMUKSEN KONTEKSTI

2.1. Lyhyt johdatus Vietnamin historiaan ja uskontoihin

Pyrin tässä alaluvussa tuomaan esille vietnamilaisen yhteiskunnan erityispiirteitä tutustumalla lyhyesti Vietnamin historiaan 1000-luvulta lähtien. Keskityn erityisesti hallitsijoiden tukena toimiviin uskonnollisiin traditioihin, sekä 1800-luvulla alkaneeseen siirtomaa-aikaan. Perehdyn myös lyhyesti perinteisenä vietnamilaisena uskontona ymmärrettyyn henkiuskoon, joka sisältää myös esi-isien palvonnan. Käsillä olevan alaluvun tarkoitus on tutustuttaa lukija Vietnamin historiaan ja uskonnolliseen kenttään siltä osin, kuin tutkimukseni osalta katson oleelliseksi. Vietnamin historia jakautuu

valtionuskontojen suhteen pääasiallisesti buddhalaiseen (n. 939 - n. 1400) ja konfutselaiseen (1400-) aikaan⁶.

Buddhalaisuus ja konfutselaisuus osana valtiota

Vietnamin katsotaan ensimmäisen kerran saavuttaneen itsenäisyytensä silloisesta Kiinan valtakunnasta 900-luvun alkupuolella (Jamieson 1995: 8)⁷. Vietnam oli itsenäisyytensä alusta pääasiallisesti buddhalainen valtio aina 1400-luvulle asti mitä tulee hallitsijan legitimitettiin muovautumiseen. Lê-dynastian (1428-1788) eliitti tukeutui myöhemmin konfutselaisuuteen jättäen buddhalaisuuden lopullisesti taakseen (Nguyễn 1997: 150)⁸.

Koko Vietnamin alueelle levinnyt buddhalaisuus on Kiinasta Vietnamiin levinnyt buddhalaisuuden traditio, seikka, mikä erottaa Vietnamin suuresta osasta muista theravada-suuntauksen omaksuneista Kaakkois-Aasian maista (Nguyễn 2002: 227). Vietnam kuuluu mahaianabuddhalaisuuden traditioon, joka keskittyy kollektiiviseen pelastukseen yksilöpelastuksen sijasta, ja jossa "pääosassa" ovat loputtoman myötätuntonsa ansiosta ihmiskuntaa alati auttavat *bodhisatva-buddhat*. Mahaianabuddhalaisuudesta tuli valtionuskonto jo Lý-dynastian aikana 1000-luvulla, jolloin perinteisenä vietnamilaisena pidetty henkikulttiusko yhdessä buddhalaisuuden kanssa legitimoivat Lý-dynastian kuninkaiden vallan⁹.

Lý-dynastian jälkeen buddhalaisuus piti otteensa hovissa vielä Trần-dynastian (1226-1400) ajan (Nguyễn 2002: 227). Tukeutuminen buddhalaisuuteen hovissa antoi hallitsijoille mahdollisuuden kontakteihin tuonpuoleisen henkiolentojen kanssa aina 1400-luvulle asti: Trần-dynastiasta eteenpäin konfutselaiset kaanonit korvasivat

⁶ Sisällytän konfutselaisuuden uskontojen joukkoon, vaikkakin sitä on myös luonnehdittu humanismiksi ja filosofiseksi suuntaukseksi.

⁷ Vietnamin varhaishistoriasta kiinnostuneille suosittelen Taylorin (1983) teosta "*Birth of Vietnam*", jossa hän käsittelee Vietnamin historiaa osana Kiinan valtakuntaa 1000-luvulle asti. Erinomainen kuvaus Vietnamin historiasta ja kulttuurista 1000-luvulta eteenpäin on Schweyerin (2005) käsikirjanomainen teos "*Le Viêtnam Ancien*".

⁸ Konfutselaisuus oli kuitenkin tärkeässä roolissa myös Lý-dynastioiden aikana, mutta rajoittui ymmärtääkseni enemmänkin maan administraatioon kuin hallitsijan legitimitettiin.

⁹ Lý-dynastian aika on erityisen mielenkiintoinen aika Vietnamin historiassa, ja perehdyn siihen syvemmin alaluvussa "Valtakunnan suojelijahenget ja kuningas Lý-dynastioiden aikana".

kontaktit transsendenssiin (Nguyễn 1997: 153). Konfutselaisuus ei suhtautunut yhtä suopeasti alati rehottavaan henkiuskoon kuten teki buddhalaisuus, jonka rinnalla henkikultit kukoistivat. Trần-dynastian buddhalaisuus oli poliittisesti sitoutunutta buddhalaisuutta, ja sen erikoisuus oli Nguyễnin (2002.: 231) mukaan tapa, jolla siinä yhdistettiin itsenäinen spirituaalinen kehittäminen ja aktiivinen yhteiskuntaan osallistuminen olennaisiksi seikoiksi hyveellisessä buddhalaisessa habituksessa. Tämä perustuu Nguyễnin (*ibid.*) mukaan vietnamilaiseen tulkintaan mahaianabuddhalaisuudessa esiintyvistä boddhisatvoista, jotka jo pelastuksen saavutettuaan laskeutuvat myötätunnosta takaisin maan päälle auttamaan ihmisiä. Kyseisestä ajatuksesta tuli poliittisen ajattelun olennainen osa Trần-dynastian aikana:

”Vietnamin arvostetut munkit näyttäytyivät täten itsetietoisina ja vastuuntuntoisina kulttuurisina todistajina, jotka olivat aina valmiita vastaamaan maansa kutsuihin. He löysivät buddhalaisuudesta mahdollisuudet ei ainoastaan omaan spirituaaliseen kehitykseensä, vaan myös kansan yleisten historiallisten, sosiaalisten ja kulttuuristen päämäärien täyttämiseen”¹⁰(*ibid.*).

Trần-dynastian loppu alkoi maaseudun sosiaalisten ongelmien ilmetessä 1300-luvulla: buddhalaisuus ei, yhteiskunnallisesta sitoutumisestaan huolimatta, pystynyt tarjoamaan ohjeistusta vallankäyttöön tai sen delemoisimiseen, ja dynastian viimeisen vahvan hallitsijan kuollessa ja uuden puuttuessa konfutselaisuus alkoi nostaa päätään (*id.*: 232).

Vietnam joutui vielä kerran Kiinan Ming-dynastian vallan alle vuosina 1407-1428, mikä sinetöi konfutselaisuuden tulevaisuuden virallisena ideologiana Lê-dynastian (1428-1788) vallasta lähtien (Nguyễn 2002: 235). Lê-dynastian myötä buddhalaisuus katosi valtiollisesta aparatuksesta, mutta pysyi tavallisen kansan parissa taolaisuuden ohella (*id.*: 236). Konfutselaisuus oli vahvimmillaan Vietnamin viimeisen dynastian, Nguyễn-dynastian (1802-1945) aikana. Nguyễn-dynastian valta päättyi lopulta uskonnolliseen kontrolliin, eikä buddhalainen luostari-instituutio päässyt enää kehittymään valvovan silmän alla (*ibid.*).

¹⁰ ” The eminent monks in Vietnam appeared thus as self-conscious and responsible cultural witnesses who were always ready to respond to the call of their country. They found in Buddhism the resources not only for their own spiritual cultivation, but also for fulfilling the common historical, social and cultural aims of the people.”

Kolmen uskonnon traditio, henkikultti, esi-isien palvominen

Vietnamin uskonnollinen elämä on vuosisatojen aikana kehittynyt taolaisuuden, buddhalaisuuden ja konfutselaisuuden kukoistaessa toistensa rinnalla. Nämä kolme uskontoa muodostavat niin kutsutun 'kolmen uskonnon perinteen' (*tam giáo*, kolme uskontoa) (Jamieson 1995: 11, Werner 1976: 51-52). Kelley (2006: 315), käsitellessään konfutselaisuutta Vietnamissa nykypäivänä, viittaa viime vuosien aikana nousseen tapaan puhua enemmänkin kolmen uskonnon 'repertuaarista' kuin varsinaisista 'uskunnoista'. Kelley (*ibid.*) sanoo: "Se, että nähtäisiin konfutselaisuus, buddhalaisuus ja taolaisuus repertuaareina, tai enemmänkin "voimavarojen repertuaareina", joista yksilöt järjestävät ideoita ja toimintoja eri aikoina ja eri tilanteissa, mutta joka ei koskaan muodostanut kaiken yläpuolella olevaa eetosta tai kulttuurista järjestelmää, on yksi tekniikka, jota jotkut tutkijat nykyään ehdottavat"¹¹. Caodaismi on juuri yksi esimerkki tavasta, jolla tätä kolmen uskonnon repertuaaria käytetään hyväksi uskonnollisten ajatusten yhdistämisessä.

Vietnamin historia, sekä buddhalaisissa että konfutselaisissa painotuksissaan, sisältää perinpohjaista huolta henkiin ja niiden asemaan valtakunnassa hallitsijoiden puolelta, sekä niiden suojeleviin voimiin tavallisen kansan osalta. Cadière (1955, 1957) kuvailee perinteisiä vietnamilaisia uskomuksia mitä moninaisempiin henkiin '*thần*' (vesien, vuorien, maan, kylän, kivien, puiden yms.), joiden kunniaksi järjestettiin rituaaleja ja joiden uskottiin omaavan suojelevia voimia. Wernerin (1976: 31) mukaan perinteinen vietnamilainen kansanusko jakaa henget useampaan kategoriaan: alimpiin henkiin '*thần*', pyhimyksiin '*thánh*' ja kuolemattomiin '*tiên*'. Kuolemattomat olivat legendaarisia sankareita, pyhimyksiin kuuluivat muun muassa äiti-pyhimykset, ja alimpiin henkiin perinteiset kyläsuojeluhenget sekä esi-isien henget (*ibid.*).

Tiên-kategorian henget olivat kiinalaista perua, mutta niistä kertovat, vuosisatojen aikana muovautuneet kansanomaiset tarinat olivat henkien vietnamilaistettuja versioita (Nguyễn 1944: 131). Esi-isien kultti, jota konfutselainen traditio entisestään vahvisti,

¹¹ "Seeing Confucianism, Buddhism and Daoism as repertoires, or more specifically as "repertoires of resources," from which individuals marshaled different ideas and practices at different times and in different circumstances but which never constituted an all-encompassing ethos, or cultural system, is one technique that some scholars are currently proposing".

varmistaa edesmenneiden sukupolvien henkien suotuisan suhtautumisen jälkipolviinsa maan päällä, jolloin rituaaleja noudattavat nauttivat näiden suojelevista voimista. Jokaisessa talossa on perheen esi-isälle alttari, josta pidetään huolta ja joka symboloi perhesuhteen jatkuvuutta tuonpuoleisessa (Cadière 1957: 66-67)¹². Usko mitä moninaisimpiin henkiin antoi tietä myös erilaisille henkimaailman eksperteille, näistä esimerkkeinä *bà đòng* (nais-) ja *ông đòng* (mies-) -meediat, jotka liitetään Äiti Jumalattaren kulttiin (*Đạo Mẫu*), taolaiset ja buddhalaiset papit rituaaleineen sekä (ainakin) alkuperäiskansojen parissa tunnetut samaanit¹³.

Hengistä erityisesti kylien suojelehenget, jotka kuuluvat kategoriaan *thần*, olivat äärimmäisen tärkeitä, sillä ne muodostivat laajasta autonomiasta nauttivien kylien rituaalisen ja poliittisen ytimen (Jamieson 1995: 28-30, kt. myös Cadière 1957: 55). Kylän maat omistettiin yhteisöllisesti, mikä vahvisti kylän asukkaiden yhteistä identiteettiä, ja niin kauan kun kylä piti kiinni velvollisuuksistaan, kuten verojen keräämisestä ylemmälle instanssille, se jätettiin rauhaan (Jamieson 1995: 28-29). Keskitetty hallinto oli tekemisissä aina kylää edustavien henkilöiden kanssa, ei koskaan siellä asuvien yksittäisten ihmisten kanssa (*id.*: 29). Kylien hengille uhrattiin yhteisöllisessä talossa *đình*, joka toimi yhteisöllisen elämän keskipisteenä.

Buddhalaisuuteen sekä konfutselaisuuteen nojaavat hallitsijat nimittivät henkiä virallisesti valtakunnan ja kylä-yhteisöjen suojeelijahengiksi, eittämättä vahvistaakseen auktoriteettiaan ja saattaakseen paikalliset yhteisöt valtansa alle (buddhalaisuus ja henget kt. Taylor 1986 ja Nguyễn 1997, konfutselaisuus ja henget kt. Cadière 1957: 54-55, DiGregorio & Salemik 2007: 436). Virallisen tittelin omaavista hengistä vaikuttavin tiedossani oleva, Nguyễnin (2002: 230) "klassiseksi vietnamilaiseksi myyttiseksi historiaksi" kutsuma kokoelma on "Vietnamin Valtakunnan Poislähteneet Henget" (*Việt Điện U Linh Tập*), joka koottiin buddhalaisen Trần-dynastian aikana 1300-luvulla, ja

¹² Jellema (2007) kuvailee artikkelissaan "*Everywhere incense burning: Remembering ancestors in Doi Moi Vietnam*" elävästi 2000-luvun vietnamilaista esi-isien palvelusta pohjoisessa Vietnamissa.

¹³ Durant (1959) kuvailee yksityiskohtaisesti *bà đòng - ông đòng* -mediotekniikkaa sekä kultissa esiintyviä henkiä. Nguyễn (2007), joka pitää Äiti Jumalattaren ympärille muodostunutta kulttia aitona vietnamilaisena uskontona, kirjoittaa 2000-luvun *bà đòng - ông đòng* -medioiden motivaatioista ryhtyä henkimeedioiksi.

joka sisältää kertomukset 30 hengestä ja niiden suojelevista voimista¹⁴. Näiden henkien joukossa on edesmenneitä hallitsijoita, ministereitä sekä luonnon henkiä, ja niiden ympärille kehkeytyi uskonnollisia kultteja.

Caodaismi, jonka Ranskan siirtomaahallinto hyväksyi yhdeksi viralliseksi uskonnoksi vuonna 1926, jatkaa Vietnamissa esiintyvää perinteistä kiinnostusta henkiin uudenaikaisessa muodossa: uskonto perustuu medioinstituutioon, jonka tehtävänä on luoda yhteys henkiin ja välittää näiltä viestejä henki-kirjoitukseen perustuvan tekniikan avulla.

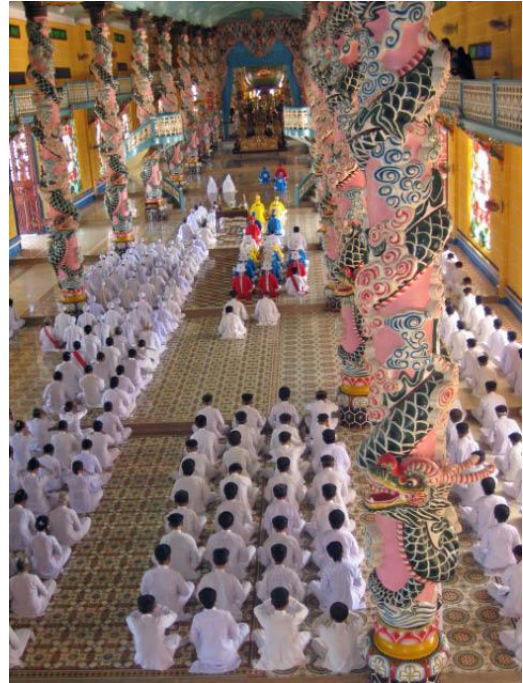
Lyhyt johdatus caodaismiin

Ranskan siirtomaahallinto hyväksyi caodaismin yhdeksi siirtomaan viralliseksi uskonnoksi vuonna 1926. Tällöin perustetusta uskonnosta puhuttaessa kyseessä on caodaismin alkuperäiseksi suuntaukseksi mielletty *Tây Ninh* -suuntaus, joka saa nimensä eteläisen Vietnamin Tây Ninh -maakunnasta. Tänne perustettiin myöhemmin myös caodaismin pääpyhäkkö. Cao Đài -jumalan ensimmäisenä näyissään kohdannut siirtomaahallinnon virkamies ja taolainen oppinut Ngô Minh Chiêu jättäytyi syrjään caodaismia viralliseksi uskonnoksi halunneen Lê Văn Trungin suunnitelmista, ja perusti oman *Chiêu Minh* -suuntauksen (Smith 1970a: 337-338, 341)¹⁵. Näin ollen puhuttaessa caodaismistä, kyseessä on yleensä vuonna 1926 siirtomaahallinnon taholta virallisesti hyväksytty *Tây Ninh* -suuntaus, jota lähdettiin viemään aktiivisesti kansan pariin. Nämä kaksi suuntausta edustavat myös kahdenlaista tapaa harjoittaa uskontoa: *Chiêu Minh* -suuntaus perustuu *Vô-vi* -tapaan (*Vô vi*, 'ei-toiminta'), joka on luonteeltaan esoteerinen ja keskittyy pääsääntöisesti meditoimiseen sekä mystisen tiedon saavuttamiseen valaistumisen avulla. *Tây Ninh* -suuntaus perustuu *Phô đô* -tapaan (*Phô đô*, 'tulla kaikkien ihmisten avuksi', 'pelastus'), joka on luonteeltaan eksoteerinen ja painottaa

¹⁴ Vietnamin Valtakunnan Poislähteneet Henget (*Việt Điện U Linh Tập*), tekstin englanninkielinen käännös *Departed Spirits of the Việt Realm*. Cornell University Southeast Asia Program 1999: <<http://www.einaudi.cornell.edu/Southeastasia/outreach/resources/departed/departedspirits.pdf>> (luettu 31.8.2008).

¹⁵ Ngô Minh Chiêu ei halunnut uskonnolle suurta kannattajamäärää. Tämän johdosta hän päätti antaa ohjokset uutta uskontoa innokkaasti perustamassa olleelle Lê Văn Trungille, joka oli sittemmin aktiivisena mukana neuvottelemassa ranskalaisen siirtomaahallinnon kanssa pyhäköiden avaamisesta ja uuden uskonnon perustamisesta. Ngô Minh Chiêu perusti oman suuntauksen seuraajineen ja jättäytyi syrjään uskontoa popularisoivasta Lê Văn Trungista ja hänen seuraajistaan (Smith 1970a: 340).

säännöllistä rukoilua, rituaaleihin osallistumista meditaation sijasta sekä uskonnon aktiivista levittämistä muiden ihmisten keskuuteen¹⁶. Alla oleva johdatus caodaismiin keskittyy *Tây Ninh* -suuntaukseen.



KUVA 1. Pääpyhäkkö *Tòa Thánh Tây Ninh* -maakun- KUVA 2. Keskipäivän rukoushetki pääpyhäkkössä nassa

Caodaismi oli alusta alkaen erilaisiin instituutioihin organisoitunut uskonto. Uskonnon organisaatio koostuu kolmesta osasta: a) Yhdeksän Papillisen Hierarkian Palatsin (*Cửu-Trung-Đài*) papeista, b) Taivaallisen Yhteistyön Palatsin (*Hiệp-Thiên Đài*) medioista, jotka ottavat vastaan viestejä jumalalta ja henkiolennoilta, sekä c) Taivaallisen Ohjauksen Palatsista (*Bát-Quái Đài*), joka on jumalasta ja hengistä koostuva osa (kt. kuvio 1.).

<p>Taivaallisen Ohjauksen Palatsi <i>Bát-Quái Đài</i></p> <p><u>Korkein Jumala ja ylimmät henkiolennot</u></p>	<p>Yhdeksän Papillisen Hierarkian Palatsi <i>Cửu-Trung-Đài</i></p> <p><u>Yhdeksän hierarkian papisto</u></p>	<p>Taivaallisen Yhteistyön Palatsi <i>Hiệp-Thiên Đài</i></p> <p><u>Meediat</u></p>
--	--	--

KUVIO 1. Caodaismin kolme perustavaa instituutiota

¹⁶ *Vô vi-* ja *Phô độ-* tavoista harjoittaa uskontoa kt. Smith (1970a: 341) ja Oliver (1976: 39)

Koko uskonto perustuu meedioiden hengiltä välittämiin henkiviesteihin. Näistä henkiviesteistä on koottu uskonnon virallinen henkiviestikokoelma Jumalallisten Viestien Kokoelma (*Thánh Ngôn Hiệp Tuyển*), joka koostuu kahdesta osasta ja yli 170 henkien välittämästä viestistä. Jumalallisten Viestien Kokoelma sisältää tietoa spirituaalisesta kehityksestä, rituaalien järjestämisestä, uskonnon symboliikasta, kosmoksen rakenteesta ja erilaisesta ihmisyyteen liitettävistä hyveistä monen muun asian ohella. Henkiviestien pohjalta on koottu myös Caodaismin Uskonnollinen Perustuslaki (*Pháp Chánh Truyền*) ja Uusi Kanooninen Laki (*Tân Luật*). Uskonnollisessa Perustuslaissa on tieto caodaismin instituutioista sekä instituutioiden kirkollisesta hierarkiasta erilaisine tehtävineen. Uusi Kanooninen Laki sisältää säännöt uskonnolliseen ja maalliseen elämään liittyen¹⁷.

Meediat järjestävät istuntoja, joissa he toimivat välittäjänä hengille erityisen kirjoitusmekanismin avulla. Jammes (2005: 64-5) kuvailee henki-kirjoitustekniikoita, joita caodaistit käyttivät ennen vuotta 1975 seuraavanlaisesti¹⁸: Henkikirjoitustekniikoissa (*cơ bút*) käytettiin joko sivellintä (*cháp bút*) tai toisenlaista puusta tehtyä ”taivaallista instrumenttia” (*ngọc cơ*), joka on muotoiltu lohikäärmeen tai feenikslinnun muotoiseksi. Keppi on y-kirjaimen muotoinen, ja sen haarautuvassa päässä on pieni kori, jonka alla meediat pitävät istunnon aikana käsiään. Toisessa päässä on pieni tikari vertikaalissa asennossa, jolloin keppi voi liukua tikarin varassa kovalla pinnalla. Istunnon aikana henkiä kutsutaan antamaan viestejä, jolloin keppi kahden meedion pitämänä kirjoittaa viestejä, usein runoja, jotka kolmannen henkilön tulee tulkita. Henki, joka näin laskeutuu esineeseen tai meedioon, voi olla itse Cao Đài -jumala tai joku muu henkiolento. Clart (2003a: 172) on tutkinut taiwanilaisen henki-kirjoitusta harjoittavan ryhmän käsityksiä meediokäytännöstään, ja painottaa niissä esiintyvän meedion roolia välittäjänä sekä meedion ja henkien välistä yhteistyötä viestejä välitettäessä.

¹⁷ Caodaismin henkiviestien pohjalta kootut tekstit kt. Oliver (1976: 48-51), Werner (1981: 10) ja Blagov (1999: 23-31).

¹⁸ Etelä- ja Pohjois-Vietnam yhdistyivät vuonna 1975 Vietnamin Sosialistiseksi Tasavallaksi. Vuodesta 1975 sosialistinen hallinto rajoitti uskonnollista toimintaa, jolloin myös caodaismin meedioistunnot kiellettiin. Meedioistunnot ovat laissa kiellettyjä vielä tänäkin päivänä.

Caodaismin meediokäytäntö kuuluu Clartin teoretisoimaan henki-kirjoitustekniikkaa käyttävien meedioiden piiriin¹⁹.

Opillisesti caodaismi ilmentää perinteistä vietnamilaista kolmen uskonnon yhdistelmää (*tam-giáo*) ja sisällyttää oppeihinsa näin buddhalaisia, taolaisia sekä konfutselaisia elementtejä²⁰. Caodaismi sisältää elementtejä myös perinteisestä vietnamilaisesta henkienpalvonnasta (Werner 1981: 7-8). Buddhalaisuudesta caodaismi otti muun muassa Viisi Kieltoa²¹, Kolme Elementtiä (*Buddha, Dharma, Sanga*), karman lain ja ajatuksen uudelleensyntymisestä; taolaisuudesta Kolme Jalokiveä (materia, henki ja sielu) sekä Viisi Elementtiä (mineraali, kasvi, vesi, tuli ja maa); ja konfutselaisuudesta Kolme Velvollisuutta (alaisen suhde hallitsijaan, lapsen suhde isään sekä vaimon suhde aviomieheen) ja Viisi Hyvettä (rakkaus, oikeamielisyys, hyvä käyttäytyminen, viisaus ja lojaalius). Konfutselaisuudesta caodaismi otti ajatukset myös oikeanlaisesta käyttäytymisestä, sosiaalisten suhteiden hierarkisoimisesta sekä huolen ylempi- ja alempiarvoisten välisistä oikeanlaisista suhteista ja yhteisöllisyyden (Werner 1976: 52-53, Werner 1981: 6-7).

Eräs tapaamani caodaisti, Nguyễn, luonnehti kolmen uskonnon merkitystä caodaismissa seuraavanlaisesti: rauhallisen ja harmonisen yhteiskunnan luominen (konfutselaisuus); puhdistaa mieli (buddhalaisuus); ja hyvän ja yksinkertaisen elämän eläminen (taolaisuus). Tutkimani lähetystyöorganisaation caodaistit sanoivat, että caodaismissa harjoitettu meditaatio on taolaisen ja buddhalaisen meditaation yhdistelmä. Caodaismin harjoittamisessa päämääränä on ihmisen kolmen osan *tin*h (keho, materia), *kh*í (henki) ja *th*ần (sielu) yhdistäminen niin, että ihmisen kuoltua sielu pääsee nousemaan

¹⁹ Tarkoitukseni ei ole syventyä meediotekniikkaan syvemmin. Clartin (2003a) artikkeli "*Moral Mediums. Spirit-writing and the Cultural Construction of Chinese-Mediumship*" on hyvä tietolähde aiheesta kiinnostuneelle.

²⁰ Uskonnon esittely kt. Werner (1981: 6-11), Oliver (1976).

²¹ Caodaismin Uudessa Kanoonisessa Laissa (*Tân Luật*) nämä viisi kieltoa ovat: Älä tapa, älä varasta, älä tee irstaasti, älä juo alkoholia tai heittäyty ylelliseen elämäntapaan, älä valehtele. Lähde: Caodaismin Uusi Kanooninen Laki (*Tân Luật*), englanninkielinen käännös (The New Canonical Codes), kappale IV. Sydney Centre for Studies in Caodaism: <http://www.personal.usyd.edu.au/~cdao/tanluat.htm#Chapter%20IV> (luettu 15.10.2008)

taivaaseen ja muuttuu hengeksi. Koska tulen käsittelemään uskontoa työni edetessä kokonaisvaltaisemmin, siirryn seuraavaksi esittelemään Ranskan siirtomaavallan aikaa.

Siirtomaa-aika

Caodaismin perustamista edeltävä aika oli Ranskan siirtomaahistorian aikaa. Ranskalaiset perustivat ensimmäiset lähetysasemansa Vietnamiin 1700-luvulla (Heikkilä-Horn 1991: 155). Varsinaisen valta-aseman ranskalaiset saavuttivat Vietnamin eteläosissa kuitenkin vasta keisari Tu Ducin allekirjoitettua sopimuksen Ranskan kanssa vuonna 1847 (Heikkilä-Horn ja Miettinen 2000: 299). Sopimuksen mukaan kolme eteläisintä maakuntaa siirtyivät Ranskan omistukseen (*ibid.*). Vuodesta 1867 ranskalaiset lujittivat entisestään valtaansa Vietnamin eteläosissa ja nimittivät siirtomaa-alueensa Kochinkiinaksi (käsitti kolme Vietnamin eteläistä maakuntaa). Vuonna 1883 myös Keski- ja Pohjois-Vietnam siirtyivät Ranskan alaisuuteen (*ibid.*). Ranska hallitsi eteläisintä siirtomaa-alueitaan suoralla hallinnolla tuoden mukanaan osan hallintokoneistonsa virkamiehistä (*ibid.*). Taylorin (2001: 6) mukaan Kochinkiinan alue oli ainoa Ranskan Indokiinassa siirtomaana toiminut alue, jota ranskalaiset hallitsivat suoraan. Ranskalaiset kohtelivat kaltoin hallittaviaan: siirtomaahallinnossa työskennelleet vietnamilaiset virkamiehet saivat mitätöntä palkkaa ja riisintuotanto kaupallistettiin, jolloin vietnamilaisille markkinoille sitä jätettiin hyvin vähän (Werner 1981: 5). Ihmiset näkivät nälkää. Etenkin maaseudulla elävien elämä kävi sietämättömäksi ranskalaisten tekemän maaudistusten takia (Heikkilä-Horn ja Miettinen 2000: 301). Ranskalaiset oikeuttivat toimensa ”sivistyksen nimissä” (Heikkilä-Horn ja Miettinen 2000: 301).

Wernerin (1981: 6) mukaan kolonialismin vaikutukset olivat monialaisia. Muun muassa maaseudun kylien kollektiivisen elämän tärkeyttä aliarvioitiin ja kylien elämä haihtui ranskalaisten toimittamien uudistusten myötä (*ibid.*). Wernerin (*id.*: 5) mukaan elinolosuhteet pysyivät kutakuinkin samanlaisena kymmenkunta vuotta ennen caodaismin perustamista. Ensimmäisen maailmansodan jälkeen tilanne muuttui hieman. Tällöin Ranska investoi enemmän Indokiinan alueelle (Laos, Kambotsa ja eteläinen Vietnam), mutta nämä investoinnit rikastuttivat vain pientä osaa väestöstä – rikkaimpia maanomistajia (*ibid.*). 1930-luvulla Vietnamin maaseuduilla vallitsi masennustila, sillä maaseudun talous romahti. Caodaismin perustaminen sijoittuu siirtomaahallinnon aiheuttamien muutoksien aikakauteen.

2.2. Kenttätyö eteläisessä Vietnamissa

Suoritin kenttätyöni Saigonissa, tai Ho Chi Minh -kaupungissa, niin kuin kaupunki myös tunnetaan. Saigonissa on n. 6,3 miljoonaa asukasta, mikä tekee siitä Vietnamin suurimman kaupungin, ja se sijaitsee maan eteläosassa (vrt. pääkaupunki Hanoi pohjoisessa, n. 3,3 miljoonaa asukasta)²². Asuin koko kenttätyöaikani kaupungin keskustassa seitsemän huoneen asuntolassa. En siis asunut tutkimieni caodaistien luona missään vaiheessa, vaikkakin minulle tarjottiin yösjaa eräästä caodai-pyhäköstä hieman kauempana ydinkeskustasta. Kenttätyöni muodostuu ajasta, jonka vietin caodaistien kanssa tapaamalla heitä pyhäköissä tai muissa uskonnollisissa aktiviteeteissa.

Valitsin kenttätyökohteekseni Saigonin siksi, että kielitaitoni ollessa olematon, löytäisin sieltä kohtuullisen vaivattomasti englantia tai ranskaa puhuvia caodaisteja. Paikallisen saigonilaisen yliopiston kielikoulutus mahdollisti vietnamin kielen oppimisen, mikä, ikävä kyllä, vielä kenttätyöni loppuvaiheessakin, oli melkoisen huono tutkimuksen tekemiseen, vaikkakin selvisin jokapäiväisessä elämässä kohtuullisen hyvin. Koska caodaismi on eteläisessä Vietnamissa perustettu uskonto, ja uskonnon pyhiinvaellusten kohteena oleva pääpyhäkkö *Tòa Thánh* vain n. 60 kilometrin päässä Saigonista, tiedustelin caodaismia tutkineilta tutkijoilta, josko Saigon kohteena olisi hedelmällinen. Vastaus oli positiivinen ja kävi ilmi, että kaupungissa on caodaismin eri suuntauksien pyhäköitä hyvinkin monta. Saavuttuani Saigoniin tutustuin paikallisen yliopiston antropologian laitokseen, jossa minulle oli määrätty tutkimusavustaja²³. Tutkimusavustaja oli caodaismista väitöskirjaa tekevä laitoksen professori, jonka apu, ikävä kyllä, puutteellisen vietnaminkielentaitoni vuoksi, jäi vähäiseksi. Hän kuitenkin antoi minulle neuvoja kenen puoleen kääntyä, sekä listan Saigonissa sijaitsevista pyhäköistä osoitteineen. Hyvin pian Saigoniin saapumiseni jälkeen löysin tutkimukseni kannalta otollisen kohteen: lähetystyöhön erikoistuneen *Suuren Tien Popularisoivan Organisaation (Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo)*. Ennen kuin syvennyn

²² Alustavat luvut (2007) Vietnamin yleisen tilastitiikan toimiston internetsivuilta http://www.gso.gov.vn/default_en.aspx?tabid=467&idmid=3&ItemID=7352. Sivustolla käyty 13.10.08.

²³ Minun tuli hyvissä ajoin ennen kentälle lähtöä anoa tutkimuslupa paikallisen yliopiston kautta. Paikallinen yliopisto oli erittäin tehokas ja avulias, ja tutkimusluvan saaminen ei aiheuttanut minkäänlaisia ongelmia.

organisaatioon ja siellä tapaamiini caodaisteihin, kuvailen hieman Saigonia asuinympäristönä.

Saigon on Vietnamin suurin kaupunki, ja maineeltaan myös modernein. Saigonin modernius juontaa juurensa siirtomaahistoriasta, jolloin eteläinen Vietnam joutui suuremmissa määrin ranskalaisten uudistusten kohteeksi kuin muu keski- ja pohjois-Vietnam (Taylor 2001: 6). Monet akateemikot väittävät eteläisen Vietnamin modernin luonteen muovautuneen siirtomaa-ajoilta lähtien (*ibid.*). Saigonin keskusta leveine bulevardeineen ja kauppakeskuksineen vaikuttaa hyvinkin länsimaalaistuneelta kaupungilta. Vietnamilaiden tuttavieni puheesta havaitsin pientä eripuraa eritoten saigonilaisten ja hanoiilaisten välillä: saigonilainen ystäväni tuli tapaamaan minua Hanoiin kenttätyöjaksoni jälkeen ja valitti eräässä ruokapaikassa laskua maksaessaan, että hänelle kaikki hinnat Hanoissa ovat aina korkeampia kuin paikallisille. Syy tähän oli ystäväni mukaan yksinkertaisesti se, että hanoilaiset pitävät business-kaupungissa eläviä saigonilaisia rikkaina. Monet vietnamilaiset muuttavatkin Saigoniin työn perässä tai sen toivossa. Kasvava liiketoiminta ja Saigoniin investoivat maat, näistä erityisesti Japani, Korea ja Yhdysvallat, tuovat vaurautta mukanaan.

Vietnamin viralliset uskonnot ovat buddhalaisuus (n. 10 milj.), katolilaisuus (n. 5,7 milj.), protestantismi (n. 1 milj.), caodaismi (n. 2,3 milj.), hoa hao (1,3 milj.) sekä islam (65 000)²⁴. Uskonnollinen elämä Vietnamin on tänä päivänä vilkkaampaa kuin aikoihin. Buddhalaiset temppelit ovat Saigonissa täyteenahdettuja kuukalenterin kuun 1. ja 15. päivä, aikaa ja rahaa kulutetaan vanhojen uskonnollisten rakennuksien restauroimiseen ja uusien rakentamiseen, sekä erilaisten uskonnollisten tapahtumien järjestämiseen (Taylor 2004: 1-2). Saigonin katukuvasta on havaittavissa lukuisat värikkäät caodai-pyhäköt, loistokkaat buddhalaiset temppelit kaupungin laidilla sekä katoliset kirkot. Vietnamilaiden kadulla silmiinpistävä henkiusko kiehtoi minua heti ensimmäisestä päivästä lähtien: putiikkien edessä kadulla olevat pienet punaiset alttarit ja niiden edessä olevat naiset, jotka kumartivat suitsukkeet kädessä; liikeet, jotka olivat

²⁴Lähde: Vietnam News Agency (22.3.2007) "Nation's Baha'i Community Gets Religious Recognition" (uskontojen harjoittajien lukumäärät) <http://vietnamnews.vnagency.com.vn/showarticle.php?num=01REL220307> (luettu 13.10.2008). Suluissa mainitut luvut ovat vain suuntaa-antavia lukuja, sillä harjoittajien määrä vaihtelee hyvin paljon lähteen mukaan. Esimerkiksi buddhalaisuutta harjoittaa todennäköisesti suuri osa väestöstä, mutta tilastollisesti tämän arvioiminen on hankalaa, varsinkin kun monet harjoittavat useampaa uskontoa yhtäaikaaisesti.

erikoistuneet pienien alttareiden myyntiin; putiikit, joiden nurkassa, usein ovenkäynnin lähellä, sijaitsi samanlainen pieni alttari hedelmillä, kukilla ja kupeilla varustettuna. Yllä mainittu pienten alttareiden kanssa hääriminen liittyy, niin kuin caodaisti-ystäväni totesi, rahan henkeen *Thần Tài*, jolta ihmiset rukoilevat rahaa ja menestystä liiketoiminnassaan.

Suuren Tien Popularisoiva Organisaatio (*Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo*)

Kenttätyöjaksoni alkuaikoina kävin muutamassa Saigonissa sijaitsevassa caodaistien pyhäkössä seuraamassa rituaaleja ja juttelemassa caodaistien kanssa. Tämä osoittautui kuitenkin hieman hankalaksi lähestymistavaksi huonon kielitaitoni johdosta. Vasta kun tutustuin *Suuren Tien Popularisoivaan Organisaatioon*, joka oli muutaman kilometrin päässä omasta asuntolastani, pääsin tutustumaan caodaisteihin, jotka puhuivat englantia ja ranskaa hyvinkin sujuvasti. *Suuren Tien Popularisoivan Organisaation* tehtävänä on caodaismin eri suuntausten (tai lahkosten) yhdistäminen sekä lähetystyö, tai uskonnon 'universalisoiminen' niin kuin caodaistit asian ilmaisivat. Organisaatio ei ole pyhäkkö itsessään eikä se myöskään ole caodaismin 'lahko', vaan jumalan luoma elin, jonka tehtävänä on saattaa kaikki caodaismin eri lahkot yhteen yhdeksi uskonnoksi. Oliver (1976: 106) selventää, että tällaisia organisaatioita oli kolme mainitsemani organisaation lisäksi 1970-luvulla, mutta itse en osaa sanoa näiden muiden kohtalosta tänä päivänä. *Suuren Tien Popularisoiva Organisaatio* luotiin 1960-luvulla, kun jumala antoi viestin, jossa caodaisteja kehoitettiin saarnaamaan uudesta yhtenäisyydestä (*id.*: 107). Organisaatio on tänäkin päivänä hyvissä voimissa Saigonissa.

Oliver (1976: 106-111) kuvailee organisaation pääpiirteitä ja tehtäviä oman 1970-luvulla tekemänsä havainnoinnin perusteella, ja kuvaelma pitää omien havaintojeni mukaan paikkansa vielä tänäkin päivänä. Organisaatio on edelleen samassa paikassa, jonne se alunperin perustettiin, ja aktiviteetteihin kuuluvat pääpiirteittäin samat aktiviteetit, kuin mitä Oliver mainitsee kirjoituksessaan. Tänä päivänä Organisaation toimintaan kuuluu caodaismin oppien aktiivinen opiskeleminen järjestämällä ainakin viikonloppuisin oppitunteja lapsille ja nuorille; seminaarit, jonne kutsutaan eri suuntauksien edustajia; sunnuntai-tapaamiset, jolloin keskustellaan caodaismin opeista ja rukoillaan; henkiviestien opiskelu; hyväntekeväisyystyö auttamalla sairaita; sekä

organisaation valitsemien henkien kunniaksi järjestetyt rituaalit organisaation 'pyhässä huoneessa', jossa sijaitsee jumalalle omistettu alttari, ja jossa caodaistit myös rukoilevat ja meditoivat neljä kertaa päivässä. Muutamat Organisaation caodaistit järjestivät myös, enemmän tai vähemmän säännöllisesti, useinmiten kerran viikossa, tapaamisen, jolloin ajankohtaisia uskontoon liittyviä asioita opiskeltiin englannin kielellä. Osallistuin näihin tapaamisiin koko kenttätyöni ajan. Osallistuin lisäksi organisaatiossa järjestettäviin muihin tapahtumiin, muun muassa rituaaleihin ja matkoihin uskonnon pääpyhäkköön Tây Ninhin maakuntaan. Organisaatiolla on oma medio (ainakin yksi), joka vastaanottaa viestejä hengiltä. Eräs caodaismin alkuperäiseen *Tây Ninh* -suuntaukseen kuuluva caodaisti sanoi, että Organisaation erikoisuus on se, että kun uskonnollista toimintaa rajoitettiin vuoden 1975 jälkeen hallituksen toimesta, ainoastaan Organisaatio onnistui pitämään mediointituution toimivana ja pystyivät näin vastaanottamaan viestejä hengiltä.



KUVA 3. Keskipäivän rukoushetki Organisaation pyhässä huoneessa. Salin edessä ylimmän jumalan alttari.



KUVA 4. Seminaaritalaisuus, jossa uskonnon eri suuntausten edustajia on kerääntynyt Organisaation tiloihin keskustelemaan ajankohtaisista asioista ja raportoimaan kukin oman pyhäkkönsä toiminnasta. Seminaaritalaisuus järjestettiin caodaisteille tärkeän hengen Pyhän Äidin rituaalipäivänä.

Organisaation caodaistit ovat aktiivisesti mukana Organisaation toiminnassa, mutta saattavat myös olla osallisena caodaismin eri suuntausten pyhäköiden toiminnassa. Esittelen seuraavaksi lyhyesti pääinformanttien sosiaalista taustaa ja asemaa Organisaatiossa²⁵. Tutkimani Organisaatio on urbaanissa ympäristössä, ja kielitaitoiset caodaistit jokseenkin paremmin toimeentulevaa väkeä. Osallistuvan havainnointini osalta tutkimukseni rajoittuu siis hyvin toimeentuleviin caodaisteihin, jotka ovat arvostetussa asemassa myös itse Organisaatiossa. Tästä seikasta on hyvä olla tietoinen, sillä caodaismi on hyvin suosittu uskonto eteläisen maakuntien maaseudun köyhien asukkaiden parissa, joita kenttätyöni ei tavoita, mutta jotka ovat kuitenkin läsnä tutkimuksessani historiallisen analyysin kautta. Kaksi tärkeintä informanttiani ovat Organisaatiossa keskeisessä asemassa olevan miehen kaksi tytärtä, joita kutsun nimillä Duyễn ja Thanh. Molemmat ovat itsenäisiä yrittäjiä Saigonissa. Thanh on käynyt ranskankielistä koulua ja puhuu täten ranskaa erinomaisesti. Thanh on ollut naimisissa, mutta erosi puolisostaan. Duyễn puolestaan on naimisissa ja hänellä on kaksi lasta. Hän opettaa pienille lapsille englantia vapaaehtoistyönä. Thanh järjesti omissa kotonaan

²⁵ Intimiteettisuojaan turvaamiseksi käytän informanteistani peitenimiä.

tapaamisia, joissa pohditiin uskontoon liittyviä asioita englannin kielellä. Näissä tapaamisissa kokoontui Thanhin ja Duyễnin lisäksi keskimäärin 5 henkilöä, jotka kaikki kontribuoivat keskusteluihin. Yksi miescaodaisti, Hùng, tuntui tietävän muita enemmän pieniä yksityiskohtia, ja pian kävikin ilmi, että hänen isänsä oli myös korkeassa asemassa uskonnossa, ymmärtääkseni juuri Organisaatiossa.

Näin ollen voidaan todeta, että informanttini Organisaatiossa koostuvat pienestä, mutta Organisaation toiminnassa keskeisessä asemassa olevista henkilöistä. Juttelin myös *Tây Ninh* -suuntaukseen kuuluvan nuoren miescaodaistin, Nghĩan, kanssa, joka ei kuulunut Organisaation caodaisteihin. Tapasin Nghĩan Saigonin suurimmassa pyhäkössä kenttätyöni alkuaikoina, ja hän auttoi minua ymmärtämään rituaalia. Nghĩa oli 'rituaalioppilas', ja hänen tehtävänsä rituaalin aikana oli kuuluttaa tapahtumien kulkua. Kielitaidon puutteen vuoksi osallistuva havainnointi keskittyy kuitenkin varsinaisesti Organisaation caodaisteihin, joiden kanssa keskustelu oli hedelmällisempää.

3. TEOREETTISTA POHDINTAA

3.1. Tiedonhankinta sosiaalisena käytäntönä

Paul Jamesin (1996: 20) mukaan yhteiskunta koostuu erilaisista sosiaalisista käytännöistä (*mode of practice*), jotka yhdessä vaikuttavat sosiaalisen formaation muotoon. Sosiaalinen formaatio tarkoittaa laajasti ymmärrettynä yhteiskuntaa uniikkina, erilaisten sosiaalisten käytäntöjen muovaamana kokonaisuutena. Sosiaalisia käytäntöjä ovat Jamesin mukaan tuotanto (*mode of production*), vaihto (*mode of exchange*), organisoituminen (*mode of organization*), kommunikointi (*mode of communication*) ja tiedonhankinta (*mode of enquiry*). Kutakin sosiaalista käytäntöä voi olla yhteiskunnassa useammanlaisia, mutta yksi kustakin käytännöstä on Jamesin mukaan muita tärkeämmässä asemassa. Esimerkiksi kapitalismi muodostaa tuotantoon liittyvät sosiaalisen käytännön.

Olen tutkimuksessani kiinnostunut Jamesin (1996, 2005) mainitsemaasta tiedonhankinnan käytännöstä, joka koostuu yksinkertaisuudessaan tavoista etsiä tietoa ympäröivästä todellisuudesta. Tiede itsessään muodostaa luonnollisesti tällaisen käytännön. James (2005: 381-383, 385) luokittelee tiedonhankinnan sosiaalisena käytäntönä neljään eri tasoon, joista kukin taso edustaa tietynlaista epistemologisen

abstraktoitumisen tasoa: havaitseminen, analoginen, tekninen ja analyttinen tiedonhankinta²⁶.

Ruumiin kautta aistein havaittava tiedonhankinta on neljästä tasosta konkreettisin. James rinnastaa seuraavan tason eli analogisen tiedonhankinnan myytteihin, joissa luonto ja kulttuuri rinnastetaan vertauskuvaksellisesti toisiinsa. James (2005: 381) antaa esimerkkinä vertauskuvauksellisuudesta Mary Douglasin ajatuksen ihmiskehosta tietoa tiivistävänä symbolina. Analogisesta tiedonhankinnasta tuli aikojen kuluessa abstraktimpi siinä, että yhteiskuntaan liitettäviä asioita selitettiin vertauskuvilla kuten esimerkiksi 'luonnon laki'. Tekninen tiedonhankinta mahdollisti tiedon etsimisen erilaisten teknisten välineiden avulla, jolloin kehon aistit eivät olleet enää rajoite uudenlaisen tiedon etsimiselle. Abstrakteimmaksi tiedonhankintatasoksi James mieltää analyttisen tiedonhankinnan, johon modernit sosiaalitieteet perustuvat. Tällöin sosiaalista elämää selitetään niihin liittyvien prosessien ja käytäntöjen kautta.

Jamesin mainitsema tiedonhankinnan käytäntö liittyy tutkimuksessani pohdintoihin hengiltä viestejä välittävästä meedioinstituutiosta eräänlaisena tiedonhankinnan käytäntönä, jonka merkityksellisyyttä tarkastelen uskonnon synnyn siirtomaa-ajan kontekstissa. Meedioinstituution lisäksi tarkastelen meedioiden hengiltä välittämiä viestejä tekstien muodossa.

3.2. Teksti ja siihen liittyvät käytännöt: kronotooppi ja lukemisen antropologiaa

Analyysini kohteena ovat caodaismissa esiintyvät henkiviestien pohjalta kootut tekstuaaliset tuotokset, jotka muodostavat omanlaisensa genren. Tähän genreen tutustuakseni tulen soveltamaan Bakhtinin ajatuksia kronotoopista. Bakhtin (1998) käsittelee esseessään "*Forms of Time and of the Chronotope in the Novel*" kronotooppia kirjallisuudessa ja määrittelee sen seuraavanlaisesti: "Annamme nimen *kronotooppi* (kirjaimellisesti, "aikatila") luontaiselle temporaalisten ja spatiaalisten suhteiden yhteenkuuluvuudelle, joita ilmaistaan taiteellisesti kirjallisuudessa"²⁷ (*id.*: 84). Bakhtin

²⁶ perceptual-, analogical-, technical-, analytical mode of inquiry

²⁷ "We will give the name *chronotope* (literally, "time-space") to the intrinsic connectedness of temporal and spatial relationships that are artistically expressed in literature."

lainaa alunperin matematiikassa ja Einsteinin suhteellisuusteoriassa esiintyvää ajatusta tila-aika -käsitteestä (*space-time*), jonka tärkein anti Bakhtinin kronotoopille on siinä esiintyvä ajatus tilan ja ajan yhteenkuuluvuudesta (*ibid.*). Bakhtin jatkaa: "Kaunokirjallisen taiteellisessa kronotoopissa, spatiaaliset ja temporaaliset indikaattorit ovat yhdistyneet yhdeksi, huolitellusti ajatelluksi, konkreettiseksi kokonaisuudeksi. Aika aivan kuin paksuuntuu, ottaa lihaa ylleen ja tulee taiteellisesti näkyville; samalla tavalla, tila tulee latautuneeksi ja herkäksi ajan, juonen ja historian liikkeille"²⁸. Ajan ja tilan yhteenkytkeytyminen määrittää hyvin paljolti erilaiset kirjallisuuden lajityypit eli genret. Se pitää sisällään myös emootioita ja arvoja, jotka voivat paljastaa ihmisyyteen yleisemmin liitettäviä arvoja (*id.*: 243). Käytän analyysissäni Bakhtinin ajatusta kronotoopista määritellesäni henkiviestigenren tyypillisimpiä piirteitä. Lisäksi pyrin kronotooppiin liittyvien pohdintojeni avulla määrittämään, mitä ihmisyyteen liitettäviä hyveitä henkiviestit genrenä ilmentävät.

Koska analyysini kohde on kirjallisuuden genre, jota caodaistit lukevat aktiivisesti, tuntuu järkevältä myös lähestyä tekstiä tarkastelemalla tapaa, miten sitä luetaan. Baker (1992) käsittelee ”*The Ethnography of Reading*” teoksessa ilmestyneessä artikkelissaan ”*The Presence of the Name: Reading Scripture in an Indonesian Village*” lukemista sosiaalisesti merkityksellisenä toimintana, jossa teksti otetaan esille ja siinä kirjoitetut sanat otetaan haltuun ajassa: tekstin haltuun ottaminen vaatii aikaa ja ponnisteluja – se on siis *toimintaa*. Baker on kiinnostunut indonesialaisen kylän asukkaiden tavasta lukea ääneen otteita Koraanista. Koska resitaatio toistaa Koraanissa olevia tekstinpätkiä, on se edelleen ääneenlukemista, vaikkakin sanat lausutaan muistista. Tidorelaiset eivät kuitenkaan ymmärrä arabiaa, joten he eivät myöskään käsitteellisesti pysty ymmärtämään resitoimaansa tekstiä. Ryhmissä ääneen lukeminen on kuitenkin sosiaalista toimintaa, ymmärtävät ihmiset ääneenlukemaansa tai eivät. Baker haluaa esimerkkinsä kautta osoittaa, että lukeminen ei ole toimintaa, joka edellyttää tekstin käsitteellistä ymmärtämistä – tämän osoittaa jo se, että vierasta kieltä voi lukea ääneen ymmärtämättä kuitenkaan sitä, mitä siinä sanotaan. Tällöin keskiössä on lukeminen

²⁸ "In the literary artistic chronotope, spatial and temporal indicators are fused into one carefully thought-out, concrete whole. Time as it were, thickens, takes on flesh, becomes artistically visible; likewise, space becomes charged and responsive to the movements of time, plot and history".

toimintana ja tapahtumana, tidorelaisten tapauksessa resitaatio, joka on itsessään merkityksellistä.

Baker (*id.*: 107-108) erottaa toisistaan kaksi tapaa ymmärtää: käsitteellinen ymmärtäminen (*comprehension*) ja ymmärtäminen, joka osallistuu ajassa etenevään subjektiiviseen kokemukseen (*apprehension*) jostain olemassa olevasta asiasta, jota ei välttämättä pysty käsitteellisesti selittämään eikä näin myöskään käsitteellisesti ymmärtämään. Käsitteellinen ymmärtäminen liittyy lingvistiseen kompetenssiin, jolloin henkilö voi toistaa ajatuksen omin sanoin – tällöin lause on käsitteellisesti ymmärretty. Ajassa etenevä subjektiiviseen kokemukseen liittyvä ymmärtäminen taas liittyy siihen, miten henkilö "kohtaa ja ottaa haltuunsa sen, mitä on tiedettävä ja muistettava".²⁹ Tällöin olennaista ei ole kaiken tiedon käsitteellinen ymmärtäminen. Olennaista on se, miten henkilö tuntee kuuluvansa johonkin kokonaisvaltaisesti, ei se, miten asiasta voi puhua kielen konventionaalisilla rakenteilla (*id.*: 108).

Arabiankieliset sanat eivät edusta tidorelaisille asioita, jotka tulisi ymmärtää käsitteellisesti – tärkeämpää on se tapa, jolla ne osallistuvat ajassa etenevään subjektiiviseen kokemukseen perimmäisestä muslimilaisesta habituksesta. Vaikkakin tidorelaisilta puuttuu arabiankielisen tekstin semanttisen sisällön ymmärtäminen, ei tämä kuitenkaan estä erisnimien ymmärtämistä, jotka aina sitovat tietoa itseensä synkronisen kielen semanttisten konventioiden ulkopuolelta (*id.*: 111-115). Erisnimet ”ovat meille merkityksellisiä ei sen takia, että ne viittaavat johonkin silmiemme edessä olevaan asiaan (demonstratiivit tekevät tämän), mutta koska ne antavat meille mahdollisuuden tuoda yhteen rajattoman määrän faktoja ja vaikutelmia jotka eivät voi tuoda empiirisesti esille yhtäaikaaisesti” (*id.*: 114)³⁰. Tämän vuoksi erisnimet ovat yksittäisissä ja kollektiivisissa muistoissa keskipiste: ne voivat pitkän ajan kuluessa sitoa itseensä mitä erilaisimpia ominaisuuksia ja ne voidaan liittää mitä erilaisimpiin tapahtumiin (*ibid.*). Tidorelaiset tunnistavat ääneenlausutuissa tekstinpätkissä islaminuskon historiaan liittyvät tärkeät erisnimet, joiden kautta "he pysyvät

²⁹ "[...] confronts and takes hold of what there is to know and remember".

³⁰ "[...] names are significant to us not because they refer to things present before our eyes (demonstratives can do as much), but because they allow us to do the work of consolidating a potentially unlimited range of facts and impressions that cannot be made empirically present all at once".

sitoutuneena maailmaan samalla tavalla kuin muslimit ympäri maailmaa tunnistavat ja muistavat sen" (*id.*: 119)³¹. Pyrin analyysissäni lähestymään caodaismin tekstejä Bakerin käsitteellisen ymmärtämisen ja kokemukseen liittyvän ymmärtämisen erottelun avulla selvittääkseni niiden merkityksellisyyttä niitä lukevien caodaistien elämässä.

3.3. Henget ja sosiaalinen järjestäytyminen

Luvussa 6 keskityn itse henkiviestejä välittäviin henkiin. Pyrin tutkimuksessani analysoimaan caodaismin henkimaailmaa ja tapaa, jolla se heijastaa käsityksiä vallitsevasta yhteiskunnallisesta tilanteesta. Leach (1970: 172-182) tutkii luvussa "*Concepts of the Supernatural*" Kachin yhteisön käsityksiä *nat*-hengistä ja toteaa, että *nat*-henkien maailma "laajentaa ihmisten hierarkiaa korkeammalle tasolle ja on sen kanssa samankaltainen."³² *Nat*-henkien hierarkiaan kuuluu päällikköjä, aristokraatteja, aatelittomia henkilöitä sekä orjia, aivan kuten yhteiskunnalliseen hierarkiaan muutenkin, ja käyttäytymissäännöt niiden suhteen ovat samat kuin ihmisten välillä. Mikäli aateliton haluaa lähestyä päällikköään, tulee hänen ensin lähestyä ylempää aatelitonta, joka toimii välittäjänä kahden välillä – Kachin yhteisön jäsenet toimivat samalla tavalla *nat*-henkien kanssa: ylempiä *nat*-henkiä tulee lähestyä alempien henkien välityksellä. Rituaalit, jotka suoritetaan henkien hierarkian järjestyksessä alimmalta *nat*-hengeltä ylimmälle, heijastavat ihmisten välisiä hierarkkisia sosiaalisia ja poliittisia suhteita: "Rituaalissa symbolisoituna oleva struktuuri on sosiaalisesti hyväksytty yksittäisten ihmisten sekä ryhmien välisten "oikeaksi" havaittujen suhteiden systeemi"³³.

Leach keskittyy erityisesti rituaaliin ja tapaan, jolla rituaalit symboloivat ihmisten välisiä poliittisia suhteita. Analysoin luvussa "Henget ja sosiaalinen järjestäytyminen" käsityksiä caodaismissa esiintyvistä hengistä ja transsendenssista, mutta en varsinaisesti keskity rituaaliin niin Leach tekee. Keskityn analyysissäni henkiin ja niiden luonteeseen analysoimalla caodaismin tekstuaalisia kokoelmia, joihin on kerätty henkien ihmiselle välittämiä viestejä. Pyrin kuitenkin, Leachin tapaan, vastaamaan kysymykseen siitä,

³¹ "[...] they remain engaged with the world as Muslims everywhere recognize and "remember" it".

³² "[...] extend the human class hierarchy and are continuous with it."

³³ "The structure which is symbolized in ritual is the system of socially approved proper relations between individuals and groups".

miten caodaismin henget voisivat symboloida yhteiskunnassa vallalla olevaa sosiaalista järjestäytymistä, sillä kuten Leach (*id.*: 172) toteaa, ”on järjetöntä pohtia yliluonnollisten olentojen toimintaa tai olemusta paitsi jos niitä pohtii suhteessa ihmisten toimintaan”³⁴. Näin ollen pyrin tuomaan esille tavan, jolla sosiaalinen struktuuri ja ihmisten väliset suhteet ovat havaittavissa käsityksissä tuonpuoleisesta ja tuonpuoleisessa elävien henkien suhteesta ihmisiin.

4. USKONNOLLINEN MORAALIKIRJALLISUUS

Ensimmäisessä alaluvussa pyrin historiallisen katsauksen avulla määrittelemään, mitä ymmärrän käsitteellä "moraalikirjallisuus", ja minkälaisissa yhteiskunnallisissa tilanteissa se saa ensisijaisen merkittävyytensä. Tämän jälkeen pyrin sijoittamaan caodaismin omalle paikalleen moraalikirjallisuuden kirjon alle. Toisessa alaluvussa syvennyn caodaismin henkiviesteistä koottuun Jumalallisten Viestien Kokoelmaan ensimmäiseen osaan (*Thánh Ngôn Hiệp Tuyển Quyển I*) ja niistä nouseviin teemoihin, jotka liittyvät siirtomaayhteiskunnan puitteissa syntyneeseen uudenlaiseen sosiaaliseen järjestäytymiseen ja siinä muodostuneisiin ajatuksiin ihmisyydestä.

4.1. Yhteiskunnallinen muutos ja uskonnollinen moraalikirjallisuus

Caodaismi syntyi aikana, jolloin vietnamilainen yhteiskunta koki suuria muutoksia ranskalaisten siirtomaahallinnon alla: Perinteinen kylille kuuluva taloudellinen, sosiaalinen ja poliittinen auktoriteetti siirrettiin keskitetyksi valtiolle, jolloin yksi perinteinen vietnamilaisen yhteiskunnan poliittinen entiteetti heikentyi muuttaen sosiaalista järjestäytymistä (Werner 1981: 6). Maaseudun olot yleensä kurjistuivat kapitalismin myötä (*id.*: 4). Yhteiskunnan sosiaalinen järjestäytyminen muuttui kapitalismin ja kaupungistumisen myötä, jonka johdosta yhteiskuntaan syntyi uusia yhteiskuntaluokkia (Werner 1981, 1976). Kaksi korkeinta yhteiskuntaluokkaa olivat Wernerin (1981: 18-19) mukaan siirtomaahallinnossa työskentelevät ylemmän ja alemman tason vietnamilaiset virkamiehet, joista osa oli perinteisen, ranskalaisten lakkauttaman konfutselaisen hallinnon entisiä mandariineja. Näiden

³⁴ ”[...] it is nonsensical to discuss the actions or qualities of supernatural beings except in terms of human action”.

yhteiskuntaluokkien jäsenet olivat pääasiassa uskonnon alkuaikoina niitä, jotka toimivat caodaismin papillisen hierarkian ylimmillä sijoilla ja olivat perustamassa uutta uskontoa (*id.*: 19). Caodaismin perustajajäsenet olivat yhteiskunnan vietnamilaista eliittiä, ja Werner (1981: 1) näkeekin eliitin ja talonpoikaisväestön muuttuvat keskinäiset suhteen suurena syynä siihen, miksi caodaismin kaltainen liike saavutti suuren suosion talonpoikaisväen keskuudessa, ja liittää caodaismin suoraan samalle kentälle siirtomaavaltion laajenemisprojektin kanssa. Caodaismi syntyi vastaamaan yhteiskunnassa tapahtuviin muutoksiin herättämällä henkiin filosofista ajattelua hyveellisestä ihmisestä sekä hyveellisestä hallitsemistavasta. Caodaismin tekstit, jotka muodostuvat henkien ihmiselle välittämistä viesteistä, pohtivat muun muassa ihmisyyttä, ihmisyyteen liitettäviä hyveitä sekä oikeanlaista ihmisryhmän yläpuolelle sijoittuvaa auktoriteettia. Nämä pohdinnat liittyvät hyvin olennaisesti sosiaalisessa ympäristössä tapahtuviin muutoksiin ja siihen, miten ihmisyyden tulisi ymmärtää näiden muutosten myötä.

Tässä alaluvussa keskiössä on nk. uskonnollinen moraalikirjallisuus, jolla ymmärrän seuraavaa: uskonnollisten traditioiden moralisoivat kirjoitukset, joita jaettiin kansan keskuuteen levittämään uskonnollisen tradition moraalista sanomaa. Nämä teokset käsittelevät juuri ihmisyyttä, ihmisen asemaa yhteiskunnassa, ihmisyyteen liitettäviä hyveitä sekä hyveellistä hallitsemista. Filosofinen tutkiskelu ja niiden pohjalta muodostuneet moralisoivat ajatukset syntyivät usein juuri yhteiskunnallisessa muutoksessa. Näin ollen tuntuisi oikeutetulta asettaa caodaismi sellaisten suurten uskonnollisten traditioiden kuin buddhalaisuuden, konfutselaisuuden ja antiikin Rooman stoalaisuuden rinnalle, jotka kaikki syntyivät yhteiskunnallisessa muutoksessa ja sisältävät, kuten caodaismikin, ihmisyyttä käsitteleviä tekstuaalisia tuotoksia. Myös Kiinassa syntynyt varsinaiseksi "moraalikirjallisuudeksi" nimitetty *shanshu*-kirjallisuus, jota käsitelen luvussa 4.1.2, syntyi yhteiskunnallisessa muutoksessa Kiinan aristokraattisen yhteiskunnan muovautuessa luokkayhteiskunnaksi.

4.1.1. Buddhalaiset, konfutselaiset ja stoalaiset tekstit yhteiskunnallisessa muutoksessa

Buddhalaisuus syntyi aikana, jolloin Intian suuret Magadha ja Kosala valtakunnat yhdistivät pienempiä maan yhteisomistukseen perustuvia gana-sangha poliittisia yksiköitä (Harvey 1990: 9, 11). Tämän johdosta sukulaisuuteen perustuvat pienet

poliittiset yksiköt heikentyivät antaen tilaa kasvavan valtakunnan poliittisille ambitoille. Lisääntyvä kaupungistuminen ja kasvavat taloudelliset mahdollisuudet muun muassa maatalouden tehostuessa johtivat lisäksi yhteiskunnan sosiaaliseen stratifioitumiseen ja uusien yhteiskuntaluokkien syntyyn sekä kasvava valtakunta byrokraatisoitumiseen (Chakravarti 1987: 177.). Nämä muutokset, joista erityisesti sosiaaliluokkien moninaistuminen, olivat taustalla Buddha Gautaman luotsimassa sosiaalisessa etiikassa, jossa hän korosti yksilön spirituaalista ja moraalista hyvyyttä syntyperään perustuvan luokittelun sijasta (Harvey 1990: 25). Buddhalaisuuden ihanteet omaksunut keisari Asoka peri Magadhan valtakunnan ja tuolloisen Intian valtakunta oli hänen valtakaudellaan laajimmillaan ennen brittien valloitusta (*id.*: 75). Hän omaksui buddhalaisuuden sosiaalietiikan oman valtansa perustaksi verisen Kalinga-taistelunsa jälkeen, ja pyrki rauhanomaisesti vakuuttamaan laajalle levinneen valtakuntansa subjekteja hyväntahtoisesta elämästä oikeanlaista moraalista seuraamalla (*id.*: 75-76). Tämä näkyi osaksi myös Asokan lainsäädännössä (*id.*: 76). Asokan aikana buddhalainen lähetystyö oli huomattavaa: munkkeja lähetettiin valtakunnan reunamaailmille valloittamaan alueita buddhalaisen '*dhamman*' nimissä militaarisen valloittamisen sijasta (*id.*: 77). Oleellisena osana lähetystyössä voitaisiin olettaa toimineen buddhan tekstuaaliset tuotokset, joissa hyvettä ja hyveellistä hallitsemistapaa käsiteltiin

Vanhimmat buddhalaiset tekstit ovat theravada-suuntauksen Pali-kaanonista (Harvey 2000: 4). Buddhalaisen tekstien voitaisiin ajatella Buddhan yleisenä opetusmateriaalina. Aikaisimmat kaanonit koostuvat *Vinaya*-osasta, joka sisältää lähinnä luostarilaitosta koskevia eettisiä sääntöjä; *Sutta*-osasta, jossa sutat edustavat buddhan puheenvuoroja; joissain kaanoneissa on lisäksi *Abidhamma* osio, joka "systematisoi *Sutta*-opetukset yksityiskohtaisesti ihmisen kokemusmaailman mukaisesti" (*id.*: 5)³⁵. Kertomukset, jotka keskittyvät buddhan edellisiin elämiin pelastusta tavoittelevana boddhisatvana, ovat suosittu lähde yleisissä saarnoissa: "Nämä tarinat toimivat usein moraalisina tarinoina, jotka ovat täynnä sankareita, sankarittareita ja roistoja" (*id.*: 9)³⁶. *Jakata*-tarinoissa buddha opettaa muun muassa todellisen

³⁵ "[...] systemizes the *Sutta*-teachings in the form of detailed analyses of human experience".

³⁶ "These stories often function as morality tales, being full of heroes, heroines and villains".

kuninkaan kymmenen hyvettä (Harvey 2000: 115). *Cakkavatti-Sihanada Sutta* on erityisesti suunnattu valtakunnan päämiehille: Se kuvailee entisten aikojen myyttisiä keisareita, jotka hallitsivat buddhalaisen ideaalin mukaisesti (*id.*: 197). Lähimpänä tätä ideaalia oli juuri keisari Asoka. Ihmisten välisistä suhteista Buddha opettaa mm. *Sigalovada Suttassa*, jossa hän puhuu suhteesta vanhempiin ja lapsiin, opettajiin ja oppilaisiin, aviomieheen ja -vaimoon, ystäviin ja palvelijoihin (*id.*: 97-100).

Konfutsen poliittinen filosofia syntyi yhteiskunnallisen muutoksen paineissa Zhou-dynastian jälkeisen Taistelevien Valtioiden Ajan (480-221 eKr) kaaoksen aikana. Tällöin aristokraattiset pienet valtiot heikentyivät pitkällisen sotimisen johdosta ja yhteiskunta vajosi kaaokseen (Fu 1993: 28). Konfutselaisuudesta tuli valtion virallinen ideologia vasta autokraattisen Qin-dynastian (221-206 eKr) kaatumisen jälkeen, joka yhdisti sotivat valtiot, mutta kaatui nopeasti. Tähän syyksi on esitetty sen ankara yksinhallintotapa, joka asetti subjekteille kohtuuttoman raskaita velvollisuuksia ja rankaisi ankarasti velvollisuuksista laistaneita (Kiser ja Kai 2003: 530). Han-dynastian valtiat ottivat opikseen Qin-dynastian tuhoutumisesta ajatellen, että "auktoriteetti ei voi yksin nojata voimankäyttöön, vaan tarvitsee normatiivista oikeutusta, ja ihmisiä ei voi johtaa yksin väkivallalla, vaan heitä tulee suostutella myöntymään vakuuttelulla" (Fu 1993: 48)³⁷. Han-dynastian johtavat henkilöt päätyivät samankaltaiseen lopputulokseen kuin Intian valtakuntaa verisesti ylläpitänyt keisari Asoka – ihmisten vakuuttamiseen tarvitaan moraalisia prinssiipejä, jotka yhdistävät kansan hallinnon alle. Tästä lähtien klassisia konfutselaisia teoksia "käytettiin retoriikkana legitimoimaan keisarillista valtaa, julkisivuna luomaan luotettavuutta valtiaan poliittisille toimille, ja normatiivisena vakuutteluna sosialisoimaan tavallista kansaa oppivaisiksi subjekteiksi" (Fu 1993: 47)³⁸. Tekstuaaliset tuotokset olivat Fun (*ibid.*) mukaan tarkoitettu suurille massoille ajamaan juuri näitä tarkoituspäriä – hallitsijoiden neuvonantajina toimivat Han-dynastian aikana legalistit.

Konfutsen ajatuksissa kansan opettaminen sai korostetun sijan. Konfutsen mukaan korkeinta moraalista arvoa tulee edistää eettisillä normeilla, jotka säätelevät sosiaalista

³⁷ "[...] authority cannot rest on force alone but needs some normative legitimation, and the people cannot be ruled solely by coercion but must also be induced to comply by persuasion".

³⁸ "[...] used as a rhetoric to legitimize the imperial rule, as a facade to lend respectability for the political action of the ruler, and as normative persuasion to socialize common people into docile subjects".

käyttäytymistä (Fu 1993: 31). Humaaniutta, joka on siis korkein moraalinen arvo, voitaisiin täten edistää ihmisissä koulutuksen, vakuuttelun ja moraalisten esimerkkien kautta (*ibid.*). Kiinassa aikaisin Qin-dynastian aikana alkanut jonkinasteinen valtionhallinnon byrokratisointi avasikin tietä Konfutsen ajatukselle hyveellisestä valtion virkamiesluokasta Han-dynastian aikana, jolloin järjestelmää kehitettiin (Kiser ja Kai 2003). Kuninkaan ja maata johtavien virkamiesten tuli Konfutsen mukaan olla esimerkkejä kansalle hyveellisestä ihmisestä (Fu 1993: 30). Konfutsen kirjoittamat klassikot toimivat virkamieskoejärjestelmän koekirjoina Han-dynastiasta Tang-dynastiaan asti (Yao 2000: 63).

Olen yllä lyhyesti esitelty buddhalaisuuden ja konfutselaisuuden tekstien suhdetta niiden syntyajan kontekstin yhteiskunnalliseen muutokseen. Laajemman historiallisen vertailun vuoksi otan alla lyhyesti esille myös antiikin Rooman stoalaisuuden esimerkkinä länsimaisesta moralisoivasta kirjallisuudesta.

Stoalaisuudesta tuli suosittu filosofia Rooman valtakunnan sivistyneistön keskuudessa tasavallan lopulta lähtien (Sihvola 2004: 21). Tasavallan aikana kasvavat rikkaudet valloitusten jäljiltä muuttivat yhteiskunnan sosiaalista rakennetta: syntyi orjiin perustuva talous, jonka johdosta työttömien talonpoikien määrä kasvoi (Crawford 1990: 107). Sosiaaliset ongelmat sekä tasavallan loppuajan sisällissodat heikensivät Rooman poliittista vakautta: ensimmäinen sisällissota (49-45 eKr) johti Caesarin hirmuhallintoon ja hänen murhansa toiseen sisällissodan aikakauteen (44-31 eKr) (Bunson 1994: 92-3). Roomanstoalaiset sijoittuvat varhaisen keisarikauden alkuun sisällissotien jälkeiseen aikaan, jolloin roomalainen yhteiskunta oli kokenut kovia. Roomanstoalaisista muun muassa Seneca Lucius Annaeus minor (5eKr-65jKr) arvosteli kärkeästi yhteiskunnallista, sekä sosiaalista että poliittista, tilannetta ja erityisesti ajan moraalista rappeutumista ihannoimalla Rooman kuninkaiden aikaista kulta-aikaa (Ellilä 1978, Valovirta 1976). Stoalaisuuden katsotaan valmistaneen Rooman valtakuntaa kristinuskolle luomalla ajatuksen ihmisistä yhdenvertaisina moraalisin olentoina, jotka ovat alisteisia jumalalle (Bodson 1976: 124-5).

Senecan ajatukset oikeanlaisesta johtajuudesta tulevat esille teoksessa *De Clementia* (Lempeydestä), jonka Seneca kirjoitti keisari Nerolle toimiessaan valtionmiehenä tämän rinnalla (Griffin 1992: 24). Senecan filosofiset kirjoitukset eivät ”kyseenalaista keisarin yksinvaltaa vaan koettaa ohjata sitä stoalaisen elämäkatsomuksen suuntaan” (Castrén

& Pietilä-Castrén 2000: 516). Roomanstoalaisuuden katsotaankin muistuttavan Konfutsen ajatuksia siinä, että se nostaa suhteen valtioon ja perheen korkeimmalle sijalle (Ching 1978: 167, Bodson 1967: 117). Suhde valtioon ja perheeseen tulee selkeästi esille Senecan kirjemuotoisessa esseekokoelmassa *Epistulae Morales*, jonka hän kirjoitti viimeisinä elinvuosinaan vetäytyttyään valtiollisesta elämästä (Ellilä 1978: 16, 30).

Epistulae Morales on tyyliään epämuodollinen, keskustelunomainen ja selkeä, sillä Senecan lopullinen päämäärä oli ajatusten käytäntöön soveltaminen (*id.*: 32, 43). Seneca ammentaa kirjeissä kokemuksiaan näkemästään ja kokemastaan "luoden laaja-alaisen käytännön elämäntaidon käsikirjan, josta lukija löytäne ongelmiinsa parannuksen tai lohdutuksen" (*id.*: 31)³⁹. Kirjeet käsittelevät hyvettä ja hyveen käsitteen oppimista (Kaarakainen 2004: 148). Seneca ottaa kirjeissään esimerkkejä muinaisroomalaisista sotilaista ja valtionmiehistä, kuten esimerkiksi stoalaista elämäntapaa noudattaneesta Catosta (95-46 eKr), jonka hän pitää stoalaisten hyveiden kuten rohkeuden, viisauden ja vankkumattomuuden perikuvana (Ellilä 1978: 90). Vanhojen hyvien aikojen ihannointi on Senecalla samankaltaista kuin Konfutsen kirjoituksissa, joissa Konfutse ihanoi entisaikojen hyveitä ja pahoittelee oman aikansa moraalista rappeutumista (Bowers 1943: 59). Konfutsen mukaan moraalinen rappio oli pelastettavissa palaamalla antiikin hyveisiin eli vanhoihin riitteihin ja seremonioihin, jolloin tärkeimmät hyveet pysyvät niitä noudattavien ja vierestä seuraavien mielessä (*id.*: 58-9).

Olen lyhyehkön historiallisen vertailun kautta osoittanut, että caodaismin, buddhalaisuuden, konfutselaisuuden sekä Rooman stoalaisuuden tekstit liittyvät yhteiskunnallisen muutoksen aikaan, ja tuonut pääpiirteittäin esille niissä esiintyviä tekstuaalisia tuotoksia. Yhteiskunnallinen muutos johti siihen, että buddha Gautama, Konfutse, Seneca sekä vietnamilaisen yhteiskunnan eliitti caodaismin myötä näkivät

³⁹ Senecan käsitys hyveestä juontui yhteiskunnallisesta tilanteesta, jossa hän katsoi ihmisten moraalien turmeltuneen elämäntapojen parantumisen myötä. Seneca arvosteli kirjoituksissaan kärkevästi hovipiirien turmeltunutta elämäntapaa, jossa ihmiset vain juhlivat (Sihvola 2004: 21). Myös orjien kohtuuttoman raaka kohtelu sai Senecan kirjoittamaan ihmisten välisiä rajanvetoja vastaan vedoten myöhäistoalaisten ajatukseen, jonka mukaan "kaikki ihmiset olivat samanarvoisia hyveen tavoittelijoita" (Valovirta 1976: 56).

tarpeellisenä alkaa pohtia uudelleen ihmisyyttä, oikeanlaista hallitsemistapaa sekä sitä, miten ihmisten tulisi elää muuttuneessa yhteiskunnassa.

Seuraavissa alaluvuissa syvennyn kiinalaisesta traditiosta lähtöisin olevaan toisenlaiseen moraalikirjallisuudeksi nimettyyn traditioon, jota myös caodaismi edustaa vietnamilaisessa kontekstissa. Tämä moraalikirjallisuuden laji eroaa käsillä olevan alaluvun buddhalaisuuden, konfutselaisuuden ja Rooman stoalaisuuden moraalisesti kehottavasta kirjallisuudesta siinä, että se ei edusta valtauskontoa suoranaisesti, vaan on enemmänkin nk. populaarimoraalikirjallisuutta (Clart 2003b). Kiinasta lähtöisin olevassa moraalikirjallisuudessa painotetaan konfutselaisia arvoja, mutta ne ovat kansanomaisia arvoja edustavia, ja sisältävät myös buddhalaisina ja taolaisina pidettyjä arvoja (Kelley 2007: 4). Clart (2003b: 85) kutsuu kiinalaista moraalisesti kehottavaa kirjallisuutta *shanshu*-kirjallisuudeksi, ja siinä esiintyviä konfutselaisia arvoja "populaarikonfutselaisuudeksi" (*popular Confucianism*).

4.1.2. Uskonnollinen moraalikirjallisuus Kiinassa

Pidän henki-kirjoitustekniikalla tuotettua moraalisesti kehoittavaa kirjallisuutta, jota caodaismi edustaa, *shanshu*-kirjallisuuden alalajina, kuten tekee myös Clart (2003b). Clart ei itse sido kiinalaista moraalikirjallisuutta lajina mihinkään tekstuaaliseen muotoon tai traditioon, vaan painottaa tekstin sisältöä ja käyttötarkoitusta (Clart 2005: 103). Niissä taolaiset, buddhalaiset ja konfutselaiset ajatukset kietoutuivat yhteen ja levittivät moraalista sanomaa hyveestä, universaaleista laeista koskein syytä ja seurausta, sekä meriitin ja epämeriitin kerääntymistä (Bell 1996: 437) *Shansu*-kirjallisuuden voidaan näin ajatella sisältävän sekä ihmisten että henki-kirjoituskulttien tuottamaman moraalisesti kehoittavan kirjallisuuden. Kutsun caodaismin henkikirjoituksella tuottamia tekstejä nk. moderniksi *shanshu* -kirjallisuudeksi, kuten tekee myös Clart (2005: 103) taiwanilaisten henki-kirjoituskulttien kohdalla. Ilmaus "moderni" viittaa tässä tapauksessa aikakauteen, 1900-lukuun, erotuksena vanhemmasta perinteestä.

Clartin (2003b: 85-6) mukaan *shanshu*-kirjallisuus on Kiinan Song-dynastian ajalta 900-luvulta lähtien olemassa oleva kirjallisuuden laji, joka liittyy yleistettävissä oleviin moraalisiin arvoihin (Clart 2003b: 85-6, Clart 2005: 103, Kelley 2007: 4). Se muuttui aikojen kuluessa ihmisen tuottamista moraalisesti kehoittavista teksteistä henkiolentojen

ihmiskunnalle välittämiin viesteihin. Kiinassa oli ennen 900-lukua esiintynyt moraalissävytteisiä kirjallisia tuotoksia, mutta itse *shanshu*-kirjallisuus on Clartin (2003b: 86) mukaan juuri Song-dynastian (960-1279) yhteiskunnallisessa muutoksessa syntynyt uudenlainen moraalikirjallisuuden laji, jossa levitetään yleistettävissä olevia moraalisia arvoja. Clart liittääkin *shanshu*-tuotokset sosiaalisen ja moraalisen hämmennyksen ja epäjärjestyksen aikaan aikaan (*ibid.*).

Shanshu-kirjallisuudessa on Clart:in mukaan havaittavissa kaksi selkeää vaihetta, jotka molemmat liittyvät yhteiskunnallisen muutoksen aikaan: sen synty Song-dynastian aikana Kiinassa, ja 1800-luvun muutos moraalikirjojen tuottamistavassa, jolloin suuri osa moraalisesti kehoittavista teksteistä oli henkiolentojen ihmiselle välittämiä nk. henki-kirjoituskulteissa. Ennen 1800-lukua moraalisesti kehoittavia tekstuaalisia tuotoksia kirjoittivat enimmäkseen ihmiset (Clart 2005: 105).

Shanshu-moraalikirjallisuus, niin kuin Clart sen ymmärtää, syntyi, kun Song-dynastian aikana Kiinan keskiajan aristokraattinen yhteiskunta muuttui luokkayhteiskunnaksi, jossa kauppiat muodostivat uuden ja vaikutusvaltaisen yhteiskuntaryhmän. Yhteiskuntaluokkien rajat olivat häilyvämpiä, mikä vaati uudenlaisia, koko yhteiskuntaa koskevia moraalisia ohjenuoria, joita moraalikirjat välittävät kansalle (Clart 2003b: 86). *Shanshu*-kirjallisuus tuli erityisen suosituksi Ming-dynastian (1368-1911) aikana (Kelley 2007: 4).

Koko yhteiskuntaa koskevien homogenisoivien moraalikirjojen nimenomaan henkikirjoituksella tuottaminen lisääntyi huomattavasti 1800-luvun yhteiskunnallisen muutoksen aikaan (Clart 2005: 104). Länsimaisen vaikutuksen lisääntyminen Kiinassa 1800-luvun lopulla toi mukanaan suuria muutoksia ja hämmennystä, ja uudenlainen moraalikirjallisuuden tuottamistapa oli jollain tapaa reaktio kulttuuriseen kriisiin, jossa vanhat arvot joutuivat koetukselle (Clart 2005: 104). Kelley (2007: 9) esittääkin, että Taipei vallankumouksen jälkeinen kaaoksen aika johti ongelmiin muun maailman kanssa. Tällöin uudenlaiset henki-kirjoituskultit yhdistivät taolaistyyllisen henki-kirjoituskultin tyylin ja lähetystyön, sekä elementtejä erilaisista uskonnollisista ryhmittymistä vastaamaan ajan moraaliseen kriisiin (Clart 2005: 105). Henkiolennot alkoivat tuottaa moraalisesti kehoittavia yleisesti sovellettavissa olevia tekstuaalisia tuotoksia, ja kulttien jäsenet alkoivat aktiivisesti tuoda viestiä kansan keskuuteen

moraalisesta parannuksesta luennoimalla ja painamalla henkiolentojen viestejä kirjoiksi (Clart 2005: 105).

Henki-kirjoituskultit eivät kuitenkaan itsessään syntyneet tuottamaan yleistettävissä olevia moraalisia arvoja tuona aikana, vaan ne olivat jo olemassaolevia kultteja joilla oli hyvinkin erilaiset tarkoituserät. Ennen 1800-lukua henki-kirjoitustekniikkaa käytettiin ennustamiseen ja taolaisten kuolemattomien kanssa kommunikointiin (Clart 2005: 105, Kelley 2007: 35). Henki-kirjoitustekniikka rajoittui tällöin yksityisiin koteihin, joissa ennustaminen yms. tapahtui (*ibid.*). 1800-luvulla henkikirjoitukselle syntyi selkeämpi ja kodinulkopuolella sijaitseva ympäristö, kun kiinalainen eliitti kiinnostui henkikirjoituksesta, oletettavasti ympärillä tapahtuvien muutosten johdosta: eliittiryhmät muodostivat henki-kirjoitusryhmiä, ja monista heistä tuli taitavia meedioita (*ibid.*). Näissä ryhmissä kiinnostus kohdistui aluksi kuuluisien kuolleiden runoilijoiden kanssa kommunikoimiseen, mutta muuttui myöhemmin taolaistyylliseen, henkikirjoituksen kautta kommunikoivan henkiolennon seuraajapiirin syntymiseen (*ibid.*). Moraaliset ohjeistukset koskivat kuitenkin enemmän ryhmän jäsenien henkilökohtaista valaistumista kuin koko yhteiskuntaa kokonaisvaltaisesti (*ibid.*). Tällöin kyseessä voitaisiin ajatella olevan henkien ja ihmisten tai pienehköjen ihmisryhmien välinen Weberin (1989: 106) kutsuma sopimususkollisuus, joka "[...] tapahtui aina yksittäisvelvollisuutena henkien suojeluksessa [...]" vastakohtana yleistettävissä oleville moraalisille vaatimuksille, jotka koskisivat koko ihmiskuntaa.

Shanshu-kirjallisuuden vanhimpana tekstinä ja klassikkona tunnetaan 1100-luvun Kiinan *Ylimpien Sopimus Toiminnasta ja Vastauksesta (Taishang ganying pian)* (Bell 1996: 437, Clart 2005: 103, Kelley 2007: 5). Tekstin uskotaan kirjoittaneen itse Laotsu, ja sen alkuperän ymmärretään liittyvän jonkinlaiseen esoteeriseen kokemukseen, joko uneen tai henkikirjoitukseen (Clart 2005: 103). Teksti käsittelee hyviä ja pahoja tekoja ja niihin liittyviä seurauksia, ja se julkaistiin tekstiversiona ensimmäisen kerran vuonna 1164 (*ibid.*). Bellin (1996: 437) mukaan Song dynastian keisari painoi tuhansia kopioita teoksesta levittääkseen sen sanomaa subjekteilleen, ja aloitti täten pitkän painamisen perinteen didaktisiin tarkoituksiin. *Shanshu*-kirjallisuuden voidaan täten katsoa jollain tapaa osallistuneen valtakunnan subjektien käytöksen muuttamiseen, ainakin edellä mainitussa tapauksessa.

Kelley (2007: 5-6) mainitsee myös toisen, mahdollisesti 1100-luvulla Kiinassa tuotetun (ja myöhemmin hyvin suosituksi tulleen) moraalikirjan, jonka hän katsoo myöhemmin levinneen pohjoiseen Vietnamiin. Myös tätä teosta pidetään yleisesti yhtenä vanhimmista shanhu-tyylisistä teksteistä (*ibid.*). *Piilotetun Administraation Teksti*, joka katsotaan olevan taolaisten ja konfutselaisten arvostaman Wenchang Dijun ihmiselle välittämä, puhuu ihmisen piilotetusta hyveestä. Hyve on piilotettu siksi, että ihminen ei odota mitään hyötyä tekemisistään, mutta että saa loppujen lopuksi palkkion piilossa olevalta "henkien administraatiolta", joka merkitsee ylös kaiken hyveellisen käyttäytymisen (*id.*: 6). *Piilotetun Administraation Teksti* sisältää vahvasti milleniaarisia ajatuksia rappeutuvasta maailmasta ja ihmisiä kehoitetaan käyttäytymään tekstin ohjeiden mukaisesti tilanteen parantamiseksi (*ibid.*). Milleniaariset ajatukset olivat inspiraation lähde 1800-luvun lopun henki-kirjoituskulttien tuottamalle moraalikirjallisuudelle Kiinassa ja pohjoisessa Vietnamissa (*id.*: 8).

4.1.3. Uskonnollinen moraalikirjallisuus Vietnamissa

Vietnamissa esiintyvä moraalikirjallisuus tuntuisi jakavan samankaltaisen kehityshistorian kiinalaisen kanssa (Kelley 2007: 9). Vietnamissa ihmiset tuottivat moraalikirjallisuutta ennen 1800-lukua, jolloin niiden tuottamistapa muuttui suurelta osin henkikirjoitukseksi. Vietnamissa mahdollisesti ensimmäinen *shanshu*-tyylisestä moraalikirjallisuudesta kiinnostunut oli 1700-luvun oppinut virkamies Lê Quý Đôn, joka oli tyylin ensimmäinen edustaja Vietnamissa (*id.*: 10). Lê Quý Đôn ilmeisesti sai käsiinsä kaksi *Piilotetun Administraatio Tekstin* kaksi kommentaaria Kiinasta tavalla tai toisella, ja kirjoitti sitten oman versionsa *Muistiinpanoja Piilotetun Administraation Tekstistä (Âm Chát Vãn Chú)*, joiden tärkein tehtävä oli Lê Quý Đônin mukaan ihmisten moraalisen käyttäytymisen muuttaminen (*id.*: 10-11). Lê Quý Đôn viittaa tekstissään konfutselaisuuden klassikoihin kuten esimerkiksi Muutosten Kirjaan, joka toi teokselle uskottavuutta (Kelley 2007: 11-12). Teksti julkaistiin vuonna 1839, ja sitä pidetään vanhimpana *shanshu*-tyylisenä kirjoituksena Vietnamin historiassa (*ibid.*). 1850-luvulla moraalikirjojen kirjoittajia oli jo useampia, ja moraalikirjojen määrä kasvoi (*id.*: 14). Moraalikirjoja alettiin kääntää kiinasta vietnamilaisten käyttämään nôm-kieleen vasta myöhemmin, kun moraalikirjoja arvostavat halusivat viedä viestiä myös tavallisen kansan keskuuteen (*id.*: 16). Moraalikirjojen henkikirjoituksella tuottaminen alkoi pohjoisessa Vietnamissa 1800-luvun lopulla. Esimerkiksi vietnamilaisen, lojaaliudestaan kunnioitetun kenraalin Trần Hưng Đạon ympärille syntyi Hải Đuốngin

maakunnassa kultti, joka levitti moraalista sanomaa lukemalla ja levittämällä viestejä (*id.*: 35).

Caodaismin tapauksessa on kyse henkikirjoituskultin syntymisestä eteläisessä Vietnamissa 1920-luvulla. Caodaismin ensimmäisten harjoittajien henkilökohtainen historia viittaisi siihen, että he tunsivat henki-kirjoitustekniikan entuudestaan ja käyttivät sitä aluksi erilaisiin tarkoituksiin. He harrastivat ennen uskontoon liittymistään taolaista henki-kirjoitusta (*cầu tiên*) pienissä ryhmissä (*tu tiên*, taolainen henki-kirjoituskultti) ja monet heistä olivat entuudestaan meedioita (Werner 1981: 8). Cao Đai -jumalan ensimmäisenä näyissään kohdannut Ngô Minh Chiêu haki henkikirjoituksen kautta apua kuolevan äitinsä sairauteen kuten myös johtavana meediona toiminut Phạm Công Tắc haki neuvoja sairaan lapsensa parantamiseksi. Caodaismin perustajajäsenet kuuluivat siirtomaayhteiskunnan uuteen yhteiskuntaluokkaan, maataomistaviin ranskalaisen siirtomaahallinnon virkamiehiin. Caodaismin voidaan sanoa syntyneen vietnamilaisen eliitin toimesta, mikä vaikutti vahvasti siihen, minkälaisen aseman caodaismi saavutti myöhemmässä vaiheessa (Werner 1981). Caodaismin henkiviestien perusteella kootut tekstuaaliset tuotokset eivät rajoitu pienen, hengille uskollisen ryhmän sisälle niin kuin taolaisessa perinteessä, vaan leviää erityisesti talonpoikien keskuudessa. Analysoin syytä tähän luvussa "Henget ja sosiaalinen järjestäytyminen".

4.2. Caodaismin meedioinstituutio – pohdintaa perusteista

Jumalallisten Viesten Kokoelma (*Thánh Ngôn Hiệp Tuyển Quyển*) osat I ja II ovat caodaismin ainoat viralliset henkiviestikokoelmat, ja ne perustuvat 1925-1935 aikana välitettyihin viesteihin⁴⁰. Henkiviestit käsittelevät kosmoksen rakennetta, ihmisyyden olemusta, ihmisten välisiä suhteita, yhteiskunnan luonnetta ja vallankäyttöä. Niissä pohditaan myös moraalista sanomaa ylimmästä, jumalalle alisteisesta hyveestä, universaaleja syyn ja seurauksen lakeja, sekä meriitin ja epämeriitin kerääntymistä. Tässä alaluvussa käsittelen Jumalallisten Viestien Kokoelman ensimmäisestä osasta nousevaa teemaa caodaismista universalisoivana uskontona. Alaluku 4.2.2 keskittyy

⁴⁰ Muistutuksena lukijalle, että keskityn itse ainoastaan ensimmäisen osan viesteihin, sillä niiden englanninkielinen käännös toimii analyysini pohjana. Toista osaa ei vielä ole käännetty eurooppalaiselle kielelle. Kokoelman I osa löytyy osoitteesta <http://www-personal.usyd.edu.au/~cdao/tnht1e.htm>.

caodaismin erikoiseen tapaan ottaa kantaa oikeudenmukaisuuteen ja vallankäyttöön pitäytymällä täysin uskontoon liittyvässä diskurssissa.

4.2.1. Pohdintaa ihmisyyden alkuperästä – Caodaismi universalisoivana uskontona

Caodaismi on aito yritys luoda universalisoivaa uskontoa uuden siirtomaavallasta vapaan Vietnamin kansalliseksi uskoksi. Caodaismin universalisoiva tapa sisällyttää monia uskontoja kattonsa alle ei kuitenkaan riitä perusteeksi todellisesta universalisoivasta tavoitteesta. Universalisoivia piirteitä täytyy lähteä etsimään jumaluus-käsityksestä, joka caodaismissa tuntuisi muuttuneen mitä tulee perinteisiin vietnamilaisiin käsityksiin ylimmästä jumaluudesta. Cao Đai -jumala esitettiin perinteisten uskomusten mukaisena Ngọc Hoàng Thượng Đế -jumalana, Jade keisarina, mutta sen funktio ja positio muuttui caodaismin panteonissa – se nähtiin johtavana ja kaikennäkevänä isähahmona, mikä erosi siihen liitetyistä aikaisemmista vietnamilaisista ajatuksista (Werner 1981: 9). Myös Cadière (1957: 42-43) esittää ajatuksen, että perinteisistä vietnamilaisista kansanuskomuksista puuttui käsitys samankaltaisesta ylimmästä jumalasta niin kuin kehittyneimmissä uskonnoissa esiintyy (tällä hän viittaa kristinuskoon). Mikäli Werner ja Cadière ovat oikeassa siinä, että perinteinen vietnamilainen käsitys ei anna ylimmälle jumalalle selkeästi muita henkiä tärkeämpää ja ylempää asemaa, voidaan caodaismissa nähdä uudenlaisia ajatuksia jumaluudesta ja sen myötä myös ihmisten välisistä suhteista.

Lähetystyöhön erikoistuneen Organisaation caodaisti Duyễn painotti, että ihmisten tulisi imitoida jumalaa olemuksessaan elämällä hyvää elämää ja rakastamalla muita ihmisiä. Ihmisten väliset suhteet saavat suurta painoarvoa caodaismissa, ja tämä juontuu caodaismin universalisoivasta tavasta nähdä kaikki ihmiset samankaltaisina ja samanarvoisina. Duyễn selittää ihmisen ja jumalan suhteen seuraavanlaisesti: "Tiedäthän, kun tulimme tähän maahan Jumala antaa meille kaikille osan itsestään, me kutsumme sitä pyhäksi valoksi, joten jokaisella meillä on pyhä valo, Jumala on mahtava pyhä valo, jokaisella meistä on Jumalan luonto"⁴¹. Caodaismi asettaa suhteet kanssaihmiisiin tärkeälle sijalle pelastuksessa, niin kuin Duyễn toteaa: "[...] on olemassa

⁴¹ "You know when we came to this earth the God gives us a small part of him, we call it the sacred light, so each of us is a sacred light, the God is the great sacred light, each of us has God's nature".

yksi [Jumalan välittämä] runo: jos uskomme Jumalaan, Jumala pitää meistä huolta. Tämä tietysti yhdellä ehdolla, meidän täytyy käyttäytyä kunnolla, meidän täytyy olla uskonnollisia ja hyviä muille ihmisille, hyödyllisiä muille ihmisille"⁴². Caodaismi on hyvinkin paljon tähän maailmaan sitoutunut uskonto: caodaistien tulee parhaansa mukaan auttaa muita ja näin kerryttää meriittiä itselleen ja hyvää maailmaan. Tämänkaltainen ajatus uskonnollisen meriitin kerryttämisestä liittyy caodaismin tulkintaan *bodhisatva-buddhista*, joka auttaa ihmisiä loppumattoman myötätuntonsa ansiosta. Duyễnin, Thanhin ja Nguyễnin elämässä tämä näkyi jatkuvana kiireenä: kaikki naiset olivat koko ajan menossa, missä milloinkin, auttamassa muita ihmisiä. Duyễn kertoi usein olleensa niin kiireinen, että ei enää kerta kaikkiaan illalla jaksanut meditoida kotonaan puolen yön aikoihin, niin kuin uskonnon harjoittamiseen kuuluu, vaan oli koko ajan nukahtamisen partaalla.

Jumalallisten Viestien Kokoelma, joka on siis caodaistien Pyhä Kirja, sisältää monia ihmisyyden alkuperää käsitteleviä viestejä. Viestit sisältävät universalisoivia piirteitä, näiden joukossa muun muassa ajatus jumalasta universumin ja kaiken olevaisen, niin ihmisten kuin henkiolentojenkin, luojana sekä ihmisten välisten suhteiden toteuttamisesta hyväntahtoiseen veljeyteen vedoten: "Vain yhdellä hengellä loin buddhat, kuolemattomat, pyhimykset, haltijat, ja kaikki tämän universumin ihmiset. Täten sinä olet minä, ja minä olen sinä."⁴³; "teillä kaikilla on sama liha ja veri"⁴⁴; "elävät olennot [...] sisältävät koko ihmiskunnan"⁴⁵; "jokaisessa teissä on osa minun henkeäni"⁴⁶; "Jos rakastat minua, rakastaisit Taoa (uskontoa), ja samanaikaisesti ihmisiä. Jos arvostat minua, arvostaisit samalla Tao:a ja samanaikaisesti ihmisiä."⁴⁷; "Kun ymmärrätte Universaalin oikeudenmukaisuuden Tiessäni ja tulette yhteen

⁴² "[...] there is one poem: if we believe in God, God will take care of us. That of course with one condition, we have to behave good, we must be religious, to be good to other people, to be useful to other people".

⁴³ "With only one spirit, I have created Buddhas, Immortals, Saings, Genies and all human beings in this universe. Therefore you are me, I am you", viesti 22.6.1926.

⁴⁴ "you all have the same flesh and blood", viesti 20.2.1926.

⁴⁵ "living beings [is not a selected group as you thought, but] include all humanity", viesti 8.4.1926.

⁴⁶ "in each person there is a part of my spirit", viesti 23.2.2006.

Universaalin rakkauden nimissä, täytätte Jumalan tahdon ja olette runsaasti siunattuja"⁴⁸.

Culas (2000: 59-90) tutkii Hmong-kansan messiaanisia liikkeitä Thaimaassa ja Laosissa ja toteaa samanistisessa yhteisössä nousseesta messiaasta seuraavanlaisesti: "Messiaan toiminta vastaa kollektiiviseen ongelmaan, mutta muutaman yksityiskohtaisen, yksittäisille henkilöille tarkoitetun tuen sijasta (kuten tekee samaani) hän ehdottaa ihmisten ja yliluonnollisen perusteena toimivien suhteiden muuttamista (jättäen samanismin sivuun), kuten myös ihmisten ja jumaluuksien" (*id.*: 87)⁴⁹. Culas jatkaa: Messias "tarjoaa ihmisille sen paikan löytämistä, joka oli heidän ennen kuin alkuperäinen myyttinen maailma jakautuu olentojen erilaisiin kategorioihin: jumaluudet, henget, ihmiset, eläimet, kasvit"⁵⁰ (*ibid.*). Culasin tutkiman Hmong-yhteisön samaanit eivät pystyneet ylittämään kosmologisia rajoja ylimpään jumaluuteen asti, vaan pysyivät alemmilla tasoilla henkiauttajiensa parissa. Toisin teki messias, joka oli suoraan yhteydessä ylimpään jumalaan, ja väitti näin pystyvänsä auttamaan myyttisten lähteiden löytämisessä.

En pysty analyysini puitteissa ottamaan kantaa siihen, muuttiko caodaismin karismaattinen meedioinstituutio todella jollain perustavanlaatuisella tavalla perinteistä vietnamilaista käsitystä ihmisen paikasta kosmologiassa, mutta caodaismin tapa nähdä kaikki ihmiset sukulaisuussuhteessa suoraan ylimpään jumalaan johti ainakin siihen, että ihmisten välisille suhteille asetettiin ehkä uudenlaisia vaatimuksia veljeyteen, tasa-arvoisuuteen sekä rakkauteen vedoten, ja kultti saatiin popularisoitua laajalle ihmismäärälle (vrt. taolaiset kultit, jotka koskivat vain pientä määrää seuraajia). Koko ihmiskunnan liittäminen osaksi jumalaa johti myös eittämättä siihen, että yksi

⁴⁷ "If you love Me, you would love the Tao, and subsequently love human beings. If you value me, you would value the Tao and subsequently value living beings", viesti 1.2.1926.

⁴⁸ "Once you comprehend the Universal justice in My way and come together under Universal love, you would satisfy God's will and be abundantly blessed.", viesti 1.2.1927.

⁴⁹ "L'action du messie répond à un problème collectif, mais au lieu d'apporter quelques soutiens ponctuels aux hommes individuellement (comme fait le chamane), il leur propose de transformer les fondements des relations entre les hommes et la surnature (en mettant le chamanisme à côté)."

⁵⁰ "[...] il propose aux hommes de retrouver la position qui était la leur avant que le monde mythique des origines ne se scinde en différentes catégories d'êtres: divinités, esprits, humains, animaux, plantes".

caodaismin suurimmista hyveistä on muiden ihmisten pelastukseen saattaminen, joka tosin liittyy myös mahaianabuddhalaiseen käsitykseen ihmiskuntaa alati auttavasta *boddhisatva-buddhista*.

Ihmisyyden alkuperän ja luonteen pohtiminen johti universaalisovaan ajatukseen ihmisistä samankaltaisina ja tasa-arvoisina olentoina. Ajatus tasa-arvoisuudesta liitetään henkiviesteissä pohdintoihin auktoriteetista, jonka on luotava puitteet tasa-arvoisuuden täyttymiselle. Seuraavassa alaluvussa käsitelen Jumalallisten Viestien Kokoelmasta havaittavissa olevia kannanottoa auktoriteettiin ja vallankäyttöön.

4.2.2. Perusteiden pohdintaa: Ajatuksia vallankäytöstä

Jumalallisten Viestien Kokoelmasta löytyy kannanottoja vallankäyttöön liittyen. Kannanotot liittyvät ainoastaan uskonnolliseen diskurssiin, eikä niissä viitata valtaa pitäviin tahoihin millään tavalla. Modernista *shanshu*-kirjallisuudesta löytyy tekstejä, joissa viitataan valtionpäämiehiin, kuten esimerkiksi Clartin (2005) tutkiman taiwanilaisen henki-kirjoituskultin moraalitekstit Ääniä Niiden Sydämistä, Jotka Ovat Syntyneet Uudelleen Eläiminä. Tässä tekstissä valtaa pitäneistä moraalisesti väärinkäyttäytyneistä henkilöistä yksi on Stalin, joka on tuomittu helvettiin ikuisiksi ajoiksi rangaistukseksi vääristä teoistaan, sekä syntymään kerran vuodessa siaksi, joka teurastetaan (*id.*: 99-100).

Caodaismin vallankäyttöön liittyvä diskurssi pitäytyy uskonnoissa. Viesteissä puhutaan muun muassa tavasta, jolla kristinuskoa on käytetty ajamaan vahvimpien etuja heikompia vastaan:

”Kristinuskon pyhä oppi ei tee muuta kuin suitsi vahvojen kunnianhimoa heikkoja vastaan, ja antaa aseet ensimmäisille toisia vastaan. Nyt tarvitaan uutta oppia, joka pystyy ylläpitämään ihmiskunnan olentojen rakastamisessa.”⁵¹

⁵¹ ”[...] La sainte doctrine du Christianisme ne sert qu’à envenimer l’ambition des forts contre les faibles, et arme les premiers contre les derniers. Il faut une nouvelle doctrine capable de maintenir l’humanité dans l’amour des créatures.” Viesti 1.10.2006. Koska Jumalallisten Viestien Kokoelman englanninkielisessä käännöksessä alunperin ranskankielinen viesti on käännetty englanniksi, otin yllä olevan viestin vietnaminkielisestä Jumalallisten Viestien Kokoelmasta, jossa se on alkuperäismuodossaan ranskankielellä (*Thánh Ngôn Hiệp Tuyển, Pháp Chánh Truyền, Tân Luật* 1995: 50). Lähdeviite löytyy ”Caodaismin alkuperäislähteet” alta.

Ranskankieliset viestit edustavat Kokoelmassa vähemmistöä, ja ne välitettiin silloin, kun istunnossa oli läsnä caodaismiin suopeasti suhtautuneita ranskalaisia. Vaikuttaisikin siltä, että uskontoon liittyvä diskurssi tähtäsi jollain tapaa vaikuttamaan ranskalaisiin siirtomaaisäntiin, jotka olivat kristittyjä ja levittivät uskoa siirtomaassaan. Poliittisesti värityneet viestit olisivat varmasti olleet haitallisia uskonnolle, sillä siirtomaaisännät pitivät tarkan huolen omasta isännyydestään ja tukahduttivat poliittisen vastarinnan⁵². Uskonnolliseen diskurssiin tukeutuvat viittaukset vallankäyttöön ja ihmisten alistamiseen ovat kuitenkin luonnollisesti itsessään poliittis-sävytteisiä – tämä piirre on caodaismille tyypillinen ja liittyy Vietnamin poliittisen ympäristön muovautumiseen juuri sinä aikana, kun caodaismi saavutti suurimmat kannattajamääränsä. Syvennyn tähän teemaan luvun lopussa.

Henkiviestit pohtivat auktoriteetin luonnetta myös toisenlaisesta näkökulmasta: ihmisyyden tilana nähdään esteenä autenttisten oppien välittämiseksi, sillä viestit voivat muuttua matkalla ja niitä voidaan vääristellä. Kokoelman ensimmäisestä osasta löytyykin viittaus vietnamilaiseen henkilöön, joka on muuttanut alkuperäisiä buddhalaisia opetuksia:

" [...] Than Tu muutti ja myrkytti alkuperäisen (buddhalaisen) opin. [...] Elävät olennot tulivat hämmentyneiksi ja päämäärättömiksi seuraamalla Than Tu:n väärää oppia itsensä kehittämiseen tuloksetta."⁵³

Viestistä tulee hyvin selvästi esille ajatus ihmisestä jollain tapaa epäluotettavana tiedonlähteenä: Than Tu oli muuttanut alkuperäistä buddhalaista oppia, jonka johdosta ihmiset eivät voineet pelastua. Viestistä kokonaisuudessaan ei kuitenkaan käy ilmi, oliko Than Tu muuttanut oppia omia etuja ajaakseen vai ainoastaan epähuomiossa, tosin käännökseni "myrkytti" ja "väärä oppi" viittaisivat siihen, että kyse ei ollut täysin

⁵² Henkiviestit edustivat jonkinäköistä vietnamilaista diplomatiata, varsinkin jos otetaan huomioon seikka, että jotkut hengistä olivat ranskalaisen sivistyshistorian kuuluisuuksia kuten esimerkiksi Victor Hugo.

⁵³ "[...] Than Tu modified and denatured the original (buddhist) doctrine. [...] Living beings became confused and disoriented, following the false doctrine of Than Tu for self-cultivation without success." Viesti 5.6.1926.

viattomasta teosta. Ihmisyyden epäluotettavuuteen liittyvien ajatusten pohjalta luotiin uudenlainen tapa hankkia tietoa, meedioinstituutio, jonka tehtävänä oli tuoda tiedonlähteeksi henkiolento, joka on sprituaalisen muodonmuutoksen kautta "päässyt eroon" ihmisyydestään ja edustaa sanojen autenttisia merkityksiä toisenlaisesta todellisuudesta käsin.

Edellä mainituista henkiviesteistä käy ilmi, että ihmiset käyttivät uskonnollista diskurssia hyväkseen heikompien alistamiseen tai jonkinlaisen henkilökohtaisen tarkoitusperän tehostamiseen. Nämä ajatukset, jotka liittyvät auktoriteettiaseman vääränlaiseen käyttöön, liittyvät laajemmin ajatuksiin vääränlaisesta vallankäytöstä.

Meedioinstituutio voitaisiinkin nähdä Jamesin (2005, 1996) esittämänä tiedonhankinnan käytäntönä (*mode of enquiry*). Meedioinstituutiosta puhuttaessa kyseessä on sellainen tiedonhankinnan käytäntö, joka pyrkii etsimään autenttista tietoa toisenlaisessa todellisuudessa asuvilta hengiltä, jotka antavat viestejä meedioiden välityksellä. Siirtomaayhteiskunnassa tapahtuneet sosiaaliset, taloudelliset ja poliittiset muutokset antoivat kipinän ajattelulle, jossa ihmisyyttä itsessään alettiin pohtia uudelleen. Meedioinstituutio perustettiin, jotta sen avulla voitaisiin löytää vastauksia ihmisen olemassaoloa koskeviin kysymyksiin, ja näin tuottaa tietoa ihmisyyden alkuperästä. Meedioinstituutio tuottaa tietoa myös auktoriteettiin ja vallankäyttöön liittyen. Auktoriteettiin ja vallankäyttöön liittyvät ajatukset ovat selkeästi havaittavissa uskonnon organisoitumisessa, johon syvennyn seuraavaksi.

4.2.3. Caodaismin instituutiot – katsaus caodaismin Uskonnolliseen Perustuslakiin

Caodaismin meedio- ja pappisinstituutioiden organisoitumisesta on havaittavissa pyrkimys vallankäytön oikeudenmukaisuuteen, joka liittyy juuri uudenlaisiin ajatuksiin oikeudenmukaisesta auktoriteetista ja ihmisten tasa-arvoisesta kohtelusta. Caodaismi oli alusta alkaen tarkasti organisoitunut meedio- ja pappislaitoksineen, ja jäljitteleekin pappislaitoksen ohelta katolisen kirkon hierarkiaa (kts. taulukko 1).

TAULUKKO 1. Yhdeksän Papillisen Hierarkian Palatsin (Cử-Trung-Đài) hierarkia

<u>Järjestys</u>	<u>Nimike vietnamiksi</u>	<u>Nimike suomeksi</u>	<u>Kpl</u>
1	<i>Giáo Tông</i>	Paavi	1
2.	<i>Chưởng Pháp</i>	Sensorikardinaali	3
3.	<i>Đầu Sư</i>	Kardinaali	3
4.	<i>Chánh Phối Sư</i>	Ylempi Arkkipiispa	3
5.	<i>Phối Sư</i>	Arkkipiispa	33
6.	<i>Giáo Sư</i>	Piispa	72
7.	<i>Giáo Hữu</i>	Pappi	3000
8.	<i>Lễ Sanh</i>	Opiskelija-pappi	Ei rajoitusta
9.	<i>Chức Việc</i>	Alempia arvohenkilöitä	Ei rajoitusta
10.	<i>Tín Đồ</i>	Seuraajia	

Caodaismin pappislaitoksen hierarkian sanasto muistuttaa katolisen kirkon vietnaminkielistä sanastoa, mutta ei ole täysin sama (Werner 1981: 7). Omat käännökseni perustuvat Caodaismin Uskonnollisen Perustuslain ranskankieliseen käännökseen (*La Constitution Religieuse du Caodaïsme* 1953: 82). Se, että caodaismi otti katolisen kirkon hierarkian pappislaitoksen hierarkiaksi voi kertoa siitä, että uskonnosta haluttiin tehdä valtionuskonto ja sille haluttiin uskottavuutta siirtomaaisäntien silmissä. Sellainenkaan tulkinta, että perustajat olisivat ajatelleet siirtävänsä siirtomaaisäntien pitämän järjestyksen suoraan kirkkohierarkian osoittamille henkilöille siirtomaavallan päätyttyä ei ole mahdoton, ja itseasiassa tällainen ajatus on löydettävissä caodaistien lausunnoista: Japanilaisten väliintuloa kannattaneet johtavassa asemassa olleet caodaistit (näiden mukana johtava meedio Phạm Công Tắc) esittivät ennustuksia siitä, että sota oli jo varma, ja että japanilaiset tulisivat pian Vietnamiin. Japanilaisten tulon myötä vanha monarkia palautettaisiin, ja uudet mandariinit valittaisiin suoraan caodaismin hierarkian mukaisesti (Werner 1981: 39)⁵⁴. Caodaismi siis liittyy hyvin olennaisesti myös valtionmuodostukseen kriittisenä aikana, jolloin Vietnam pyrki eroon siirtomaa-asemastaan.

Seuraavaksi esittelen caodaismin meedio- ja pappislaitoksia ja niiden tehtäviä. Caodaismin papiston- ja meedioiden hierarkia sekä organisaatio erilaisine valtuustoineen on monimutkainen, eikä minulla tilanpuutteen vuoksi ole mahdollisuutta

⁵⁴ Werner viittaa tässä Phạm Công Tắcin vuonna 1938 välittämään henkiviestiin.

esitellä sitä kokonaisuudessaan⁵⁵. Keskityn analyysissäni ainoastaan lakien säätämiseen, joka liittyy olennaisesti edellisen alaluvun ajatukseen vallankäytöstä. Caodaismin Uskonnollinen Perustuslaki (*Pháp Chánh Truyền Chú Giải*) sisältää tiedon meedio- ja pappislaitosten organisoitumisesta ja pappien sekä meedioiden tehtävänkuvista. Teokseen on koottu osia jumalan välittämistä viesteistä, jonka jälkeen korkeimmassa asemassa oleva johtava meedio selventää niitä omin sanoin. Meedio myös esittää tarkentavia kysymyksiä viestiä välittävälle jumalalle, joka puolestaan tarkentaa selontekoaan. Uskonnollisen lain säätämisessä tärkeimmässä roolissa on Korkein Valtuusto (*Thuong Hội*), joka koostuu papillisen hierarkian kolmesta ylimmästä henkilöstä⁵⁶. Mikäli laista tulee erimielisyyksiä, johtava meedio toimii apuna. Perustan alla olevan katsaukseni caodaismin lainsäädäntöjärjestelmään Uskonnollisen Perustuslain ranskankieliseen käännökseen (*La Constitution Religieuse du Caodaïsme* 1953: 33-45).

Mitä sanoo caodaismin Uskonnollinen Perustuslaki?

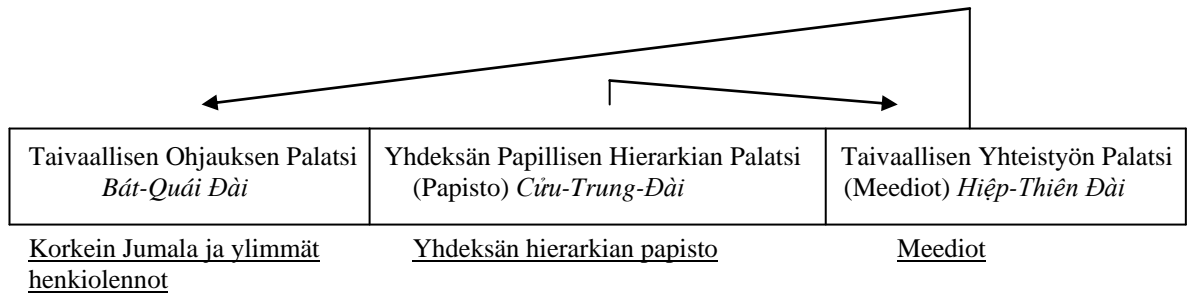
Caodaismissa erotetaan toisistaan väliaikainen valta (*đường đời*), jota pitää hallussaan Yhdeksän Papillisen Hierarkian Palatsin papit (*Cửu-Trung-Đài*) sekä spirituaalinen valta (*đường đạo*), joka kuuluu Taivaallisen Yhteistyön Palatsin (*Hiệp-Thiên Đài*) meedioille. Papiston väliaikainen valta pitää sisällään uskonnon seuraajista huolta pitämistä, heidän opettamista, sekä **lakien toimeenpanovaltaa**. Papiston valta on kaikki 'maallinen' vastakohtana meedioiden 'taivaalliselle' vallalle. Papiston korkein henkilö on paavi (*Giáo Tông*), joka on vastuussa siitä, että mikään tapahtuva ei ole vastoin Taivaallisia lakeja (kts. taulukko 1) .

Meedioinstituutio, joka edustaa spirituaalista valtaa, on uskonnon **lakia säätävä elin**. Uskonnollisessa Perustuslaissa jumala selittää, että lainsäädäntö- ja toimeenpanovalta eivät voi olla yhden ja saman elimen käytettävissä, sillä tämä johtaa diktaattorin syntymiseen ja jumalallisen vallan väärinkäyttöön ja lopulta ihmisten sortoon (*id.:* 35-

⁵⁵ Kuvaus uskonnon pappis- ja meedioinstituution hierarkiasta ja muista uskonnon elimistä kt. <http://www.personal.usyd.edu.au/~cdao/struc.htm>, sivustolla käyty 14.8.2008

⁵⁶ Caodaismin muut valtuustot ovat Pyhä Valtuusto (*Hội Thánh*), joka koostuu papillisen hierarkian henkilöistä papista 'Giáo Hữu' ylöspäin sekä Kansanvaltuustosta (*Hội Nhơn Sanh*), joka koostuu opiskelija-papeista ja muista alemmista henkilöistä. Kt. <http://www.personal.usyd.edu.au/~cdao/struc.htm>. Sivustolla käyty 14.8.2008.

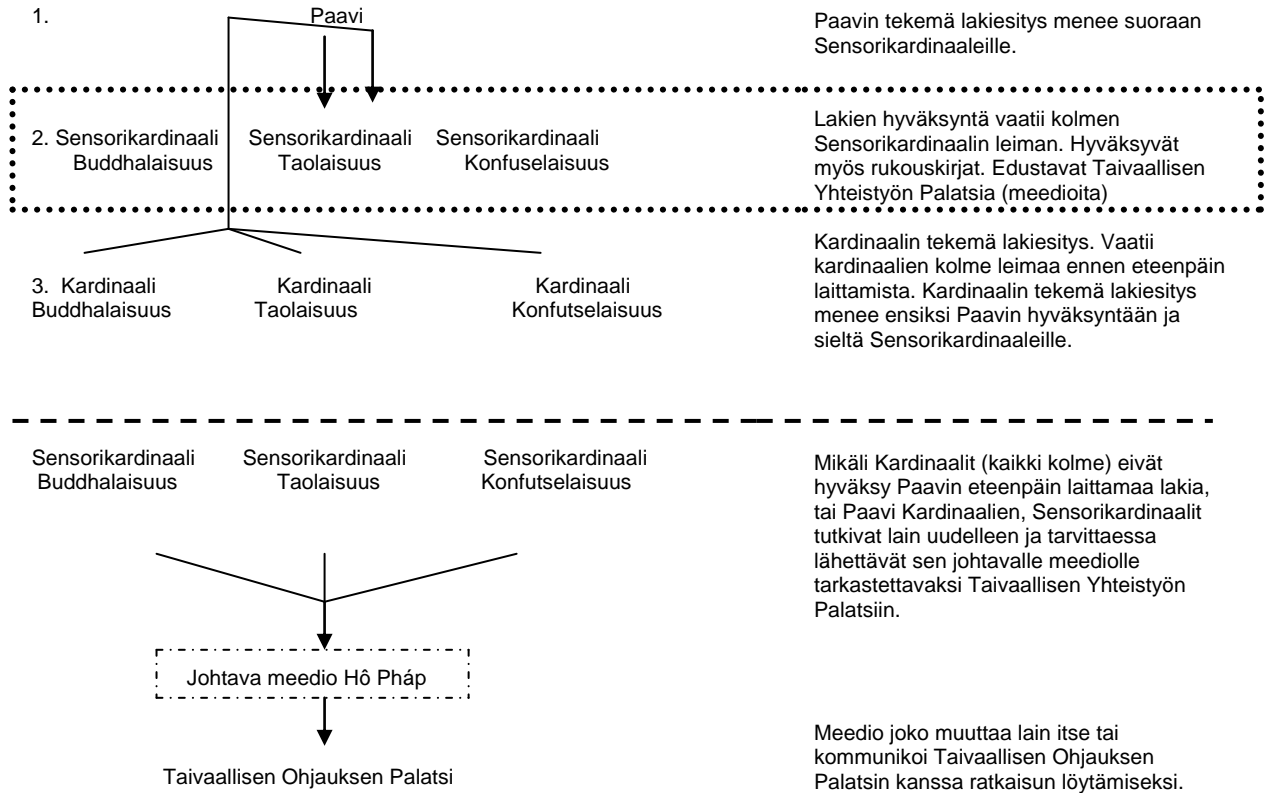
36). Papiston papit eivät koskaan pysty olemaan suoraan yhteydessä jumalaan ja ylimpiin henkiolentoihin, vaan tämä tapahtuu aina meedioiden kautta. Taivaallisen Yhteistyön Palatsi toimii siis välittäjänä Yhdeksän Papillisen Hierarkian Palatsin ja Taivaallisen Ohjauksen Palatsin (*Bát-Quái Đài*) välillä, jossa jumala ja ylimmät henkiolennot asuvat (kts. kuvio 2).



KUVIO 2. Meediat toimivat välittäjinä papiston ja ylimpien henkiolentojen välillä

Sekä meediat että papit osallistuvat lainsäädäntöön, mutta erilaisin roolein. Sensorikardinaali edustaa papiston hierarkiassa meedioinstituutiota (kts. tummennetulla taulukko 1). Sensorikardinaalit toimivat uskonnollisten lakien suojelijoina ja hyväksyvät ne.

Uskonnollisen lain säätämisessä tärkeässä osassa ovat papillisen hierarkian kolme ylintä tasoa, jotka ovat esillä seuraavassa kaaviossa. Uskonnollisen lain säätäminen menee seuraavanlaisesti:



KUVIO 3. Taivaallisen Lain lainsäädäntöprosessi: lainsäädäntövallan ja toimeenpanovallan eri instanssit. Ylempi kaavio: Normaali lainsäädäntöprosessi (Taivaallisen Yhteistyön Palatsin osuus lainsäädäntöprosessissa on merkitty pisteiviivaatikolla). Alempi kaavio: Mikäli laista tulee erimielisyyksiä. Sensorikardinaaleja ja kardinaaleja on kolme kappaletta, joista jokainen edustaa yhtä kolmesta perinteisestä uskonnosta.

Uusi uskonnollinen laki on pitävä ainoastaan, jos siinä on kolmen sensorikardinaalin leimat. Nämä leimat edustavat johtavaa meediota sekä paavia. Taivaallisen Yhteistyön Palatsin meedioiden tulee täten hyväksyä lait ennen toimeenpanoa.

Caodaismin tapa varmistua siitä, että yksi ihminen ei voi saada tarvittavia välineitä muiden sortamiseen, on juuri meedioinstituution luominen papiston ohelle. Meedioinstituution luominen liittyy ajatukseen ihmisestä jollain tapaa epäluotettavana olentona. Caodaismin rationaalinen ote vallankäyttöön, eritoten lainsäädäntö- ja toimeenpanovallan jakaminen kahdelle instanssille, kuulostaa melkein kuin minkä tahansa demokraattisen valtion perustuslakikirjasta otetulta, ja jumala tällöin korkeimman oikeuden tuomarilta. Caodaismin organisoituminen ja lainsäädäntö sai todennäköisesti vaikutteita siirtomaahallinnosta, ja kuten Werner (1976: 164) osoittaa ranskalaisten virkamiesten todenneen, oli caodaismin tuolloinen Kolmen Uskonnon

Oikeuden neuvosto (*Tòa Tam Giáo*) melkein identtinen Ranskan Indokiinan valitustuomioistuimen kanssa⁵⁷. Ymmärtääksemme caodaismia ilmiönä, tulee caodaismi sijoittaa vielä, kuten Werner (1981) toteaa, oikeaan kontekstiinsa: Vietnamin ensimmäisten kommunististen puoleiden syntyä edeltävään aikaan.

4.2.4. Caodaismi ja poliittisen liikehdinnän synty

Werner (1981) on kiinnostunut syistä, jotka johtivat caodaismin suureen suosioon talonpoikaisväestön keskuudessa. Ranskan siirtomaavallan aikana maalla elävillä talonpojilla oli hyvin vähän jos ollenkaan suhteita johtavan eliitin jäseniin (ranskalaisiin siirtomaaisäntiin maakunta- ja aluetasolla) (*id.*: 2). Ranskalaiset siirtomaaisännät korvasivat perinteiseen kyläoikeuteen perustuvan järjestelmän Nguyễn dynastian ajalta (Gia Long koodi, laadittu 1803-1820) Ranskan siviilioikeuksiin perustuvalla järjestelmällä (Werner 1981: 18). Kylän lakiasioihin perustuva auktoriteetti siirrettiin kylästä maakunta- ja aluetuomioistuimiin (*ibid.*). Edellisen lisäksi kylien Gia Long koodin mukaista autonomiaa pienennettiin: verojen kerääminen ja yleisen budjetin huolehtiminen muutettiin keskitetyksi, ja kaikesta vastattiin valtiolle (*ibid.*). Perinteinen oikeudellinen järjestelmä korvattiin uudella, joka ei suosinut aikaisempaa talonpoikaisväestön kollektiivista elämäntapaa. Caodaismin maanomistajaluokka tarjosi Wernerin (*ibid.*) mukaan talonpoikaisväestölle puuttuvan ylemmän instanssin, joka neuvoi ja suojeli talonpoikaisväestöä (Werner puhuu '*patron-client*' -suhteesta, 1981: 1-2, 25-26). Siirtomaaisännät muuttivat perinteisen sosiaalisen organisoitumisen mahdollisuutta kieltäen suurien ihmisryhmien kokoontumiset, jolloin sosiaalisten ryhmien muodostaminen sai uusia muotoja, joita caodaismi itsessään edustaa (*id.*: 26).

Caodaismin monet perustajajäsenet olivat Vietnamin itsenäisyyden kannalla ja täten siirtomaaherruutta vastaan, mikä toi uskoon vahvasti nationalistisia elementtejä, ellei heti uskonnon syntykontekstissa, niin ainakin lähivuosina siirtomaa-ajan aiheuttavien ongelmien kärjistyessä yhä vakavammiksi. Tällainen kulttuurisesti järjestäytynt

⁵⁷ *Tòa Tam Giáo* mainitaan caodaismin Uudessa Kanonisessa Laissa *Tân Luật*. Se koostuu papillisen hierarkian kolmesta ylimmästä tasosta, eli Korkeasta Valtuustosta, joka tuomitsee uskonnon lakeja rikkoneita caodaissteja. Ylin meedio toimii puolustusasianajajana. Kts. Uuden Kanonisen Lain englanninkielinen käännös, luku VII osoitteessa <http://www.personal.usyd.edu.au/~cdao/tanluat.htm#Chapter%20I>. Sivustolla käyty 14.8.2008.

nationalistinen organisoituminen on Wernerin (*id.*: 57-8) mukaan seurausta siitä, että Vietnamiin siirtomaa-ajan aikana syntyneet kaupunkilaisluokat olivat poliittisesti heikkoja eikä niillä ollut vaikutusvaltaa, toisin kuin saattoi olla muissa Aasian maissa, joissa nationalismia veivät eteenpäin poliittisesti järjestäytyneet porvarit. Caodaismi on Vietnamin ensimmäinen suuri massaliike, ja sen synty sijoittuu 1920-luvulle samaan aikaan, kun Vietnamin ensimmäiset poliittiset puolueet perustettiin⁵⁸. Caodaismin rationaaliselta kuulostavat lakikirjat voivat hyvinkin olla vietnamilaisten virkamiehien vastaus aikansa kriisiin, jolloin heillä ei ollut minkäänlaista vaikutusvaltaa maansa oloihin: ”Ranskalaiset eivät suosineet siirtomaissaan, kuten muut eurooppalaiset mahdit tekivät, poliittisten instituutioiden kuten puoleiden tai osaksi itsenäisien lainsäädäntöjen syntyä ja niiden olemassaoloa, sillä he näkivät tällaiset uhaksi omalle vallalleen” (*id.*: 58)⁵⁹. Vietnamilaisilta siirtomaahallinnon virkamiehiltä evättiin siviilioikeudet sekä mahdollisuus vaikuttaa kansalliseen politiikkaan (*id.*: 56).

Vietnamilaiset siirtomaahallinnon virkamiehet, jotka olivat perustamassa uutta uskontoa, näkivät todennäköisesti uskonnollisessa liikkeessä mahdollisuuden päästä vaikuttamaan siirtomaan asioihin. Uskonnon perustajat hakivat legitimizeettiä toiminnalleen kirjoittamalla vetoomuksen Indokiinan tuolloiselle kuvernöörille, jonka virallisen hyväksynnän uskonnolle he saivat vuonna 1926. Caodaismin voidaan ajatella edustavan siirtomaayhteiskunnan puitteissa muodostettua sosiaalista organisoitumista virallisesti hyväksytyyn yhdistyksen muodossa, joka näissä olosuhteissa oli uskonnollinen liike. Esimerkiksi Hollannin siirtomaassa Indonesiassa tilanne oli toinen. Siellä siirtomaavaltio mahdollisti eri ihmisryhmien muodostamien järjestöjen ja yhdistysten rekisteröiminen 1890-luvulta alkaen (Kaartinen 2005: 327).

Werner (1981: 14-15) yhdistää caodaismin suuret seuraajaluvut myöhemmässä vaiheessa eteläisessä Vietnamissa syntyneeseen 1930-luvun reformia ajaneeseen liikehdintään, joka koostui koulutetuista ylempien luokkien intellektuelleista ja

⁵⁸ Werner (1981: 15) mainitsee seuraavat 1920-luvulla perustetut puolueet: Perustuslaillinen Puolue (*Constitutionalist Party*), Kansallinen Puolue (*Nationalist Party*) ja Ho Chi Minhin Vallankumouksellinen Nuorten Liitto (*Ho Chi Minh's Viet Nam Revolutionary Youth League*).

⁵⁹ “The French did not sponsor in their colonies, as did other European powers, the formation and existence of political institutions such as parties and semi-autonomous legislatures, since they saw them as a threat to their rule.”

journalisteista. He näkivät caodaismissa tavan tavoittaa maaseudun talonpojat ja täten kerätä kannattajia ideologioidensa taakse. Tämän seurauksena " Caodaismin korkearvoiset henkilöt löysivät itsensä urbaanipoliitikkojen ympäröimänä [...]" (*id.*: 38)⁶⁰. Syntyvaiheensa jälkeen caodaismi sai vahvempia poliittisia vivahteita, ja se liitettiin suoraan poliittiselle areenalle kommunismin kilpailijaksi 1930-luvulla (*id.*: 39). Caodaismin myöhempi astuminen poliittiselle areenalle tuntuisi luonnolliselta seuraukselta, jos Wernerin (1981) tulkinnat vahvan poliittisen yhteiskuntaluokan puuttumisesta ovat paikkaansapitäviä. Caodaismi oli ensimmäinen kaltaisensa massaliike Vietnamin, jolloin se sai poliittisia vivahteita ennen kuin varsinaiset poliittiset puolueet vahvistuivat ja keräsivät riittävästi väkijoukkoja taakseen.

Olen käsillä olevassa luvussa lähestynyt caodaismin henkiviesteistä koottua kirjallisuutta yhteiskunnallisessa muutoksessa syntyneenä moraalikirjallisuutena. Olen osoittanut, että caodaismin henkiviestit kuuluvat laajempaan henkiviesteistä koottuun kirjallisuuden perinteeseen. Esitin ajatuksen henkiviestejä tuottavasta meedioinstituutiosta eräänlaisena tiedonhankkimisinstituutiona, jonka avulla ihmisyyden alkuperää ja luonnetta tutkitaan siirtomaayhteiskunnassa tapahtuneiden muutosten johdosta uudelta pohjalta. Ihmisyyden alkuperää ja luonnetta koskevat pohdinnat ovat taustalla oikeanlaiseen auktoriteettiin ja ihmisten tasa-arvoiseen kohteluun liittyvissä pohdinnoissa, joissa henkiviestit ottavat kantaa oikeanlaisen vallankäytön perusteisiin. Caodaismi itsessään ilmentää siirtomaayhteiskunnassa muodostettua uudenlaista yhteisöllistä organisoitumista, ja meedioinstituutio sen tapaa hankkia tietoa muun muassa ihmisyyteen ja vallankäyttöön liittyvissä asioissa. Koska caodaismi ensimmäisenä massaliikkeenä liittyi myös siirtomaan orastaviin itsenäistymispyrkimyksiin kulttuurisesti järjestäytyneenä nationalismin muotona, väitän, että ihmisyyden alkuperään ja luonteeseen sekä vallankäyttöön liittyvä tiedonhankinta liittyy itsenäistymispyrkimyksiin siinä, että niiden pohjalta saatujen vastausten pohjalta oli mahdollista löytää perusteita uudenlaiselle yhteiskunnalliselle järjestykselle, joka takaisi ihmisten tasa-arvoisen kohtelun oikeanlaisen auktoriteetin alaisena.

⁶⁰ "Cao Dai dignitaries found themselves courted by urban politicians [...]"

Koska henkiviestit ovat caodaisteille tuttuja tekstien muodossa, siirryn seuraavaksi tarkastelemaan Jumalallisten Viestien Kokoelmaa yksityiskohtaisemmin genrenä, sekä tapaa, jolla sitä luetaan.

5. HENKIVIESTIT JA HYVEET – LUKEMINEN JA OPPIMINEN

Henkiviestikokoelmat muodostavat caodaisteille ”selattavan maailman, joka sisältää loppumattoman tiedon- ja pohtimisen lähteen ympäröivästä universumista”⁶¹ (Jammes 2005: 67). Henkiviestit ovat sosiaalisesti jaettua tietoa, sillä niitä luetaan, niistä puhutaan ja niihin viitataan – näin ne osallistuvat sen tiedon muodostamiseen, mikä ohjaa sosiaalisen yhteisön jäseniä maailman tulkitsemisessa ja sen ymmärrettäväksi ja merkitykselliseksi tekemisessä.

Henkiviestejä löytyy tekstinä Jumalallisten Viestien Kokoelmien muodossa. Henkiolennot välittävät henkiviestejä koko ajan, joten kaikkia henkiviestejä ei ole mahdollista löytää kirjallisessa muodossa, vaan osa niistä kulkee uskoakseni ainoastaan suullisessa muodossa, tai on erittäin vaikea löytää kirjallisessa muodossa (ainoastaan harvojen hallussa). Henkiviestien alkuperä on yksilön (meedion) esoteerinen kokemus, joka saadaan muille jaettavaksi kirjallisina teoksina ja sosiaalisesti merkitykselliseksi niiden lukemisen ja niihin liittyvän diskurssin avulla⁶². Henkiviestin ymmärretään olevan sanasta sanaan autenttinen, suoraan henkiolennoilta tähän maailmaan välitetty – meedio on ainoastaan väline ylimmille hengille viestien välittämiseksi. Meedion ei ajatella millään lailla osallistuvan tulkintaan – hän vain välittää viestin. Näin ollen caodaistit lukevat ja toistavat puheessaan täysin autenttista jumalan ja ylimpien henkiolentojen sanaa.

Ensimmäisessä aluvussa syvennyn aluksi Jumalallisten Viestien Kokoelmaan tekstinä käyttäen hyväksi Bakhtinin (1998) ajatusta kronotoopista – ajan ja tilan käsityksestä kirjallisissa tuotoksissa. Ajan ja tilan kronotooppiin syventyminen mahdollistaa

⁶¹ «[...] mettent le fidèle en présence d’un monde à feuilleter, d’une source intarissable de connaissance et de réflexion sur l’univers qui entoure. »

⁶² Unet yksilökokemuksena ja niiden yhteisöllistäminen uninarratiivien kautta kt. Urban (1996: 215-217).

henkiviestigenrelle tyypillisten piirteiden määrittelemisen. Genren kronotooppiin syvennyttäessä alaluvun tärkein kysymys on kuitenkin se, mitä hyvettä se painottaa mitä tulee ihmisyyteen yleisesti. Tähän kysymykseen vastauksen löydettyäni jatkan toisessa alaluvussa tarkastelemaan sitä, miksi kronotoopin paljastamaa hyvettä pidetään tärkeänä, ja miten sitä on caodaismin tekstien kautta harjoitetaan.

5.1. Ajan ja tilan kronotooppi – henkiviestit genrenä

Bakhtin (1998) esittää, että ajan ja tilan käsityksien kytkeytyminen toisiinsa tekstuaalisissa tuotoksissa muodostavat kronotoopin, joka määrittää kulloinkin olevan kirjallisuuden genren. Ajan ja tilan kronotooppi novelleissa pitää myös sisällään emootioita ja arvoja, jotka paljastavat ihmisyyteen liitettäviä arvoja (*id.*: 243). Tarkoitukseni on aluksi tutustua lyhyesti Jumalallisten Viestien Kokoelman ensimmäisen osan ajan ja tilan kronotooppiin, ja tuoda esille henkiviestigenrelle tyypillisiä piirteitä. Näiden piirteiden avulla pyrin hahmottamaan, mitä ihmisyyteen liitettäviä hyveitä henkiviesti-tekstit painottavat. Henkiviestigenrellä on yleisesti, taiwanilaisten (Clart 2003a, 2003b, 2005) ja vietnamilaisten (Kelley 2007) esimerkkien valossa, omalaatuinen ajan ja paikan kronotooppi.

5.1.1. Henkiolennot ja niiden mukana ajassa matkustavat hyveet

Bakhtinin (1998: 146-151) ajatukset myyttiselle ajattelulle ominaisesta historiallisesta inversiosta tuntuisivat olevan erityisen oleellisia analyysini kannalta. Siinä nykyhetkeä ja mennyttä aikaa painotetaan tulevaisuuden kustannuksella: niitä pidetään jollain tapaa ideaalimpana tai parempana. Henkiviesteissä menneisyys tuodaan koettavaksi nykyhetken myyttisiksi muuttuneiden historiallisten hahmojen henkiviestien kautta. Menneisyys ja nykyhetki yhdistyvät henkiviesteissä hyvin erikoislaatuisella tavalla, johon aion paneutua syvemmin.

Menneisyyden myyttisiksi muuttuneiden taolaisuutta, buddhalaisuutta ja konfutselaisuutta edustavien hahmojen painottaminen ei liity Jumalallisten Viestien Kokoelmassa menneisyyden suurempaan arvottamiseen itsessään, niin kuin esimerkiksi Senecalla Rooman tasavallanajan ihannointi tai Konfutsella Zhou-dynastian rauhanajan ihannointi, vaan kaikki tuntuisi pyörivän yksinomaan hyveen käsitteen ympärillä ja tiukasti nykyhetkessä. Kyse on myyttisiksi muuttuneiden historiallisten henkilöiden erinomaisuudesta pelastuksen saavuttamisessa: he edustavat viime kädessä ihmisyyteen

liitettäviä arvokkaimpia hyveitä. Myyttisiksi muuttuneiden historiallisten hahmojen ilmestyminen nykyhetkessä fyysisesti henkiviesti-diskurssin kautta todistaakin juuri sitä, että ne olivat jossain vaiheessa tässä maailmassa eläviä oikeita henkilöitä (Clart 2005: 106). Caodaismissa ihmisyyden katsotaan olevan henkiolentojen perimmäinen olotila – ne ovat siis asuneet maan päällä ja kamppailleet spirituaalisen olemuksensa kehittämiseksi samaan tapaan, kuin ihmiset tänäkin päivänä tekevät. Poikkeuksena täytyy mainita itse Jumala sekä caodaistien palvoma Pyhä Äiti (*Điêu-Trì Kim-Mẫu*), joiden maanpäällisestä elämästä en kuullut puhuttavan. Monien henkiolentojen kuitenkin ajatellaan syntyneen useaan otteeseen maan päälle kehittämään itseään. He ovat ihmisiä, jotka ovat onnistuneet spirituaalisen itsensäkehittämisen kautta yhdistämään ihmisen kolme tärkeintä elementtiä – *tin* 'keho, materia', *khí* 'henki' ja *thần* 'sielu' – ja näin ovat päässeet eroon ihmisyydestään. Tällöin sielu on kevyt, irtaantunut maallisesta elämästä ja velvoitteistaan, ja on täten valmis nousemaan taivaaseen henkiolennoksi. Henkiolennot edustavat ihmiselle suotuisaa muodonmuutosta, jonka johdosta ihminen voi päästä osaksi ikuisuutta tuonpuoleisessa todellisuudessa. Henkiolennot toimivat todisteena pelastuksen tavoittelemisen kannattavuudesta ja totuudenmukaisuudesta sekä sen ajattomuudesta (Clart 2005: 102).

Henkiolentojen nimet mainitaan aina viestin alussa – muutoin tekstissä ei esiinny viittauksia niiden elämäkertaan ja elinajan yhteiskuntaan. Näin nykyhetkelle jää enemmän tilaa ja se koetaan kokonaisvaltaisempana. Henkiviestien omalaatuinen ajankäsitys liittyykin hyvin vahvasti siihen, miten konfutselaiset, taolaiset ja buddhalaiset ikuiset hyveet voidaan tuoda koettavaksi merkityksellä tavalla nykyhetkessä – tämä tapahtuu hyvin pitkälti henkiolentojen, eritoten niiden erisnimien, välityksellä.

Baker (1992: 113) käsittelee erisnimien erikoisuutta ja toteaa, että ne ovat motivoituneita merkkejä (*motivated signs*), sillä niitä käyttäessä puhuja "on pakotettu etsimään ominaisuuksia synkronisesti strukturoidun kielen semanttisten konventioiden ulkopuolelta"⁶³. Niillä ei ole kielisysteemin sisällä määriteltyä semanttista sisältöä, vaan ne viittaavat aina johonkin kielen ulkopuolella olevaan ja katsotaan myös kuuluvan sille

⁶³ "[...] the speaker is forcing a search for attributes outside of the semantic conventions of a synchronically structured language".

(*ibid.*). Se, että erisnimillä ei ole semanttista sisältöä itsessään, vaan ainoastaan suhteessa ulkoisessa maailmassa havaittavaan asiaan (jolle niiden katsotaan kuuluvan) mahdollistaa erisnimien ajassa etenevän tulkittavuuden (ne ovat diakronisia) "Nimenä se on vapautettu semanttisista rajoituksista ja on vapaa ottamaan uusia mahdollisia yhdyntäkohtia kun synteettinen tieto maailmassa muokkautuu ja muuttuu"⁶⁴ (*id.*: 115). Caodaismissa henkiolennoille kuuluvat erisnimet tuovat mukanaan mielikuvia niihin liitettävistä uskonnollisista traditioista yleisesti, mutta erityisesti ne tuntuisivat tuovan mukanaan niihin liitettävien hyveiden historiallisuuden. Caodaismin henkiviestit käyttävät erisnimen joustavuutta ajassa hyväkseen siinä, että koska erisnimet diakronisina voivat "matkustaa ajassa" ja saada uusia synkronisia merkityksiä eri aikoina, myös erisnimien kautta läsnä olevat hyveet "matkustavat" nimien mukana saavat uusia merkityksiä. Käsittelen tätä teemaa tarkemmin myöhemmin.

5.1.2. Tuonpuoleinen ja muuttumaton hyveiden järjestelmä sekä historiallinen muutos

Henki-kirjoituskultit yhdistävät – konfutselaista, buddhalaista ja taolaista mallia mukaillen – lineaarisen ja syklisen aikakäsityksen kukin omalla tavallaan (Clart 2005: 101). Lineaarinen aikakäsitys sallii ajatuksen ”maailmasta matkalla huonompaan suuntaan”, kun taas kosmologisesti juontunut syklinen aikakäsitys luo ajatuksen jonkinlaisesta maailmanlopusta, jonka jälkeen alkaa uusi sykli (*ibid.*). ”Tämä on malli, joka sallii väliaikaisen muutoksen kosmoksessa, jonka syklinen luonto kuitenkin kieltää historiallisen muutoksen perimmäisen merkityksen, sillä kaikki alkaa alusta jossain vaiheessa” (*ibid.*)⁶⁵. Tällaista aikamallia soveltavat uskonnot, niiden joukossa caodaismi, painottavat ajatusta kaiken taustalla vaikuttavasta muuttumattomasta hyveiden järjestelmästä, jota historiallisen ajan tapahtumat eivät pääse muuttamaan.

Bakhtinin (1989: 148) mainitsema historiallinen inversio ei koske caodaismin henkiviesteistä puhuttaessa paluuta menneisyyden ”kulta-aikaan”, vaan ajatusta menneestä ajasta, ”joka on ikuinen ja kokonaan ajan ulkopuolella, mutta joka toimii

⁶⁴ "Once a name, it is freed from semantic constraints and free to take on new contingent association as synthetic knowledge of the world forms and changes".

⁶⁵ "It is a model that allows for temporary change in a cosmos whose cyclical nature denies ultimate relevance to change, because all development will be "reset" at some future point".

aivan kuin se olisi aito ja nykyhetkeen sidottu”⁶⁶. Ajatus ikuisuudesta kytkeytyy vahvasti nykyhetkeen Jumalallisten Viestien Kokoelmassa: myyttiksi muuttuneet historialliset henkilöt poistavat ajan merkityksen ilmestymällä nykyhetkessä ja antamalla neuvoja ihmiskunnalle (Clart 2005: 106).

Jumalallisten Viestien Kokoelmassa tärkein aika on nykyhetki, jossa menneisyys ja nykyhetki kohtaavat. Viesteissä menneisyys ei edusta minkäänlaista ”kulta-aikaa”, johon tulisi palata – ”kulta-aika” on vahvasti nykyhetkessä, mutta se on taivaassa, joka edustaa kaikkein ideaaleinta vaihtoehtoa. Jumalallisten Viestien Kokoelmat sisältävät hyvin vähän kuvauksia tulevaisuudesta – kuvailun painopiste on hyvin selkeästi samassa hetkessä olemassa olevassa tuonpuoleisessa. Caodaismissa henkiolennot tuonpuoleisessa edustavat nykyhetkelle rakennettua vertikaalilla akselilla sijaitsevaa superstruktuuria horisontaalille ajalliselle akselille rakennetun tulevaisuuden sijasta (Bakhtin 1998: 148) (kt. kuvio 4). Vertikaalille akselille rakennettu tuonpuoleinen saa henkiviestejä luettaessa konkreettisen ja "elävän" muodon – tuonpuoleisesta tiedetään paljon sen mystisyydestä huolimatta. Henkiolennot tuovat täten ihmiselle nykyhetkeen koettavaksi kahdenlaista tietoa, toinen hyveisiin liittyen ajalliselta ulottuvuudelta ja toinen kosmoksen rakenteeseen liittyen spatiaaliselta ulottuvuudelta. Yksi henkiolentojen tehtävistä Jumalallisten Viestien Kokoelmassa liittyy juuri tiedon välittämiseen ihmiskunnalle, niin kuin olen edellisessä luvussa jo asiaa hahmotellut.

Mitä tulee henkiviestien ajan ja tilan kronotooppin, aika vaatii itselleen paljon "tilaa", sillä henkiolennot edustavat historiallisia aikakausia levittäytyen horisontaalille akselille. Mitä tulee fyysiseen tilaan, henkiviestit vaativat myös spatiaalisessa mielessä paljon tilaa vertikaaliselta ulottuvuudelta – ne tuovat transsendenssin koettavaksi nykyhetkessä. Mitä tulee henkiviestien tilankäsitykseen tästä maailmasta, tila on suppea, sillä kaikki tapahtuu eteläisessä Vietnamissa. Tämä luo erityisen vahvan mielikuvan ihmisestä osana sosiaalista yhteisöä, ja ankkuroi henkiviestien tapahtumat eteläiseen Vietnamiin.

⁶⁶ "[...] which is eternal and outside time altogether, yet which functions as if it were indeed real and contemporary."

ja kulttin jäsenet oppilaita".⁶⁷ Clart (2005: 103) luonnehtiikin *shanshu*-tekstejä, joiden modernimpaa versiota henki-kirjoituksen kautta tuotetut tekstit edustavat, ennen kaikkea didaktisiksi teksteiksi.

Ajatukset opettamisesta tulivat myös selkeästi esille Organisaation caodaistien puheesta. Selittäessään minulle pahojen henkien olemassaolosta, Duyễn sanoi, että meedio on väline ainoastaan Jumalalle, Pyhälle Äidille, ja muille jumalallisille olennoille uskonnollisen Tien (Đạo) opettamiseksi, ja että pahat henget läsnäolollaan pilata meedion, jolloin meediota ei voi enää käyttää Tien opettamiseen. Duyễnin sisar Thanh puolestaan sanoi, eri yhteydessä, että "Jumala rakastaa meitä opettamalla meitä. Jumala ei voi viedä meitä paratiisiin, meidän on mentävä sinne itse"⁶⁸. Tästä kommentista tulee myös hyvin esille ajatus ihmisen omasta aktiivisuudesta pelastuksen saavuttamisessa. Duyễn myös puhui maasta "opiskelupaikkana", jossa ihmisen "tulee harjoitella loppuun asti"⁶⁹. Hän myös mainitsi, että jumalalliset olennot pyytävät meditaatioon liittyvien tietojen opiskelemista, sillä tämä helpottaa meditointia⁷⁰. Nämä havainnot caodaistien kommentista ovat yhteneviä Jumalallisten Viestien Kokoelman ajan ja tilan kronotoopin analyysini kanssa.

Tapaamisen kronotoopin motiivi ihmiselle, henkiolennoilta oppiminen, antaa kuvan aktiivisesta yksilöstä, joka on halukas oppimaan. Caodaismin henkiviestien tapaamisen kronotooppi itsessään luo ajatuksen hyveestä, joka liittyy juuri oppimiseen ja tiedonhankintaan. Ajan ja tilan erikoislaatuinen kytkeytyminen toisiinsa mahdollistaa suuren tietomäärän tuomisen nykyhetkeen henkiolentojen lausumien muodossa (kt. kuvio 4). Ihminen on viestien välittämisessä aina aloitteen tekevä osapuoli. Henkiviestien omalaatuinen tapa asettaa yksilö osaksi kosmosta tuomalla tuonpuoleinen osaksi tätä hetkeä tekee hänestä aktiivisen ei vain omassa elämässään ja tässä maailmassa, vaan koko kosmoksessa. Henkiviestien tässä maailmassa eteläiseen

⁶⁷ "[...] is like a school, with the gods as teachers and the cult members as students"

⁶⁸ "God loves us by teaching us. God cannot bring us to the paradise, we have to go there by ourselves".

⁶⁹ "Earth is a place to study", "Try to train until the end".

⁷⁰ "Divine beings ask us to study all this, easier to meditate."

Vietnamiin ankkuroitu tilan käsitys luo kuvan ihmisestä osana sosiaalista yhteisöä, ja tarkemmin vielä, osana vietnamilaista kansakuntaa. Ajan käsityksestä tulee esille myös toisenlainen suhtautuminen ihmisyyteen, joka liittyy hyvin olennaisesti edellisen luvun analyysiin Caodaismin Uskonnollisesta Perustuslaista – ikuisuuteen liitettävät, spirituaalisen muodonmuutoksen kokeneet henkiolennot tuodaan nykyhetkeen hyvästä syystä: lineaariseen ajankuluun osallistuva ihminen on jollain tapaa epäluotettava tiedonlähde.

Henkiviestien omalaatuinen ajan ja paikan kronotoopin yhdistelmä liittyy ihmisen epäluotettavuuteen siinä, että lineaarisesti etenevä aika ja sen mukana kulkeva intresseihin sidottu ihmisen diskurssi ei enää edusta alkuperäistä totuutta, vaan on lineaarista aikaa elävän ihmisen omiin tarkoitukseen muokattu. Caodaismissa tämä tulee esille erityisesti kritiikin muodossa kristinuskoa kohtaan kuten edellisestä luvusta kävi ilmi, ja kohdistuu buddhalaisuudesta puhuttaessa yksittäiseen henkilöön, jonka katsotaan erityisesti käyttäneen asemaansa väärin uskonnon nimissä puhuessaan. Huoli diskurssin totuudenmukaisuudesta ratkeaa sillä, että diskurssin alkuperä on myyttisissä, ei enää lineaariseen ajankuluun osallistuvissa henkiolennoissa. Teksti totuuksien välittäjänä sekä lukeminen vaikuttaisivat saavan merkityksiä caodaismissa, joihin on syytä tutustua tarkemmin.

5.2. Lukeminen antropologisena kohteena

Tässä alaluvussa pyrin vastaamaan kysymykseen, miten henkiviestien lukeminen toimintana osallistuu hyveeksi nimittämäni oppimiseen, ja miten näin ymmärretty oppiminen voidaan nähdä merkityksellisenä caodaismin kaltaisissa henkiviesteihin perustuvissa uskonnoissa. Bakerin (1992) ajatukset siitä, miten lukeminen prosessina voitaisiin ymmärtää antropologisissa keskusteluissa hedelmällisesti, on tämän alaluvun johtava tema. Bakerin pohdinnat käsitteellisestä ymmärtämisestä (*comprehension*) sekä ajassa etenevästä subjektiiviseen kokemukseen liittyvästä ymmärtämisestä (*apprehension*) tuntuisivat auttavan siinä, miten caodaismin henkiviestien lukemisprosessia voitaisiin ymmärtää paremmin (kt. luku 3.3).

Caodaisteille on tärkeää, että he ymmärtävät, mitä viesteissä sanotaan, toisin kuin tidorelaisille, joille riittää se, että Koraanin otteita resitoidaan arabiaksi ymmärtämättä niitä kuitenkaan käsitteellisesti. Se, että viestit ovat tärkeitä caodaisteille, ja että niiden

sisällön ymmärtäminen on caodaisteille tärkeää, tulee ilmi tavassa, jolla caodaistit viittaavat Jumalallisten Viestien Kokoelmiin ja puhuvat niistä. Kysyessäni tarkentavia kysymyksiä tuomionpäivästä, Thanh eivätkä muutkaan Organisaation caodaistit osanneet suoralta kädeltä vastata kysymykseeni, jolloin Thanh vastasi: "Etsin jumalan viestin ja selitän sitten sinulle"⁷¹. Kun Organisaation toinen caodaisti, Nguyễn, ei muistanut käsien rukoiluasennon symboliikkaa tarkkaan, myös hän sanoi varmistavansa asian viestistä: "Meillä on viesti, joka selittää sen"⁷². *Tây Ninh* -suuntaukseen kuuluva caodaisti Nghĩa puolestaan selvensi minulle, että caodaismin *Tòa Thánh* pääpyhäkön arkkitehti oli Jumala yhdessä Lý Thái Bạch -hengen kanssa: Ohjeet temppelein rakentamiseksi annettiin usean eri henkiviesti-istunnon aikana, ja nämä viestit on sisällytetty Kokoelmiin. Organisaation caodaisti Duyệt mainitsi Jumalan välittäneen ensimmäisille caodaisteille myös tiedon rituaaleista ja uskonnon perustamisseremoniasta – nämäkin viestit löytyvät Kokoelmista. Viitatessaan viestiin, joka selittää tavan, jolla Jumala pitää huolta ihmisistä, Duyệt lausui Jumalan välittämän runon ennen kuin tulkitsi sen minulle englanniksi. Esimerkkejä vastaavista tilanteista löytyy lukuisia. Yllä olevat esimerkit todistavat, että henkiviestit ovat caodaistien tiedossa, ja että he ovat myös lukeneet niitä.

Myös kuolleiden hyväksi lausuttavat rukoukset, vaikkakaan ne eivät välttämättä ole varsinaisten henkiviestien kautta saavutettua tietoa, ovat caodaistien tiedonlähde kosmoksen rakenteesta henkiviestien ohella⁷³. Esitettyäni kysymyksen "Mitä ihmisen sielulle tapahtuu kuoleman jälkeen?", Thanh ja Duyệt selittivät minulle yksityiskohtaisesti, mitä sielulle tapahtuu kullakin taivaan tasolla, ja vasta aivan loppuksi mainitsivat minulle, että jos haluan tutustua teemaan lähemmin, kannattaa minun lukea rukoukset. Thanh ja Duyệt olivat lukeneet rukousten englanninkielistä käännöstä ja tutustuttuani siihen huomasin, että Thanhin ja Duyệtin selitykset sisälsivät samoja ilmauksia ja olivat hyvin samankaltaiset rukousten sisällön kanssa. Vaikkakaan nämä

⁷¹ "I will find out the message of God and then explain it to you".

⁷² "We have a message that explains it".

⁷³ Jérémy Jammes mainitsi minulle sähköpostikeskusteluissamme, että jotkut caodaismin rukouksista on Jumalan suoraan ihmiselle välittämiä. Siihen en osaa ottaa kantaa, voisivatko juuri kuolleiden hyväksi lausuttavat rukoukset olla näitä.

eivät välttämättä ole varsinaisia henkiviestejä niin kuin Jumalallisten Viestien Kokoelman viestit, todistavat ne sitä seikkaa, että caodaistien tekstit, olivat ne sitten henkiviestejä tai rukouksia, sisältävät tietoa, jota pidetään oikeanlaisena ja autenttisenä, ja tämän vuoksi niitä luetaan.

Palatakseni takaisin Jumalallisten Viestien Kokoelmiin, ne ovat caodaisteille tärkeä tiedonlähde mitä tulee asioiden symbolisiin merkityksiin, spirituaaliseen kehitykseen, uskonnon organisoitumiseen, todellisuuden luonteeseen ja kosmoksen rakenteeseen. Jumalallisten Viestien Kokoelma sisältää paljon tietoa edellä mainituista asioista, ja vaikkakaan caodaistit eivät kaikista asioista selittäessään suoraan viittaneet Kokoelmiin, on hyvin oletettavaa, että tieto löytyy henkiviesteistä. Viestejä luettaessa ne tulee ymmärtää käsitteellisesti, jotta niiden sisältö ymmärretään – ellei niiden sanomaa ymmärretä, tieto jää saavuttamatta. Näin ollen henkiviestit edustavat caodaisteille hieman toisenlaista tietoa kuin Koraani tidoalaisille. Henkiviestit muodostavat caodaisteille tärkeän oppimateriaalin ympäröivästä universumista.

Mitä tulee henkiviestien varsinaiseen opiskeluun kenttätöaikani kontekstissa, Organisaation naiscaodaistit Thanh ja Duyệt sanoivat opiskelevansa (*study*) Pyhän Äidin (*Điêu-Trì Kim-Mẫu*) viestejä säännöllisesti. Kun itse esitin kysymyksiä uskoon liittyen, viittasivat he melkein poikkeuksetta Jumalallisten Viestien Kokoelmaan, niin kuin sivulta 60 kävi ilmi. Uskoakseni tämä liittyy siihen, että kysymykseni koskivat uskonnon organisoitumista, symboliikkaa ja muita asioita, jotka on mainittu Jumalallisten Viestien Kokoelmassa, ja joiden Nghĩa sanoi olevan "ikuisia totuuksia". Thanhin ja Duyệtin puheesta taasen havaitsin, että he itse puhuivat taukomatta Pyhästä Äidistä. Pyhä Äiti on caodaisteille, sekä miehille että naisille, tärkeä henkiolento, ja hänen tehtävänsä on opastaa erityisesti naisia. Organisaation caodaistit Thanh ja Duyệt, jotka olivat avuliaita ja auttoivat minua, olivatkin juuri naisapuolisia caodaisteja. Minulla ei ole hallussani Pyhän Äidin välittämiä henkiviestejä, eikä niistä tietääkseni ole koottu minkäänlaista "virallista" teosta. Eräs Organisaation nuorempi naiscaodaisti, Hoa, mainitsikin minulle, että henkiolennot antavat viestejä jatkuvasti, eikä kaikkia henkiviestejä ole täten mahdollista saada kirjallisena versiona.

Organisaation naiscaodaistit opiskelevat Pyhän Äidin viestejä kaksi kertaa kuussa omissa tiloissaan Saigonissa, ja kaksi kertaa kuussa jossakin eteläisten maakuntien pyhäköistä. Thanh ja Duyệt käyttivät sanaa 'opiskella' (*study*) lukemisen sijasta.

Opiskelemaan saapuvat kaikki lähialueen naiscaodaistit, jotka kiireiltään paikalle ehtivät. En osallistunut ainoaseenkaan näistä tilaisuuksista, joten en pysty analyysini puitteissa käsittelemään fyysistä tapaa, jolla caodaistit henkiviestejä opiskelevat⁷⁴. Yritän lähestyä aihetta toisenlaisesta lähtökohdasta käsin pohtimalla henkiviesteissä mainitun tiedon luonnetta sekä tapaa, jolla se ymmärretään. Tiedossani on tässä vaiheessa jo, että henkiviestien käsitteellinen (kt. luku 3.3) ymmärtäminen on tärkeää, sillä niitä opiskellaan. Minkälaiseen ymmärtämiseen caodaistien opiskelu tähtää? Oletan, että kyse ei ole biologian oppikirjan kaltaisesta oppimisesta, vaan jostain muusta. Uskoakseni kysymykseen löydetään vastaus paneutumalla tapaan, jolla aasialainen perinne yleisesti arvottaa tietoa, ja konfutselaisen perinne opiskelemisen kautta saavutettua tietoa.

5.2.1. Tiedon merkitys aasialaisissa uskonnoissa

Caodaismi sisällyttää teologisiin lähteisiinsä taoismin, buddhalaisuuden ja konfutselaisuuden. Näin ollen tuntuisi järkevältä tutustua tapaan, jolla aasialainen perinne yleisesti ymmärtää tiedon alkuperän ja sen kokonaisvaltaisen merkityksen, ja tämän jälkeen tutustua konfutselaiseen traditioon lähemmin. Sillä kuten tulen myöhemmin esittämään, caodaismin tapa arvottaa opiskelua tuntuisi muistuttavan konfutselaisuutta tässä mielessä.

Weberin (1989: 174) mukaan aasialaisen maailman elämän ymmärtämistä koskeva ajattelu sisältää oletuksen, että

"[...] *tieto*, olkoon se sitten kirjallista tietoa tai mystistä gnoosista, on aina viime kädessä absoluuttinen tie korkeimpaan pelastukseen tämänpuoleisessa ja tuonpuoleisessa elämässä. Sellaista tietoa ei tietenkään koskaan voida korvata empiirisen länsimaisen tieteen välinein eikä tämän tieteen tule siihen ylipäättään (tieteen luonteesta johtuen) pyrkiäkään. Varsinainen tieto on tieteen ulkopuolella."

Tämä tieto oli loppujen lopuksi myös "ainoa tie oikeaan toimintaan" (*id.*: 175). Oli tieto sitten meditaatiolla saavutettua kuten esimerkiksi buddhalaisuudessa henkilökohtainen valaistuminen, tai lukemisen kautta lähestyttävissä olevaa, on tiedon merkitys itsessään näissä ilmeinen. Meditaatiolla saavutettu tieto on Weberin kutsumana, myös

⁷⁴ En osallistunut näihin tilaisuuksiin, sillä alkuperäinen kiinnostuksen kohteeni oli rituaalin tutkiminen. Täten en esimerkiksi osaa sanoa, luetaanko henkiviestejä rituaalisesti ääneen, eli onko fyysinen lukemistapahtuma itsessään merkityksellistä caodaisteille.

caodaismissa, mystistä gnoosista, jota henkiviestitkin ovat alkuperältään, ovathan ne meedion esoteeriseen kokemukseen perustuvaa tietoa. Henkiviestit eivät kuitenkaan tekstuaalisessa muodossa lukeudu mystis-gnoosiseen tietoon, josta Weber puhuu. Niiden lukeminen ei vaadi valaistumista, vaan ne ovat kaikkien ymmärrettävissä, jotka niitä haluavat lukea (eksoteerista tietoa).

Jumalallisten Viestien Kokoelmasta on erityisen selkeästi havaittavissa oikeanlaisen tiedon merkityksellisyys: eräässä henkiviestissä, johon olen jo aikaisemminkin viitannut, Jumala selittää, että pelastus ei ole ollut mahdollista pitkään aikaan, sillä tuonpuoleisesta annetut ohjeistukset on joko ihmisen toimesta muutettu ajan kuluessa, tai ne on unohdettu. Esitän alla otteita viestistä, joka löytyy kokonaisuudessaan liitteestä 1.

"Luc To:sta lähtien (kuudes Buddhalainen mestari), buddhalaisuuden opetukset eivät ole olleet saatavilla. Tästä johtuen, kukaan ei ole voinut saavuttaa nirvanaa huolimatta kovasta itsensä-kehittämisestä. Than Tu muutti ja myrkytti alkuperäisen opin. [...] ". Voi! Monet ihmiset ovat kärsineet epäonnistuneista yrityksistä itsensä spirituaalisessa kehittämisessä! Se satuttaa minua! [...] Than Tu muutti ja myrkytti alkuperäisen (buddhalaisen) opin. [...]. Elävät olennot tulivat hämmentyneiksi ja päämäärättömiksi seuraamalla Than Tu:n väärää oppia itsensä kehittämiseen tuloksetta."⁷⁵

Näin ollen monet ihmiset ovat tavoitelleet pelastusta turhaan, sillä tieto, jonka he uskoivat olevan totuudenmukaista, ei sitä ollutkaan. Pelastumiseen ei siis riitä se, että vilpittömästi tavoittelee pelastusta, vaan pelastuksen tavoittelemisen täytyy perustua oikeanlaiseen tietoon ja tämän tiedon mukaiseen oikeanlaiseen toimintaan. Näin ollen caodaismista puhuttaessa voitaisiin todeta, että Weberin ajatus tiedosta ainoana tienä oikeanlaiseen toimintaan on hyvinkin paikkaansa pitävä. Tässä on yksi syy siihen, miksi oppiminen tuntuisi olevan hyvin olennainen osa henkiviestien lukemisprosessia. Todettuani, että tieto itsessään tuntuisi olevan merkityksellistä aasialaisissa uskonnoissa ja caodaismissa erityisesti, siirryn seuraavaksi käsittelemään tapaa, jolla konfutselainen traditio voisi selventää henkiviestien ymmärtämistä.

⁷⁵ "Since Luc To (the 6th Buddhist Master), the teaching of Buddhism was unavailable. Therefore, no one could reach Nirvana in spite of hard self-cultivation. Than Tu modified and denatured the original doctrine. [...] Alas! Lots of people suffered by failed attempts at spiritual self-cultivation. It hurts Me! "[...] Than Tu modified and denatured the original (buddhist) doctrine. [...]. Living beings became confused and disoriented, following the false doctrine of Than Tu for self-cultivation without success." Viesti 6. kesäkuuta 1926.

5.2.2. *Oppiminen ja pyhä*

Perehdyn seuraavaksi Yaon (2000: 209-213) ajatuksiin konfutselaisesta opiskelusta. Yao (2000: 209) aloittaa konfutselaiseen opiskeluun perehtymisen kritisoimalla Weberin ajatuksia konfutselaisuudesta. Weber (1968: 247; cit. Yao 2000: 209) piti Yaon mukaan konfutselaisuutta liialti ihmistä ulkoa sisälle päin määrittävänä moraalisenä oppina. Vaikkakin konfutselaisuus Yaon mukaan pitää erinäisiä riittejä ja rituaaleja, jotka ovat yksilölle "ulkoisia", välttämättömänä yksilön muodonmuutokselle moraaliseksi olennoksi, haluaa Yao korjata tätä näkemystä paneutumalla tapaan, jolla konfutselaiset ymmärtävät ihmisen ja konfutselaisen taivaan välisen vuorovaikutuksen "henkilökohtaisena kokemuksen ja kasvun prosessina"⁷⁶ (*ibid.*). Yaon (*ibid.*) mukaan henkilökohtainen kokemus ja kasvu liitetään konfutselaisuudessa sekulaariin oppimiseen, joka saa näin pyhiä merkityksiä. Itsensä kehittäminen, joka siis konfutselaisuudessa tapahtuu osaksi konfutselaisten klassikkojen lukemisen kautta, "liitetään hyvin tiiviisti spirituaaliseen puhtauteen ja vilpittömyyteen"⁷⁷ (*ibid.*). Konfutselaisuus perustaa Yaon mukaan ihmisen ja tuonpuoleisen välisen vuorovaikutuksen hyvin paljolti myös ihmisestä itseensä lähtevään henkilökohtaiseen kehitykseen moraalisenä olentona, ja näkee sekulaarin oppimisen hyvin keskeisellä sijalla tässä. Konfutselaisten klassikoiden kautta oppiminen prosessina edustaa suhdetta konfutselaiseen persoonattomaan taivaaseen.

Konfutselaisuuskin hyvin suuren arvon oppimiselle, jonka hän katsoi olevan "tapa tasapainottaa omaa luonnetta ja toimintaansa"⁷⁸ (*id.*: 210). Konfutselaisen tradition mukaan oppimisen kautta "ihmiset voivat kehittää moraalista vahvuuttaan ja liikkua kohti moraalista hyveellisyyttä"⁷⁹ (*ibid.*). Näin ollen konfutselainen "lukeminen" "ei ole pelkkää kirjojen lukemista, mutta erikoislaatuista toimintaa tai moraalista harjoittelua"⁸⁰

⁷⁶ "[...] a process of personal experience and growth".

⁷⁷ "[...] self-cultivation to be closely associated with spiritual purity and sincerity".

⁷⁸ "[...] the way to balance one's own character and actions".

⁷⁹ "[...] humans can develop moral strength and move forwards to moral virtue".

⁸⁰ "[...] is not simply a reading of books but a special kind of practice or moral training."

(*ibid.*). Yao näkee, että konfutselaiset sisäistivät ulkoisen oppimisen niin, että oppimisesta itsestään tuli "prosessi, jonka kautta oppivan ajallisuus oli mahdollista muuttaa ajatukseen ikuisuudesta, ja heidän lyhyt elinaika voisi saada pysyviä merkityksiä"⁸¹ (*id.*: 211-212). Yao näkee konfutselaisen opiskelun (*study*) tekemisenä, ja opiskelun kautta saavutetun oppimisen (*learn*) kokonaisvaltaisena kokemuksena.

Ymmärrän myös henkiviestien opiskelun kautta saavutetun oppimisen samaan tapaan tärkeänä kokemuksena kuin Yao konfutselaisuuden kohdalla. Henkiviestien lukeminen on prosessi, joka tähtää niissä mainittujen asioiden oppimiseen ja painottaa täten luetun käsitteellistä ymmärtämistä. Henkiviesteistä oppiminen on prosessi, joka on välttämätön caodaistien spirituaaliselle kehitykselle oikeanlaisen tiedon saavuttamiseksi. Näin ollen se liitetään caodaismissa itsensä kehittämiseen. Väitän, että itsensä kehittäminen henkiviestien lukemisen kautta edustaa suhdetta caodaismissa ymmärrettyyn tuonpuoleiseen ja siellä esiintyviin henkiolentoihin samaan tapaan, kuin konfutselainen oppiminen edustaa suhdetta konfutselaiseen persoonattomaan taivaaseen. Koska henkiviesteistä oppiminen osallistuu caodaistien spirituaaliseen kehitykseen siinä, että he näin saavat autenttista tietoa spirituaaliseen kehitykseen liittyen, väitän, että oppiminen osallistuu pyhyden muodostamiseen caodaisteissa itsessään. Olen havainnut, että henkiviestien lukeminen ja lukemisen kautta oppiminen osallistuu caodaistien subjektiiviseen kokemukseen (*apprehension*) juuri tässä: henkiviesteistä oppimalla he näin pääsevät kokemuksellisesti lähemmäksi tuonpuoleista sekä ikuisia totuuksia muuttuvassa maailmassa. Suhde muuttuvaan maailmaan onkin caodaismin ja muiden henki-kirjoituskulttien kohdalla mielenkiintoinen, ja liittyy tapaan, jolla konfutselainen etiikka luo uusia sosiaalisia tiloja uudenlaisten ihmisyyteen liittyvien ajatusten pohjalta. Syvennyn seuraavaksi konfutselaisetiikkaan henkiviesteissä.

5.2.3. Ajassa etenevät hyveet ja sosiaaliset tilat

Henki-kirjoituskultteja tutkineet ovat kiinnittäneet huomiota henkiviestien ajassa etenevään konfutselaisetiikkaan. Clart (2003b) vertailee kahden eri aikoina tuotetun henkiviestiteoksen tapaa ohjeistaa naisia käyttäytymään oikeanlaisen moraalin

⁸¹ "[...] a process by which the temporality of the learner could be transformed into a sense of eternity, and their short lifespan could gain lasting meaning".

mukaisesti, ja tulee siihen johtopäätökseen, että konfutselaisen etiikan mukainen tulkinta on niissä hyvinkin erilainen, samoin kuin tyyllillinen esitystapa. Minulla on tekstinä hallussani ainoastaan Jumalallisten Viestien Kokoelma, joka on laadittu vuosina 1925-1935, ja Velvollisuudet, Joille Naisten on Alistuttava (*Nữ Trung Tông Phận*), joka on alunperin laadittu 1932. Näiden molempien voidaan katsoa edustavan vanhempia henkiviesteistä koottuja teoksia.

Uudempien kirjallisten henkiviestikokoelmien puuttuessa voin kuitenkin todeta, että myös caodaismin henkiviestit ottavan huomioon kunkin aikakauden sosiaalisen ympäristön. Tätä todentaa kaksi havainnoimaani seikkaa: Jumalallisten Viestien Kokoelmat, jotka laadittiin vuosina 1925-1935, sisältävät kehoituksia naisille muun muassa siitä, että heidän tulisi aktiivisesti osallistua pyhäköiden tapahtumiin, mutta tämän jälkeen poistua kotiin ja pysyä enimmäkseen kotona. Lähetysorganisaation naiscaodaisti kuitenkin painotti kenttätyöjaksoni ajankohtana vuonna 2007 eräässä seminaarimuotoisessa tilaisuudessa Pyhän Äidin viestejä, joissa naisia kehoitetaan päinvastoin osallistumaan yhteiskunnan tapahtumiin. Tätä erikoislaatuista suhdetta ajassa eteneviin hyveiden noudattamistapoihin havainnoillistaa myös vuonna 1932 laadittu henkiviestiteos *Velvollisuudet, Joille Naisten On Alistuttava*, jonka esipuheessa teoksen vuonna 1995 ranskaksi kääntänyt Phan Thị Nhon toteaa: ”Kuitenkin tässä on läsnä muutamia nykyajan nuorelle naiselle sopimattomia rajoitteita, sillä se ilmestyi vuonna 1932.” (*Les Devoirs auxquels les Milieux Feminins Doivent se Soumettre* 1995: 2)⁸². Caodaismin henkiviestit ottavat huomioon lineaarisessa ajassa etenevät sosiaaliset muutokset ja tulkitsevat perinteiset hyveet aina kunkin yhteiskunnallisen tilanteen mukaisesti (kt. myös Clart 2003b: 87).

Mielestäni Weber on (1989: 112), Yaon kritiikistä huolimatta, oikeassa siinä, että ne konfutselaiset hyveet, jotka painottavat ihmisten jokseenkin rituaalista sosiaalista käyttäytymistä, todella määrittävät ihmistä ulkoa sisälle päin siinä, että ne vaativat ihmisen sopeutumista ulkoisen maailman ehtoihin ihmisen käyttäytymiseen liittyvien ohjeistusten kautta. Tämä sosiaalisessa tilassa tapahtuva käyttäytyminen on hyveellistä itsessään, sillä se johtaa vilpittömyyden tilaan, ja on usein havaittavissa juuri

⁸² ”Cependant, celle-ci reste encore quelques restrictions qui ne s’approprient pas aux circonstances adaptée au milieu de la jeune femme à nos jours, car elle a apparu en l’an 1932”.

käyttäytymisnormien kautta. Tietyllä tapaa hyveellisyys, tai ainakin osa siitä, on konfutselaisessa etiikassa ulkoisesti havaittavissa. Konfutselainen etiikka edellyttää Weberin (*id.*: 104) mukaan maailmaansopeutumista: tällöin jännite suhteessa maailmaan on vähennetty minimiinsä. Tämä on tosin ymmärrettävä sitä taustaa vasten, että konfutselainen hyve on juuri humanius, joka liittyy rauhaisan ja harmonisen yhteiskunnan muodostamiseen ihmisten välisten suhteiden oikeanlaisen kunnioittamisen kautta. Itse humanius on myös harmoniassa taivaan lakien kanssa (Yao 2000: 213).

Konfutselaisiin arvoihin perustuva sosiaalisten tilojen sisällä tapahtuva toiminta, jota pidetään hyveellisenä, on erityisen tärkeää myös caodaismissa. Tosin on mahdollista, että konfutselaisen etiikan mukaista käyttäytymistä ei yleisesti enää ymmärretä niin paljon ulkoisesti pakottavana velvoitteena kuin sisäisesti määrittyvänä ja säädeltävänä moraalisenä velvollisuutena (Zhuang ja Guoshu 1991, ref. Clart 2003b: 93)⁸³. Sosiaaliseen tilaan sidottuja ovat myös buddhalaisiksi mieltämäni hyveet, jotka painottavat myötätuntoa, rakkautta ja hyvyyttä kanssaihmissä kohtaan. Uskonnollisen meriitin saavuttamiseen vaaditaan konkreettisia tekoja, jotka ilmentävät näitä hyveitä, ja jotka näin kiinnittyvät sosiaalisiin tiloihin.

Caodaismin tapa tulkita hyveet aina kunkin yhteiskunnallisen tilanteen mukaan noudattaa hyvin perinteistä konfutselaista ajatusta siinä, että ihminen elää hyvin konkreettisesti sosiaalisissa tiloissa ja hyveet, tai ainakin osa niistä, on näihin sosiaalisiin tiloihin sidottuja. En toki voi väittää, että se tapa, jolla hyveitä voidaan hyvinkin rationaalisesti tulkita ajassa etenevinä ja ajan mukana muuttuvina ihmistä orientoivina entiteetteinä olisi, konfutselaisesta etiikasta puhuttaessa, innovaatio sinänsä: konfutselaiset arvot *shanshu*-kirjallisuudessa ovat Clartin (2003b: 87) mukaan hyvinkin säännönmukaisesti mukautettu kunkin yhteiskunnallisen tilanteen mukaisesti ("populaarikonfutselaisuus" eritoten *shanshu*-kirjallisuudessa). Caodaismin hyveiden tulkittamisessa mielenkiintoista on se, että siihen oikeutetut henkiolennot tulkitsevat hyveitä luoden uudenlaisia sosiaalisia ja poliittisia tiloja, jotka edustavat jokseenkin modernia ajatusta ihmisyydestä – kaikkien ihmisten tasa-arvoa, sukupuolten välistä tasa-arvoa, ja oikeanlaista poliittista auktoriteettia.

⁸³ Tässä Clart viittaa Zhuang Yaixin ja Yang Guoshun (1991) päätelmiin tutkimuksessa, joka liittyy konfutselaisen etiikan mukaisen pieteetti-käsityksen tulkintojen muuttumiseen ajassa.

Caodaistit kiinnittävät nämä ajatukset uudenaikaisista sosiaalisista tiloista hyvin konkreettisesti omaan kokemukseensa. Otan esimerkinomaisesti esille jälleen seminaarimuotoisen tilaisuuden, joka järjestettiin Organisaation tiloissa, ja jossa Pyhän Äidin antamia viestejä sovitettiin ajatukseen naisten aktiivisuudesta yhteiskunnassa. Seminaaritalaisuus oli Pyhälle Äidille tarkoitettuna rituaalipäivänä. Tilaisuuden aloitti naiscaodaisti Tran, joka oli ammatiltaan lääkäri. Thanh selitti minulle vapaamuotoisesti ranskan kielellä, mistä puheessa oli milloinkin kysymys. Tran aloitti puheensa puhumalla naisten oikeuksista yleisesti, ja kansainvälisistä järjestöistä, jotka ovat erikoistuneet naisten oikeuksien puolustamiseen. Hän otti esimerkkinä yhteiskuntaan osallistuvista naisista 12 maailman valtion johtavat naiset, ja viittasi myös Vietnamin historiaan naishenkilöihin, jotka taistelivat miesten rinnalla. Jossain vaiheessa hän viittasi myös Pyhän Äidin viesteihin. Naisen tahdosta Tran otti esimerkiksi tunnetun tarinan naishenkilöstä, joka vihollisen voitettua valitsi kuoleman mieluummin kuin elämän vihollisen mielivallan alla. Sukupuolten välisestä tasa-arvosta hän selvensi, että naisilla on samat edellytykset elämään ja yhteiskunnalliseen osallistumiseen kuin miehillä, mutta painotti kuitenkin sitä, että kummankaan sukupuolen ei saa ylittää toista, vaan tasapaino on suotavaa. Naisille Pyhä Äiti antoi vielä sellaisen neuvon, että mielen olisi hyvä pysyä vakaana, eikä jo kertaalleen mielipiteensä ilmaisseen saisi enää muuttaa mielipidettään.

Tranin puheesta tulee hyvin esille tapa, jolla perinteisiä konfutselaisetiikkaan liittyviä ajatuksia sukupuolirooleista liitetään osaksi nykyhetken kokemusmaailmaa. Henkiviestien sisältämä tieto otetaan vastaan tavalla, joka auttaa niiden lukijaa / kuulijaa suunnistamaan jatkuvasti uusiutuviissa sosiaalisissa tiloissa. Tämä on yksi nykyhetken henkiviestien tärkeimmistä tehtävistä, olettaen, että uskonnon alkuaikojen henkiviestit uskonnon organisoitumisesta ovat ikuisia, niin kuin Nghĩa minulle selvensi, eikä niitä täten ole tarvetta henkiviestien välityksellä enää käsitellä.



KUVA 5. Caodaisti pitämässä puhetta Pyhälle Äidille tarkoitettuna rituaalipäivänä.

Olen tässä luvussa aluksi käsitellyt henkiviestejä kirjallisena tuotoksena ja syventynyt genren tyypillisimpiin piirteisiin. Olen osoittanut, että henkiviestigenren tunnusmerkki on sen omalaatuinen kronotooppi eli ajan ja tilan kytkeytyminen toisiinsa, joka mahdollistaa suuren tietomäärän tuomisen nykyhetken henkiolentojen lausumien muodossa (mm. tieto kosmoksen rakenteesta ja ihmisen paikasta siinä, tieto historiallisista hyveistä). Tulin siihen johtopäätökseen, että caodaismin henkiviestien tuottamien tekstien tarkoitusperä on opettaminen ja niistä havaittava, ihmisyyteen liitettävä perustavanlaatuinen hyve on oppiminen. Näin ollen tekstien voidaan katsoa olevan luonteeltaan didaktisia tekstejä. Tästä siirryin käsittelemään sitä, miten henkiviestejä luetaan, sekä tapaa, jolla niissä oleva viesti otetaan vastaan. Totesin, että henkiviestien lukemisprosessi tähtää oppimiseen, ja että oppiminen lukemisen kautta ilmentää kokonaisvaltaista kokemusta itsensä kehittämisen muodossa, jonka kautta caodaistit pääsevät kokemuksellisesti lähemmäksi tuonpuoleista ja ikuisia totuuksia. Olen havainnut, että caodaismin henkiviestien lukemisen kautta oppiminen muistuttaa tässä konfutselaista oppimista. Käsitelin lopuksi vielä tapaa, jolla henkiviesteissä ilmenevät kehoitukset kiinnittyvät sosiaalisiin tiloihin ja kuinka niitä näin sovelletaan osana nyky-hetken kokemusmaailmaa.

Seuraavassa luvussa siirryn tarkastelemaan Jumalallisen Viestien Kokoelmassa itse viestejä välittäviin henkiin sekä siirtomaayhteiskunnan sosiaaliseen ympäristöön yrittäen löytää yhdyntäkohtia niiden välillä.

6. HENGET JA SOSIAALINEN JÄRJESTÄYTYMINEN

Pyrin tässä luvussa vastaamaan kysymykseen, miten henkiä koskevat käsitykset ja käytännöt heijastavat yhteiskunnan sosiaalista ja poliittista järjestäytymistä siirtomaavallan aikana. Seuraan Leachin (1970) ajatusta, että mikä tahansa käsitys tuonpuoleisesta liittyy jollain tavalla yhteiskuntaan, sen sosiaaliseen hierarkiaan, ihmisten välisiin suhteisiin, ja yhteiskunnassa esiintyviin arvoihin. Tarkoitukseni on tässä luvussa tarkastella tapaa, jolla caodaismin henkien voitaisiin ajatella heijastavan yhteiskunnallista tilannetta, erityisesti siirtomaa-ajan aiheuttamia muutoksia sosiaalisessa ympäristössä. Keskityn aluksi yhteiskunnallisten olojen kuvailuun sekä caodaismin perustajien sosiaaliseen taustaan. Tämän jälkeen siirryn analysoimaan tapaa, jolla henget ilmentävät sosiaalisia suhteita. Loppuluvussa liitän henget siirtomaan itsenäistymispyrkimysten kontekstiin ja tarkastelen tapaa, jolla käsitykset hengistä voidaan liittää laajemman entiteetin, valtion, tasolle.

6.1. Caodaismin syntyajan sosiaalinen ympäristö

Wernerin (1981, 1976) mukaan caodaismin suuri suosio johtui siirtomaavallan aikaisesta yhteiskunnallisesta muutoksesta. Perinteiset suhteet eliitin ja talonpoikaisväestön välillä muuttuivat perustavanlaatuisesti, kun siirtomaahallinto siirsi kaikki aikaisemmin kylille kuuluneet hallinnolliset ja oikeudelliset toimenpiteet keskitetylle hallinnolle. Tämän johdosta paikallisilla talonpoikaisväestöillä oli vähän jos ollenkaan yhteyksiä siirtomaahallintoon, ja kun perinteinen eliitti menetti oikeuksiaan, oli se huono tarjoamaan talonpojille minkäänlaista suojelua. Perinteinen kylien kollektiiviseen elämään perustuva elämäntyyli heikentyi (Werner 1981: 6). Riisinviljelyn kaupallistaminen johti kurjuuksiin talonpoikaisväen keskuudessa, jotka joutuivat maattomiksi vuokratilajelijöiksi kohtuuttomilla vuokrilla (*id.*: 4-6). Wernerin (*id.*: 2) mukaan "Caodaismi tarjosi talonpojille keinon vahvistaa suhteitaan isäntiin,

jotka pystyivät tarjoamaan turvaa ajan levottomuuksilta ja vaaroilta"⁸⁴. Yhteiskuntaan syntyi samanaikaisesti kaksi uutta yhteiskuntaluokkaa, ylemmässä siirtomaahallinnossa työskentelevät vietnamilaiset virkamiehet, jotka olivat maanomistajia, sekä alemmassa siirtomaahallinnossa työskentelevät palkkatyöläiset (kts. alla kategoriat i, ii). Nämä kaksi luokkaa koostuivat perinteisen, ranskalaisten lopettaman mandariin hallinnon mandariineista, ja ne muodostivat uuden yhteiskunnan uuden eliitin (Werner 1976: 97-98).

Werner (1981: 17-20, 1976: 77-89) on tehnyt perusteellisen analyysin caodaismin alkuperäisen *Tây Ninh* -suuntauksen perustajajäsenistä vuosina 1925-1935. Tähän ryhmään kuuluu Wernerin mukaan 54 henkilöä, jotka etenivät uskonnon pappien ja meedioiden hierarkiassa. Werner luokittelee perustajajäsenet neljään luokkaan yhteiskunnallisen taustansa perusteella, ja nämä luokat edustavat myös siirtomaayhteiskunnan ylempiä sosiaalisia jaotteluja (Werner 1981: 18-19). Caodaismin harjoittajat, jotka eivät nousseet papillisessa hierarkiassa, olivat talonpoikia. Werner katsookin, että caodaismin perustivat ylempien luokkien jäsenet. Prosenttiluku ilmentää caodaistien osuutta kussakin yhteiskuntaluokassa.

- i. Ylempi luokka: maanomistajat, yrittäjät ja siirtomaahallinnon korkeat virkamiehet. Tulonlähde maan omistamisesta, yhteiskunnan eliitti. 39%
- ii. Pikkuporvarit: keski- tai alemman tason siirtomaahallinnon virkamiehet, muun muassa opettajat, sihteerit, konttoristit. Palkkatyöläisiä urbaanissa ympäristössä. 37%
- iii. Uskonnolliset toimijat tai entiset salaseurojen jäsenet 16%
- iv. Maaseudun eliitti - piirin ja kylien virkamiehet (*village notables*): kyläneuvoston johtaja, poliisipäällikkö, verojen kerääjä jne. 8%

Ensimmäisen kategorian henkilöt omasivat korkeimmat papilliset tittelit papillisessa hierarkiassa *Cửu-Trung-Đài*⁸⁵. Pikkuporvarit, jotka hekin työskentelivät alemmalla tasolla siirtomaahallinnossa, olivat usein medioita medioinstituutiossa *Hiệp-Thiên*

⁸⁴ "Caodaism offered a way for these peasants to strengthen their ties with patrons who could offer them protection from the turmoil and dangers of the time."

⁸⁵ Werner (1981: 19) esittää heidän erottuneen muiden yhteiskuntaluokkien caodaisteista siinä, että he olivat hierarkiassa papista (*Giáo Hửu*) ylöspäin, papin asema mukaan luettuna (kt. taulukko 1).

Đài. Kolmannen ja neljännen kategorian henkilöt toimivat papillisessa hierarkiassa korkeilla sijoilla, mutta eivät olleet siirtomaahallinnon palveluksessa.

Caodaismiin pyrittiin käännättämään siirtomaahallinnon administraatiossa korkealla sijalla olleita henkilöitä sekä entisiä mandariineja, jotka perustivat pyhäkköjä hallinnoimilleen maille (Werner 1981: 25). Myös kylä- ja maakuntatason eliitin jäsenet perustivat pyhäkköjä ja toimivat niissä uskonnon hierarkian ylemmillä tasoilla (*id.*: 20, 25)⁸⁶. Paikallisen administraation ja maanomistajien liittyttyä uskontoon myös heidän sukulaisensa ja alaisensa tekivät samoin (*ibid.*). Werner (*id.*: 26) raportoi jopa tapauksesta, jossa entisen maata omistavan mandariinin käännettyä caodaismiin puolet paikallisista maanviljelijöistä tekivät samoin. Wernerin (*ibid.*) sanoin "Talonpoikien riippuvuussuhde maanomistajiin ja kylien eliittiin oli näin ollen tärkeä seikka caodaismin talonpoikaisuskollisuudelle"⁸⁷. Talonpoikien liittyminen uskontoon liittyi talonpoikien taloudellisiin, sosiaalisiin ja poliittisiin pyrkimyksiin suhteessa isäntiin (*id.*: 30). Yhtä tärkeänä seikkana tulisi mielestäni kuitenkin pitää myös vanhojen mandariinien, siirtomaahallinnossa työskennelleiden vietnamilaisten virkamiesten, sekä kylä- ja maakuntatason eliitin keskinäisiä suhteita, sillä näiden hyvässä yhteiskunnallisessa asemassa olevien ihmisten keskinäiset suhteet mahdollistivat turvaverkostojen luomisen. Tämä turvaverkosto toimi perusteluna uusien harjoittajien käännättämisessä: heille tarjottiin uskontoon liittymisen myötä vaikutusvaltaisten ja arvovaltaisten tuki kirkon myötä tilanteessa kuin tilanteessa, sekä Cao Đai -jumalan suojele (*id.*: 26). Olen tässä alaluvussa käsitellyt caodaismin syntyajan sosiaalista ympäristöä. Seuraavassa alaluvussa syvennyn caodaismin henkiolentoihin sekä niiden hierarkiaan.

6.2. Henget suojelejoina ja hyve suojelelun perustana

Werner tuli analyysissään johtopäätökseen, jonka mukaan siirtomaayhteiskunnan talonpoikien luokka näki caodaismissa uudenlaisen tavan luoda suhteita ylempään

⁸⁶ Werner (1981: 25) viittaa 1927 ilmestyneeseen siirtomaahallinnon raporttiin, jossa virkamies ilmoitti, että eteläisen Vietnamin Cho Lon -maakunnan vietnamilainen administraatio oli yhtenevä caodaismin hierarkian kanssa.

⁸⁷ "Peasant dependence on landowners and rural notables thus was an important factor in Cao Dai peasant allegiance".

instanssiin, joka tarjosi taloudellista, sosiaalista ja poliittista turvaa perinpohjin muuttuneessa yhteiskunnassa. Yhtä lailla myös entiset mandariinit sekä siirtomaahallinnon virkamiehet näkivät keskinäisten suhteidensa hyödyn uskonnon levittämisessä. Väitänkin, että caodaismin henget hierarkkisine suhteineen ilmentävät ei ainoastaan yhteiskunnan hierarkkista organisoitumista (traditionaalinen konfutselainen administraatio, siirtomaa-aikana ranskalaisten byrokraattinen hallinto) vaan myös samankaltaista suojelusuhdeiden verkostoa, jonka siirtomaahallinnon vietnamilaiset virkamiehet, entiset mandariinit sekä kylä- ja maakuntatason eliitti pystyivät luomaan keskenään sekä suhteessa talonpoikiin – myös henget muodostavat administraatioissaan hierarkkisen "luottamustoimien verkoston" ja vaativat suojateiltaan lojaaliutta ja kunnioitusta. Ajatustani tukee Wernerin (1981: 46) toteamukset caodaismin johtavan meedion pyrkimyksistä: Wernerin mukaan Phâm Công Tác näki caodaismin uskontona, joka "auttaisi elvyttämään vanhat traditiot ja arvot, jotka länsimaalaistuminen tuhosi, ja tuhoaisi rappingin, individualismin ja länsimaisten tapojen matkimisen, jonka Ranskan kolonisaatio toivat mukanaan"⁸⁸. Oluksena osana vanhojen traditioiden elvyttämisessä oli vanhojen, Ranskan siirtomaavaltaa edeltävien sosiaalisten instituutioiden ja hierarkioiden perustaminen, mukaanluettuna perinteisten kyläauktoriteettien henkiinherättäminen (*ibid.*). On hyvin oletettavaa, että myös transsendenssiin liittyvät oletukset heijastaisivat näitä pyrkimyksiä.

6.2.1. *Caodaismin henkien pantheoni ja henkien administraatio*

Henkien pantheoni

Taulukossa 2 on esitettyinä pyhäkön ylimmän jumalan alttarilla symboloidut henkiolennot. Caodaismi on hierarkisoinut henget niiden hyveellisyyden mukaan neljään tasoon: alempiin henkiin (*thần*), pyhimyksiin (*thánh*), kuolemattomiin (*tiên*) ja buddhiin (*phật*). Caodaismin henkiolentojen luokittelu juontaa juurensa perinteisestä henkiuskosta – caodaismin henkihierarkiasta löytyvät henkiolennot ovat läsnä vietnamilaisessa uskonnollisessa kentässä hyvin yleisesti (Werner 1976: 38-42). Ylimpänä caodaismin pantheonissa on korkein jumala Cao Đai. Buddhan tasolla ovat

⁸⁸ "[one which would] help restore the old traditions and values destroyed by westernization and eliminate dacedence, individualism, and the aping of Western ways brought about by French colonialism".

kolmen perinteisen uskonnon historialliset edustajat caodaismissa. Nämä henkiolennot välittävät hyvin vähän jos ollenkaan viestejä meedion välityksellä. Kuolemattomien tasolla ovat kolmen uskonnon edustajat sekä suojelijat caodaismissa; Pyhä *Buddha*

TAULUKKO 2. Alttarilla palvotut henget

Ylin jumala	<i>Cao Đài</i>			
Buddha	<i>Lao Tsu</i>	<i>Sakyamuni</i>	<i>Konfutse</i>	Historialliset edustajat
Phật	Taolaisuus	Buddhalaisuus	Konfutselaisuus	
Kuolematon	<i>Phật Quan Âm</i>	<i>Lý Thái Bạch</i>	<i>Quan-Thần-Đế-Quân</i>	Kolme suojelijaa
Tiên	Buddhalaisuus	Taolaisuus	Konfutselaisuus	
Pyhimys	<i>Jesus</i>			
Thánh	Kristinusko			
Alemmat henget	<i>Khương Thái Công</i>			
Thần	Henkikulttien päällikkö			

Bodhisattva (Phật Quan Âm) liitetään mahaianabuddhalaisuudessa sekä Boddhisatva-pelastukseen vievään tiehen (Harvey 1990: 121-24) että pelastuksen saavuttaneisiin pyhiin buddhiin. Boddhisatva on buddhan tietä seuraava henkilö, ”jonka tehtävä on armeliaasti auttaa muita olentoja samalla kun hän parantaa omaa viisauttaan”¹ (*ibid.*); *Lý Thái Bạch*, kiinalainen taolaisuudesta kiinnostunut antiikin ajan runoilija (Smith 1970b: 578); *Quan-Thần-Đế-Quân*, kiinalainen kenraali kuuluisa rohkeudestaan ja velvollisuudentunnostaan sekä lojaalisuudestaan keisarille (Werner 1976: 39, Lang 2004: 9). Pyhimyksiä edustaa kristinuskon *Jesus*, joka symboloi caodaismin filosofista ajatusta kaikista uskonnoista yhtä transsendenttia jumalaa symboloivina uskontoina. Alimmalla tasolla on alimpien henkien johtaja *Khương Thái Công*. Alimpaan kategoriaan kuuluvat myös Maan Henget. Henget edustavat kuhunkin uskontoon liitettäviä hyveitä.



KUVA 6. Altari, jossa ylimpänä Cao Đai -jumalaa symboloiva ihmisen vasen silmä. Puset punaiset laatat symboloivat muita henkiolentoja.



KUVA 7. Alttarin yläpuolella katon rajassa on henkiä symboloivat ihmishahmot samassa järjestyksessä kuin henkiä symboloivat punaiset laatat alttarilla. Henkien järjestys on sama kuin taulukossa 2 esittämäni järjestys lukuunottamatta ylintä jumalaa, joka ei ole ihmishahmojen joukossa.

Henkien administraatio ja tehtävät

Henkien administraation luonne on selkeästi havaittavissa Jumalallisten Viestien Kokoelman henkiviesteistä, joihin perustan seuraavan katsauksen. Henget ovat alisteisessa suhteessa Cao Đai -jumalalle, joka ikään kuin delegoi niille erilaisia tehtäviä. Henkien alisteinen suhde ylimpään jumaluuteen tuli hyvin ilmi kenttätyöni aikana seuraavassa tilanteessa: Duyễn selitti minulle Pyhän Äidin tehtävää pitää huolta ihmisistä ja opastaa heitä – tähän Duyễnin aviomies, joka kuunteli keskustelua taustalla, lisäsi korjaavalla äänensävyllä, että Pyhän Äidin tulee kaikesta huolimatta totella ylimpää Jumalaa⁸⁹. Pyhän Äidin alisteinen asema tulee ilmi myös Kokoelmassa, jossa hän viestissään sanoo Mestarin (Jumalan) pyytäneen häntä opastamaan ihmisiä⁹⁰. Kokoelmassa Cao Đai -jumala määrää kahden uskonnon virallisen suojelijan Quan Âm ja Quan-Thán-Đế-Quânin tehtäväksi uskonnollisten tapahtumien ja caodaistien suojelemisen. Heidän roolinsa suojelijoina tulee esille Jumalan välittämistä viesteistä, jotka liittyivät viralliseen uskonnon perustamisseremoniaan. Tällöin Jumala määräsi nämä kaksi henkeä suojelemaan tapahtumaa⁹¹. Lý Thái Bạchin rooli on oikeudenmukaisuuden jakaminen: hän palkitsee ja rankaisee caodaisteja⁹². Lý Thái Bạch tuntuisi olevan Cao Đai -jumalan oikea käsi ja vastaavan hallitsijan tärkeintä alaista: useissa viesteissä hän on läsnä jumalan rinnalla vaikkakaan ei tee muuta kuin ilmoita Jumalan saapuvan opettamaan. Hän myös selittää asioita koskien uskonnon organisoitumista ja papillista hierarkiaa, jota tekee hänen lisäkseen ainoastaan Jumala. Alimpien henkien sekä pyhimysten rooliin kuuluu muun muassa hyvien ja pahojen tekojen muistiin kirjaaminen viimeistä tuomiota varten⁹³.

Maan Henget, jotka kuuluvat alempien henkien kategoriaan, pitävät huolta alueellaan elävistä ihmisistä. Heidän erityinen velvollisuutensa on kylän ihmisten suojeleminen ja

⁸⁹ "Holy Mother must obey to Cao Đai"

⁹⁰ Viesti 1.10.1926.

⁹¹ Viesti 29.10.1926.

⁹² Viesti 29.10.1926.

⁹³ Viesti 27.12.1926.

opettaminen, kuten seuraavasta Mỹ Lộc -kylän Maan Hengen 'Thần hoàng bản cảnh' viestistä käy ilmi (viesti kokonaisuudessaan liitteessä 2):

"Siitä lähtien, kun sain käskyn Mestariltamme hallita tätä kylää, olen välittänyt ihmisistä koko sydämestäni ja kaikkine voimineni, jotta he voisivat saada rauhallisen ja onnellisen elämän ja onnistuneet sadot joka vuosi. Tänään saan Mestariltamme käskyn tulla opettamaan teille Tao:sta (uskonnosta). [...]. Tästä lähtien aion suunnata koko sydämeni ja huomioni kylästä huolenpitämiseen. [...]. Aina kun sattuu onnettomuuksia tai tarttuvien tautien epidemioita, tulen opettamaan teille kuinka välttyä vahingolta"⁹⁴

Maan Henki edustaa laajemman alueen, kylän, yhteisöllisyyttä ja suojelusuhdetta tähän. Edellinen ote Maan Hengen välittämästä viestistä välitettiin medioistunnossa Mỹ Lộc -kylän yhteisöllisessä talossa *dinh*, mikä viittaa siihen, että perinteiset Maan Henget, joille järjestettiin rituaaleja juuri kylän yhteisöllisessä talossa, sisällytettiin caodaismissa palvottaviin henkiin. Caodaismi antaa Maan Hengelle samanlaisen roolin kuin sillä oli perinteisessä kyläorganisaatiossa – tosin tällä kertaa Maan Henki on ylimmälle Jumalalle alisteinen ja opettaa myös uskonnosta perinteisten tehtäviensä ohella. Maan Hengen voitaisiin näin katsoa ilmentävän kylätason eliitin asemaa siirtomaayhteiskunnan aikana, jolloin kyläeliitin tehtävänä oli, medio Phâm Công Tácin mukaan, ihmisten kyläperheen isinä ja äiteinä, "varmistaa, että moraalinen käyttäytyminen saisi jälleen kerran prioriteetin, joka sille oli aikaisemmin konfutselaisen valtion toimesta annettu" (Werner 1981:46)⁹⁵. Maan Henki toimi tärkeänä sosiaalisena ja poliittisena instanssina toimineen kylä-yhteisön suojeluhenkenä ja edustaa näin kyläyhteisön moraalia.

Kaikkien medion välityksellä viestejä antavien henkien tehtävänä on ihmisten opettaminen ja neuvominen, sillä kuten Duyễn totesi, medio on ylimpien henkien väline nimenomaan uskonnon opettamiseksi (kt. s. 58). Näin ollen Jumalallisten Viestien Kokoelmasta löytyy viestejä, joissa esimerkiksi kiinalaisen kansanperinteen

⁹⁴ "Since the time when I received the order from our Master to govern this village, I have been caring for the people with all my heart and with all my might, so that they may have a peaceful and happy life with successful crops every year. Today I receive the order from our Master to come to teach you about the Tao. [...] Any time when there are accidents or epidemics of infectious diseases, I come to teach you how to avoid damage." Viesti 18.1.1927.

⁹⁵ "[...] ensure that moral behaviour would once again achieve the priority formerly assigned to it by the Confucian state." Kylän virkamiehet asukkaiden isinä ja äiteinä viittaa perinteiseen vietnamilaiseen ajatukseen ydinperheestä kaiken sosiaalisen organisoitumisen mallina. Ydinperheen malli toistuisi näin kaikilla organisoitumisen tasoilla valtioon asti (Jamieson 1995: 38-39).

Apinakuningas, joka on myös caodaismin henkien pantheonissa nimellä Te Thien Dai Thanh, opettaa perheenjäsenten välisistä suhteista, ja viestejä, joissa Pyhä Äiti opastaa erityisesti naisia.

Mielestäni henget voidaan caodaismin syntyajan kontekstissa yleisesti nähdä neuvonantajina ja suojelijoina, ja täten rinnastaa Wernerin (1981, 1976) mainitsemiin isäntä-alamais -suhteiden isäntiin ('*patron-client*'-suhde), joita caodaismi pyrki vahvistamaan, ja joka tarjosi talonpoikaisväestölle sosiaalista, poliittista ja taloudellista turvaa. Caodaistien tulee seurata henkien ohjeistuksia kuuliaisesti sekä kunnioittaa niitä – vastapalveluksena henkiolennot opettavat ja tarjoavat suojelua.

Hyveeseen perustuva hierarkia – sosiaaliset suhteet ja hyve

Henkien suojelussa onkin juuri lojaaliuteen liittyvä ehto, mikä liittyy hyveellisyyteen. Kun jumala määräsi Quan Âm ja Quan-Thán-Đế-Quânin suojelemaan caodaisteja erityisesti uskonnon perustamisseremoniassa, jokin meni vikaan. Nämä kaksi henkeä eivät pystyneet suojelemaan caodaisteja, sillä he eivät kunnioittaneet Jumalan käskyjä ja eivät näin käyttäytyneet korrektisti ylimpiarvoisiaan kohtaan:

"Quan Âm ja Quan-Thán-Đế-Quân eivät pystyneet puolustamaan teitä, erityisesti sinä erityisenä uskonnon perustamisseremonian päivänä uudessa pyhäkössä. [...] Olin antanut teille ennustuksia spiritismiviestien kautta, mutta te ette kuunnelleet niitä joten kaikki minun sanani olivat hyödyttömiä, ja teistä tuli asiattomia Ylempiä kohtaan".⁹⁶

Caodaistit eivät noudattaneet Jumalan ohjeita, ja näin osoittivat epäasiallista käyttäytymistä ylempi-arvoista kohtaan, joka on tässä tapauksessa Jumala. Henkiviesteistä onkin erityisen selvästi havaittavissa konfutselaisiksi hyveiksi miellettyjä ohjeita, joiden joukossa muun muassa juuri korrekti käyttäytyminen alempi- ja ylempi-arvoisen välillä. Viesteissä jumala kehoittaa caodaisteja kunnioittamaan uskonnollisen hierarkian ylempi-arvoisia caodaisteja sekä henkiolentoja. Henkien ja ihmisten väliset suhteet ilmentävät yhteiskunnassa laajemmalti hyväksytyjä käyttäytymisen malleja, jotka itse miellän paljolti konfutselaisiin käyttäytymismalleihin perustuviksi.

⁹⁶ "*Quan Am* (Kuan Yin Bodhisattava) and *Quan Thanh* (Guan Sheng Di Jun, Kuan Kung/Guan Gong) were even unable to defend you, particularly on that special day of the opening ceremony of the new temple.[...] I had given you predictions through spiritual messages, but you did not listen to them, so all My words were useless, and you became impertinent to Superiors." Viesti 29.10.1926.

Kunnioituksen tärkeys henkien laskeutumiseen viestien välittämiseksi tulee hyvin esille kahdessa seuraavassa viestissä, joista ensimmäisessä kiinalaisen perinteen Apinakuningas, vietnamilaiselta ilmaukseltaan Te Thien Dai Thanh, ilmoittaa:

"Kha (henkilön nimi), tulen tänne tänään sinun *vilpittömän kunnioituksesi* johdosta".⁹⁷ (minä painotan)

ja toisessa Mỷ Lôc -kylän Maan Henki selittää rituaalista:

"Seremonia tulee uskostanne. Uhrilahjan tulee näyttää teidän *kunnioitustanne*".⁹⁸ (minä painotan)

Henget saavuttavat taivaallisen asemansa hyveellisyytensä ansiosta. Ihmiset pääsevät osaksi henkien hierarkiaa elämänsä hyveellisyyden perusteella samaan tapaan, kuin henget tuonpuoleisessa pääsevät hierarkian tasolta toiselle – tosin mikäli ihminen ei elämässään ole ollut hyveellinen, syntyy hän uudelleen maan päälle (kt. kuvio 5). Duyễn kertoi minulle tapauksia, joissa hänen kuolleet sukulaisensa olivat meedion kautta antaneet viestejä kuoleman jälkeisistä tapahtumista sekä asemastaan taivaallisessa hierarkiassa. Näiden kertomusten kautta Duyễn myös selvensi minulle, mitä ihmiselle tapahtuu kuoleman jälkeen taivaan eri tasoilla. Hyveellisyys ja uskonnon oppien seuraaminen nähdään välttämättömyytenä uudelleensyntymisen syklistä pois pääsulle siinä, että mikäli ihminen ei ole hyveellinen, tuonpuoleisen henget eivät voi avustaa sielua taivaaseen pääsystä. Kuolleet sukulaiset ja ystävät, jotka ovat päässeet henkiolennoiksi, sekä muut taivaassa asustavat henget, auttavat kuolleen sielua sen matkalla kohti tuonpuoleista. Mikäli ihminen ei ole ollut hyveellinen, voi hän ennen taivaan ensimmäistä tasoa eksyä helvettiin taivaan sijasta, sillä henget eivät ole opastamassa häntä oikealle tielle. Caodaismissa sosiaaliset suhteet ylittävät ontologisia rajoja, toisin sanoen, sosiaalisten suhteiden ymmärretään jatkuvan myös kuoleman jälkeen. Tämä on yksi syy myös edellisissä luvuissa esittämäni ajatukseen tiedon tärkeydestä: mikäli ihminen ei tiedä kosmoksen rakenteesta ja sen toimintaperiaatteista, ei hän myöskään pysty ymmärtämään toimintansa seurauksia kuten esimerkiksi sitä, että

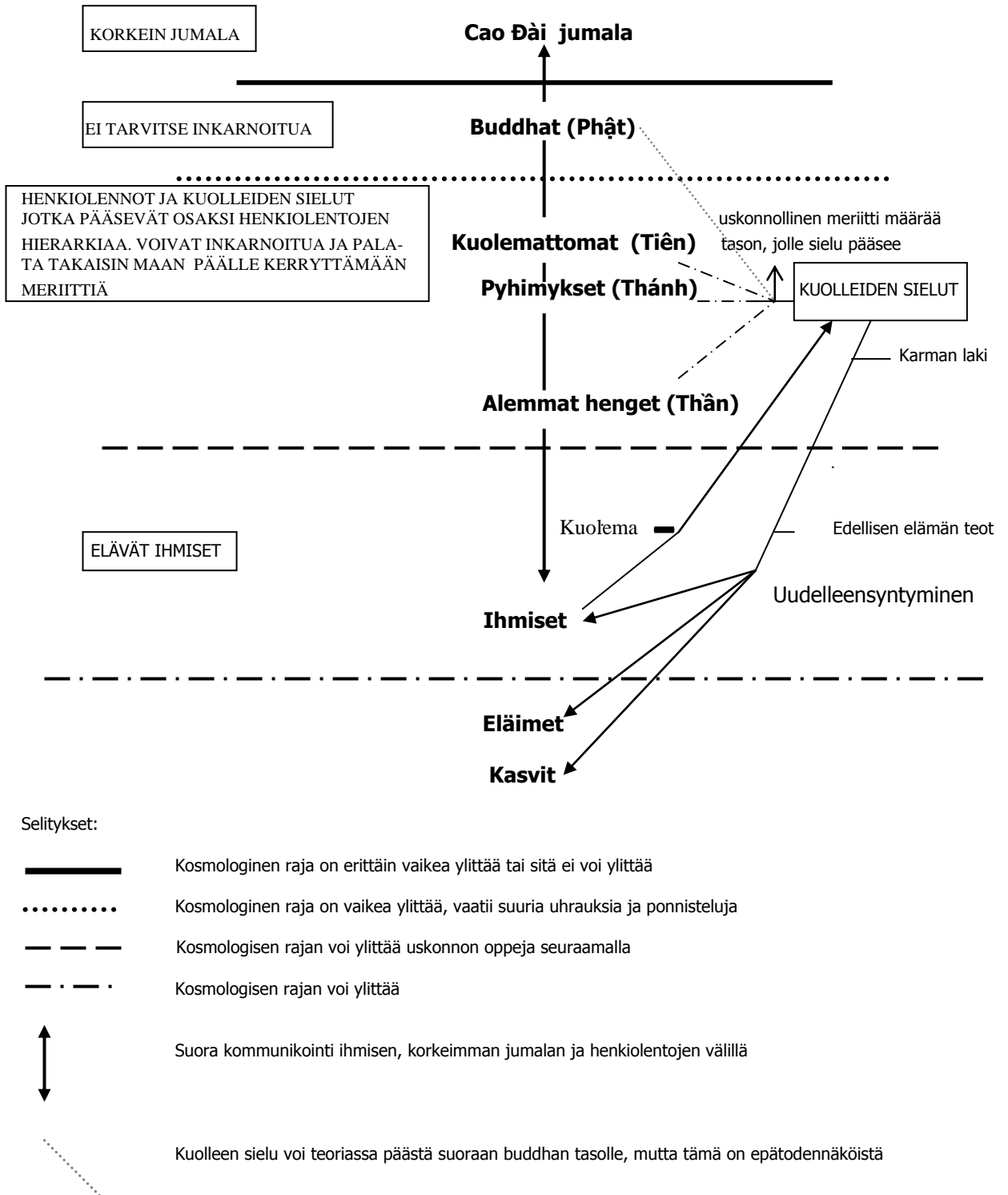
⁹⁷ "Kha, I come here today because of your sincere respect." Viesti 1.11.1926.

⁹⁸ "Ceremony is from your faith. The offerings are to show your respect." Viesti 18.1.1927.

hyveellisyyteen pyrkiminen mahdollistaa henkien avun kuolemanjälkeisissä tapahtumissa.

Mielenkiintoista henkien ja ihmisten välisissä suhteissa on se, että henget eivät yksinkertaisesti ole kiinnostuneita ihmisistä elleivät ihmiset käyttäydy korrektisti niitä sekä muita kanssaihmissiään kohtaan. Käyttäytymismallit henkien ja ihmisten välillä ovat samat kuin ihmisten keskinäisissä suhteissa. Konkreettinen käyttäytyminen luo ihmiselle hyveellisyyttä, jonka myös henget huomaavat. Mikäli ihminen ei pysty saavuttamaan hyveellistä olemusta niin, että henget kiinnostuvat heistä, eivät he myöskään ikinä pysty oppimaan – tällöin henget eivät ole kiinnostuneita tarjoamaan opetusta. Caodaismissa on hyvin selkeästi havaittavissa hieman samankaltainen asetelma kuin mitä Clart (2003a: 158) kuvailee erään taiwanilaisen henki-kirjoitusta harjoittavan ryhmän keskuudessa esiintyvän: perinteisten konfutselaisten arvojen sisällyttäminen jokapäiväiseen elämään johtaa tietynkaltaiseen vilpittömyyden tilaan, joka helpottaa ihmisen itsensä kehittämisen prosessia. Caodaismissa oikeanlainen käyttäytyminen, joka sisältää konfutselaisia arvoja mutta ei rajoitu niihin, luo mahdollisuuden itsensä kehittämiseksi siinä, että tällöin henget ovat halukkaita opettamaan ihmistä.

Siirryn seuraavaksi käsittelemään tapaa, jolla henget voidaan nähdä osana laajempaa kokonaisuutta, valtiota.



KUVIO 5. Kaavio caodaismin kosmologiasta. Kuviossa havainnollistettu henkien hierarkia sekä ihmisen sielun mahdollisuus päästä osaksi henkien hierarkiaa kuoleman jälkeen, mikäli uskonnollista meriittiä on kertynyt tarpeeksi. Caodaismi seuraa buddhalaista ajatusta, että ihminen voi syntyä maan päälle uudelleen maanpäällisten tekojensa seurauksena. (Kaavion malli kt. Culas 2000: 77).

Henkien nimittäminen, hierarkisoiminen ja valtionmuodostus

Henkien hierarkisoiminen ja niille nimitysten antaminen on Vietnamin historiassa kuulunut valtion johtaville miehille. Kuningas nimitti henkiolentoja niiden suojelevien ominaisuuksiensa ansiosta valtakunnan virallisiksi suojeluhengiksi. Nguyễnin (1997: 230) mukaan "Vietnamin Valtakunnan Poislähteneet Henget" -kokoelma, joka koottiin buddhalaiseksi mielletyn Trần-dynastian aikana "[...] strukturoi henkimaailman ja liitti sen kaikenkattavaan buddhalaiseen käsitykseen ajasta. Henget palvelivat nyt valtakuntaa yksinvaltiaineen ja buddhalaista maailmaan niin kuin Truc Lam -koulu sen rakensi"⁹⁹. Myös konfutselaisen valtionjohdon aikana 1800-luvulle tultaessa tunnustettuja hovillisen mandaatin saaneita suojelushenkiä oli jo yli tuhat (Kelley 2006: 360). Henkien nimittäminen ja niiden hierarkisoiminen tuntuisi siis Vietnamin historiassa aina liittyneet poliittisiin pyrkimyksen valtionjohdon taholta.

Henkiolentojen nimittäminen ja hierarkisoiminen liittyvät valtionmuodostukseen myös caodaismissa. Henget alkoivat ilmestymään medioille aikana, jolloin perinteinen elämäntapa oli kärsinyt ranskalaisten siirtomaaisäntien läsnäolosta, ja perinteiset uskonnot olivat kärsineet ja menettäneet jalansijaansa. Tänä aikana ajatukset itsenäisestä vietnamilaisesta kansakunnasta voimistuivat – henget toimivat tässä prosessissa hyvin olennaisena "taustatukena". Ajatus hengistä valtakuntaa ja sen subjekteja suojelevina kilpinä kriittisinä aikoina ei ole modernin ajan luoma uusi ilmiö Vietnamissa. Taylor (1986) esittää ajatuksen jo ensimmäisestä 1000-luvun itsenäisestä Vietnamista, jolloin Lý-dynastian hyveelliset kuninkaat nauttivat erityisestä henkien suojeleksesta ja olivat voitokkaita taisteluissaan suojelelun ansiosta. Uskon, että Lý-dynastian kuninkaiden ja henkien väliseen suhteeseen tutustuminen auttaa ymmärtämään myös caodaismin "henkien politiikkaa".

⁹⁹ "The text structured this spirit world and linked it to the overarching Buddhist system of time. The spirits now served the realm with its monarchy and the Buddhist world as constructed by the Trúc Lam school".

6.2.2. Valtakunnan suojelehenget ja kuningas Lý-dynastioiden aikana

Taylor (1986) käsittelee artikkelissaan "*Authority and Legitimacy in 11th Century Vietnam*" Lý-dynastian tapaa legitimoida hallitsijan valta kuninkaiden erityiseen moraaliseen ja spirituaaliseen hyveeseen vedoten. Kuninkaas

"esittivät itsensä miehinä, ei jumalina, joiden ylemmät moraaliset ominaisuudet, laajasti buddhalaisin termin määriteltynä myötätunto ja humanitaarius, stimuloivat ja innostivat yliluonnollisia voimia Vietnamin valtakunnan alueella (vuoret, joet, puut, pellot) ja vietnamin historiallisessa muistossa (kuolleet sankarit); kuninkaallinen hyve herätti näiden voimien mielenkiinnon julistamaan itsensä valtakunnan suojelehengeksi" (Taylor 1986: 143).¹⁰⁰

Henget ilmestyivät tuleville valtakunnan kuninkaille heidän hyveellisyytensä ansiosta. Taylor (1986) perustaa analyysinsä Lý-dynastiasta pääosin teokseen "*Vietnamin Valtakunnan Poislähteneet Henget*" (*Việt Điện U Linh Tập*)¹⁰¹. Kyseisen teoksen kokosi kuninkaalliseen väkeen kuulunut Lý Tế Xuyên vuonna 1329, ja se sisältää niiden henkien elämäkertoja, joiden ympärille kehittyi uskonnollisia kultteja temppelieineen kunnioittamaan niiden suojelevia voimia. Teoksen englanninkielisen käännöksen johdannossa Taylor (1999) selvittää, että kuninkaas uskoivat henkien suojelele olleen ratkaisevaa voitokkaissa taisteluissa Mongoliaa vastaan 1200-luvulla. Kun taistelut olivat ohi, "kuninkaallinen hovi myönsi kunnianimityksinä titteleitä hengille, joiden uskottiin olevan kaikista tehokkaimpia vihollista vastaan [...]"¹⁰².

Henkiuskosta kehittyi varsinainen poliittinen ajattelu, jossa kuninkaiden tehtävänä oli pitää huolta henkien ja maallisen valtakunnan suhteista, ja pysyä erityisen luottamuksellisissa ja lojaaleissa henkilökohtaisissa suhteissa henkimaailman kanssa (Nguyễn 1997: 151). Olennaisena osana paikallisten henkien ja kuninkaan välisessä suhteessa oli 1400-luvulle asti virallisena hovin uskontona toiminut buddhalaisuus, joka

¹⁰⁰ "[...] posed themselves as men, not gods, whose superior moral qualities, broadly defined in Buddhist terms as compassionate and humanitarian, stimulated and aroused the supernatural powers dwelling in the terrain of the Viet realm (mountains, rivers, trees, fields) and in the historical memory of the Viet people (deceased heroes); these powers were aroused by royal virtue to declare themselves as protector spirits of the realm."

¹⁰¹ Teoksen englanninkielinen käännös "*Departed Spirits of the Viet Realm*" luettavissa: <http://www.einaudi.cornell-edu/southeastasia/outreach/resources/departed/departed.html>. Sivustolla käyty 30.7.2008.

¹⁰² "[...] the royal court bestowed honorific titles upon the spirits believed to have been most efficacious against the foe". (Taylor 1999: iii).

oli tehokas väline paikallisen poliittisen struktuurin sopeuttamiseksi osaksi kuninkaallista auktoriteettia (Nguyễn 2002: 225). Taylorin (1986: 143) mukaan buddhalainen luostari-instituutio nuhteli epämääräisiä henkiä, ja sai heidät myöntymään uuden ajan sivistyksiin: "Kun henget julistivat itsensä, he tekivät sen yhteistyönhaluisina, Lý-dynastian kuninkaan ja buddhalaisen munkkiuden sivilisoivan työn suojeluhenkinä"¹⁰³. Epämääräiset henget saatiin näin hyväksymään Lý-dynastioiden kuninkaiden auktoriteetti ja uskonnolliset ajatukset, jotka olivat auktoriteetin taustalla (*ibid.*)¹⁰⁴. Taylorin (*id.*: 158) mukaan oli tavallista, että buddhalaisten luostarien lähelle rakennettiin temppeleitä maan hengelle, joka edusti perinteistä kylän suojelijahenkeä. Maan Henki sisällytettiin näin myös uskonnon suojeluhengeksi. Maan Henkien kautta paikallinen poliittinen auktoriteetti saatiin kuninkaallisen vallan alle, sillä maan henget edustivat, kuten luvussa 2.1. jo ilmeni, kylän sosiaalista, kulttuurista ja poliittista yhtenäisyyttä.

Taylor myötäilee Sakurain (1980, ref. Taylor 1986: 139-141) tulkintoja, joiden mukaan Lý-dynastian politiikka oli perustana ei kiinalaisen tyyppiselle keskittyneelle valtiolle, joka hallitsi tehokkaan administraation ansiosta, vaan alueellisille erillisille valloille, klaaneille, jotka tunnustivat pääkaupunkia ympäröivää aluetta hallitsevan Lý-dynastian mahdin ja sijoittuivat sen vallan alle. Lý-dynastian uskonnollinen elämä vaihtelikin Taylorin (1986: 149) mukaan alueellisesti, ja kuninkaan tehtävä oli muodostaa luotettamussuhde kunkin alueen henkiin ja näin tuoda ne hoviin osaksi "vietnamilaisuutta". Taylor (1986: 169-170) esittää, että Lý-dynastian kuninkaita seurattiin juuri, koska heihin uskottiin – heidän uskottiin olevan hyveellisiä miehiä, jotka todella omaavat kyvyn pitää huolta suhteista henkiin ja saada heiltä siunausta valtakunnalle. Syy siihen, miksi Taylor (*id.*: 143) päättää kutsua Lý kuninkaiden mandaattia "Lý-dynastian uskonnoksi".

¹⁰³ "When the spirits "declared" themselves, they did so as cooperative, protector spirits of the "civilizing" work undertaken by the Lý kings and the Buddhist monkhood".

¹⁰⁴ Antaessaan esimerkin buddhalaisuudesta paikallisten henkien "kesyttäjänä", Taylor (1986: 158-159) analysoi kokoelman tarinaa Phu Dong -kylän maan hengestä ja erään luostarin munkista Da Bao: Da Bao nuhteli maan henkeä huonosta työstä buddhalaisuuden suojelemisessa, sillä luostarin ihmiset alkoivat harrastaa noituutta ja muuta arvelluttavaa – Maan Henki vastasi kunnioittavansa buddhan lakeja ja haluavansa tulla sisään luostariin. Da Bao vastasi maan hengen suopeuteen pystyttämällä sille alttarin ja järjestämällä uhrauksia.

Taylor (*id.*: 149) painottaa tuolloisen uskonnollisen elämän avoimuutta ja kokeilunhaluisuutta – mitä erilaisimmat henget ilmestyivät kuninkaille – tämän Taylor liittää aikaan, jolloin vietnamilainen valtio alkoi muodostaa käsityksiä omasta menneisyydestään ja autenttisuudestaan melkein tuhannen vuoden kiinalaisen vallan päätyttyä (*ibid.*). Taylor (*id.*: 162) menee niinkin pitkälle, että liittää Lý-dynastian ajan henkien ilmestymisen erityiseen vietnamilaisen identiteetin etsimiseen, 1000-luvun ajan "valtionmuodostukseen". Ajan tendenssi oli henkien suhteen uteliaisuus enemmänkin kuin kontrolli – toisin kuin myöhemmin, kun konfutselaisuus alkaa saada jalansijaa hovin suosimana sosiaalisena ja poliittisena ideologiana. Konfutselaisuuden myötä suhde henkiin muuttui: Keisarin legitimiteetti ei perustunut henkien "ilmestymiseen" eikä siihen Nguyễnin (1997: 156) mukaan liittynyt samankaltaista myyttistä traditiota yliluonnollisten voimien väliintulosta kuninkaiden elämässä niin kuin Lý-kuninkailla Taylorin mukaan oli. Kiinalaista konfutselaista mallia soveltaen vietnamilainen keisari nähtiin henkilönä, joka edusti Taivaallista hyvettä persoonallaan, ja sai oikeutuksen vallalleen suoraan konfutselaisesta persoonattomasta Taivaasta – tämä oikeutus valtaan oli todiste keisarin hyveellisyydestä (Nguyễn 1997: 148). Vaikuttaisikin siltä, että konfutselaisuus ei spontaanisti ollut kiinnostunut erinäisten henkiolentojen ilmestymisestä keisarille samalla tavoin kuin Lý-kuninkaat, vaan yritti ainoastaan kontrolloida alati rehottavaa uskoa henkiin nimittämällä niitä virallisesti ja luomalla tarkkoja rituaaleja konfutselaisen taivaallisen harmonian säilyttämiseksi universumissa (Nguyễn 1997: 155).

Taylorin "Lý-dynastian uskonnossa" on yhteneväisyyksiä caodaismiin. Erityisesti Lý-kuninkaiden auktoriteetin perustuminen siihen, että heidän hyveensä saivat henget "ilmestymään" ja lupautumaan valtakunnan suojeluhengiksi kuulostaisi perustelulta, joka sopisi myös caodaismin mediodinstitutioiden legitimiteetin pohjaksi. Caodaismissa medioiden hyveellisyys liittyy uskonnolliseen hyveeseen niin kuin caodaismi sen ymmärtää: konfutselais-buddhalais-taolaisen kesto- ja käyttäytymishabituksen saavuttamiseen ja ylläpitämiseen¹⁰⁵. Hyveellisyys ei ole ainoastaan edellytys mediolle henkien

¹⁰⁵ En ole maininnut taolaisia hyveitä työssäni juurikaan, sillä tietämykseni siitä, mikä voisi muodostaa taolaisen hyveen ihmisen jokapäiväisessä elämässä on puutteellinen. Organisaation caodaistit sanoivat taolaisuuden tarkoittavan "yksinkertaista elämää".

ilmestymiseksi, vaan myös perusedellytys kenelle tahansa henkien suojelua kaipaavalle, tässä maailmassa tai kuoleman jälkeen sielun noustessa tuonpuoleiseen.

Lý-dynastian kuninkaiden ajan buddhalaisuuden apu paikallisten henkien "kesyttämiseksi" tuntuisi vastaavan caodaismin tapaa sisällyttää henkien panthenoniin sekä virallisten uskontojen edustajia että perinteisen henkikultin Maan Henkiä. Caodaismissa henkien "kesyttäjänä" tosin toimii ylin jumala Cao Đai, johon kaikki muut henget ovat alisteisessa suhteessa. Caodaismin henkipantheonin henget toimivat uuden uskonnon suojelijoina – uskonnon, jonka johtava meedio Phạm Công Tắc näki Vietnamin uutena kansallisena uskontona (Werner 1981: 46). Mielestäni yhteneväisyys Lý-dynastian henkien kanssa on ilmeinen – Lý-dynastian henget toimivat kuninkaiden valtakunnan suojelushenkinä puolustaen vietnamilaista kansakuntaa – caodaismin henget eivät varsinaisesti puolusta poliittista auktoriteettia, mutta niiden rooli perinteisten vietnamilaisten arvojen puolustajina ja suojelijoina oikeuttaa mielestäni niiden rinnastamisen valtakunnan suojelijahengiksi. Henkien voidaan katsoa osallistuvan hyvin olennaisesti myös alkavaan siirtomaan itsenäisyyskamppailuun siinä, että ne välittävät tietoa ihmisyyden alkuperästä ja asemasta kosmologiassa. Nämä pohdinnat toimivat pohjana henkien välittämille ajatuksille oikeanlaisesta valtaa pitävästä auktoriteetista (kaikki ihmiset ovat tasa-arvoisia, näin ollen valtaa pitävän instanssin tulee luoda puitteet ihmisten tasa-arvoiselle kohtelulle). Henget osallistuivat siis niiden ihmisyyttä ja vallankäyttöä luonnehtivien perusteiden luomiseen, jotka olisivat voineet toimia pohjana itsenäisen Vietnamin valtion perustamiselle.

Aloitin tämän luvun sosiologisella ja historiallisella argumentilla siitä, miten henkiä koskevat käsitykset ja käytännöt heijastivat yhteiskunnassa tapahtuvaa muutosta eliitin ja talonpoikaisväestön välillä siirtomaayhteiskunnan kontekstissa. Tulin siihen johtopäätökseen, että henget toimivat tässä muutoksessa sosiaalisen järjestäytymisen tukevana pilarina, liittyi tämä sitten kyläyhteisön moraalien tai perinteisten isäntien ja heidän suojattiensä välisten suhteiden vahvistamiseen. Näin ollen samaistin caodaismin henget talonpojille sosiaalista, taloudellista ja poliittista suojaa antaviin isäntiin (*patron*). Caodaismi itsessään edustaa uudenlaista sosiaalista järjestäytymistä siirtomaayhteiskunnan järjestyksen puitteissa, mutta kuten käsillä olevasta luvusta tuli ilmi, pyrki caodaismi vahvistamaan perinteisiä sosiaalisia, taloudellisia ja poliittisia järjestäytymisen muotoja. Henkien ja ihmisten väliset suhteet ilmentävät yhteiskunnan

sosiaalisia käyttäymisnormeja, jotka mielsin paljolti konfutselaisetiikan mukaisiksi. Perehdyin henkiin valtiollisella tasolla ja tapaan, jolla hyve on Vietnamin historiassa liitetty henkien ilmestymiseen ja valtakunnan muodostamiseen. Liitin caodaismin henget 1900-luvun alun valtionmuodostukseen siinä, että ne ilmentävät perinteisiä sosiaalisia, poliittisia ja kulttuurisia arvoja ja toimivat näin ”perinteisen vietnamilaisuuden suojakilpinä”. Edellisestä luvusta tuli kuitenkin ilmi, että henget osallistuvat myös aktiivisesti uudenlaisten ihmisyyttä ja vallankäyttöä koskevien perusteiden luomiseen.

7. JOHTOPÄÄTÖKSET

Olen tässä pro gradu -tutkielmassa tarkastellut eteläisessä Vietnamissa 1920-luvulla perustetun caodaismi-uskonnon meedioinstituutiota ja sen ihmiskunnalle välittämiä viestejä henkimaailmalta. Olen historiallisen tarkastelun avulla sijoittanut uskonnon synnyn ja sen myötä meedioiden vuosina 1925-1927 välittämät henkiviestit niiden yhteiskunnalliseen kontekstiin, Ranskan siirtomaavallan aikaiseen yhteiskunnallisen muutoksen sekä siirtomaan itsenäistymispyrkimysten aikaan. Lisäksi pyrkimyksenäni on ollut selvittää, miten henkiviesteistä koottujen tekstien lukeminen voitaisiin nähdä merkityksellisenä toimintana kenttätyöaikani kontekstissa eräässä caodaismin lähetystyöhön erikoistuvassa organisaatiossa eteläisen Vietnamin Saigonissa. Näin ollen olen myös syventynyt siihen, miten henkiviesteissä oleva tieto ymmärretään ja miten niiden lukemisprosessi voitaisiin nähdä merkityksellisenä toimintana caodaistien elämässä.

Caodaismin henkiviestien pohjalta laaditut tekstit yleisesti kuuluvat laajempaan henki-kirjoitusryhmien tuottamaan henkiviestikirjallisuuteen, josta caodaismi on eteläisen Vietnamin esimerkki. Olen liittänyt henki-kirjoitusryhmien henkiviestien pohjalta laaditut tekstit laajemmalti osaksi nk. uskonnollista moraalikirjallisuutta, jonka piiriin liitän kaikki uskonnollisten traditioiden moralisoivat tekstit. Näin olen löytänyt henkiviestikirjallisuudelle yleisesti laajemman kontekstin, jonka puitteissa olen pohtinut caodaismin henkiviestien merkityksellisyyttä. Olen esittänyt ajatuksen uskonnollisen moraalikirjallisuuden synnyn ja yhteiskunnallisen muutoksen välisestä suhteesta, mikä liittyy siihen, miten ihmisyyttä, sosiaalisia suhteita, ihmisen asemaa yhteiskunnassa sekä vallankäytön perusteita aletaan pohtia yhteiskunnallisessa muutoksessa. Moraalikirjallisuus ilmaisuna viittaa siis teksteihin, joissa näitä asioita pohditaan.

Caodaismi edustaa siirtomaayhteiskunnan puitteissa muodostettua uudenlaista sosiaalista organisoitumista ryhmänä, joka kytkeytyi siirtomaan orastaviin itsenäistymispyrkimyksiin. Ranskan siirtomaahallinto muutti perustavanlaatuisesti perinteistä sosiaalista organisoitumista lakkauttaen esimerkiksi perinteisen kylän sosiaalisen, taloudellisen ja poliittisen auktoriteettiaseman sekä rajoittaen suurien ihmisryhmien kokoontumisia. Siirtomaahallinto myös eväsi vietnamilaisen yhteiskunnan eliitiltä, siirtomaahallinnon vietnamilaisilta virkamiehiltä siviilioikeudet sekä mahdollisuuden vaikuttaa kansalliseen politiikkaan. Caodaismi sosiaalisena liikkeenä edustaa siirtomaa-aseman sallimissa puitteissa vietnamilaisen eliitin perustamaa ryhmittymää, joka levisi nopeasti myös talonpoikien keskuudessa, ja joka hyväksyttiin yhdeksi viralliseksi siirtomaan uskonnoksi siirtomaavallan puolesta jo varhaisessa vaiheessa. Siirtomaavalta ei sallinut poliittisten yhdistysten muodostamista ja vietnamilaisen eliitin asema kansallisessa politiikassa oli näin ollen huono. Olen tutkimuksessani väittänyt, että caodaismin henkiviesteissä esiintyvät pohdinnat muun muassa oikeanlaisesta valtaa pitävästä auktoriteetista ovat poliittisesti värittyneitä siitä syystä, että niiden esittämiselle ei ollut muuta areenaa kuin uusi uskonto, joka perustettiin siirtomaa-ajan temmellyksessä.

Caodaismin meedioinstituution välittämät henkiviestit liittyvät siirtomaavallan valtionmuodostuksesta aiheutuvien yhteiskunnallisten muutosten aikaan siinä, että niissä pyritään uudenlaisen yhteiskunnallisen ja valtiollisen järjestyksen (siirtomaa-asema) puitteissa määrittelemään kosmologiasta ja maailmankaikkeuden järjestyksestä lähtien ihmisyyden alkuperää ja olemusta sekä asemaa yhteiskunnassa. Oikeanlaisen vallankäytön perusteiden pohdintojen kautta henkiviesteissä nousee myös yksittäisen ihmisen ja ihmisten välisten suhteiden tasolta pohtimaan sitä, mihin perustuu ihmisryhmän yläpuolelle sijoittuva oikeanlainen auktoriteetti. Erityisesti henkiviestien pohjalta laadittuun Caodaismin Uskonnolliseen Perustuslakiin perehtyminen toi esille ajatuksen siitä, että vallankäytön jakaminen eri instansseille mahdollistaa oikeudenmukaisuuden toteutumisen. Esitin ajatuksen meedioinstituutiosta sosiaalisena käytäntönä, jonka puitteissa uskontoa perustaneet siirtomaahallinnon virkamiehet pystyivät henkiviestien muodossa hankkimaan autenttista tietoa ympäröivästä todellisuudesta ja ihmisen asemasta siinä.

Olen havainnut, että pohdinnat ihmisyydestä perustuvat caodaismin universalisoivaan ajatukseen, jonka mukaan kaikki ihmiset ovat samasta jumalasta lähtöisin ja näin ollen samanarvoisia, mikä taasen antaa tietoa siitä, miten ihmisten tulisi nähdä itsensä suhteessa muihin ihmisiin yhteiskunnan jäsenenä. Näin ollen henkiviestit käsittelevät myös ihmisyyteen liitettäviä hyveitä ja tapoja saavuttaa hyveellinen olemus. Ihmisten samanarvoisuus on pohjana henkiviesteissä esiintyville pohdinnoille oikeanlaisesta valtaa pitävästä auktoriteetista. Kosmologian ja maailmankaikkeuden järjestyksen selvittämiseen liittyy henkiviesteissä hyvin vahvasti tarve määritellä se, mitä on ihmisuus, ihmisten väliset suhteet ja näiden yläpuolelle sijoittuva valtaa käyttävä auktoriteetti. Koska henkiviestien lausijat ovat henkiolentoja, osallistuvat henget näin sen tiedon muodostamiseen, mihin edellä mainitut asiat perustuvat.

Henget eivät liity yhteiskunnalliseen muutokseen ainoastaan luomalla uudenlaista tietoa ihmisyydestä, vaan ne liittyvät olennaisesti myös perinteisten arvojen vahvistamiseen yhteiskunnallisessa muutoksessa. Olen väittänyt, että henkien ja ihmisten väliset suhteet heijastivat perinteisinä pidettyjä sosiaalisia suhteita kahdella tapaa. Samaistin henkien roolin neuvonantajina ja opettajina perinteisen isäntä-suojatti -suhteen (*patron-client*) isäntään. Siirtomaatilanne muutti perinteisiä talonpoikien ja eliitin suhteita niin, että aikaisemmin talonpoikia suojellut eliitti ei siihen enää uudessa tilanteessa kyennyt. Caodaismiin rekrytoitiin perinteisen eliitin jäseniä, jotka perustivat pyhäkköjä mailleen, ja jotka uskonnon mahdollistamalla tuella pystyivät vahvistamaan suhteitaan talonpoikiin, jotka myös liittyivät uskontoon. Väitin, että suhteessaan ihmisiin henget ilmentävät samankaltaista asetelmaa kuin mitä perinteisten isäntien (eliitin) suhde oli suojaiteihinsa (talonpoikiin) nähden: ne suojelevat ja neuvovat, mutta vaativat ihmisiltä vastineeksi kunnioitusta ja lojaaliutta. Toinen tapa, jolla henget heijastavat sosiaalisia suhteita ja vahvistavat perinteisiä arvoja liittyy myös isäntä-suojatti -suhteeseen, mutta ei rajoitu siihen: henkien ja ihmisten väliset suhteet ilmentävät muun muassa perinteisiä konfutselaisia käyttäytymisnormeja.

Olen tutkimuksessani myös pohtinut henkien asemaa osana laajempaa kokonaisuutta, valtiota. Perehdyin Vietnamin historiaan ja tapaan, jolla henget ovat toimineet valtakuntaa suojelevina voimina Lý-dynastian hyveellisten kuninkaiden palveluksessa. Lý-dynastian kuninkaiden hyveellisyys sai henget ilmestymään heille. Samalla ne lupautuivat valtakunnan suojelejoiksi. Olen havainnut, että caodaismin henget

ilmentävät samankaltaista asetelmaa, tosin caodaismista puhuttaessa henget ilmestyvät hyveellisille meedioille, ei kuninkaille, ja puolustavat perinteisinä nähtyjä uskonnollisia arvoja, ei poliittista auktoriteettia. Olen väittänyt, että siinä yhteiskunnallisessa tilanteessa, jossa caodaismi syntyi, henkiin liittyvän diskurssin tuli olla uskonnollis-painotteista myös mitä tulee mahdollisiin pohdintoihin vallankäytöstä – poliittisesti sävyttynyt diskurssi ei ollut hyväksyttävää siirtomaavallan taholta. Caodaismin henkien pantheoni toimi uuden uskonnon suojelijoina, josta haluttiin uusi kansallinen uskonto ei ainoastaan siirtomaa-ajaksi, vaan myös sen jälkeen. Näiden väittämien perusteella rinnastin caodaismin henget valtakunnan suojelijahengiksi.

Mitä tulee henkiviestien erityislaatuisiin piirteisiin, olen taiwanilaisten henki-kirjoitusryhmien ja caodaismin meedio-instituution tuottamien henkiviestien perusteella havainnut, että henkiviesteistä laaditut tekstit muodostavat oman genrensä omalaatuisine piirteineen. Caodaismin meedioinstituutio pystyy tuottamaan tietoa henkiviestien välityksellä niissä esiintyvän, genrelle tyypillisen ajan ja tilan käsityksien yhteenkietoutumisen eli kronotoopin ansiosta (kronotooppi kt. Bakhtin 1998). Henkiviestit perustuvat siihen, että henkien laskeuduttua tähän maailmaan meediat välittävät viestit hengiltä erityisen kirjoittamismekanismen avulla. Monet henget ovat tässä maailmassa eri historiallisina aikakausina eläneitä ihmisiä, jotka ovat spirituaalisen muodonmuutoksen kautta nousseet hengiksi osaksi tuonpuoleista todellisuutta. Henget pystyvät tähän maailmaan laskeutuessaan välittämään viestejä tilassa, jossa kaksi todellisuutta kohtaavat ja historiallinen aika tiivistyy henkien kautta nykyhetkessä. Näin henget pystyvät välittämään tietoa tuonpuoleisen tapahtumista, kosmoksen rakenteesta ja ihmisen paikasta siinä. Henget pystyvät myös välittämään tietoa ihmisyyteen liitettävistä perustavanlaatuisista hyveistä, sillä ne ovat eläneet ihmisinä ja ilmentävät eri historiallisina aikakausina tärkeinä pidettyjä hyveitä. Henkiviestien kronotoopista puhuttaessa tärkein seikka on se, että henget ilmestyvät nykyhetkessä: näin ne pystyvät antamaan tietoa suhteutettuna viestien välittämisaajan yhteiskuntaan. Henkiviestit ikään kuin päivittävät muun muassa konfutselaisten klassikkotekstien ajatuksia ihmisyyteen liitettävistä hyveistä sovittaen ne osaksi viestin välittämisajankohdan sosiaalista ympäristöä. Tässä henkiviestit liittyvät nk. populaarikonfutselaisuuteen, joka käsittää konfutselaiset arvot tavoilla, jolla se esiintyy kansan keskuudessa.

Olen tutkimuksessani havainnut, että henkiviestit luovat ajatuksen tiedonhankinnasta ja oppimisesta erityislaatuksina hyveinä. Tämä liittyy siihen, että ihminen osoittaa henkiviestejä tuottaessa erityistä aktiivisuutta: Henget laskeutuvat viestejä välittääkseen ainoastaan ihmisen, tässä tapauksessa meedion, omasta aloitteesta. Ihmisen motiivi henkien kutsumiselle liittyy hyvin vahvasti haluun oppia hengiltä asioita. Henkiviestit ovatkin didaktisia tekstejä, joissa henget opettavat ihmisiä. Koska henkiviestit ovat tekstejä ja varsinainen henkiviesteistä oppiminen tapahtuu näin ollen lukemisprosessin kautta, olen tutkimuksessani perehtynyt siihen, miten lukeminen ja lukemisen kautta oppiminen voidaan ymmärtää merkityksellisenä kokemuksena caodaismin kaltaisessa henkiviesteihin perustuvassa uskonnossa. Olen lähestynyt henkiviestien lukemisen merkityksellisyyttä Bakerin (1996) käsitteellisen ymmärtämisen ja ajassa etenevään subjektiiviseen kokemukseen liittyvän ymmärtämisen erottelun kautta.

Henkiviestien käsitteellinen ymmärtäminen on caodaisteille tärkeää, sillä spirituaalinen kehitys perustuu oikeanlaisen tiedon ymmärtämiseen ja sen soveltamiseen. Ilman oikeanlaista tietoa pelastusta ei ole mahdollista saavuttaa. Olen kuitenkin myös väittänyt, että henkiviestien lukeminen on muutakin kuin oppikirjamaista opiskelua. Olen havainnut, että caodaismin henkiviestien lukeminen ja niistä oppiminen liittyy itsensä kehittämiseen, jonka väitän itsessään osallistuvan sen suhteen muodostamiseen, joka liittyy oppijan tuonpuoleiseen ja siellä asustaviin henkiolentoihin. Olen väittänyt, että henkiviestien lukeminen ja lukemisen kautta oppiminen osallistuu caodaistien subjektiiviseen kokemukseen siinä, että henkiviesteistä oppimalla he pääsevät kokemuksellisesti lähemmäksi tuonpuoleista sekä ikuisia totuuksia muuttuvassa maailmassa. Totuuksien lukeminen henkiviesteistä ikään kuin kerryttää pyhää caodaisteissa itsessään. Olen väittänyt, että caodaismin henkiviestien opiskelu muistuttaa tässä paljolti konfutselaisten tekstien opiskelua (Yao 2000).

Olen tutkimuksellani kontribuoinut keskusteluun nk. modernista *shanshu*-kirjallisuudesta, joka käsittää henki-kirjoitususkontojen tuottamat henkien välittämistä viesteistä kootut tekstit, joita levitetään aktiivisesti kansan keskuuteen. Tätä perinnettä on entuudestaan tutkittu Kiinassa ja erityisesti Taiwanin saarella. Jostain syystä caodaismin henkiviestien pohjalta tuotettuja henkiviestikokoelmia ei ole aikaisemmin liitetty tähän perinteeseen. Caodaismin henkiviestit ovat historiallisessa kontekstissään

esimerkki siitä, miten henkiviestit kietoutuvat yhteiskunnallisen muutoksen aikaan siirtomaa-ajan itsenäistymispyrkimyksissä 1920-luvun Vietnamissa.

Tutkimukseni kontribuoi myös Kelleyn (2006) tutkimukseen konfutselaisuudesta nykyajan Vietnamissa. Henki-kirjoitusta harjoittavat uskonnot liitetään yleisesti konfutselaisuuteen siinä, että niiden henkiviestien pohjalta kootuissa teksteissä kehoitetaan omaksumaan myös konfutselaisia arvoja. Olen itse esittänyt ajatuksen, että henkiviestien opiskelu jopa muistuttaa itse konfutselaisten klassikkotekstien opiskelua.

Kelley (2006: 360) valittelee sitä, että vietnamilaisia nk. moraalikirjoja (joiden pariin myös henki-kirjoituksella tuotetut henkiviestiteokset kuuluvat) ei ole tutkittu, ja että juuri näiden teosten tutkiminen antaisi tietoa siitä, miten konfutselaisuutta sovelletaan kansan keskuudessa perinteisten konfutselaisten klassikkoteosten rajoituksessa oppineiston piiriin. Kelley (2007) on kiinnostunut näiden teosten asemasta Vietnamin historiassa laajemmaltikin, ja on aloittanut jo moraalikirjaperinteen kartoittamisen Vietnamissa eräässä konferenssipaperissaan, mutta kuten tutkimukseni on osoittanut, on henki-kirjoituksen kautta tuotettu moderni *shanshu* -kirjallisuus erinomainen tutkimuskohde myös tämän päivän Vietnamissa. Aloitin tutkimuksessani paneutumaan siihen, miten henkiviestien lukeminen voitaisiin nähdä merkityksellisenä toimintana. Mielestäni tähän aiheeseen syventyminen olisi jatkotutkimuksen kannalta mielenkiintoista, sillä tämä auttaisi ymmärtämään tapaa, jolla ei ainoastaan konfutselaisuus itsessään saa uusia muotoja, vaan myös tapa, jolla siitä opitaan.

LÄHTEET

- Bakhtin, Michail 1998 [1981]. *The Dialogic Imagination, Four Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Baker, James N. 1993. The Presence of the Name: Reading Scripture in an Indonesian Village. Teoksessa: *The Ethnography of Reading*. Toim. Boyarin, Jonathan. Berkley: University of California Press. *kumpi tulee ensin toim vai teoksen nimi*
- Bell, Catherine 1996. Stories from an Illustrated Explanation of the Tract of the Most Exalted on Action and Response. Teoksessa: *Religions of China in Practice*. Toim. Donald S. Lopez Jr. Princeton : Princeton U.P.
- Blakov, Sergei 1999. *The Cao Dai: A New Religious Movement*. Moscow: Institute of Oriental Studies.
- Bodson, Arthur 1967. *La Morale Sociale des Derniers Stoïciens, Sénèque Épictète et Marc Aurèle*. Paris: Les Belles Lettres.
- Bowers, Myrtle Mae 1943. The Chinese and Greek Philosophies and Their Place in History. *Phylon* 4 (1), 55-65.
- Bunson, Matthew 1994. *Encyclopedia of the Roman Empire*. New York: Facts on File.
- Cadière, Leopold 1955. *Croyances et Pratiques Religieuses des Viêtnameis*. Osa II. Saigon: École Française d'Extrême Orient.
- Cadière, Leopold 1957. *Croyances et Pratiques Religieuses des Viêtnameis*. Osa III. Saigon: École Française d'Extrême-Orient.
- Castrén, Paavo ja Leena Pietilä-Castrén 2000. *Antiikin käsikirja*. Helsinki: Otava.
- Ching, Julia 1978. Chinese Ethics and Kant. *Philosophy East and West* 28 (2), 161-172.
- Chakravarti, Uma 1987. *The Social Dimentions of Early Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
- Clart, Philip 2003a. Moral Mediums: Spirit-Writing and the Cultural Construction of Chinese Spirit-Mediumship. *Ethnologies* 25, 153-190.
- Clart, Philip 2003b. Chinese Tradition and Taiwanese Modernity: Modernity Books as Social Commentary and Critique. Teoksessa: *Religion in Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*. Toim. Clart, Philip ja Charles B. Jones. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Clart, Philip 2005. Generals, Pigs and Immortals: Views and Uses of History in Chinese Morality Books. *Journal of Ritual Studies* 19 (1), 99-113.
- Crawford, Michael 1978. *The Roman Republic*. Glasgow: Fontana.
- Culas, Christian 2000. Messianisme et Chamanisme chez les Hmong d'Asie du Sud-Est: Innovation Politico-Religieuse dans une Tradition Acéphale. Teoksessa: *La*

- Politique des Esprits*. Toim. Aigle, Denise, Bénédicte Brac de la Perrière ja Jean-Pierre Chaumeil. Nanterre: Société d'ethnologie.
- DiGregorio, Michael ja Oscar Salemik 2007. Living with the dead: The politics of ritual a remembrance in contemporary Vietnam. *Journal of Southeast Asian Studies* 38(3), 443-440.
- Durant, Maurice 1959. *Technique et Pantheon des Mediums Viêtamiens (Đông)*. Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient.
- Ellilä, Sirkka 1978. *Kulta-aika ja muinaisuus Senecan moraalikirjeissä*. Pro gradu. Helsinki: Helsingin Yliopisto.
- Fu, Zhenguyan 1993. *Autocratic Tradition and Chinese Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffin, Miriam 1992. *Seneca: a Philosopher in Politics*. Oxford: Clarendon.
- Harvey, Peter 1990. *An Introduction to Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, Peter 2000. *An Introduction to Buddhist Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heikkilä-Horn, Marja-Leena 1991. *Kaakkois-Aasia Elien ja Tänään*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Heikkilä-Horn, Marja-Leena & Jukka Miettinen 2000. *Kaakkois-Aasia. Historia ja kulttuurit*. Helsinki: Ottawa.
- James, Paul 1996. *Nation Formation. Towards a Theory of Abstract Community*. London: SAGE.
- James, Paul 2005. Theory of Society in the Shadow of War. *Alternatives: Global, Local, Political* 30 (3), 365-388.
- Jamieson, Neil 1995. *Understanding Vietnam*. Lontoo: University of California.
- Jammes, Jérémy 2005. Codaïstes de Ben Tre (Viêt nam) après 1975: la pratique médiumnique oraculaire en question. *Aséanie* 16, 61-88.
- Jellema, Kate 2007. Everywhere incense burning: Remembering ancestors in Doi Moi Vietnam. *Journal of Southeast Asian Studies* 38 (3), 467-492.
- Jordan David ja Daniel Overmyer 1986. *The Flying Phoenix. Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. Princeton: Princeton University.
- Kaarakainen, Teija 2004. Eettinen Ihmisyys ja Renesanssin Stoalaisuus. Teoksessa: *Stoalaisuus: Tiedon, Tunteiden ja Hyvän Elämän Filosofia*. Toim. Kaarakainen, Teija ja Jari Kaukua. Helsinki: Gaudeamus.

- Kaartinen, Timo 2005. Kansakunta Monikossa – Indonesian nationalismin muodot. Teoksessa: *Nationalismit*. Toim. Pakkasvirta, Jussi ja Pasi Saukkonen. Helsinki: WSOY.
- Katz, Paul 1999. Morality Books and Taiwanese Identity. The Texts of the Palace of Guidance. *Journal of Chinese Religions* 27, 69-92.
- Kelley, Liam 2006. "Confucianism" in Vietnam: A State of the Field Essay. *Journal of Southeast Asian Studies*. Vol. I, 1-2, 314-370.
- Kiser, Edgar ja Yong Kai 2003. War and Bureaucratization in Qin China: Exploring an Anomalous Case. *American Sociological Review* 68 (4), 511-539.
- Lang, Graeme ja Lars Ragvald 1998. Spirit-writing and the Development of Chinese Cults. *Sociology of Religion* 59 (4), 309-328.
- Leach, Edmund R. 1970 [1954]. *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. London: Athlone.
- Nguyễn, Thế Anh 1997. La Conception de la Monarchie Divine dans le Viêt Nam Traditionnel. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient* 84. Paris: BEFEO.
- Nguyễn, Thế Anh 2002. From Indra to Maitreya: Buddhist Influence in Vietnamese Political Thought. *Journal of Southeast Asian Studies* 33(2), 225-241.
- Nguyễn, Thị Hiền 2007. 'Seats for the spirits to sit upon': Becoming a Spirit Medium in Contemporary Vietnam. *Journal of Southeast Asian Studies* 38(3), 541-558.
- Nguyễn, Văn Huyền 1944. *Le Culte des Immortels en Annam*. Hanoi: École Française d'Extrême Orient.
- Oliver, Victor 1976. *Caodai Spiritism: a Study of Religion in a Vietnamese Society*. Leiden: Brill.
- Sakurai, Yumio 1980. Rico-ki Koga deruta kaitaku shiron. *Tonan ajia Kenkyu* 18, 2 (41). Artikkeleihin viitattu artikkelissa: Taylor, Keith W. 1986. Authority and Legitimacy in 11th Century Vietnam. Teoksessa: *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*. Toim. David G. Marr ja A.C. Milner. Singapore: Institute of Southeast Asia Studies.
- Schweyer, Anne-Valérie 2005. *Le Viêt Nam Ancien*. Paris: Les Belles Lettres.
- Sihvola, Juha 2004. Stoalainen Koulu ja Sen Kehitys. Teoksessa: *Stoalaisuus: Tiedon, Tunteiden ja Hyvän Elämän Filosofia*. Toim. Kaarakainen, Teija ja Jari Kaukua. Helsinki: Gaudeamus.
- Smith, R.B. 1970a. An Introduction to Caodaism. I. Origins and Early History. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33 (2), 335-349.
- Smith, R.B. 1970b. An Introduction to Caodaism. II. Beliefs and organization. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 33 (3), 573-589.

- Taylor, Keith W. 1983. *The Birth of Vietnam*. Berkeley : University of California.
- Taylor, Keith W. 1986. Authority and Legitimacy in 11th Century Vietnam. Teoksessa: *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*. Toim. David G. Marr ja A.C. Milner. Singapore: Institute of Southeast Asia Studies.
- Taylor, Philip 2001. *Fragments of the Present: Searching for Modernity in Vietnam's South*. Honolulu: University of Hawai'i.
- Taylor, Philip 2004. *Goddess on the Rise. Pilgrimage and Popular Religion in Vietnam*. Honolulu: University of Hawai'i.
- Urban, Greg 1996. *Metaphysical Community. The Interplay of the Senses and the Intellect*. Austin: University of Texas.
- Valovirta, Kalevi 1976. *Seneca aikansa yhteiskunnan arvostelijana*. Pro gradu - tutkielma. Helsinki: Helsingin Yliopisto.
- Weber, Max 1968. *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. New York: Free Press. Siteerattu teoksessa: Yao, Hsin-chung 2000. *An Introduction to Confucianism*. Cambridge: Cambridge
- Weber, Max 1989 [1920]. *Maaailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus: kirjoituksia uskontososiologiasta..* Toim. ja suom. Tapani Hietaniemi. Tampere: Vastapaino.
- Werner, Jayne 1994 [1976]. *The Cao Đài: The Politics of a Vietnamese Syncretic Religious Movement*. Väitöskirja, Cornell University. (Microfilm, UMI Dissertation Information Service)
- Werner, Jayne 1981. *Peasant Politics and Religious Sectarianism: Peasant and Priest in the Cao Đài in Vietnam*. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies.
- Yao, Hsin-chung 2000. *An Introduction to Confucianism*. Cambridge: Cambridge University.
- Zhuang, Yaoxi ja Yang Guoshu 1991. "Chuantong xiaodai de bianqian yu shijian: Yi xiang shehui xinlixue zhi tantao" (Practice and change of the traditional way of filial piety: A social-psychological investigation). Teoksessa *Zhongguoren de xinli yu xingwei*. Toim. Yang Guoshu ja Huang Guangguo. Taipei: Guiguan. Teokseen viitattu artikkelissa: Clart, Philip 2003. Chinese Tradition and Taiwanese Modernity: Modernity Books as Social Commentary and Critique. Teoksessa: *Religion in Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*. Toim. Clart, Philip ja Charles B. Jones. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Ei-julkaistut läheet:

- Kelley, Liam C. 2007. *Divine Lord Wenchang Meets Great King Tran: Spirit Writing in Late-Imperial/Colonial Vietnam*. Tutkimuspaperi esitetty konferenssissa Beyond Teleologies: Alternative Voices & Histories in Colonial Viet Nam. 1-2.3.2007. Paikka: The Center for Southeast Asian Studies at the University of Washington, Seattle.

Caodaismin alkuperäislähteet:

Đại-Đạo Tam-Kỳ Phổ-Độ, Tòa Thánh Tây Ninh 1953. *La Consitution Religieuse du Caodaïsme*. Kääntänyt vietnamin kielestä Thương Vinh Than. Paris: Dervy.

Đại-Đạo Tam-Kỳ Phổ-Độ, Tòa Thánh Tây Ninh 1995. *Thánh Ngôn Hiệp Tuyển, Pháp Chánh Truyền, Tân Luật*. Tây Ninh: Tái Bản Năm ất Hợi.

Ei-julkaistu :

Les Devoirs auxquels les Milieux Feminins Doivent se Soumettre 1995. Alkuperäinen teksti: Nữ Trung Tùng Phận (1932). Kääntänyt vietnamin kielestä: Phan Thị Nhon.

Internet lähteet:

Biederman Ward, Patricia (7.1.2006): "Cao Dai Fuses Great Faiths of the World" *Los Angeles Times* <<http://articles.latimes.com/2006/jan/07/local/me-beliefs7>> (luettu 16.10.2008)

Caodaismin Uusi Kanoninen Laki (*Tân Luật*), englanninkielinen käännös (The New Canonical Codes). Sydney Centre for Studies in Caodaism: <<http://www.personal.usyd.edu.au/~cdao/tanluat.htm#Chapter%20IV>> (luettu 15.10.2008)

Caodaismin organisoituminen. Sydney Centre for Studies in Caodaism: <<http://www.personal.usyd.edu.au/~cdao/struc.htm>> (luettu 15.10.2008)

Jumalallisten Viesten Kokoelma osa I, englanninkielinen käännös, (Collection of Divine Messages Part I). Sydney Centre for Studies in Caodaism: <<http://www-personal.usyd.edu.au/~cdao/tnht1e.htm>> (luettu viimeksi 8.10.2008)

Lang, Graeme 2004. Cultural Intrusions and Religious Syncretism: The Case of Caodaism in Vietnam. *Working Papers Series*, No. 65. Hong Kong: Southeast Asia Research Centre of the City University of Hong Kong: <http://www.cityu.edu.hk/searc/WP65_04_Lang.pdf> (luettu 14.10.2008)

Taylor, Keith W. (1999). Johdanto teoksen Vietnamin Valtakunnan Poislähteneet Henget (*Việt Điện U Linh Tập*) englanninkieliseen käännökseen *Departed Spirits of the Việt Realm*. Cornell University Southeast Asia Program 1999. <<http://www.einaudi.cornell.edu/Southeastasia/outreach/resources/departed/departedspirits.pdf>> (luettu 31.8.2008).

Vietnamin Valtakunnan Poislähteneet Henget (*Việt Điện U Linh Tập*), tekstin englanninkielinen käännös *Departed Spirits of the Việt Realm*. Cornell University Southeast Asia Program 1999: <<http://www.einaudi.cornell.edu/Southeastasia/outreach/resources/departed/departedspirits.pdf>> (luettu 31.8.2008).

Vietnam News Agency (22.3.2007) "Nation's Baha'i Community Gets Religious Recognition" (uskontojen harjoittajien lukumäärät)

<http://vietnamnews.vnagency.com.vn/showarticle.php?num=01REL220307> (luettu 13.10.2008)

Vietnamin Yleisen Statiikan Toimisto (kaupunkien asukasluvut)

<http://www.gso.gov.vn/default_en.aspx?tabid=467&idmid=3&ItemID=7352> (luettu 13.10.2008)

LITTEET

LIITE 1. Viesti Jumalallisten Viestien Kokoelmasta, joka selittää oikeanlaisen tiedon tarpeellisuutta pelastuksen saavuttamisessa. Viesti 5.6.1926.

Saturday, the fifth of June 1926

JADE EMPEROR OR CAO DAI TIEN ONG DAI BO TAT MA HA TAT, TEACHING THE GREAT WAY TO THE SOUTHERN QUARTER

Cu, read the spiritual messages,

Tac, recite the Karma prayers,

Sakya Muni is Me, I come to save living beings under the name Cao Dai Tien Ong Dai Bo Tat Ma Ha Tat.

Are you aware of this?

My disciple, The Dau Su (Cardinal) of the Buddhist branch, did not know the principles of spiritual self-cultivation. I sent the Dau Su of the Confucian branch to teach him.

Those thirty four disciples don't know the truth to cultivate self either. I will supervise their education. Obey.

You should all take these lessons.

SAKYA MUNI OR CAO DAI TIEN ONG DAI BO TAT MA HA TAT.

Listen, disciples

Since Luc To (the 6th Buddhist Master), the teaching of Buddhism was unavailable.

Therefore, no one could reach Nirvana in spite of hard self-cultivation. Than Tu modified and denatured the original doctrine.

The original doctrine was lost for three thousand years and because of Karmic law, I have left it alone. This is now the time for the third universal salvation; *Ngoc Hu* Palace has ordered the saving of living beings. This was predicted clearly in the Buddhist Canon. You were not aware of it simply because you did not make the effort to discover it.

Alas! Lots of people suffered by failed attempts at spiritual self-cultivation. It hurts Me!

I am coming not only to save all living beings but also save other higher spirits such as Genies, Saints, Immortals, Buddhas who had to reincarnate to this world to complete their missions.

All living beings who have an opportunity to be with this third universal salvation should try their best to cultivate their spiritual selves. Success depends on yourselves. The original Buddhist way of cultivation seemed completely wrong at the time. Living beings became confused and disoriented, following the false doctrine of Than Tu for self-cultivation without success. I am coming to reveal to you this miraculous way. You need only follow it to attain enlightenment. Henceforth, you will not be able to blame anyone that you have not received My teachings.

LIITE 2. Viesti Jumalallisten Viestien Kokoelmasta, jossa Cao Đài -jumala antaa paikallisen kylän maan hengelle velvollisuuden opettaa uskonnon oppeja. Viesti 18.1.1927.

January 18, 1927

Session at the Communal House of My Loc village

**The Jade Emperor; or Cao Dai Tien Ong Dai Bo Tat Ma Ha Tat,
Teaching The Great Way To The Southern Quarter**

Greetings to disciples, all male and female human beings!

Calm down, calm down.

Living beings have not recognized how precious and honorable the Tao is. The Tao, as carried forth by human beings, united with the sacredness from Me, is to grow and expand across the universe. Whoever recognizes the Tao is blessed; whoever does not is unfortunate. Understand! I grant your application to the faith. I mercifully accept all of you tonight and allow the local angel of the village to teach you, as is his responsibility.

I ascend.

**Than Hoang Bon Canh
(Local Angel of the village)**

Greetings to all celestial appointees. Greetings to disciples and all people, male and female, of the village.

I, the angel of the village, have the reputation of helping people from the four corners of the world,

Having received the blessing and appointment from our Master.

I am helping citizens to live in peace and order,

With continuous prosperity.

I receive your sincere prayers with beneficence,

And you have my blessings again and again.

All citizens abide in peace and order,

Living in safety and honoring the Tao.

Since the time when I received the order from our Master to govern this village, I have been caring for the people with all my heart and with all my might, so that they may have a peaceful and happy life with successful crops every year. Today I receive the order from our Master to come to teach you about the Tao. You could not realize the miraculous celestial arrangement made many thousands of years ago. Listen, the last era is about to end; 90 percent of humanity will be destroyed. Alas! What a sadness! But no one can change the divine mechanism. The only thing that you can do is to be stricken of conscience, to cultivate self, to open your heart for humanitarian services, and come together to pray to God for the fate of humanity. The Supreme Being, Jade Emperor and all Buddhas, Immortals, and Saints, have founded the Third Amnesty to save humanity, awash as humanity is in an ocean of suffering. If you meet the Bat Nha Boat (Boat to Nirvana) and do not take the opportunity to embark, you will not be saved. Dignitaries presiding ceremonies!

Come kneel in front of the altar for me to bless you.

What a joy! What a happiness! Almost all citizens have recognized the Tao. From now on, I will pay all my heart and my attention to taking care of the village. I will let you know why. Since I received the order of our Master to help disciple Cao, I became more worried. Any time when there are accidents or epidemics of infectious diseases, I come to teach you how to avoid damage. Regarding the offerings, I prefer you to use vegetarian foods and fruits in order to avoid killing.

I will explain about ceremony:

Ceremony is from your faith. The offerings are to show your respect. Saints and Angels will never be able to use these offerings. Therefore it's better for you to use fruits. The offerings are from your heart. I will not condemn you; it's just the tradition. I want you to follow the Supreme Being's holy will. What do you think? Try to respond!
(Laughter.)

Good-bye ! I depart.