

Har en hund buddha-natur?

JØRN BORUP

ENGLISH ABSTRACT: *Ecologization of Buddhism makes sense in both a modern and posthuman perspective. Initiatives and institutions based on socially engaged Buddhism with sustainability, biodiversity and ecology as ideals have spread in recent decades in both East and West. There are arguments from both classical Pali Buddhist literature and East Asian Mahayana philosophy to justify Buddhist nature symbiosis from both ontological, ethical, and soteriological perspectives. Critical analysis can easily deconstruct such ideals as anachronistically constructed, primarily based on modern naturalism, reform Buddhism and contemporary philosophy of nature. Such an 'invented Buddhism' is, however, genuinely authentic, and it is argued that an ecological perspective on both historical and contemporary Buddhism can legitimize other possibilities of interpretation, including the view of an ontological continuum with room for also animistic and posthuman 'nature religion', in which a dog on several levels can be said to possess Buddha nature.*

DANSK RESUMÉ: *Økologisering af buddhismen giver mening i både et moderne og posthumant perspektiv. Initiativer og institutioner baseret på socialt engageret buddhisme med bæredygtighed, biodiversitet og økologi som idealer har de sidste årtier bredt sig i både Øst og Vest. Der er argumenter fra både klassisk pali-buddhistisk litteratur og østasiatisk mahayana-filosofi til at godtgøre buddhistisk natur-symbiose ud fra både ontologisk, etisk og soteriologisk perspektiv. Kritisk analyse kan sagtens dekonstruere sådanne som anakronistisk konstruerede idealer, primært med afsæt i moderne naturalisme, reformbuddhisme og nutidig naturfilosofi. En sådan 'opfundet buddhisme' er dog helt autentisk, og der argumenteres for, at netop et økologisk perspektiv på både historisk og nutidig buddhisme kan legitimere andre fortolkningsmuligheder, herunder anskuelser af et ontologisk kontinuum med plads til også animistisk og posthuman 'naturreligion', i hvilken en hund på flere planer kan siges at besidde buddha-natur.*

KEYWORDS: *Buddhism; nature; ecology; ontology; animism*

Lynn Whites 50 år gamle tese om sammenhængen mellem religion og økologi er stadig relevant.¹ White anså den allerede dengang udbredte (bevidsthed om den) økologiske krise som udtryk for naturens respons på årsager med religiøse rødder. Især

¹ Se LeVasseur et. al 2017 for en nutidig respons på Whites gamle teser.

den vestlige civilisation og kristendommen anså han som antropocentriske, naturfjendtlige og økologi-ødelæggende, mens østlige religioner samt religioner med animistisk islæt blev hyldet som mere naturvenlige, endog med potentiale til transformation af økologiske ubalancer. Siden White har 'øko-spirituelle bevægelser' set dagens lys. Økologi og bæredygtighed er blevet slagord, som ikke bare har vundet indpas i (også mere eller mindre religiøst inspirerede) forskningstraditioner, men som også er temaer, enhver religiøs tradition med respekt for sig selv bør tage alvorlig.

For nogle religiøse traditioner synes det mere nærliggende end for andre. I asiatisk sammenhæng ligger det lige til højrebænet for en religion som shinto at markedsføre sig som grøn. Som tribal-arkaisk etnisk religion har den altid integreret naturen som et væsentligt aspekt i såvel kosmologisk som rituellet perspektiv. De lokale *kami* er iboende eller ligefrem identiske med naturen, hvad enten dette er bjerge, floder, skove eller hele landområder. Kami kan være dyr (heste, ræve, slanger etc.), og naturkatastrofer har igennem historien været anskuet som ubalancer mellem menneskets og kamiernes verden. Aike Rots har identificeret seks forskellige 'shinto-fortællinger', der alle illustrerer aspekter af religionens univers, med den *environmentalistiske* som den sidste (Rots 2014).² Denne markedsføres ikke mindst på hjemmesiden for Forbundet af Shinto Helligdomme (Jinja Honchō).³ Her påpeges den unikke samklang mellem japanere, kamier og natur siden tidernes morgen, hvor den sociale og kosmiske harmoni har garanteret både civilisatorisk udvikling og naturlig tendens til bevarelse af økosystemer, da shinto (underforstået: i modsætning til buddhisme og især kristendom) er en naturligt natur-elskende religion. I de sidste år er shinto også blandt forskere blevet tilskrevet en naturlig posthumanistisk 'techno-animisme' (Bruun & Blok 2013) på grund af dens angiveligt større åbenhed for at transcendere opdelinger mellem ikke bare kultur og natur, men også menneske og teknologi (fx robotter). Et naturligt fortryllet univers, hvori også 'døde ting' har liv, giver naturligvis også grund til at integrere shinto i den fornyede interesse for (neo-)animisme, da netop forskellige kategorier af besjælede entiteter er ganske udbredt i såvel den japanske populærkultur som den religiøse praksis (Rambelli 2019).

Men hvad med en institutionaliseret, skriftbaseret, post-aksial verdensreligion som buddhismen? Hvordan forstås, forklares og behandles natur hos buddhisterne, og hvordan interagerer de med den i et klassisk og moderne verdensbillede?

Buddhismen i Japan har haft sine egne responser på samtidens økologiske kriser, lige som forskellige former for 'grøn buddhisme', 'øko-buddhisme' og 'buddhistisk environmentalisme' rundt omkring i Asien og Vesten har været på banen siden 1980'erne.⁴ Buddhismen er også blevet en moderne 'naturreligion', som en Lynn White måske endog ville synes godt om. Typen af argumentation for en sådan 'for-

² De andre temaer og forskningsteoretiske paradigmer var hhv. imperialistisk, etnisk, lokal, universel og spirituel shinto.

³ <https://www.jinjahoncho.or.jp/en/>.

⁴ Badiner 1990; Batchelor & Brown 1992; Kaza 2019; Payne 2010 er alle normative analyser af buddhisme og økologi. Ives og Williams (n.d.) har lavet en udførlig bibliografi om emnet. Ecodharma.com er et eksempel på et initiativ, der beskriver og agiterer for en grøn buddhisme.

grønnelse' er naturligvis forskelligartet, ligesom fortolkningen af responserne udlægges forskelligt. Donald K. Swearer har kategoriseret seks forskellige typer af buddhistiske bidrag til 'the field of Buddhism and ecology', nemlig 'øko-apologeter', 'øko-kritikerne', 'øko-konstruktivisterne', 'øko-etikerne' og 'øko-kontekstualisterne' (Swearer 2006). Denne artikel vil analysere relationerne mellem (forskellige former for) buddhisme og natur med nogle af disse kategorier in mente, men opdelt tematisk og i forhold til hhv. argumenter for og imod buddhisme som en 'økologisk naturreligion'. Buddhisme og natur er de sidste år blevet et selvstændigt emne, både inden for forskningen og som program for buddhister selv. Langt hovedparten af udgivelser er inden for sidstnævnte kategori, hvilket en søgning på Amazon.com tydeligt illustrerer. For religionsvidenskabelige sjæle vil David L. McMahan (2008, kap. 6) kritiske gennemgang af argumenter og positioner omkring buddhistiske natursyn være en oplagt læsning. Denne artikel vil være inspireret af McMahan og desuden være baseret på det retoriske og såvel rituelt som metafysisk helt legitime spørgsmål: Har en hund buddha-natur?

Vi hænger alle sammen – klassisk øko-buddhistisk naturreligion

Fra den tidlige, kanoniserede Theravada-buddhisme kan man finde både kosmologiske, antropologiske og soteriologiske argumenter for moderne økologiske principper og bæredygtighedsideal. ⁵ Selv om den er meget lidt kendt og udbredt – også blandt buddhister – findes der en buddhistisk kosmogoni og antropogoni, beskrevet i Aggañña Sutta ⁶, hvori menneskets og samfundenes fremkomst paralleliseres med den gølge materielle verdens udvikling på bekostning af frugtbar natur. Som sådan er den sammenlignelig med både Hesiods verdensaldermyte og gnostiske forfaldsmyter, hvor den nødvendige udvikling af kosmos samtidig er en begrænsning af det naturlige, men netop ukultiverede, kaos. Den buddhistiske forfaldshistorie understreger den komplette menneskefremvækst som kulminationen på en udvikling, hvor menneskets grådighed og begær har været de antropologiske instrumenter til opnåelse heraf, men som samtidig er de virkemidler, der på anden vis slører ånden og skaber barrierer for eksistensen. Denne tankegang udfoldes mere eksplicit i andre, mere kendte ideer i den buddhistiske filosofi. Grådighed, illusion og had er de 'tre gifte', der fastholder mennesket i livets kredsløb, samsara, og som hindrer den nødvendige indsigt på vejen mod erkendelse og frelse, hvori lidelsen og begæret 'slukkes', nirvana. Den kosmologiske struktur gengives enten i en vertikal relation med Merubjerget som axis mundi flankeret af himle foroven og helveder forneden eller – mere kendt, og illustreret i for eksempel tibetanske bedetæpper, *thangka* – en horisontal repræsentation med de fem eller seks livsverdener. Det er kendetegnende for alle væsener, at de er fanget i samsaras hjul på grund af manglende indsigt, ikke mindst i

⁵ Om natursyn i tidlig buddhisme, se Harvey 2000; Harris 2001.

⁶ Konteksten for denne fortælling om universets og menneskets skabelse er Buddhas belæring til to brahminere, der er utilfredse med ikke at få tilpas statusanerkendelse ved indtræden i sanghaen. Den kosmogoniske beretnings funktion er således primært sat i forhold til moral og soteriologi.

den kernebuddhistiske lære om 'ikke-jeg' (*anattā*) og tomhed (*suññatā*, bedre kendt i sin mahayana-form *śūnyatā*). En sådan lære fordrer idealer om menneskelig ego-transcendens og erkendelse af en anden kernebuddhistisk lære, nemlig indsigt i altings sammensathed og relationelle oprindelse.⁷ En sådan tankegang hævder en form for dekonstruktivistisk relativisme uden nogle former for essenser, hverken iboende menneskelig 'ånd' eller 'besjælet natur'. På den anden side lægger den netop op til en radikal interaktionisme, hvor alt hævdes absolut sammenhængende i et såvel ontologisk som soteriologisk gensidigt afhængighedsforhold. Alle levende eksistenser opstår og forgår kontinuerligt i en evig proces i samspil med alle andre eksistensformer. En opsplittning mellem mennesker og mellem menneske, dyr og natur er ifølge denne tankegang ikke bare moralsk forkasteligt, men også epistemologisk set en fejlbar vrangforestilling, der i sig selv er en barriere på den soteriologiske vej til udfrielse. Menneske, dyr og natur er principielt af samme slags, tilhørende det samme univers, underlagt samme universelt gældende vilkår for eksistens. Moralsk set lægger idealet om medfølelse (*karuṇā*) op til at gælde alt levende, herunder også naturen, som også princippet om ikke-vold (*ahiṃsā*) implicerer.

Idealerne om samhørighed med dyr og natur understreges ofte med hagiografiske beretninger i de 'folkebuddhistiske' *jātaka*-fortællinger. Buddhas tidligere inkarnationer som forskellige dyr er beskrevet heri, ligesom han heri også beretter om, at de levende væsener, der nu bebor dyreverden, tidligere har været vores forældre, søskende, børn og venner. Buddha fremstilles som dyrenes ven og beskytter, og i en tidligere inkarnation lader han sig ofre til en tigermor, så denne kan overleve. Der er referencer til aber, tigre og løver som illustrationer af diverse belæringer, også med reference til moderne dyreetik.⁸ Elefanten var i klassisk buddhistisk litteratur "good to think" (Ohnuma 2012, 259), ikke mindst fordi Buddha var "Elephant-Among-Men" (ibid., 265). Dyr har også i buddhistisk litteratur og kunst været repræsenteret som væsener med menneskelignende og guddommelige egenskaber. I flere af de buddhistiske missionsfortællinger berettes om, hvordan lokale (natur- og dyre-)ånder og guddomme blev enten fordrevet eller inkorporeret – men netop ikke decideret negeret – i den buddhistiske kosmologi. At naturen var aktiv medspiller ved både Buddhas fødsel, oplysning og død er en understregning af, at også den tidlige buddhisme forstod sig selv som tilhørende et monistisk univers med en levende natur i en fortryllet verden.

Med andre ord: En selektiv læsning af klassiske theravada-tekster af såvel mytologisk som filosofisk art vil understøtte en naturforståelse med distinkte eksistensformer, som mennesket står i tæt og nødvendigt ('skæbne')-fællesskab med. En sådan læsning og naturforståelse er med til at godtgøre relevansen af nutidige øko-buddhistiske idealer.

⁷ På pali *paṭiccasamuppāda*, bedre kendt med sanskrittermen *pratītyasamutpāda*, begge traditionelt oversat til dansk med 'betinget samopståen'.

⁸ Om buddhisme og dyreetik, se Finnigan 2017.

Hunde og blomster har buddha-natur – mahayana-buddhistiske perspektiver

Et mahayana-perspektiv vil om muligt være endnu mere oplagt at anvende til understøttelse af buddhismen som 'natur-religion', med argumenter fra såvel klassiske kilder som fra nord- og østasiatiske kulturhistoriske idealer. 'Alle ting har buddhanatur' (*buddhadhātu*) postulerer *Mahāparinirvāṇa* Sutra, for alt i verden er del af dharmariget (*dharmadhātu*). Denne karakteristiske mahayana-buddhistiske ide udspringer fra filosofiske og buddhologiske spekulationer omkring oplysningens ontologi. Radikaliseringen af tomheds- og relationismefilosofien nødvendiggjorde overvejelser, der til sidesatte enhver form for dualisme og essentialisme, udtrykt måske mest illustrativt i den kinesiske Huayan-skole og dennes Avataṃsaka Sutra. Heri beskrives Indras net som et sammenfiltret netværk af tråde, forbundet med juvelbesatte knudepunkter, der hver især reflekterer et uendeligt holistisk (og 'analogistisk', i Descolas' forstand) univers. Alt i et sådant univers er således af samme beskaffenhed. Fremfor en oplyst tilstand opnået gennem instrumentel handling ses den iboende natur i alt levende som værende den selvsamme buddhanatur, som indiske Gautama Buddha og alle efterfølgende mestre har erkendt. Alle har iboende kimen til selv at erkende en sådan natur, og alle er (og kan med ret praksis selv erkende) denne buddhanatur. Følgelig må det mahayana-buddhistiske, logiske svar på kōan-spørgsmålet, om en hund har buddhanatur, være 'ja' – hvis ikke det da netop var, fordi et sandt chan/zen-buddhistisk kōan-svar naturligvis må udfordre dogmatiske konventioner med drilske udfordringer og derfor svare 'mu!'.⁹ Man diskuterede faktisk i såvel kinesisk chan- som japansk zen-buddhisme, hvorvidt naturen i konkret forstand havde buddhanatur, og enhver subtil filosofisk diskussion heraf havde samme relevans, som kristne teologers diskussion af Jesus' natur. Mester Dōgen fra den japanske Soto-zenskoole baserede sin praksisorienterede filosofi på en radikal, monistisk antagelse om altings principielle enhed, hvor grænser mellem praksis ('instrument') og oplysning ('mål'), menneske og natur, selv og andre ophæves og kan erkendes ved stillesiddende meditation. Alt levende ikke bare *har*, men *er* buddhanatur! Når man derfor 'afkaster sig sind og krop' (i meditation), vil "jorden, græsset, træer, hegn, mure, tegl og småsten i universets ti retninger alle udføre en buddhas arbejde" (Dōgen 2013, 133), for "når blot et enkelt menneske bare én gang sidder i *zazen*, så vil det umærkeligt blive ét med alle fænomener og gennemstrømme dem hele tiden" (ibid, 134).

I flere 'oplysningshistorier' spiller naturen da ofte rollen som den udefra kommende instans, der både udløser og sanktionerer oplysningserfaringen, ganske som i buddhalegenden. Naturen som medspiller i en sakral verden udpensles yderligere i rene landsbuddhistiske beskrivelser af 'det buddhistiske paradis' fyldt med juvelbesatte træer, sødlig-gylden jord og luft, rent vand, og meget hyggelige dyr. Mens man kan argumentere for, at sådanne paradis-beskrivelser netop idealiserer alternativer til den fysiske, dennesidige verden, kan de samtidig forstås som udtryk for et typisk

⁹ Mu betyder på japansk 'intet' eller, som en grammatisk benægtelse, 'ikke-'. 'Har en hund buddhanatur?' er den første kōan i kōan-samlingen *Wumenguan* (kin.)/*Mumonkan* (jap.).

østasiatisk verdensbillede, der kobler monisme, animisme og mikro/makro-analogisme med en bredt accepteret immanens-filosofi med 'naturlig affirmation' og et "wonder-inducing view of the world of phenomena" (McMahan 2008, 159). Asketisk og verdensfornægtende indisk buddhisme blev i Østasien tilpasset et fortryllet univers, hvor både elementer fra daoisme, shinto og diverse former for folkereligion kunne tilføje mahayana-buddhistisk naturforståelse nye måder at legitimere veneration af vandfald, skove og bjerge på eller at tilskrive alting buddhanatur.

Katastrofeberedskabsreligiøsitet og ordination af træer – natur og buddhistisk praksis

Da tsunamien i 2011 ramte Japan med efterfølgende kernekraftulykke og langvarig radioaktiv forurening, gik buddhistpræster i demonstration med tusinder af andre miljøengagerede japanere (Watts 2013). Buddhisterne insisterede på at gentænke landets energiplaner med større respekt for bæredygtig naturforståelse. At der ikke siden er kommet væsentlige energipolitiske forandringer, har dog ikke nødvendigvis direkte relation til den virkelighed, repræsentanter fra de religiøse organisationer ytrer sig om. Såvel shinto som buddhisme har i japansk religionshistorie aktivt orienteret sig i forhold til naturen. Myter, ritualer og kosmologier har i høj grad naturen som væsentligt grundlag. Praksis er på mange måder tilpasset naturen, og en generel 'katastrofeberedskabsreligiøsitet' med bønner, renselser, afværgende amuletter og apokalyptiske teologier har været del af også buddhistisk praksis til håndtering heraf. At respondere på tidens corona-udfordringer med buddhistisk bøn, meditation og sutra chanting er ligeledes udtryk for en genkendelig religiøs copingstrategi, hvor naturens luner med sygdom og katastrofer modsvares med teologier og ritualer. Japansk buddhisme er på mange måder ganske progressiv i forhold til italesættelse af moderne økologiidealer, og flere initiativer til institutionel opbakning heraf har været etableret, ikke mindst hos soto-zenbuddhismen.¹⁰ Det er også buddhismen, der i Japan står for kremations- og minderitualer i forbindelse med genstande (som dukker, nåle, pensler, statuer, amuletter, altre, kamme, legetøj og robotter), som var også disse levende væsener med buddhanatur.

Buddhistisk orienteret naturforståelse som grundlag for egentlig politisk virkelighed ses måske mest tydeligt i Bhutan, hvor 'bruttonationallykke' fremfor BNP er skrevet ind i forfatningen, og med direkte referencer til buddhistiske værdier. I 'Biodiversity Action Plan' var man allerede i 1990erne bevidste om at prioritere bæredygtighedsprincipper politisk, herunder med understregning af buddhistisk respekt for

¹⁰ I det japanske hovedcenters hjemmeside defineres de 'fem principper for grønt liv' i forhold til Dogens lære, bl.a. med opfordringer til de enkelte templer om at skære ned på vand- og energiforbruget, samt til at opkøbe landområder til økologisk brug: <https://global.sotozen-net.or.jp/eng/activity/environment/index.html>.

og interaktion med dyr og planter, med henvisning til at "the mountains, rivers, streams, rocks and soils of Bhutan are believed to be the domain of spirits."¹¹ Med udgangspunkt i disse er flere statslige og private buddhistisk orienterede bæredygtighedsinitiativer igangsat, herunder affaldsreduktion og -håndtering (Allison 2019).

En ikke-statslig sanktioneret, men symbolsk ligeså markant, øko-buddhistisk bevægelse har siden 1980'erne været aktiv i Thailand. Som demonstrativ respons på skovfældning og naturrovdrift har en gruppe 'økologimunke' institutionaliseret rituel ordination af træer (Darlington 2012). Når træer ordineres ligesom munke med safranfarvede rober, beskyttende tilflugtsformularer og velsignende sutra-recitationer, får de en sakral status, der gør fældning til en blasfemisk handling, som både kommercielle og politiske interesser må bøje sig for. Træordinationsbevægelsen har siden bredt sig til Sri Lanka, Myanmar, Cambodia og Vietnam og anses som et eksempel på 'socialt engageret buddhisme', der med politisk tæft bedriver religiøs indflydelse også inden for nutidige bæredygtighedsbevægelser. Det var den vietnamesiske zen-munk Thich Nhat Hanh, lige dele inspireret af den kinesiske buddhismereformator Taixu og af Mahatma Gandhi og Martin Luther King, der oprindeligt lagde navn og substans til 'socially engaged Buddhism'. Thich Nhat Hanh og den efterhånden globalt udbredte socialt og politisk engagerede buddhisme er en moderne respons på en ligeså udbredt ide om og kritik af sanghaen som isoleret parallelsamfund med primær fokus på individets vej til frelsen. En sand buddhistisk interaktiv verden har brug for socialt engagement og en tæt relation til naturen baseret på også praksis. Reference til klostresamfund – ofte placeret i bjerge, skove eller langt ude på landet – baseret på vegetarisme og asketisk ikke-forbrugerisme hører til argumenterne om den naturlige og naturvenlige buddhisme, hvis dyrevenlige image understøttes af eksempler med klostre som dyreinternater for hunde, skildpadder og tigre, og sågar alderdomshjem for køer eller elefanter.

Alternativ: hunde har ikke buddha-natur og buddhisme er ikke dyb økologi

Hvorvidt og i hvilken udstrækning ontologier og teologisk nedfældede teorier som kognitive orienteringssystemer er repræsentative og direkte korresponderer med den sociale og konkrete virkelighed i praksis, hører til blandt religionshistoriens væsentlige spørgsmål. Afspejler idealerne praksis eller retorisk performance? Udtrykker de netop deres modsætning, så tilsyneladende virkelighedsbeskrivelser faktisk bør forstås som ønsketænkning? I hvor høj grad er natur også kultur? Er moderne økologiske idealer retrospektivt og uretmæssigt læst tilbage i religiøse kilder, hvis virkelighed var forankret i helt andre semantiske og ontologiske universer?

Aike Rots (2017) beskrivelser af den 'grønne shinto' dekonstruerer idealerne om den organiserede religions praksis som primært af diskursiv værdi, som en moderne

¹¹ I Ministry of Agriculture and Forests Royal Government of Bhutan 2014 ses en opdateret version af biodiversitetsplanen, og i Planning Commission Royal Government of Bhutan (n.d.) ses en bredere formuleret visionsplan i relation til Bhutans forfatning.

markedsføringsstrategi med kun performativ reference til en økologisk og bæredygtig virkelighed. Samme anke kan naturligvis rettes mod andre initiativer, hvis politiske slagkraft overtrumfes af en politisk virkelighed. Det samme gælder økologiserende udlægninger af såvel klassisk som nutidig buddhisme. Som McMahan (McMahan 2008, 177) retorisk og provokerende spørger, med opfordring til kritisk refleksion over moderne, apologetiske postulater: Er det overhovedet buddhisme?

Læsningen af buddhisme som 'naturreligion' kan helt uproblematisk udlægges som selektiv, normativ og på nutidens præmisser. McMahan mener endog, at moderne buddhistisk interdependens-etik i høj grad er baseret på "the Romantic-Transcendentalist line of thinking" (ibid, 178), som i øvrigt selv var inspireret af buddhistisk og asiatisk religion. En sådan gensidig appropriation med hybride transformationer og elementer af både vestlig romantik, østlig reformbuddhisme og moderne økologi er ganske naturlig i en evigt religions- og kulturcirkulerende udveksling af ideer.

Der er dog også argumenter for ikke automatisk at indskrive sådanne i en klassisk buddhistisk naturforståelse. Accepterer man den præmis, at tidlig buddhisme primært var en asketisk post-axial religion, vil læren om interdependens ('gensidig afhængighed' og 'betinget samopståen') snarere end at være positiv tilkendegivelse af holistisk naturforståelse udtrykke en ontologi af mere instrumentel og soteriologisk relevans. Samhørighed med naturen er da ikke en værdi, men ligesom al anden interdependens en grund til lidelse, som man skal ud af! Som individ skal man erkende identiteten med verden (og mellem det erkendende subjekt og fænomenernes verden) som en samsarisk betingelse, man skal transcenderere for at nå til frigørelse bagom kausale relationer. Idealet er netop "disengagement from all entanglement in this web" (ibid, 154). Erkendelse af verden frembringer 'afsky' (*nibbida*), og flere steder i pali-kanon er der da også beskrivelser af krop, sind og eksistens i det hele taget som afskyeligt, noget, der skal transcenderes. Naturen skal da ikke fejres, men er del af den kosmologiske verdensfornægtelse, som tidlig buddhisme qua post-aksial religion lagde op til at revolutionere samtidens religiøse idealer med. Heller ikke etikken er defineret ud fra eller sanktioneret i læren om interdependens. Såvel ontologi som etik er primært dimensioner med relevans for det soteriologiske projekt, pali-kanon understøttede. Dyr har derfor heller ingen speciel relevans heri. I Vinaya-teksterne levnes de ikke mange muligheder for udvikling i den buddhistiske lære (McDermott 1989), og generelt i indisk og tibetansk buddhisme anses heller ikke planter som 'levende væsener' (Schmithausen 1991). Væren i og med naturen skyldes altså ikke værdsættelse af denne, endsige understøttelse af denne som værende hellig. Naturen er primært en kulisse for asketisk praksis og en 'animistisk' virkelighed, der på 'naturalistisk' vis skal erkendes og overskrides. Det var helt naturligt, at den unge Gautama måtte afprøve, siden overskride, tæmme og kultivere de vilde śramaṇa-asketer og deres praksis.

Selv om der kan findes langt flere argumenter for retrospektivt at projicere moderne post-humane og økologiske principper ind i klassisk mahayana-buddhisme, vil også denne kunne underlægges samme kritiske analyse. Især Huayan-skolens monistiske lære synes at understøtte idealer om identitet mellem selv og verden, men også

denne "negates a social and eco-activist agenda" (Swearar 2006, 129), da både denne og østasiatisk buddhisme primært skal ses i forhold til en "rhetoric of nonidentification", ligesom Dōgens udsagn om ontologisk sammenfiltrering af selv og natur er "about the mind rather than about mountains and rivers" (Blum 2005, 30-31). Det kræver i både zen og esoterisk buddhisme en udviklet bevidsthed og kryptologiske spidsfindigheder at erkende naturens buddhanatur; dens 'mandaliserede' ontologi (med kosmos repræsenteret ikonografisk i mandalaer) åbner sig ikke bare for hvem som helst!

En hunds mulige buddhanatur omhandler derfor heller ikke primært spørgsmålet om natur! Det er ikke en ontologisk analyse af dyrs beskaffenhed, men en diskursiv opfordring til soteriologisk praksis. På samme måde kan man sige, at de overordentlig positive rene lands-buddhistiske beskrivelser af paradiset netop ikke er en fejring af naturen, men idealbilleder af en kultiveret anden verden i modsætning til den reelle vilde, naturlige og lidet attråværdige 'samsariske' natur. En velplejet zen-have siger nok mere om æstetisk tæmning af naturen end om en erfaring af dybfølt samhørighed med den. Eller mere præcist formuleret af shinto-eksperten Allan G. Grapard generelt om japansk 'love of nature' som dybest set "Japanese love of cultural transformations and purification of a world which, if left alone, simply decays" (Grapard 2011, 1).

Korrespondens mellem religiøse idealer på den ene side og rituel og social virkelighed på den anden side vil da heller ikke være umiddelbart indlysende for megen buddhistisk praksis i Asien. Enhver dyrerettighedsforkæmper vil stille spørgsmålstegn ved såvel moderne som klassisk buddhistiske etiske imperativer ved synet at forarmede hunde i thailandske templer, ligesom ritualer med 'befrielse' af (tidligere til lejligheden indfangede) fugle snarere end dyrevelfærd skal ses som folkebuddhistiske ritualer til opsparing af (angiveligt god) karma. Et forskningsprojekt i Myanmar, der undersøgte mulige buddhistiske baggrunde for understøttelse af biodiversitet, måtte da også erkende, at der ikke er et "direct link between sacred spaces and conserving biological diversity in Myanmar" (Swift et. al 2020).

Konklusion: hundes mulige buddha-natur i posthumant perspektiv

Der er gode argumenter for, med en Lynn White'sk målestok, at stille buddhismen i rækken af religiøse traditioner med principielt højere grad af økologisk kompatibilitet end fx monoteistiske religioner. Klassisk pali-buddhisme har oplagte elementer af såvel ontologisk, som filosofisk-teologisk art, der kan godtgøre en sådan. Relationisme, interdependens, ikke-essentialisme og ikke-vold er dogmatiske aspekter, der sammen med hagiografiske fremstillinger af Buddha understreger en tilsyneladende samklang med naturen. I mahayana-buddhismen understøttes disse yderligere af en radikaliseret tomhedsfilosofi og dennes konsekvens i læren om iboende buddhanatur. Både asiatiske og vestlige buddhister kan pege tilbage på både tidlig dogmatisk legitimitet og historiske eksemplificeringer af en religion med indbyggede potentialer for også nutidig økologisk praksis i et holistisk univers.

Det er dog ligeså let med kritisk analyse at pille sådanne verdensbilleder fra hinanden som primært udtryk for moderne, selektiv og idealiseret konstruktion. Buddhologer og religionshistorikere kan pege på især den tidlige buddhisme som primært en post-aksial, asketisk klosterreligion med fokus på soteriologi fremfor på økologi. Naturen var dér primært en kulisse til opnåelse af indsigt i en samsarisk verden, det gjaldt om at transcendere. En sand naturalistisk kosmologi i en principielt affortryllet verden er en moderne – og primært vestligt inspireret – konstruktion, anført i dens tidlige udgaver af reformbuddhismen i Sri Lanka.¹² Trods mahayana-buddhistiske idealer om altings buddhanatur – herunder i en chan/zen-buddhistisk sammenhæng græsstrå, bjerge og hunde – vil den retoriske relevans i forbindelse hermed langt overstige referencer til en ontologisk naturforståelse, endsige social realitet. Måske holder den Lynn White'ske tese ikke helt vand i virkelighedens verden, som et forskningsprojekt, der sammenlignede overlap (men ikke kausalitet) mellem religioner og biodiversitet signalerede, da det fandt, at lande med romersk-katolsk eller ortodoks kristen dominans har højere diversitet end andre lande, herunder også buddhistiske (Mikusiński et. al. 2014). 'Øko-apologeterne' kan godt argumentere for deres legitime foretagender, men bør nok have både 'øko-konstruktivisterne' og 'øko-kontekstualisterne' med på råd for at levere robuste argumenter for postulater om en universalistisk økobuddhisme.

Det gør dog ikke en sådan, moderne konstrueret økobuddhisme mindre 'autentisk', uanset om den kan 'afsløres' som baseret på lige dele genealogiske tråde fra Østen og vestlig receptionshistorie. Som McMahan korrekt påpeger; "the history of religions is precisely the history of such reconstructions of doctrine and practice, which are themselves reconstitutions of prior versions" (2008, 180). Også konstruktioner har liv og er 'virkelige' som relationelle sandheder, ligesom en hund naturligvis (også) har buddhanatur. Et posthumant verdensbillede er ikke 'oprindeligt' buddhistisk, men har potentiale til at blive omsat til en moderne buddhistisk virkelighed. De thailandske træordinerende munke, de bæredygtige sotozen-præster, de biodiversitetsfremelskende bhutanesere og de amerikanske øko-apologeter er alle helt autentiske buddhister, repræsenterende tidssvarende økologisk orienteret buddhisme. På samme måde kan moderne, posthuman ontologi udover at være en 'fejlbarlig' projektion af moderne ideologi samtidig være en konstruktiv nøgle til at fokusere på andre perspektiver af buddhismen som mere end en post-aksial, naturalistisk religion. Set med 'øko-buddhistiske' briller kan især østasiatisk mahayana-buddhisme anskues også som en natur-religion med appropriation af diverse former for animistiske elementer, der i lige så høj grad understøtter før-naturalistiske ontologier. Fremfor kun at understøtte den buddhologiske elitediskurs ud fra et post-aksialt metaniveau (som jeg selv gjorde i Borup 2019) kan fokus ligeså legitimt være et animistisk (eller gen-animiseret) verdensbillede, hvor den 'naturlige affirmation' med inddragelse af

¹² Den 'protestantiske buddhisme' var stærkt inspireret af kristendom og vestlig af-traditionalisering, samtidig med at den selv var inspirator for moderniserende religionskritik i Vesten. En tidligere udgave af 'protestantisk buddhisme' var den japanske rene-lands-buddhisme, ikke mindst som udformet af Shinran (1173-1263). Denne form for reformisme havde elementer af moderne naturalisme. Om denne form for reform-buddhisme, se Borup 2018.

naturen (bjerge, floder og træer) og dyr (elefanter, tigre og hunde) i en hybrid østasiatisk religiøsitet *også* giver elitære dogmer kulturel relevans på andre niveauer og for andre aktører. Den filosofiske og doktrinære sakralisering af verden med tomhed, interdependens og buddhanatur kan med andre ord, og set med andre 'økobuddhistiske' briller, forstås *også* i en levende form for (primært østasiatisk) buddhisme, hvor interaktion med en 'naturlig natur' i et ontologisk kontinuum både historisk og i nutiden er mindst ligeså relevant og realistisk som en klassisk virkelighed. På samme måde kan også den folkelige og levende Theravada-buddhisme både historisk og i nutiden i praksis for mange siges at være indhyllet i et magisk univers med både mennesker, dyr og natur som ligeværdige aktører. Parallele, plastiske og teologisk set konfliktyldte kosmologier er i den levende religion reelle, afhængig af perspektivet. Med kritiske, analytiske og ikke-apologetiske 'øko-briller' vil forskning således kunne inddrage og perspektivere såvel tekstlig som levende buddhisme, muligvis endog med relevans for økologisk bevidste buddhister, hvis insisteren på, at hunde rent faktisk har buddha-natur, ikke nødvendigvis skal affærdiges som inkompatibel med virkeligheden.

LITTERATUR

Allison, Elizabeth

2019 "The Reincarnation of Waste: A Case Study of Spiritual Ecology Activism for Household Solid Waste Management: The Samdrup Jongkhar Initiative of Rural Bhutan," *Religions* 10, 1-19. <https://doi.org/10.3390/rel10090514>

Darlington, Susan M.

2012 *The Ordination of a Tree. The Thai Buddhist Environmental Movement*, New York: Suny Press.

Badiner, Allen, ed.

1990 *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Berkeley, CA: Parallax.

Batchelor, Martine & Kerry Brown, eds.

1992 *Buddhism and Ecology*, London and New York: Cassell.

Blum, Mark L.

2005 "Baptizing Nature: Environmentalism, Buddhism, and Transcendentalism", *Bukkyo to Shizen*, Kyoto: Research Institute of Bukkyo University, 133-163.

Borup, Jørn

2018 "Analogi og genealogi: protestantiske Reformbuddhismen", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 68, 24-38. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i68.109103>

2019 "Galskab og hellighed – overskridelsens logik og retorik i chan/zen-buddhismen", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 69, 148-163. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i69.112748>

Bruun Jensen, Casper & Anders Blok

2013 "Techno-animism in Japan: Shinto Cosmograms, Actor-network Theory, and the Enabling Powers of Non-human Agencies", *Theory, Culture & Society* 30 (2), 84-115. <https://doi.org/10.1177/0263276412456564>

Dōgen Zenji

2013 "Shōbōgenzō", in: Esben Andreasen & Jørn Borup, *Japansk religion: Højbjerg: Forlaget Univers*, 132-134.

Finnigan, Bronwyn

2017 "Buddhism and Animal Ethics", *Philosophy Compass* 12 (7), 1-12. <https://doi.org/10.1111/phc3.12424>

- Grapard, Allan G.
2011 "Nature and Culture in Japan", *Kyoto Journal* Nov. 30.
<https://kyotojournal.org/culture-arts/nature-and-culture-in-japan/> (set 30.11.2010).
- Harris, Ian
2001 "Attitudes to Nature", in: Peter Harvey, ed., *Buddhism*, London: Continuum, 235-256.
- Harvey, Peter
2000 *An Introduction to Buddhist Ethics*, New York, NY: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511800801>
- Ives, Chris & Duncan Williams
n.d. *Buddhism and Ecology Bibliography*.
https://fore.yale.edu/sites/default/files/files/buddhism_annotations_3-4-2020.pdf (set 30.11.2020).
- Jinja Honchō <https://www.jinjahoncho.or.jp/en/>. (Set 30.11.2020).
- Kaza, Stephanie
2019 *Green Buddhism: Practice and Compassionate Action in Uncertain Times*, Boulder: Shambhala.
- LeVasseur, Todd & Anna Peterson, eds.
2017 *Religion and Ecological Crisis. The 'Lynn White Thesis' at Fifty*, New York and London: Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315629018>
- McDermott, James P.
1989 "Animals and Humans in Early Buddhism", *Indo-Iranian Journal* 32 (2), 269–280.
<https://doi.org/10.1007/BF00203863>
- McMahan, David L.
2008 *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195183276.001.0001>
- Mikusiński, G., H. Possingham, & M. Blicharska
2014 "Biodiversity priority areas and religions—a global analysis of spatial overlap", *Oryx*, 48 (1), 17-22. <https://doi.org/10.1017/S0030605312000993>
- Ministry of Agriculture and Forests Royal Government of Bhutan
2014 *National Biodiversity Strategies and Action Plan*. <https://www.cbd.int/doc/world/bt/bt-nbsap-v4-en.pdf>. Set 30.11.2020.
- Ohnuma, Reiko.
2012 "An elephant good to think – The Buddha in Pārileyyaka forest", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 35 (1-2), 259-294.
- Payne, Richard, ed.
2010 *How Much Is Enough? Consumerism, Buddhism, and the Human Environment*, Boston: Wisdom Publications.
- Planning Commission Royal Government of Bhutan
n.d. "Bhutan 2020: A Vision for Peace, Prosperity and Happiness".
<https://www.greengrowthknowledge.org/sites/default/files/downloads/policy-database/Bhutan%20Vision%202020%20II.pdf> (set 30.11.2020).
- Rambelli, Fabio, ed.
2019 *Spirits and Animism in Contemporary Japan: The Invisible Empire*, London: Bloomsbury.
- Rots, Aike
2014 "Does Shinto Offer a Viable Model for Environmental Sustainability?"
https://www.academia.edu/7818684/Does_Shinto_Offer_a_Viable_Model_for_Environmental_Sustainability (set 30.11.2020).
2017 *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan. Making Sacred Forests*, London: Bloomsbury.
- Schmithausen, Lambert
1991 *Plants as Sentient Beings in Earliest Buddhism: The A. L. Basham Lecture for 1989*, Canberra, Australia: Faculty of Asian Studies, Australian National University.

- Sotozen-net <https://global.sotozen-net.or.jp/eng/activity/environment/index.html>. (Set 30.11.2020).
- Swearer, Donald K.
2006 "An Assessment of Buddhist Eco-Philosophy", *The Harvard Theological Review* 99 (2),125-137.
<https://doi.org/10.1017/S0017816006001179>
- Swift, Cheryl, et al.
2020 "Religious Spaces and Biodiversity in Contemporary Myanmar", *ASIANetwork Exchange* 27 (1),
97-2126. <https://doi.org/10.16995/ane.314>
- Watts, Jonathan
2013 *Lotus in the Nuclear Sea. Fukushima and the Promise of Buddhism in the Nuclear Age*, Yokohama:
International Buddhist Exchange Center.
- White, Lynn
1967 "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science* 155, 3767: 1203-1207.
<https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>

*Jørn Borup, lektor, ph.d.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*