

TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet
Nummer 42, efterår 2018
© Tidsskriftet og forfatterne, 2018

Relationen mellem mennesker og dyr

Ontologi i buddhismen og søgen efter det nøgne liv

Af stud.mag.
Jonas Hedelund

Ontologi i buddhismen og søgen efter det nøgne liv



Jonas Midtgaard Hedelund
Seminar A: Relationen mellem dyr og mennesker
i en religiøs og filosofisk optik
v./ Lars Albinus
4/6 2018
AU

Forkortelsesliste over buddhistisk primærlitteratur

Avadānaśataka	<i>Av</i>
Bālapaṇḍitasutta	<i>Bā</i>
Devadūtasutta	<i>De</i>
Laṅkāvatārasūtra	<i>La</i>
Mahāsīhanādasutta	<i>Ma</i>
Mettāsutta	<i>Me</i>
Tathāgatarbhasūtra	<i>Ta</i>
Prajñāpāramitāhṛdayasūtra	<i>Pr</i>
Ṣaḍgatikārikā	<i>Ṣa</i>

Indhold

Forkortelsesliste over buddhistisk primærlitteratur	2
1. Indledning.....	4
2. Primærkilder	4
3. Teori	6
3.1 Descola.....	6
3.2 Ingold	7
3.3 Ingold vs. Descola.....	8
3.4 Agamben.....	10
4. Ontologier i buddhismen.....	11
4.1 Analogisme i buddhismen.....	11
4.2 Animisme i buddhismen	13
4.3 Analogisme eller animisme.....	13
5. Søgen efter det nøgne liv.....	14
6. Konklusion.....	17
7. Litteraturliste	18

1. Indledning

I denne opgave vil jeg undersøge relationen mellem dyr og mennesker i en buddhistisk kontekst. Dette vil ske med udgangspunkt i en række centrale buddhistiske tekster fra både Theravāda- og Mahāyānatraditionen. Jeg har udvalgt teksterne, da de gør det muligt at fremhæve tendenser i buddhistisk tænkning. Det er selvfølgelig med det forbehold, at det altid er muligt at finde tekster og traditioner, som adskiller sig, men her er det tendenser, ikke specifikke traditioner og tekstsamlinger, der er i fokus. Derfor vil jeg bruge betegnelsen buddhisme, uden at dette skal antyde, at der er tale om buddhisme i absolut forstand, men netop som en samlebetegnelse for flere traditioner. Teksterne behandler tre overordnede temaer: de verdener, hvori man kan blive genfødt; attituden over for andre livsvæsner og *tathāgatarbha*-læren.

Undersøgelsen af relationen mellem dyr og mennesker igennem de tre nævnte temaer vil ske under inddragelse af Phillipe Descolas fire ontologier, med fokus på analogisme og animisme, samt Tim Ingolds begreb om det animiske. Herefter diskuteres denne relation med udgangspunkt i Giorgio Agambens begreb om det *nøgne liv*: Det selvopsøgte nøgne liv, der er målet i den negative teologi.

2. Primærkilder

De udvalgte tekster er centrale Theravāda- og Mahāyānabuddhistiske tekster, nogle af dem er også populære i Chan-, Zen- og Vajrayānabuddhisme. De er fra en række forskellige centrale tekstsamlinger. Dermed giver de et bredt udsnit, der gør det muligt at fremhæve tendenser i buddhistisk tænkning på tværs af traditionerne.

Mettāsutta (*Me*) er en populær Theravādatekst, der også er populær blandt Mahāyānabuddhister. Den er en del af Suttapiṭaka, den anden af Tipiṭakas tre dele. Mahāsīhanādasutta (*Ma*) er fra Majjhima Nikāyas Mūlapaṇṇāsa (første del), mens Bālapaṇḍitasutta (*Bā*) og Devadūtasutta (*De*) er fra Majjhima Nikāyas Uparipaṇṇāsa (tredje del). Majjhima Nikāya er den anden af de fem Nikāyas i Suttapiṭaka. Disse fem tekster er alle kanoniske Theravādatekster.

Tathāgatarbhasūtra (*Ta*) er en af de mest indflydelsesrige Mahāyānatekster. Den indgår i samlingen Śrīmālādevī Siṃhanāda Sūtra og er en af de tidligste tekster, der præsenterer *tathāgatarbha*-læren (buddhanatur eller kimen til oplysning). Prajñāpāramitāhṛdayasūtra (*Pr*), bedre kendt som Hjertesūtraen, er en af de mest kendte Mahāyānatekster. Dens tomhedslære opløser saṃsāra, Buddhas dharma og nirvāṇa i

tomhed. Den er højt respekteret i Vajrayānabuddhisme. Laṅkāvatārasūtra (*La*) er en central Mahāyānatekst og er populær i Chan- og Zenbuddhisme. Den indeholder belæring fra både Gautama Buddha og bodhisattvaen Mahāmāti. Śaḍgatikārikā (*Śa*) og Avadānaśataka (*Av*) adskiller sig fra de øvrige tekster. *Av* er fra en samling legender, hvor denne del behandler hierarkiet blandt livsvæsner. *Śa*, skrevet af Dhārmika Subhūti, adskiller sig fra de andre tekster, ved at være et digt fra det 10. århundrede, men den er et godt eksempel på eksegese omkring de forskellige verdener. Referencerne vil så vidt muligt anvises i vers, hvis disse ikke fremgår af oversættelsen, så vil der refereres til sidetallet i oversættelsen.

Teksterne belyser tre temaer: de forskellige verdener (*gatis*), hvori man kan blive genfødt; attituden mod andre livsvæsner og tathāgatagarbha. De forskellige verdener, hvori man kan blive genfødt, har været genstand for megen eksegese (Teiser 2006, 50ff). *Mah* beskriver fem verdener: “Niraya Hell, animal birth, the realm of the departed [hvileløse ånder], men, *devas* [guder]” (*Ma* 73), mens der i *Śa* er indskudt en sjette verden: asuras (halvguder) mellem guder og mennesker. Vejen til disse uddybes i *Bā*, her beskrives desuden en uddifferentiering mellem dyr i: “grass-eaters” og “dung-eaters” og dyr, der fødes i mørke, vand og skidt (*Bā* 167-168). I *De* uddybes de pinsler, man skal igennem i helvederne, før ens karmiske ‘straf’ er udstået (*De* 183-187). I *Av* er himlene og helvederne yderligere differentieret i 23 himle og 15 helveder (*Av* 27).

Attituden mod andre livsvæsner er central i *La*: Denne bør være, at behandle alle væsner som ens eneste barn (*La* 244). Dette begrundes med: “there is not one living being that, having assumed the form of living being, has not been your mother, or father, or brother, or sister, or son, or daughter” (*La* 245). Et lignende budskab kommer til udtryk, dog i overført betydning, i Theravādateksten *Me*: “Just as a mother would protect with her life her own son, her only son, so one should cultivate an unbounded mind towards all beings, and loving-kindness toward all the world” [kursiv tilføjet] (*Me* 249).

Tathāgatagarbha-læren præsenteres i sūtraen af samme navn. Her giver Gautama Buddha belæring til 100.000 munke, hvoraf 19 nævnes ved navn, og bodhisattvaer i et antal tilsvarende sandet i Ganges 60 gange, hvoraf 50 nævnes med navn (*Ta* 342-343). Det siges flere gange at “all sentient beings have a tathagata within” (*Ta* 346), denne er uberørt trods den besudling, tathāgatagarbha udsættes for i de forskellige verdener (*Ta* 348). Foruden disse tre temaer, vil jeg i afsnit 5 berøre Agambens begreb om det nøgne liv ved inddragelse af *Pr*.

3. Teori

Jeg vil i det følgende redegøre for Descolas analogisme- og animismeontologi, samt Ingolds begreb om det animiske og diskussionen mellem de to ift. animismebegrebet, for, i afsnit 4, at kunne bestemme hvilken ontologi buddhismen kan placeres i.

3.1 Descola

Den franske antropolog og strukturalist Phillipe Descola argumenterer i sit værk *Beyond Nature and Culture* for, at mennesket grundlæggende anskuer verdenen ud fra fire ontologier, der er karakteriseret ved lighed og forskel i henholdsvis det indre og det ydre: Dvs. animisme er bestemt ved identisk indre og forskelligt ydre; totemisme: identisk indre og identisk ydre; naturalisme: forskelligt indre og identisk ydre; analogisme: forskelligt ydre og forskelligt indre (Descola 2013, 129, 167, 172, 201).

Animisme karakteriseres ydermere ved: “the attribution by humans to nonhumans of an interiority identical to their own. This attribution humanizes plants and, above all, animals [...] to establish communicative relations both with humans and among themselves” (ibid., 129). Animister antropomorferer dyr, planter mv. med det resultat, at de forstås som mennesker i forklædning. Dette betyder, at mennesker i nogle tilfælde kan indgå i forestillede relationer med dyr. Et godt eksempel på en sådan relation findes i *The Deer*, en historie fra en folkløresamling fra Salishan-stammen. Her møder en dygtig jæger, som er menneske, en kvinde, der tilsyneladende er menneske, men viser sig at være en hjort. Ikke desto mindre bliver de to gift og lever sammen i menneskeskikkelse, men de normer, der styrer deres ægteskab, er hjortenormer: Han må ikke have samleje med hende uden for parringssæsonen, men her må han i skikkelse af en buk også parre sig med de andre hunner (Boas 1917, 40f). Hjortens indre menneske gør denne sociale og intime relation mellem menneske-manden og hjorte-kvinden mulig. Ifølge Descola er det animismens antropomorferende karakter, der gør metamorfosen mulig (Descola 2013, 136). I praksis betyder det, at relationen mellem jægeren og byttedyret er en envejsrelation i den forstand, at jægeren forestiller sig en samhørighed med byttedyret, mens byttedyret blot forsøger at redde livet. Denne ontologi er typisk for jæger-samlersamfund.

I analogismen er både det ydre og det indre forskelligt. Denne mangfoldighed i fænomener og essenser forsøges ordnet i hierarkier og lister, som inddeles og struktureres gennem et “dense network of analogies” (ibid., 201). Det afgørende for placeringen af et fænomen eller essens i disse hierarkier er graden af perfektion (ibid.

202ff). Et eksempel er det indiske varṇasystem, der legitimeres gennem Puruṣahymnen i R̥g veda 10.90. Denne ontologi er karakteristisk for statskulturer, hvor større landområder regeres fra centralt hold, hvorfor kongen, præster mv. skal legitimere deres magt og status.

I et religionsevolutionært perspektiv, med R. Bellah, kan animismen siges at karakterisere primitive eller tribale samfund, mens analogismen er karakteristisk for arkaiske samfund (Jensen 2016, 8). Descolas ontologier indfanger dog ikke det, Bellah betegner *Historic Religion* (Bellah 1964, 366) eller aksialreligion. Selvom Descola angiver europæisk middelalder- og renæssancekristendom som gode eksempler på analogisme, indfanger denne ontologi ikke verdensforsagelsen i aksialreligion. Derfor har Hans Jørgen Lundager Jensen introduceret begrebet analogisme²¹. Her er analogismen dualistisk: “Den negative væren er lige så konkret og mangfoldig som den positive væren; den kan ikke reduceres til mangel på væren, men er en aktiv og selvstændig anti-væren, der bekæmper den positive væren” (Jensen 2017, 3).

I særligt Mahāyāna- og Vajrayānabuddhismen er det nemt at få øje på denne mangfoldighed af væsener: buddhaer, bodhisattvaer, dæmoner mv. Et andet analogistisk element kan findes i kunsten f.eks. *bhavacakra* (se forsiden), her omkredser Māra et billedliggjort saṃsāra, hvori de seks verdener er afbilledet. I afsnit 4.1 vil jeg vende tilbage til analogisme i buddhismen.

3.2 Ingold

Den britiske antropolog Tim Ingold forsøger i *The Perception of the Environment* at gøre læseren opmærksom på, at det vestlige (over)forbrug ikke er økologisk holdbart. De samfundsformer, som Vesten kan og bør lære af, er jæger-samler- og tidlige pastoralsamfund. Denne opfordring præsenteres igennem den akademiske problemstilling, at vestlig antropologi mv. bygger på en grundlæggende dikotomi mellem kultur:natur og mellem subjekt:objekt (Ingold 2002, 1). I værket beskæftiger Ingold sig både med totemisme og animisme (ibid., 111ff). Den grundlæggende forskel mellem disse to er, at i totemismen er forholdet til landet essentielt: “the forms life takes are already given, congealed in perpetuity in the features, textures and contours of the land”, mens livet er selvgenerende i animismen (ibid., 111). Dette betyder, at forholdet imellem livsvæsner er vigtigere i animismen end i totemismen. Både mennesker og ikke-

¹ Dette begreb er blevet introduceret ved en række lejligheder, bl.a. ved en forelæsning d. 25. okt. 2017 med tilhørende notat. Begrebet er under udvikling og er endnu ikke publiceret.

mennesker danner fællesskaber og det er muligt at besøge hinanden i disse fællesskaber. Når et menneske besøger et dyrefællesskab, vil det se dyret som det livsvæsen, han også selv er (ibid., 114). I jæger-samlersamfund er der ofte en opfattelse af, at dyret skal *tilbyde* sig under jagten, før jægeren retmæssigt må nedlægge det. Hvis dette ikke overholdes, så brydes *kontrakten* mellem dyr og menneske; den kontrakt, der skal sikre økologisk balance (ibid., 122f) – et af de elementer, der indgår i Ingolds politisk-økologiske opfordring. På baggrund af sit feltarbejde blandt samerne i Nordøstfinland mener Ingold, at mennesker kan indgå i reelle sociale relationer med ikke-mennesker. Her blev han opmærksom på relationen mellem samerne og deres rensdyr (ibid. 2015, 0:18-1). Han uddybede dette forhold ved en forelæsning på Universitæt Konstanz i 2015. I en vestlig forståelse kan sociale relationer kun være mellem medlemmer af samme art (ibid., 13:00-13:06). For mennesker kan dyr fungere *som* objekter, en materiel semiotisk ressource, men det kan ikke indgå *i* selve relationen (ibid., 29:11-29:18). Denne opfattelse argumenterer Ingold imod. Den vestlige kultur:natur- og subjekt:objekt-dikotomi må ophæves. I stedet for at anse levende væsner som isolerede subjekter, der kan interagere med hinanden, argumenterer Ingold for, at levende væsner må forstås som “continually becoming”: I stedet for at interagere korresponderer liv (ibid., 44:00-46:00). Det er i omskrivningen af det statiske subjekt-objekt forhold til det temporale “carryings on in the world” (ibid., 47:33-47:50), han mener, essensen af det sociale skal findes (ibid., 46:01-46:06). I individets livs*proces* bliver det “intertwined” (ibid., 47:59) med andre livsvæsner, både mennesker og ikke-mennesker. Ingold mener, at der i selve begrebet *animisme* fortsat ligger en naturalistisk undertone, derfor vil han afskaffe -isme begreb og vil i stedet tale om animisk. Dette begreb skal gøre den processuelle livsforståelse tydeligere. Den animiske livsopfattelse er, at “life is the temporal process of its ongoing creation” (ibid. 2002, 113). Når mennesker og ikke-mennesker indgår i sociale fællesskaber, er det derfor reelle relationer, da de bygges på den fælles essens, nemlig det at være livsvæsener, hvis veje krydses (ibid. 2016, 312).

3.3 Ingold vs. Descola

Umiddelbart ligner Ingolds og Descolas animismekategorier hinanden. Men der er en grundlæggende forskel. Denne kommer til udtryk i diskussionen mellem dem i tidsskriftet *Anthropological Forum*. Her anmeldte Ingold Descolas *Beyond Nature and Culture* og kritiserede dens grundpræmis. Ingold går først i rette med det, han kalder den ontologiske vending og ønsker i stedet en ontogenetisk vending. Hvilket understreger

ønsket om en temporal livsopfattelse: “traces open-ended pathways of becoming within one world of nevertheless continuous variation” (Ingold 2016, 303) og ønsket om at afskaffe -ismene. Descolas ontologier er ifølge Ingold et produkt af naturalismen. Descola er blind for sit eget naturalistiske episteme i en sådan grad, at Ingold skriver: “There need be no shame – Descola seems to be saying – in framing his entire work in terms of naturalism, because at the end of the day, naturalism has got it right!” (ibid., 308). Descolas analyseskema bygger på to universelle dualismer: indre:ydre og kultur:natur (ibid., 310, 314). Det får den konsekvens, at han ikke forstår animisk livsopfattelse. Dette fører til, at relationen mellem dyr og mennesker skabes på baggrund af en overførsel af menneskelige egenskaber på ikke-mennesker. Ydermere får dette Descola til at mene, at animister forstår ikke-mennesker som mennesker i forklædning (ibid., 312). Ingold kalder Descolas værk for konservativt og mener ikke, at ontologierne er anvendelige i antropologien i dag. De er et udtryk for en fransk strukturalisme, som ikke lader undersøgelsens ‘objekt’ tale for sig selv. De lægger et ontologisk skema ned over de mennesker, de ellers skulle være et redskab til at forstå (ibid., 318). Heraf kommer også titlen på artiklen *A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology*. Descolas statiske ontologier hører hjemme på et museum, ikke i den anvendte antropologi.

I sit modsvar står Descola ved, at han er naturalist, men mener ikke dette underminerer de ontologiske kategorier: “What I call modes of identification are undoubtedly models and, to answer Ingold’s question, it is in the mind of the analyst – the die-hard Parisian naturalist – that they can be found in the first place, but that does not preclude that they may exist somewhere else” (Descola 2016, 324). Descola mener, at han har været “as neutral as possible in relation to our own ontology, naturalism” (ibid., 326). Modkritikken mod Ingold, og bl.a. James Gibson, rettes mod det bagvedliggende politisk-økologiske projekt:

“the jubilant congregation of biophiles marches behind its prophet towards a future where the reward, like that of animism, will be ‘an understanding, founded on immediate apprehension, which goes beyond knowledge’ (some people would call that faith)” (ibid., 322).

Herefter vender Descola Ingolds kritik mod Ingold selv: hvordan kan Ingold transcendere sit eget episteme og forstå animister på deres egne betingelser? Descola

mener ikke, at Ingold har belæg for at kunne tilgå verden uden et ontologisk filter (ibid., 323). Descola gør opmærksom på, at ontologierne, som de er karakteriseret i *Beyond Nature and Culture*, er typologier, og at mennesker ikke er fanget i én ontologi, men at ontologierne kan overlape (ibid., 325). Han overlader spørgsmålet om, hvorvidt ontologierne er anvendelige som modeller af eller om de hører hjemme på et museum, til læseren.

3.4 Agamben

Den italienske filosof Giorgio Agamben har for alvor gjort sig bemærket med serien *Homo Sacer*. Her præsenterer han sit politisk-filosofiske og historiske arbejde med bl.a. *undtagelsestilstanden* og *suverænen*, samt *homo sacer* og *det nøgne liv*.

Agamben begynder i *Homo Sacer – Sovereign Power and Bare Life* hos grækerne. De skelnede mellem *zoē* og *bios*: *zoē* var en 'biologisk' betegnelse, som omfattede mennesker, dyr og guder, mens *bios* betegnede det formede liv, der stod i relation til *polis* (Agamben 1998, 1). Med inddragelse af Foucaults begreb om *biopolitik*, mener Agamben, at *zoē* er blevet disciplineret og inkluderet i *bios* (ibid., 4). *Suverænen* kan suspendere det disciplinerede liv og dømme det til *undtagelsestilstanden*, begreber han henter fra Carl Schmitt (ibid., 11, 25f). Herved opstår en spænding, Agamben kalder "an *inclusive exclusion*" (ibid., 21). Det liv, der er fanget i denne spænding, kalder han *bare life*, nøgent liv, et begreb hentet fra Walter Benjamin (ibid., 9). Undtagelsestilstanden er en inkluderende eksklusion, da det nøgne liv inkluderes i loven i kraft af, at det ekskluderes fra loven. Denne tilstand blev permanent for de, der ift. Romerretten, blev dømt *homo sacer*. *Homo sacer* er det liv, der: "may be killed but not sacrificed", dermed udsættes det for en dobbelt eksklusion, en eksklusion fra både samfundslivet og kulten (ibid., 82f). Den inkluderende eksklusion skriver Agamben frem i moderniteten: Her blev jødernes liv suspenderet og dømt til det nøgne liv, hvormed de legitimt kunne slås ihjel (ibid., 171ff).

Det er ikke dommen til nøgent liv, der skal opholde os, men derimod det selvopsøgte nøgne liv. I Agambens *The Open* udfoldes det nøgne liv ikke, men ligger latent underne. I overvejelserne om forholdet mellem verdens *åbenhed* og dyrets *tilfangetagenhed* skriver han: "thus seem related to one another as are negative and positive theology, and their relationship is as ambiguous as the one which simultaneously opposes and binds in a secret complicity the dark night of the mystic and the clarity of rational knowledge" (ibid. 2004, 59). Det er dette spændings- og

afhængighedsforhold mellem positiv og negativ teologi, hvori det nøgne liv kan opsiges, der skal opholde os. Den positive teologi formulerer doktriner, hvorved den negative teologi bliver inkluderet ved at blive ekskluderet. Normaltilstanden, den positive teologi, er kun normaltilstand i kraft af en potentiel undtagelsestilstand og vice versa. Undtagelsestilstand, den mystiske erfaring, kan kun være momentan og kan derfor ikke konstituere en normaltilstand. I den mystiske erfaring ophæves doktrinerne, eller det som Agamben kalder, *loven*. Ved lovens ophævelse ophæves normer, doktriner og samfundspålagte prædikater, eller med andre ord; bios ophæves, mens *zoē* står tilbage. Jeg vender tilbage til ophævelse af loven ved inddragelse af *Prs* tomhedslære i afsnit 5.

4. Ontologier i buddhismen

4.1 Analogisme i buddhismen

Den analogistiske ontologis form ses tydeligt i nogle af eksemplerne i afsnit 2. I flere af teksterne listes de forskellige himle og helveder, samt lister over både munke og bodhisattvaer. I *Ta* udvides kosmos til en uoverskuelig mangfoldighed, da Buddha taler om “the hundreds of thousands of world systems” (*Ta* 358), et typisk træk ved analogismen (Descola 2013, 206). Desuden er der antydninger af det, Jensen kalder analogisme²: Det kommer til udtryk ved en vekslen mellem skønhed og råddenskab, mellem positiv og negativ væren:

the petals of all these myriads of lotuses became so unsightly, and that the(ir) stalks too became unsightly, disgusting and not pleasing, whereas in the calyxes of the lotuses each body of the tathagatas is (still) sitting cross-legged, and in that (they) emit hundreds of thousands of rays of light visible everywhere as (something) extremely beautiful (*Ta* 344)

I *De* optegnes der et værenshierarki baseret på mængden og intensiteten af den lidelse, der er til stede i de forskellige verdener. Her er himlene det mindst lidelsesfulde sted, herefter mennesker, så hvileløse ånder, dyr og værst er helvederne (*De* 178-179). I *Śa* er der blevet indskudt halvguder imellem guder og mennesker, men ellers er hierarkiet det samme. Her betegnes gudernes og menneskenes verden som gunstig, menneskeverdenen den mest gunstige, mens de resterende betegnes ugunstige (*Śa* 28-31). I *Bā* fremfører Buddha en lignelse om sandsynligheden for at blive genfødt som menneske, efter at være

faldet til en af de ugunstige verdener: dette er sværere, end det er for en blind skildpadde at stikke hovedet op igennem hullet i et åg, som flyder tilfældigt rundt i havet (*Bā* 169). Lignelsen illustrerer, at den menneskelige tilværelse er privilegeret, for det er her, muligheden for at kunne opnå oplysning er størst. Helvederne er “exclusively painful”, her er muligheden for oplysning nærmest ikke-eksisterende; dyreverdenen er “painful” (*Bā* 74) og muligheden for oplysning er meget dårlige; de hvileløse ånders verden er “abundantly painful”, her er muligheden for oplysning ringe; menneskeverdenen er “abundantly pleasant” (*Bā* 75), her er mulighederne optimale; gudernes verden er “exclusively pleasant” (*Bā* 76), her er muligheden for oplysning igen ringe, da guderne ikke oplever den lidelse, der sætter menneskets ønske om oplysning i gang (*Ma* 76).

Dette er i overensstemmelse med den analogistiske ontologis karakteristika: verdenerne er ordnede i systemer, der er struktureret efter “the degree of their perfection” (Descola 2013, 203). Disse strukturer kan ses billedliggjort i buddhistisk kunst, f. eks. i *bhavacakra* på forsiden. Desuden indtager mennesket en privilegeret plads i kosmos (ibid., 226), ved at være det livsvæsen, der har de bedste betingelser for at opnå oplysning. Værenshierarkiet, som det ses afbilledet i *bhavacakra*, afspejler den måde *Bā* rangerer verdenerne efter mængden af lidelse, men herved indtager mennesket ikke en privilegeret plads, da mennesker oplever lidelse, mens guderne ikke gør. Dermed fremgår der to hierarkier af teksterne: et hvor mennesket indtager en privilegeret plads i kraft af muligheden for oplysning, og et hvor mennesketilstanden kategoriseres som en gunstig tilstand, men rangerer næsthøjst. Hvis der igen tages udgangspunkt i *bhavacakra*, rangerer mennesket tredjehøjst, da halvguderne rangerer mellem guder og mennesker.

Et element, Descola ikke kommer omkring med sin analogismeontologi, er verdensforsagelsen, hvorved den med Bellah ville indfange aksialreligion. Med Jensens begreb om analogisme² forsøges disse elementer indfanget. Her er der ikke én form for væren, men både en selvstændig positiv og en negativ væren. Dette, vil jeg hævde, ikke er tilfældet i buddhismen. Igen vil det være muligt at finde undtagelser, men de negative skikkelser i buddhismen f. eks. Yama og Māra har ikke samme ontologiske status som f. eks. Satan. Yama er den gud, der har fået ansvaret for helvederne, mens Māra er den skikkelse, der forsøger at friste Siddhartha Gautama for at forhindre ham i at blive Buddha. Disse væsner er dog selv underlagt *samsāras* vilkår og har kun ‘magt’ på et relativt plan, derfor har de ikke selvstændig ontologisk status og kan derfor ikke være

repræsentant for selvstændig negativ væren. Buddhismen går så langt i dens verdensforsagelse, at det er problematisk at tale om selvstændig væren i det hele taget.

4.2 Animisme i buddhismen

Som det fremgår af afsnittet oven for, så passer den analogistiske form på buddhismen, men, et andet spørgsmål er indholdet. Descola bestemmer analogismen ved forskelligt indre og ydre, og at værenshierarkiet rangeres på baggrund af graden af perfektion (Descola 2013, 203). I *Ta* er strukturen opremsende og der fremgår lister på munke og bodhisattvaer, typiske analogistiske træk, men indholdet strider mod denne ontologi. Her belærer Buddha de tilhørende om, at alle levende væsner gemmer en indre tathāgata, det gælder guder såvel som helvedsvæsner. Desuden skal attituden mod alle livsvæsner være *loving-kindness*: I *Me* skal den være *ligesom* en moder over for sin eneste søn (*Me* 249), mens det i *La* ikke er i overført betydning, her har alle livsvæsener været i familie i løbet af de utallige genfødsler (*La* 245). Hermed opstår der en familiær relation mellem alle livsvæsner. Mennesker skal desuden afholde sig fra at spise dyr, fordi det indgyder frygt i dyrene at se en jæger, fisker etc. og dermed lider dyret: “because of its terrifying living beings, refrain from eating meat” (*La* 247). Disse elementer: alle livsvæsners tathāgatagarbha, samt den familiære relation mellem livsvæsener, peger i højere grad mod den animistiske ontologi end analogismen. Spørgsmålet er så, om der er tale om Descolas eller Ingolds animisme. Hos Descola er det en antropomorfering af dyrets indre, der gør relationen mulig og denne relation er en envejsrelation. Hos Ingold er der ikke tale om en overførsel af menneskelige egenskaber på ikke-mennesker, men en væren i verden sammen, i livsforløb, der krydses. Begge peger de på jægersamlersamfund som gode eksempler på animistiske samfund. Der er stor forskel på Salishan-stammen og buddhismen, men det ændrer ikke de animistiske elementer i buddhismen. I *La* skal den familiære relation ikke forstås som forestillet eller tillagt, men som reel: dette er i overensstemmelse med Ingolds begreb. Desuden er det tathāgatagarbha, der gemmer sig i de fænomenologiske fremtrædelsesformer og ikke, som Descola mener, et indre menneske.

4.3 Analogisme eller animisme

Undersøgelsen har vist, at buddhismens formudtryk kan kategoriseres som analogistiske. Der opstilles værenshierarkier, hvori mennesket indtager en privilegeret plads og de overskueliggør den kosmiske mangfoldighed. Jensens analogisme2

indfanger som udgangspunkt verdensforsagelsen, der er et centralt element i den buddhistiske tænkning og generelt i aksiale religioner. Ydermere kan tilføjes, at den ydre forskellighed, hvorved analogismen defineres, er tilstede i buddhismen: Livsvæsener kan genfødes i fem/seks verdener. Men den anden del af analogismedefinitionen, forskelligt indre, er ikke gældende for buddhismen. Tathāgatagarbha-læren fortæller, at alle livsvæsner har identisk indre: buddhanatur. Hermed må buddhismen karakteriseres ved: forskelligt ydre og identisk indre. Dermed må buddhismen placeres i animismen, hvis den skal og kan placeres i en af Descolas ontologier. Forholdet mellem dyr og mennesker er centralt i *La*, her er der ikke tale om, at dyr er mennesker i forklædning, men en besudlet tathāgatagarbha, hvilket gælder alle livsvæsner – på nær buddhaer og boddisattvaer, der ikke længere er besudlede. Det er derfor nærliggende at ville benytte Ingolds begreb om det animiske i stedet. For Ingold er det centralt at påpege, at den relation, der er mellem mennesker og ikke-mennesker, er en reel relation, som baserer sig på, at begge er livsvæsner vis veje krydses. Men i buddhismen kan mennesker ikke påtage sig en dyreskikkelse eller omvendt, som det ellers ofte sker i animistiske myter. I både *Me* og *La*, særligt i *La*, er der en reel relation mellem alle livsvæsner, som er bestemmende for den måde, mennesker skal opføre sig på over for andre, men ikke er relationskonstituerende som sådan. Der er altså ikke samme dyr-menneske relation i buddhismen som hos f. eks. Inuitfolket (se Ingold 2002 kapitel 7), hvor samlivet mellem dyr og menneske i høj grad er symbiotisk. Der er en menneskeverden og en dyreverden, disse to krydses ofte, men mennesker kan ikke påtage sig dyreskikkelse og vice versa. I buddhismen bestemmes den indre natur som tathāgatagarbha, derfor er der ikke tale om Descolas indre menneske, men i højere grad Ingolds livsvæsen.

5. Søgen efter det nøgne liv

I lyset af dens formative periode og dertil institutionaliseringen, kan buddhismen ses som en delvis krystallisering af en undtagelsestilstand og en depression i graden af askese ift. den asketiske Śramaṇa-bevægelse, der bl.a. affødte buddhismen og jainismen (Flood 1996, 76). Med dette mener jeg, at Śramaṇa-bevægelsen kan ses som en undtagelsestilstand eller negativ teologi ift. brahminsk hinduisme. Med buddhismen blev denne undtagelsestilstand afdramatiseret for at kunne blive kanoniseret og institutionaliseret, hvorved den selv blev en normaltilstand eller positiv teologi. Dvs. at Buddhas dharma konstituerer en ny normaltilstand. Denne nye normaltilstand har brug for en ny undtagelsestilstand, da positiv og negativ teologi er gensidigt afhængige

(Agamben 2004, 59). Den buddhistiske undtagelsestilstand kan bl.a. findes i tantrismen, der er en central del af Vajrayānabuddhisme (Harvey 2013, 182-185), men i denne sammenhæng er det *Pr*, der repræsenterer denne undtagelsestilstand. Her giver bodhisattvaen Avalokiteśvara en belæring til Buddhas discipel Śāriputra om altings sande natur: tomhed. Heri udlægges det berømte: rūpaṃ śūnyatā śūnyataiva rūpaṃ (form er tomhed, tomhed er form). Dette appliceres på årsagskæden, de fem *skandhaer* (bestanddele: form, følelse, sansning, dannelser, bevidsthed) og de fire ædle sandheder: “Lidelsen, dens ophav, dens ophør og vejen dertil eksisterer ikke; der er ingen erkendelse, ingen opnåelse og ingen ikke-opnåelse” (*Pr* 117), som alle er klassiske buddhistiske doktriner. Tomhedslæren bliver en middelvej mellem nihilisme og essentialisme, da verdenernes fænomener hverken har eksistens eller ikke-eksistens, de har ingen svabhāva (selvstændig væren). Tomhedslæren negerer Buddhas dharma på det relative plan og ender derfor ikke i nihilisme, men er netop en middelvej, der fører til den yderste virkelighed på det ultimative plan, en virkelighed hinsides ord og kategorier (Olesen 2014, 111).

En lignede belæring, hvor ātman opløses i et anātman (ikke-jeg), finder vi i den klassiske Theravādabelæring, hvor Nāgasena forklarer kong Milinda om jegets ikke-eksistens. I dialogen overbeviser Nāgasena Milinda om, at jeget ikke eksisterer. Dette sker på baggrund af en analog slutning mellem en vogn og et menneske: de enkelte bestanddele af vognen, som akslen, hjulene og rammen udgør ikke selve vognen, på samme måde som hud, hår, kød, bevidsthed osv. ikke udgør mennesket. Nāgasena konkluderer derefter: “i absolut forstand findes der ikke noget jeg” (Pind & Andreasen 2015, 109).

Buddhismens endemål nirvāṇa er en sådan tilstand af ikke-eksistens eller tomhed. ‘Mystikeren’ søger at opløse sit eget subjekt, hvorved også loven opløses. I eksemplet med Nāgasena udgør loven de prædikater og skandaer, som i samfundet konstituerer et menneske, mens *Prs* opløsning af loven også ophæver dharma. Nāgasenas ophævelse af jeget er inden for de doktrinske rammer og er derfor ikke udtryk for en negativ teologi, men derimod den krystalliserede undtagelsestilstand, der, med institutionaliseringen af buddhismen, blev den nye normaltstand. Derimod er *Pr* udtryk for negativ teologi, da den netop ikke er en del af Buddhas dharma, den positive teologi, men derimod ophæver den. Samtidig er Buddhas dharma afhængig af tomhedslæren, da denne opløser det, der

umiddelbart kan syne af permanente sandheder, hvilket, ift. at intet er permanent, ville være en *contradictio in adjecto*.

Indsigten i disse to belæringer ophæver den fænomenologiske verden og dermed også de normer og regler, der konstituerer samfundet, samt de prædikater, der definerer individer. Den der har opnået denne indsigt, mystikeren, har dermed selv flyttet sig hinsides den fænomenologiske verden. Han står dermed, selvforskyldt, uden for loven. Han er dermed ikke længere en del af bios og har også indset *zoēs* sande natur: tomhed. I meditationen befinder han sig i en tilstand, hvor alle sanseindtryk er blokeret, hvorved den fænomenologiske verden ikke længere påvirker ham (*Pr* 118). En tilstand der er analog til den, den isolerede flåt i Agambens §11 i *The Open* befinder sig i. Agamben citerer den tyske biolog Uexküll om denne isolerede flåt: “without a living subject, time cannot exist” (Agamben 2004, 47). Agamben lader det være usagt, men flåten er et billede på det nøgne liv og på sin vis også den mystiske erfaring. På samme måde er den, der har opnået *nirvāṇa* og har indset altings tomhed, i en tilstand af nøgent liv. Her er *bodhisattvaen* det bedste eksempel, da denne skikkelse er frivilligt fanget i spændingsfeltet mellem *nirvāṇa* og *samsāra*, da *bodhisattvaen* først vil indgå i *nirvāṇa*, når alle livsvæsener i alle verdenssystemerne har opnået oplysning, dyr såvel som guder. Som vist tidligere er gudernes verden “exclusively pleasant” (*Bā* 76), men ikke desto mindre er de også underlagt *samsāra*, det samme er de dæmoniske skikkelser *Yama* og *Māra*. Guderne ‘nulstilles’ i buddhismen, hvorved også den ontologiske differens ophæves. Dette betyder samtidig, at guderne ikke længere indtager en privilegeret plads i verden i forhold til opnåelsen af oplysning. Dette får den triadiske relation guder-mennesker-dyr, som Agamben behandler i *The Unspeakable Girl* (Agamben 2014, 43), til at kollapse. Denne triade erstattes i buddhismen af en dyadisk relation: de livsvæsner, der er fanget i *samsāra* over for (eller under) de, som har opnået oplysning og er indtrådt i *nirvāṇa*. I mellem disse to positioner kan det dog siges, at *bodhisattvaen* placerer sig, ikke som en selvstændig position, hvorved der igen ville være tale om en triade, men netop som en mellemposition, hvilket understreger *bodhisattvaen* som et selvforskyldt nøgent liv. Agambens triade kolliderer ikke blot til en dyade, men det er et totalt kollaps af guder-mennesker-dyr relationen, da alle tre samles i den gruppe, der er fanget i *samsāra*. Dermed spiller dyret heller ikke nogen medierende rolle for relationen mellem guder og mennesker, som Agamben gør klart, er tilstede i græsk religion. Relationen mellem dyr og mennesker i buddhismen er en relation alle livsvæsner imellem, nemlig

den at de på et tidspunkt i løbet af de utallige genfødsler har været moder, fader, søn eller datter til hinanden og skal derfor behandles, som man ville behandle sin moder etc. (*La* 245).

6. Konklusion

Jeg har i denne opgave undersøgt relationen mellem dyr og mennesker i buddhismen under inddragelse af Descolas analogisme- og animismeontologier, samt Ingolds begreb om det animiske. Jeg har fundet, at buddhismens form er et godt eksempel på analogisme og med Jensens begreb om analogisme² indfanges også det verdensforsagende aspekt af buddhismen på det relative plan, men buddhismens indhold strider imod denne ontologi, da alle livsvæsener indeholder tathāgatagarbha. Dermed er alle livsvæsners indre identisk, hvorfor buddhismen må kategoriseres som animistisk ifølge Descolas definition: ydre forskellige og indre identisk. For Descola forstås animister det indre som identisk på baggrund af en overførsel af menneskelige egenskaber på ikke-mennesker, hvorved alle livsvæsener gemmer et indre menneske. I buddhismen er der ikke tale om, at alle livsvæsener gemmer et indre menneske, men at der i alle livsvæsener gemmer sig en tathāgata-potens. Derfor er det mere nærliggende at benytte Ingolds begreb om animisk. Her kan mennesker og ikke-mennesker indgå i reelle relationer, hvorved den familiære relation mellem alle livsvæsner, som det udtrykkes i *Me* og *La*, må forstås som en reel relation og ikke en metaforisk relation. Den livskorrespondance, som Ingold fremhæver som værende central i jæger-samler- og tidlige pastoralsamfund, er ikke at finde i den udvalgte litteratur, men dette kan der findes eksempler på i buddhistiske legender (f.eks. Jātaka-samlingerne).

I forhold til Agambens begreb om det nøgne liv og spændingen mellem positiv og negativ teologi er *Pr* et godt eksempel på den negative teologi. Her negeres Buddhas dharma og den ophæves på det relative niveau, mens Nāgasena opløser jeget. Bodhisattvaen er den skikkelse, der frivilligt udtræder af bios og i den dybe meditation blokerer sanserne, hvorved verdenernes beskaffenhed *åbner* sig idet, det indses, at alle levende væsner er *fanget* i saṃsāra, hvorved kun det nøgne liv står tilbage.

7. Litteraturliste

Agamben, Giorgio

- 1998 *Homo Sacer – Sovereign Power and bare Life*, Stanford University Press, California.
- 2004 *The Open: man and animal*, Stanford University Press, California.
- 2014 *The Unspeakable Girl: The Myth and Mystery of Kore*, Seagull Books, London.

Avadānaśataka

- 2002 “The Hierarchy of Beings”, in trans. P. L. Vaidya, in John S. Strong, eds., *The Experience of Buddhism – Sources and Interpretations*, Wadsworth, London, 26-27.

Bālapaṇḍitasutta

- 1993 “Discourse on Fools and the Wise”, in trans. I. B. Horner, *The Collection of The Middle Length Sayings (Majjhima-Nikāya), vol. III, The Final Fifty Discourses (Uparipaññāsa)*, The Pali Text Society, Oxford, 209-223.

Bellah, Robert N.

- 1964 “Religious Evolution”, *American Sociological Review*, vol. 29, no. 3, 358-374.

Boas, Franz

- 1917 *Memoirs of the American Folk-Lore Society: Folk-tales of Salishan and Sahaptin tribes*, The American Folk-Lore Society, New York.

Descola, Philippe

- 2013 *Beyond Nature and Culture*, The University of Chicago Press, Chicago.

- 2016 “Biolatry: A Surrender of Understanding (Response to Ingold’s ‘A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology’)”, *Anthropological Forum*, vol. 26, no. 3, 321-328.

Devadūtasutta

- 1993 “Discourse on the Deva-Messengers”, in trans. I. B. Horner, *The Collection of The Middle Length Sayings (Majjhima-Nikāya)*, vol. III, *The Final Fifty Discourses (Upariṇṇāsa)*, The Pali Text Society, Oxford, 223-230.

Flood, Gavin

- 1996 *An introduction to Hinduism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Harvey, Peter

- 2013 *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ingold, Tim

- 2002 *The Perception of the Environment*, Routledge, London.
- 2015 “Tim Ingold on the “Correspondence of Lives””, <http://allegrolaboratory.net/tim-ingold-on-the-correspondence-of-lives/> (set d. 25/5-2018).
- 2016 “A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola’s Beyond Nature and Culture”, *Anthropological Forum*, vol. 26, no. 3, 301-320.

Jensen, Hans Jørgen Lundager

- 2016 ”Ontologier i Det Gamle Testamente: analogisme og animisme (Gen 1 og 2-3)”, *Collegium Biblicum Årsskrift* Årg. 20, 1-19.
- 2017 Notat: Bellah, Descola, GT – til undervisningen onsdag d. 25. okt. 2017. Præsenteret på en forelæsning d. 25/10-2017 på AU. Upubliceret.

Laṅkāvatārasūtra

2011 [1932] “Chapter Eight: on meat-eating”, in trans. Daisetz Teitaro Suzuki, in: Denko John Mortensen, eds., *The Lankavatara Sutra – a Mahayana text*, Egely Kloster, Østermarie, 211-221.

Mahāsīhanādasutta

1995 “Greater Discourse on the Lion’s Roar”, in trans. I. B. Horner, *The Collection of The Middle Length Sayings (Majjhima-Nikāya), vol. I, The First Fifty Discourses (Mūlapaṇṇāsa)*, The Pali Text Society, Oxford, 91-110.

Mettāsutta

2015 “Discourse on Loving-Kindness”, in trans. K. R. Norman, in: Donald S. Lopes Jr., eds., *The Norton Anthology of World Religions: Buddhism*, W. W. Norton & Company Ltd., New York, 248-249.

Olesen, Bjarne Wernicke

2014 *Gudernes Sprog Klassisk Sanskrit på Dansk – II: Tekster*, Forlaget Univers, Højberg.

Pind, Ole Holten og Esben Andreasen

2015 *Theravāda-buddhismen – introduktion og tekster*, Forlaget Univers, Højberg.

Prajñāpāramitāhṛdayasūtra

2014 “Oversættelse og noter”, in trans. Bjarne Wernicke Olesen, in Bjarne Wernicke Olesen, eds., *Gudernes Sprog Klassisk Sanskrit på Dansk – II: Tekster*, Forlaget Univers, Højberg, 116-118.

Ṣaḍgatikārikā

2002 “Karma and the Six Realms of Rebirth”, in trans. Paul Mus, in John S. Strong, eds., *The Experience of Buddhism – Sources and Interpretations*, Wadsworth, London, 28-31.

Teiser, Stephen F.

2006 *Reinventing the Wheel: Paintings of Rebirth in Medieval Buddhist Temples*, University of Washington Press, Seattle.

Tathāgatagarbhasūtra

2015 “Discourse on the Buddha Nature”, in trans. Michael Zimmerman, in: Donald S. Lopes Jr., eds., *The Norton Anthology of World Religions: Buddhism*, W. W. Norton & Company Ltd., New York, 340-362.