



Buddhalaisuus ja nykyinen ympäristökriisi: käytännön ympäristösuhteen historiallinen kehitys ja ympäristötoiminnan vaikuttavuus

Johannes Cairns
Helsingin yliopisto

Johdanto

Buddhalainen ympäristöajattelu on herättänyt vireää keskustelua globaalissa pohjoisessa buddhalaisten parissa ja akateemisissa piireissä 1960-luvulta lähtien. Erityisesti 1980-luvulta alkaen myös aasialaiset buddhalaiset ovat alkaneet ottaa kantaa ympäristökysymyksiin. Keskustelut ajoittuvat ympäristökriisitietoisuuden ilmenemiseen ja ympäristöliikkeen muovautumiseen näillä alueilla.

Buddhalaista ympäristösuhdetta koskeva keskustelu on ollut voimakkaan aatteellisesti painotunutta. Etnografista tutkimusta aiheesta on tehty pääasiassa Himalajan alueella ja Kaakkois-Aasiassa 1990-luvulta alkaen. Määrälliset arviot buddhalaisten toimijoiden ympäristövaikutuksista ovat vieläkin harvinaisempia, sirpaleisempia ja viimeaikaisempia. Buddhalaisten käytännön ympäristötoiminnan arvioinnin ja aatekeskusteluun suhteuttamisen merkitystä korostaa se myös uskonto ja ympäristö -tutkimuksessa yleinen havainto, että ihmisen aatteiden ja toiminnan suhde on mutkikas (Haluza-DeLay 2014; Jenkins 2008). Normatiivisen, nykyisen ympäristökriisin torjuntaan pyrkivän uskontotieteellisen ympäristötutkimuksen näkökulmasta aatelähtöisen tarkastelun sijaan onkin kiinnostavampaa, mitä motiiveja ja aatteita käytännön ympäristötoiminta kuvastaa ja mikä on tuon toiminnan konkreettinen ympäristöjälki.

Tässä katsauksessa tarkastelen buddhalaisen ympäristösuhteen historiallista kehitystä ja ympäristötoiminnan vaikuttavuutta sosiologisesta näkökulmasta. Olisi kiinnostavaa arvioida buddhalaisten ympäristöjälkeä, mutta yleinen analyysi aiheesta ei ole mahdollista lukuisien tutkimusaukkojen vuoksi. Sama koskee buddhalaisen ympäristöaktiivisuuden käytännön vaikuttavuutta. Aktiivisuuden mielenosoituksiin ja kansalaistottelemattomuuteen yhdistyvää populaarimerkitystä vastoin sana määritellään tutkimuskirjallisuudessa varsin laveasti monenlaisiksi yhteiskunnallisen osallistumisen ja vaikuttamisen muodoiksi (esim. Nolas ym. 2017). Tästä on valtavasti esimerkkejä buddhalaisten parista, mutta kokoava esitys jäisi sarjaksi anekdootteja, joiden konkreettisen vaikutuksen arviointi suhteessa buddhalaiseen kenttään ja laajemmin yhteiskuntaan olisi pitkälti spekulatiota.

Buddhalaisen ympäristösuhteen sosiologialla viitataan siihen, että tarkastelen ympäristöaatteiden ja -toiminnan rajapintaa buddhalaisten toimijoiden keskuudessa osana erilaisia yhteiskunnallisia konteksteja. Tämä analyysi paljastaa, minkä tasoiset käytännön ympäristövaikutukset ovat olleet eri yhteyksissä mahdollisia ja mitkä ideologis-rakenteelliset tekijät ovat olleet niiden keskeisiä vaikuttimia. Tunnistan tutkimuskirjallisuuden perusteella kolme päävaihetta buddhalaisessa ympäristösuhteessa: aina 1960-luvun ympäristöherätykseen saakka jatkuneen esimodernin kauden, ekoteologioiden muodostumisvaiheen etenkin globaalissa pohjoisessa 1960–1990-luvuilla ja 1990-luvulla alkaneen sekä viime vuosikymmeninä kiihtyneen ympäristökriisitietoisuuden valtavirtaistumisvaiheen, missä buddhalainen ympäristötoiminta toimii kilpailuvalttina ja siihen voi kohdistua jopa valtiollista painostusta. Tarkastelu osoittaa, että buddhalainen ympäristösuhde on hyvin dynaamisessa tilassa ja yhteiskunnallinen konteksti on merkittävässä roolissa siinä, mitkä ideologiset tekijät ilmenevät käytännön ympäristötoiminnassa.¹

Esimoderni ristiriitainen ympäristötoiminta vailla nykyistä tulkintakehystä

Aina 1960-luvun ympäristöherätykseen asti buddhalaisten toimijoiden keskuudessa oli vallalla esimoderni vaihe, jossa nykyistä ekologiaa, luonnonsuojelutiedettä, jälkiteollista yhteiskunnallista kontekstia ja ympäristökriisiä ei ollut. Tuolloin buddhalaisten ympäristösuhde rakentui perinteisen buddhalaisen opin ja elämäntavan sekä muiden uskomusten ja kulttuurien kanssa käydyn vuorovaikutuksen kautta. Tällä toiminnalla oli monenlaisia, keskenään ristiriitaisia käytännön ympäristövaikutuksia nykyisen luonnonsuojelu- ja kestävyysajattelun näkökulmasta. Ennen globaalia väestöräjähdyttä ja tehotuotantojärjestelmiä, jotka ovat johtaneet ennennäkemättömään luonnonvarojen käyttöasteeseen, buddhalaisten toimijoiden ympäristövaikutukset ovat kuitenkin pysyneet väistämättä kohtuullisina.

Noin 500 vuotta ennen ajanlaskun alkua syntynyt buddhalaisuus omaksui laajasti mahdollisesti jo Indus-kulttuuriin (3300–1300 eaa.) juontuvan vahingoittamattomuusaatteen (s. *ahimsā*). Tämä näkyi Buddhan opetuksissa ja eettisissä ohjesäännöissä etenkin tarkoituksellisen eläinten tappamisen välttämisenä mutta myös jopa pieneliöiden ja kasvien varomisena. Opetuksissa kehoitetaan ulottamaan rakastavaa ystävällisyyttä kaikkiin eläviin olentoihin (Chapple 1993, 22–42). Muut eläimet ovat ihmistä vähempiarvoisia siinä suhteessa, että eläimeksi jälleensyntyminen on merkki taitamattomasta toiminnasta aiemmissä elämissä ja eläimen on vaikea harjoittaa buddhalaisuutta, ja samankaltaisia puolestaan siinä suhteessa, että ihmiset ja eläimet voivat syntyä toisikseen jälleensyntymän kiertokulussa ja molemmilla on samankaltaisia perustuntemuksia (Chapple 1993, 22–42; Sciberras 2008). Opetuksissa kuvataan eläinten tappamisen kielteisiä karmisia seurauksia ja elämän vaalimisen suotuisia karmisia seurauksia ihmiselle, joten *ahimsā*-toiminnalla on myös merkittävää henkilökohtaista soteriologista merkitystä buddhalaisille. Intian niemimaan ensi kertaa yhdistäneen Maurya-dynastian keisari Aśoka (304–232 eaa.) kääntyi buddhalaisuuteen ja säätöi *ahimsā*-lakeja eläinten turhan tappamisen minimoimiseksi sekä hyvinvoinnin edistämiseksi (mm. juomapisteeet ja lääkintäasemat). Buddhalaisuutta pidetään myös yhtenä keskeisenä vaikuttimena siihen, että hindulaisuudessa omaksuttiin myöhemmin laajasti *ahimsā*-ajattelu ja kasvissyönti (Chapple 1993, 22–42).

¹ Olen laatinut tämän katsauksen sisältämästä historiallisesta analyysistä muokatun ja laajennetun englanninkielisen artikkelin, joka on kesällä 2022 vertaisarvioissa kansainvälisessä akateemisessa lehdessä.

Ahimsā-käytäntöjä levittämällä buddhalaisuudella lienee ollut nykyajattelun näkökulmasta merkittävää luonnonsuojelullista vaikutusta Intian niemimaalla sekä muissa maissa, joissa buddhalaisuus on saanut merkittävän aseman. Esimerkiksi Tiibetissä ja Itä-Aasiassa säädettiin myös lakeja, jotka kielsivät metsästyksen tietyillä alueilla tai buddhalaisina pyhäpäivinä (Huber 2003). Kiinassa buddhalaisia opetuksia tulkittiin jo varhain kasvissyöntein velvoittavina, ja käytäntö levisi pitkin Itä-Aasiaa (Greene 2016). Lisäksi Kiinassa kehittyi ja sieltä levisi ympäri Aasiaa rituaali, jossa ihmisen pyydystämiä eläimiä ostetaan vapautettaviksi (Darlington 2017). Sekä ihmisten toiminnan motiiveja että *ahimsā*-toiminnan käytännön ympäristöhyötyjä esimodernissa Aasiassa on kuitenkin kyseenalaistettu. Myötätunnon kokemuksen sijaan merkittävänä maallikoiden, mukaan lukien hallitsijoiden toimien ja lakien, motiivina on ollut hyvän karman eli ansion (s. *punya*) kerryttäminen henkilölle itselleen ja hänen lähipiirilleen hyvän jälleensyntymän ja muun maallisen menestyksen takaamiseksi (Huber 2003). Tiibetissä esimerkiksi muodostui tapa ostaa eläin teurastamolta vapautettavaksi henkilön saatua huonon ennustuksen (Darlington 2017). Eläinten vapauttamisen ympärille taas kehittyi pitkin Aasiaa järjestelmä, jossa eläimiä pyydettiin, jotta niitä voitiin myydä vapautettaviksi, mikä poistaa toiminnalta sen eläinsuojelullisen ideologisen pohjan (Darlington 2017). Tiibetissä metsästys ja kivistötoiminta olivat laajamittaisia buddhalaisvaikutteisista kieltolaeista huolimatta (Huber 1991; 2003). Onkin epäselvää, missä määrin buddhalaisen eliitin suosittelomia ja hallitsijoiden paikoin julistamia *ahimsā*-käytänteitä on toteutettu käytännössä. On myös tärkeä huomata, että Aasiassa on esiintynyt laajasti geopieteettä, jossa varotaan vahingoittamasta tiettyjä luonnonalueita niillä asustavien jumaluuksien loukkaamisesta seuraavan maallisen epäonnen pelossa (Darlington 2019a; Esler 2017; Huber 1991; Huber ja Pedersen 1997; Smyer Yü 2014). Himalajan alueella tämä ajattelutapa on edelleen huomattavasti tärkeämpi motiivi luonnonsuojelua muistuttavalle toiminnalle kuin perinteinen buddhalainen etiikka (Gaerrang 2017; Woodhouse ym. 2015, 304.), mikä puoltaa *ahimsā*-filosofian mahdollisesti suhteellisen heikkoa käytännön vaikuttavuutta myös laajemmin maantieteellis-historiallisesti tarkasteltuna.

Buddhalaisuutta on usein kuvattu ympäristökestäväksi, koska opissa halujen sokea seuraaminen yhdistetään kärsimykseen ja halusta irti päästäminen valaistumiseen, munkit ja nunnat elävät aineellisesti vaatimatonta, selibaattia elämää ja luostarikulttuurissa on perinteisesti pyritty resurssien säästeliääseen käyttöön (Barnhill 2004; Kaza 2003). Buddhalainen luostarilaitos ja ideologia onkin ollut yhtenä vaikuttimena nykyaikaisissa vapaaehtoisen yksinkertaistamisen, leppoistamisen (*downshifting*) ja elämäntapaminimalismin liikkeissä, joissa kulutuksen vähentäminen ja elämäntavan yksinkertaistaminen yhdistetään kasvavaan henkiseen hyvinvointiin (Boujbel ja d’Astous 2012; Gregg 1936; Hook ym. 2021; Osikominu ja Bocken 2020; Rebouças ja Soares 2021). Jo Buddhan aikana kuitenkin syntyi asetelma, jossa luostariväkeä ylläpitäviä maallikoita kannustettiin omaisuuden luomiseen ja siitä huolehtimiseen sekä kohtuulliseen määrään kuluttamista ja huvituksia (esim. Sigālovāda 2013). Ilman näitä asioita he eivät pystyisi ylläpitämään luostariväkeä ja jaksaisi ylläpitää raskasta maallikkoarkeaan. Monet Buddhan tukijoista olivat varakkaita, ylellistä elämää viettäviä hallitsijoita, jotka tarjosivat munkki- ja nunnakunnalle hienoja aterioita ja lahjoittivat näille laajoja puistoja ja rakennelmia, eikä varhaisbuddhalaisissa opetuksissa esiinny näiden henkilöiden elämäntapaa koskevaa kritiikkiä.

Koska maallikolla oli harvoin aikaa tai mielenkiintoa panostaa syvään, valaistumiseen tähtäävään buddhalaiseen harjoitukseen, ensisijaiseksi buddhalaiseksi velvollisuudeksi nousi aineellinen anteliaisuus buddhalaisuuden syvimpiä ihanteita toteuttavia munkkeja ja nunnia kohtaan. Tällä tavoin maallikko kerää *ahimsā*-käytäntöjen tavoin ansioita ja puhdistaa (kristillistä

anekauppaa muistuttavalla tavalla) pahaa karmaa, mikä takaa hänelle niin suotuisimmat olosuhteet valaistumisen tavoitteluun tulevissa elämissä kuin muutakin maallista menestystä. Tässä kontekstissa maallinen menestys, jonka turvin osoittaa tuota anteliaisuutta, tulkittiin merkiksi taitavasta toiminnasta aiemmissä elämissä, ja varakkaat maallikkobuddhalaiset pyrkivät henkisten ansioidensa maksimointiin muun muassa rahoittamalla loistokkaiden temppe-likompleksien rakentamista (Gaerrang 2017). Tämä maallikkokulttuuri, jossa aineellisen omaisuuden kerryttämiseen ja käyttöön liittyy myönteisiä henkisiä merkityksiä, levisi pitkin Aasiaa ja on jatkunut tähän päivään saakka. Koska suurin osa buddhalaisista on maallikoita, buddhalaiseen kulttuuriin on näin ollen kuulunut perinteisesti merkittävää luonnonvarojen käyttöä ja sitä oikeuttavaa uskontulkintaa. On myös esitetty huomio, että historiallisten lähteiden perusteella Itä-Aasiassa erityisen voimakkaasti säästeliästä resurssienkäyttöä painottaneessa esimodernissa luostarikulttuurissa käytäntö liittyi taloudellisuuteen ja niukkuuden pitämiseen munkin ja nunnan hyveenä eikä tietoisuuteen toiminnan aiheuttamasta kuormituksesta luonnolle. Niin ikään ympäristöystävällisyyteen yhdistetty poikkeuksellinen luonnonläheisyys itäaasialaisessa buddhalaisuudessa, erityisesti chan-buddhalaisuudessa (j. *zen*), oli enemmänkin rounoudessa esiintyvä tyyllilaji ja buddhalaisen oivalluksen työkalu kuin merkki ympäristön tilaan liittyvästä huolenpidosta (Sørensen 2013, 103–104). Yhteenvedona voikin todeta, että esimodernissa buddhalaisuudessa esiintyi sekä nykyaikaisen luonnonsuojelu- ja ympäristökestävyysajattelun kanssa yhteensopivia että vastakkaisia aatteita ja käytäntöjä, ja on erityisen tärkeää tiedostaa, että nuo tulkintakehykset puuttuivat esimodernista maailmasta (Huber 1991; Huber ja Pedersen 1997; Sciberras 2008).

Ympäristöherätys 1960-luvulta alkaen ja buddhalaisen ekoteologian muo- vautuminen vaihtoehtoliitin parissa

Ympäristön saastumisen ja sen näkyvien ekologisten vaikutusten myötä globaalissa pohjoisessa ja globaalissa älymystön keskuudessa ilmeni 1960-luvulla ympäristöherätys. Yhdeksi syyksi ympäristökriisiin esitettiin aabrahamilaisten uskontojen luonnonhallinta-ajattelua. Ympäristön ja ihmisen näkemistä toisistaan erillisinä sekä edellisen näkemistä jälkimmäisen resurssina arveltiin keskeisiksi taustatekijöiksi luonnon pilaantumiseen ja luonnonvarojen ylihyödyntämiseen johtaneeseen ihmistoimintaan. Keskeisenä hahmona keskustelussa oli Lynn White, joka esitti aasialaiset uskonnot, kuten buddhalaisuuden, parempana vaihtoehtona ympäristön kannalta kokonaisvaltaisemman ympäristösuhteensa vuoksi (White 1967). Länsimaiset buddhalaiset alkoivat tämän keskustelun yhteydessä muodostaa omia ekoteologioitaan, jotka kumpusivat pitkälti näistä lähtöoletuksista, ja vuosikymmenten saatossa keskustelu levisi ja laajeni akateemiseen maailmaan. Keskustelu kehittyi yhteydessä syväekologian syntyyn ja kehitykseen molemminpuolisten vaikutusten saattamana (Anker 2020; Barnhill 1997; Henning 2002; Næss 1973; Setreng 1987) ja se näkyi joissain länsimaisissa buddhalaisissa keskustelussa tietoisina ympäristötoimina (Kaza 1997; 2003). Keskustelua edistivät pääasiassa poliittisesti progressiiviset tahot globaalista pohjoisesta, jotka edustivat oppositioliikettä suhteessa valtavirran talous- ja yhteiskuntajärjestelmään (mm beat-sukupolvi ja kulttuuriälymystö). Mukaan liittyi 1980-luvulta alkaen myös tämän eliitin kanssa tekemissä olevia aasialaisia buddhalaisuuden kansainvälisiä johtohahmoja, kuten 14. dalai-lama Tenzin Gyatso ja Thich Nhat Hanh.

Yhdysvaltain länsirannikon keskeisiin buddhalaisen ekoteologian muotoilijoihin kuuluvat Gary Snyder ja Joanna Macy. Zenbuddhalaisuutta Japanissa opiskellut Gary Snyder, joka on myös maailman tunnetuimpiin kuuluva ympäristörunoilija ja -aktivisti, kehitti zenin ja muiden aatteellisten aineiden pohjalta oman bioregionalismin muotonsa, missä ihminen pyrkii elämään

voimakkaassa yhteydessä oman paikkakuntansa luonnonympäristöön ja omistautuu sen kestäväälle ylläpitämiselle (Kaza 2003; 2006; Kraft 1994; Strain 2016). Yhdistämällä mahāyāna-buddhalaista keskinäisriippuvuusajattelua, ekologista systeemiajattelua ja syväekologiaa Joanna Macy kehitti ajatuksen ekologisesta minuudesta, jossa ihminen kokee olevansa erottamaton osa luonnonympäristöä. Macy kehitti myös sarjan meditatiivis-emotionaalisia käytännön harjoituksia (mm. kaikkien olentojen neuvosto, *Council of All Beings*), joiden avulla tätä kokemusta voi vahvistaa sekä käsitellä ympäristöaktivismia estäviä kielteisiä tunteita. Macy on pitänyt työpajoja näistä aiheista pitkin maailmaa, mukaan lukien Valkoisen talon henkilökunnalle, sekä kirjoittanut useita laajalevikkisiä kirjoja, ja häntä pidetään niin syväekologian kuin ympäristötunteiden pioneeriajattelijana (Kaza 2003; 2006; Kraft 1994; Macy 2009.; Pihkala 2020; Strain 2016). Länsirannikon merkittävistä buddhalaisista keskuksista sekä *Green Gulch Zen Center* että *Spirit Rock* omaksuivat 1990-luvulla runsaasti luonnonsuojelullisia ja ympäristökestävyyteen liittyviä käytäntöjä (Kaza 1997; Kraft 1994.). John Daido Lloorin keskus New Yorkin osavaltiossa, *Zen Mountain Monastery*, puolestaan sisällytti buddhalaiseen retriittitoimintaan luontovaelluksia ja luonnontarkkailua (Kaza 2006). Tätä toimintaa on tutkinut akateemisella tasolla muun muassa Macyn oppilas, yhdysvaltalainen Stephanie Kaza (esim. Kaza 1997; 2003; 2006), ja sen yhteyksiä buddhalaiseen perinteeseen on ruotinnut kriittisesti muun muassa brittitutkija Ian Harris (esim. Harris 1995).

Myös Aasiassa on kohdattu erityisesti 1980-luvulta lähtien voimakkaan talouskehityksen ja siihen liittyvän luonnonvarojen ylihyödyntämisen ja saastumisen seurauksena käytännön ympäristöongelmia, mikä on johtanut paikallisten buddhalaisten toimijoiden reaktioihin. Aasiassa on reagoitu myös siihen, kun kehitys on uhannut metsämunkkien elämäntapaa, pyhiä pidettyjä temppeleitä tai niiden maita tai lähiympäristöjä (Cho 2013; Darlington 2003). Ennen 1990-lukua tämä liikehdintä asettui kehitysvastaisuudeksi suhteessa valtiollisiin agendoihin ja oli varsin heikkoa, koska useimmissa Aasian buddhalaisissa maissa buddhalainen laitos on joko konservatiivinen tai valtion voimakkaassa hallinnassa. Aasiassa buddhalaisuus edustaa laajalti vanhakantaista tapauskonnollisuutta samoin kuin kristinusko lännessä, kun taas lännessä buddhalaisuus on houkutelut kannattajia poliittisesti progressiivisten vaihtoehtojattelijoiden sekä eklektistä uushenkisyyttä harjoittavien ihmisten parista. Tässä suhteessa on tärkeää huomioda, että nykymaailman 500 miljoonasta buddhalaisesta 99 % asuu Aasiassa ja vain hyvin harvassa länsimaassa buddhalaisia on yli 1 % väestöstä (PRC 2012). Nykyisen ympäristökriisin torjunnan näkökulmasta aasialaisten buddhalaisten maallikoiden ympäristötoiminnalla on näin ollen huomattavasti suurempi merkitys kuin länsimaisten buddhalaisten ympäristötoiminnalla. Länsimaiset buddhalaiset voivat tosin ideologisen vaikuttamisen kautta vaikuttaa epäsuorasti ympäristötoimintaan myös Aasian buddhalaisten parissa ja laajemmin omissa yhteiskunnissaan sekä globaalilla tasolla.

Tunnetuimpiin aasialaisiin buddhalaisiin ympäristötoimiin tältä ajalta kuuluvat thaimaalaisten ympäristömunkkien puunvihkimysrituaalit, joita on harjoitettu vuodesta 1988 saakka. Harjoitus on levinnyt pitkin theravāda-buddhalaista maailmaa, ja rituaaleja on suoritettu Thaimaan lisäksi Kambodžassa, Laosissa, Myanmarissa ja Sri Lankalla. Thaimaa oli kärsinyt mittavasta metsäkadosta puuvientiteollisuuteen liittyvien hakkuiden vuoksi, ja maaseudun väki oli joutunut voimakkaan talouskehityksen jalkoihin. Muutamat buddhalaismunkit, jotka havainnoivat molempia omaan elämäntapaansa ja temppeliensä palvelemien paikallisten asukkaiden elämään kielteisesti vaikuttavia ilmiöitä, alkoivat kehittää erilaisia ratkaisuja. Niihin kuului muun muassa ympäristövalistustoiminta, integratiivinen ja omavaraisviljely, metsien ennallistaminen sekä metsä- ja kalasuojelualueiden luominen. Näissä yhteyksissä munkit hyödynsivät buddhalaisten rituaalien symbolista merkitystä paikallisille sekä laajempaa performatiivista

vaikuttavuutta, kuten suojelluiksi tarkoitetuissa metsissä olevien puiden vihkimistä kietomalla niiden ympärille munkinkaapu. Suurin osa ympäristömunkeista on toiminut paikallisyhteisön tasolla sekä välttänyt laajempaa poliittista aktivismia ja järjestäytymistä. Lisäksi munkit ovat pieni vähemmistö Thaimaan laajalti konservatiivisessa munkkikunnassa, ja toiminnalla on suhteellisen pieni kokonaisvaikutus ympäristöön. Mahdollisesti korkeatasoisen akateemisen koulutuksen puutteen vuoksi ympäristömunkit eivät ole myöskään kyenneet kehittämään laajemmalle levinnyttä buddhalaista ekoteologiaa, vaan ovat korostaneet suhteellisen yksinkertaisia näkökohtia, kuten metsän merkitystä Buddhalle tämän elämän eri vaiheissa sekä buddhalaisien eettisten perusperiaatteiden merkitystä ihmisen ja ympäristön hyvinvoinnille (Darlington 2003; 2017; 2019a; 2019b; Kaufman ja Mock 2014; Strain 2016).

Yksi merkittävä juonne Aasiassa on osana Tiibetin vapautusliikettä ja dalai-laman kansainvälistä toimintaa syntynyt vihreä Tiibet -liike. Liikkeessä tiibetiläiset kuvataan ennen Kiinan miehitystä vuonna 1959 luonnon kanssa sopusoinnussa eläneenä kansana, syynä erityisesti rauhanomainen, ympäristöystävällinen buddhalaisuus, jonka mukaisesti ihmiset elivät ja maata johdettiin. Nobelin rauhanpalkintopuheessaan vuonna 1989 dalai-lama esitti, että Tiibetin ylängöstä voitaisiin tehdä kansainvälinen luonnonsuojelualue. Näiden taustatekijöiden vuoksi dalai-laman ja Tiibet-liikkeen yhteydet ympäristöliikkeeseen ovat muodostuneet vahvoiksi ja vahvistuneet 1990-luvulta lähtien. Vaikka vihreä Tiibet -liikkeen menneisyyskäsitystä on laajasti kritisoitu virheelliseksi, sillä on ollut voimaannuttava vaikutus tiibetiläisen kulttuurin elpymiseen kiinalaisten viranomaisten liennytettyä kulttuurirajoitustoimia alueella 2000-luvulla. Samoin se on vaikuttanut ympäristöliikkeyhteyden kautta myös suhteellisen korkeaan ympäristötietoisuuden tasoon etenkin tiibetinbuddhalaisen koulutetun ja matkustelevan munkkikunnan sekä nuoremman sukupolven keskuudessa (Gaerrang 2017; Woodhouse ym. 2015).

Ympäristökriisitietoisuuden valtavirtaistuminen 1990-luvulta alkaen ja ympäristötoiminta kilpailuvaltina

Kansainvälinen ympäristöliike nykymuodossaan on pitkälti lähtöisin 1990-luvun alkupuolelta, jolloin alkoi syntyä laajempaa tietoisuutta ihmistoiminnan laajakantoisista ympäristövaikutuksista muun muassa ilmastonlämpenemiseen sekä kestävä kehityksen ideologiaa. Vuonna 1992 Yhdistyneet kansakunnat piti *Earth Summit* -huippukokouksen Rio de Janeirossa, missä vahvistettiin ilmastonmuutoskonventti, jonka lisäykseksi laadittiin vuonna 1997 Kioton pöytäkirja. Ilmastonlämpenemistä koskeva kansainvälinen tietoisuus on kasvanut vuonna 1988 YK:n alaisuudessa perustetun hallitustenvälisen ilmastonmuutospaneeli IPCC:n raporttien seurauksena etenkin 2000-luvulla (mm. raportit vuosina 2007 ja 2014). Ilmastonmuutosta koskevat laajaa tieteellistä konsensusta nauttivat IPCC:n ennusteet luovat merkittäviä ympäristöllisiä ja yhteiskunnallisia uhkakuvia lähivuosikymmenille, ellei fossiilisten polttoaineiden käytön laajalti aiheuttamia hiilipäästöjä vähennetä merkittävästi. Tämä on johtanut tilanteeseen, jossa niin kansainväliset organisaatiot, valtiot kuin suuryrityksetkin ovat yhä enenevässä määrin 2010-luvun jälkeen sitoutuneet merkittäviin ilmastotavoitteisiin. Aiempi luonnonvarojen ylikulutukseen perustuva kehitysideologia on korvautumassa ympäristökestävyyteen rakentuvalla kehitysideologialla, ja julkista keskustelua myös käydään vaihtoehtoisista malleista suhteessa jatkuvaan talouskasvuun perustuviin malleihin.

Esimerkiksi Kiinassa on viime vuosikymmenen aikana otettu maan keskeiseksi tavoitteeksi ympäristökestävä kehitys (Meinert 2013). Tämä näkyy myös buddhalaisten vähemmistökanallisuuksien kohtelussa (Zeng 2019). Tiibetin ylänköä ei enää pyritä kehittämään yhtä vahvasti sen luonnonvarojen hyödyntämiseen perustuen kuin aikaisemmin, vaan alueelle on luotu

suojelualueita ja suojelusäädöksiä sekä ekoturismia. Tiibetinbuddhalaisten paitsi annetaan toteuttaa perinteistä elämäntapaansa siinä määrin kuin se sopii yhteen näiden valtiollisten linjojen kanssa, myös suorastaan kannustetaan siihen, mikä on vahvistanut tiibetinbuddhalaisen paikalliskulttuurin elpymistä. Vihreä Tiibet -liike on tässä yhteydessä muuttunut Kiinan kehitysideologian oppositioliikkeestä hallituksen kehityslinjoja myötäileväksi liikkeeksi (Gaerrang 2017; Woodhouse ym. 2015). Aiemmin mainitulla tavoin varhaiset kytkökset ympäristöliikkeeseen ovat myös johtaneet ympäristövalveutuneisuuden koulutettujen tiibetiläismunkkien keskuudessa, mikä näkyy myös käytännön toiminnassa. Esimerkiksi tiibetinbuddhalaisen *karma kagy* -koulukunnan johtaja 17. karmapa Ogyen Trinley Dorje on kirjoittanut jopa tiedelehteen kansainvälisestä ja Tiibetin ympäristökysymyksestä. Yli 40:ssä kagy-luostarissa pitkin Himalajaa toteutetaan ympäristöhankkeita yhteistyössä kansainvälisten ympäristöjärjestöjen kanssa laajakirjoisesti aina metsäkadosta ja vesipulasta ilmastonmuutokseen ja saasteisiin (Gleig 2021; Karmapa 2011). Tiibetinbuddhalaisessa Bhutanissa on puolestaan pyritty kehittämään bruttokansantuotteen korvaavaa bruttokansanonnellisuus (*Gross National Happiness, GNH*) -talousmallia, johon on ympäristötietoisuuden kasvaessa sisällytetty yhä enemmän erilaisia ympäristötoimia (Haluza-DeLay 2014).

Japanissa maan keskeiset buddhalaiset organisaatiot, jotka ovat poliittisesti konservatiivisia, ovat niin ikään alkaneet 1990-luvun puolivälistä alkaen edistää ympäristökestävyysskäytäntöjä sekä kymmenissätuhansissa temppeleissään että maallikoille suunnatuilla valistuskampanjoilla. Käytäntöihin kuuluu muun muassa veden ja energian säästeliäs käyttäminen sekä kierätystoiminta. Tunnetuin esimerkki tästä on 15 000 temppeliä käsittävän *sōtō-zen*-koulukunnan vihreä suunnitelma (*Green Plan*). Osana näitä hankkeita buddhalaisuutta kuvataan sekä buddhalaisesta perinteestä että nykyaikaisen ympäristöliikkeen käsitteistä ammentavilla tavoilla yhteensopivana luonnonsuojelun ja ympäristökestävyyden kanssa (Dessi 2017; Williams 2012). Onkin esitetty, että organisaatioiden konservatiivisen luonteen vuoksi ympäristötoiminta on niissä legitimitaation ja positiivisen julkikuvan väline sekä kilpailuvaltti nykyisessä yhteiskunnallisessa ilmapiirissä (Dessi 2017).

Taiwanissa maan suurin buddhalainen organisaatio *Tzu-Chi*, jonka jäsenistö käsittää 2–3 miljoonaa henkilöä (yli 10 % maan väestöstä), on puolestaan erityisesti Yhdysvaltain vuoden 2005 hurrikaani Katrinan jälkeen painottanut ilmastonmuutostietoista ympäristötoimintaa jäsenkunnassaan. Ilmastonmuutostietoisuus heräsi kansainvälistä avustustoimintaa harjoittavassa järjestössä yleistyneiden hirmumyrskyjen yhteydessä, mihin liittyi myös vuorovaikutusta muiden ilmastonmuutoksesta huolestuneiden ympäristötoimijoiden kanssa. Kiinnostavasti *Tzu-Chin* ympäristöfilosofiassa on keskeisessä asemassa konfutselainen itsehillinnän käsite, vaikka myös buddhalaisuudesta ammennetaan ympäristöaatteellisia vaikutteita. Ilmastotietoisuuden keskeinen käytännön vaikutus on ollut laajamittaisen kierrätystoiminnan pystyttäminen. Organisaatio ylläpitää Taiwanissa yli viittä tuhatta kierrätysasemaa, joissa toimii yli 200 000 vapaaehtoistyöntekijää (Lee ja Han 2015). Taiwanissa buddhalaiset harjoittavatkin nykyisin voimakkaampaa ympäristötoimintaa muihin uskontoihin nähden (Lee ja Han 2021). Vietnamin ympäristökysymykset agendalleen ottanut hallitus on puolestaan valjastanut Vietnamin yhdistyneen buddhalaisen kirkon laajamittaiseen tiedonvalistus- ja ympäristökäytäntökampanjaan (Nhat 2019). Thaimaassa vuonna 1987 julkaistu buddhalainen ympäristöopas on julkaistu paikallisiin oloihin voimakkaasti sovitettuna vuonna 1999 Kambodžassa ja vuonna 2005 Laosissa. Viimeisimmässä siteerataan kansainvälisten buddhalaisten vaikuttajien dalai-laman ja Thich Nhat Hanhin ympäristönäkemyksiä (Darlington 2018). Tämän voi tulkita merkiksi ympäristökeskustelun valtavirtaistumisesta myös näissä maissa. Myanmarissa sen sijaan buddhalainen

ympäristötoiminta on pysynyt pienen mittaluokan oppositiotoimintana maan sortohallituksen vuoksi (Nardi 2006).

Nämä tapaukset havainnollistavat sitä, että nykyisessä muuttuneessa yhteiskunnallisessa ja poliittisessa ilmapiirissä buddhalaiset toimijat Aasiassa saavat yhä useammin mainehyötyä ympäristötoiminnasta ja voivat Kiinan ja Vietnamin esimerkkien tapaan altistua jopa ulkopuoliselle ohjaukselle hallinnollisten ympäristötavoitteiden edistämiseksi. Ilmiö näkyy myös lännessä paitsi buddhalaisen ekoteologian valtavirtaistumisena, myös tummanvihreän juonteen ja siihen liittyvän yhteiskuntakritiikin voimistumisena. Jälkimmäistä edustaa yhdysvaltalainen David Loy, joka peräänkuuluttaa buddhalaisille vastuullisempaa ympäristötoimintaa eksistentiaalisena kynnyskysymyksenä. Hän kritisoi buddhalaisia liiallisesta toismaailmallisiin tavoitteisiin, kuten ylimaalliseen valaistumiseen tai parempaan jälleensyntymään, tai omaan psykofyysiseen hyvinvointiin (esim. mindfulness-liikkeessä) keskittymisestä maailmantilasta välittämisen ja siten ympäristövastuullisen toiminnan kustannuksella (Loy 2018). Loy on perustanut *Rocky Mountain EcoDharma Retreat Center* -keskuksen, jossa pyritään kehittämään buddhalaista syvä- ja radikaaliekologiaa käytännössä. Toinen vastaava keskus, *Ecodharma Center*, minkä on perustanut länsimaisen buddhalaisen *Tiratna*-organisaation jäsen Guhyapati, sijaitsee Pyreneiden vuoristossa Espanjan puolella. Länsimaiset buddhalaiset ovat myös liittyneet uuteen ilmastoliikkeeseen ja osallistuneet järjestäytyneinä kansainvälisiin ilmastomielenosoituksiin. Esimerkkejä tästä ovat Lontoo-pohjainen mutta kansainväliseksi muodostunut buddhalainen Elokapina-ryhmä *Extinction Rebellion Buddhists* sekä New Yorkin kaupungissa toimiva *Buddhist Action Coalition NYC* (Gleig 2021).

Voivatko buddhalaiset pelastaa maapallon?

Buddhalaisen ympäristökriisitietoisien ympäristötoiminnan valtavirtaistumista koskevista merkeistä huolimatta ei ole viitteitä siitä, että toiminta olisi vielä erityisen laaja-alaista ja vaikuttavaa suhteessa ympäristökriisin torjumisen edellyttämiin toimiin. Monin paikoin Aasiassa, jossa 99 % maailman 500 miljoonasta buddhalaisesta asuu, ympäristökriisiä koskeva ymmärrys ja julkinen keskustelu laahaa vielä jäljessä länsimaita, vaikka valtiot ovatkin ottaneet ympäristökriisin agendalleen. Ei ole myöskään viitteitä siitä, että länsimaisten buddhalaisten ja kansainvälisen buddhalaisen eliitin levittämät ekoteologiset tulkinnat olisivat vielä levinneet laajalti Aasian buddhalaisiin maihin, joissa on sen sijaan valtiosta ja organisaatiosta riippuen kehitetty myös omia ekoteologioita. Myöskään aktiivinen poliittinen vaikutustyö ei ole suurta. Buddhalaiset toimijat ovat esimerkeiksi maailman uskonnoista aliedustettuina buddhalaisuuden väestöosuuteen nähden YK:n ilmastonmuutoskokouksissa (Krantz 2021). Merkittävimmät ympäristötoimia ajavat järjestöt ovat sekulaareja, koska ne houkuttelevat suurimman kohdeyleisön, mukaan lukien yksittäisiä buddhalaisia henkilöitä. Onkin epätodennäköistä, että buddhalaiset ympäristötoimijat nousevat merkittäviksi kansainvälisiksi poliittisiksi vaikuttajiksi myöskään tulevaisuudessa (Kaza 2005). Ylipäätään uskontojen kykyä kehittää merkittävää ympäristötoimintaa estävät lukuisat jännitteet niin uskontojen sisäisten ryhmien välillä, uskontojen välillä kuin uskontojen ja yhteiskuntien välillä (Koehrsen ym. 2021).

On huomionarvoista, että buddhalainen kulttuuri ei ole omaehtoisesti tuottanut merkittävää käytännön vastaliikettä ympäristökriisiin eikä buddhalainen ympäristötoiminta ole vieläkään ympäristökriisin torjunnan näkökulmasta mittakaavaltaan riittävää, vaikka yleinen poliittinen ilmapiiri on muuttunut sille yhä suotuisammaksi (Hudson 2014). Tämä paljastaa, että buddhalaisuuden ympäristöystävälliset piirteet eivät ole keskimääräisen maallikobuddhalaisen ar-

jessa ja buddhalaisissa instituutioissa riittävän leimallisia suhteessa muihin, ympäristötoimintaa estäviin piirteisiin. Jälkimmäiset piirteet lienevät osin jatkumoa kansainvälistä ympäristöherätystä edeltävän esimodernin buddhalaisuuden ristiriitaisesta ympäristötoiminnasta, missä vaurautta ja kulutusta ei ole katsottu maallikon paheeksi, vaan se on toiminut tärkeänä karmisen menestyksen mittarina ja tuottajana. Muihin tekijöihin kuuluu yhtenäisen ekoteologian puute varhaisemmasta buddhalaisuudesta, joka syntyi aikana ennen nykyistä ekologian ja luonnonsuojelutieteen käsitteistöä ja ihmisen ympäristöjalanjälkeä. Ekoteologia on tämän vuoksi pitänyt kehittää tietoisesti ja vakuuttaa muut buddhalaiset sen tärkeydestä tänä aikana sekä kiinteästä yhteydestä buddhalaiseen perinteeseen. Tämä puolestaan on vaatinut buddhalisten kiinnostuksen aiheeseen, mitä on ilmennyt Aasiassa länsimaita myöhemmin ympäristötietoisuuden laahatessa jäljessä. Buddhalaisuus on myös ollut perinteisesti poliittisesti passiivista suhteessa esimerkiksi aabrahamilaisiin uskontoihin, joissa on ollut voimakas oikeudenmukaisuuden ajamisen ja yhteiskunnallisen vaikuttamisen kulttuuri (Kaza 2006; Kraft 1994). Tämä liittyy aiemmin esitettyyn David Loyn kritiikkiin, että buddhalaiset ovat keskittyneet liikaa toismaailmallisiin tavoitteisiin tai omaan mielenrauhaansa maailmantilasta huolehtimisen kustannuksella, mihin Loyn mukaan nykyisen ympäristökriisin eksistentiaalisessa uhkatilanteessa ei ole enää varaa (Loy 2018).

Ympäristökriisitietoisuus ei liene vieläkään riittävällä tasolla monissa paikoin Aasiaa buddhalisten aktivoimiseksi. Aasian pitkälti konservatiivisissa buddhalaisissa laitoksissa ympäristötoiminta edellyttäneenä länsimaisia progressiivisiä buddhalaisia toimijoita voimakkaampaa muutosta yleisessä asenneilmapiirissä ja hallinnollisissa linjauksissa. Tutkimus on myös osoittanut, että uskonnolliset järjestöt kehittävät ympäristötoimintaa todennäköisemmin silloin, kun se on osa hallinnollista agenda ja vaikuttaa siten pääsyyn resursseihin sekä uskonnon julkikuvaan ja kilpailuasemaan. Lisäksi toiminta on voimakkaampaa julkikuvasta ja rahoituslähteistä huolehtivissa kattojärjestöissä ja heikompaa paikallistasolla, missä uskonnolliset toimijat yleensä keskittyvät lähiyhteisön palvelemista koskeviin ydintoimintoihinsa. Paikallistason ympäristötoimintaa voi vahvistaa se, jos ruohonjuuritason ympäristötoiminta vahvistaa jäsenten sosiaalisia siteitä, kuten koululaisten ilmastolakon tapauksessa (Koehrsen ja Huber 2021). Nämä havainnot viittaavat siihen, että kansainvälisen ja kansallisen poliittisen ympäristökeskustelun, siihen liittyvien toimenpiteiden sekä ympäristöliikkeen (mm. uusi koululaisten ilmastolakkoliikkeen ja Elokapiinan edustama ilmastoliike) vahvistuessa myös buddhalaiset järjestöt osallistuvat yhä voimakkaammin ympäristötoimintaan. Buddhalaisuuden opillinen joustavuus ja ilmastodenialismin kaltaisten liikkeiden puute suhteessa esimerkiksi aabrahamilaisiin uskontoihin korostaa buddhalaisuuden potentiaalia muuttua tulevaisuudessa yhä enemmän ympäristökriisin torjuntaa tukevaan suuntaan (Haluza-DeLay 2014). Länsimaisten buddhalisten keskuudesta on esimerkiksi jo yhdessä australialaistutkimuksessa empiiristä näyttöä kristittyjä sekä ateisteja ja agnostikkoja voimakkaammasta huolesta ilmastonmuutosta kohtaan sekä kristittyjä voimakkaammasta uskosta vaikutusmahdollisuuteensa oman toimintansa kautta (Morrison ym. 2015).

Vaikka käytännön ympäristötoiminta on toistaiseksi riittämätöntä, buddhalaisilla toimijoilla on ympäristöherätyksen alkuun asti ulottuva, merkittävä rooli muun muassa syväekologiaa, kasvissyöntiä, eläinten hyvinvointia, vähäkulutuksista elämäntapaa ja ympäristötunteiden käsitteilyä koskevissa keskusteluissa (Kaza 2003). Myös dalai-laman kaltaisten buddhalisten johtohahmojen kansainvälinen medianäkyvyys on suurta ja julkisilla ympäristökannanotoilla siten mahdollisuus vaikuttaa laajasti ihmisten ajatteluun ja toimintaan. Buddhalaislähtöinen mindfulness-harjoitus ja myös ympäristöaatteita levittävät buddhalaiset itseapuoppaat ovat valtavirtaväestön miljardibisnestä ja vaikuttavat miljooniin ihmisiin. Mindfulness-harjoitus saattaa

voimistaa ihmisten ympäristötoimintaa epäsuorasti edistämällä kasvissyönnin ja hyötyliikunnan kaltaisia terveystekijöitä, joilla on myös ympäristölle suotuisa vaikutus, tai suoremmin lisäämällä herkistymistä ympäristöongelmille sekä kykyä tiedostaa ja vaikuttaa automatisoituihin käytösmalleihin, vaikkakin aihetta koskeva tutkimusnäyttö on ristiriitaista (Aspy & Proeve 2017, 111–113; Barbaro ja Pickett 2016; Barrett ym. 2016; Geiger ym. 2018; 2020). Mindfulnessin vaikutus poliittiseen ympäristöaktivismiin on niin ikään epäselvää. Mindfulness voi yhtäältä ylläpitää olemassa olevia poliittisia järjestelmiä lievittämällä niiden edellyttämien elämäntapojen aiheuttamaa ahdistuneisuutta ja stressiä. Toisaalta vähentämällä reaktiivisuutta ja lisäämällä kykyä havainnoida ja vaikuttaa sisäistettyihin ja automatisoituihin ajatus- ja reaktiomalleihin mindfulness voi vahvistaa kykyä tunnistaa poliittisten järjestelmien ongelmia sekä hakea niihin luovia ratkaisuja (Leggett 2021).

Buddhalaiset toimijat voivat myös voimistaa sekulaaria ja laajempaa ympäristöliikettä. Aiemmin mainittujen Joanna Macyn ympäristötunnetyöpajojen lisäksi muun muassa Thich Nhat Hanhin *Order of Interbeing* -järjestö on järjestänyt meditaatioretriittejä ympäristöaktivistien voimaannuttamiseksi. Ensimmäiseen vuonna 1991 Yhdysvalloissa järjestettyyn 6-päiväiseen meditaatioretriittiin osallistui 200 ympäristönsuojelijaa lukuisista ympäristöjärjestöistä, kuten *Greenpeace*, *Earth First!* ja *Rainforest Action Network*. Moni osallistujista ei ollut buddhalaisuuden harjoittaja (Kaza 2003). Myös nykyisessä uudessa ilmastoliikkeessä buddhalaiset toimijat tarjoavat ideologisia sekä mindfulness- ja tunnetyöstöresursseja ilmastoaktivisteille monenlaisissa formaateissa kurseista ja kirjoista podcasteihin (esim. XRB 2022). Buddhalaisuuden epädogmaattisen julkikuvan vuoksi onkin arveltu, että sekulaarit ja yleiset ympäristötoimijat ovat vastaanottavaisia buddhalaisten toimijoiden tarjoamille tukipalveluille (Kaza 2006). On mahdotonta arvioida kaikkien edellä mainittujen pitkälti epäsuorien ideologisten panosten ja apuharjoitusten tarkkaa määrällistä vaikutusta ihmisten ympäristöasenteisiin ja -toimintaan. Buddhalaisten panosten vaikutuksia vähättelevätkin laskutoimitukset johtaisivat kuitenkin mittakaavasta johtuen suurin käytännön vaikuttavuusarvioihin.

Kirjallisuus

Anker, Peder

2020 The deep ecologists. – Peder Anker, *The power of the periphery: how Norway became an environmental pioneer for the world*, *Studies in Environment and History*, 75–91. Cambridge: Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.1017/9781108763851.005>

Aspy, Denholm J. & Michael Proeve

2017 Mindfulness and loving-kindness meditation: effects on connectedness to humanity and to the natural world. *Psychological Reports* 120: 102–117.

<https://doi.org/10.1177/0033294116685867>

Barbaro, Nicole & Scott M. Pickett

2016 Mindfully green: examining the effect of connectedness to nature on the relationship between mindfulness and engagement in pro-environmental behavior. *Personality and Individual Differences* 93: 137–142.

<https://doi.org/10.1016/j.paid.2015.05.026>

Barnhill, David Landis

1997 Relational holism: Huayan Buddhism and Deep Ecology. – Mary Evelyn Tucker & Duncan Ryūken Williams (toim.), *Buddhism and ecology: the interconnection of Dharma and deeds*, 187–218. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Barnhill, David Landis

2004 Good work: an engaged Buddhist response to the dilemmas of consumerism. *Buddhist-Christian Studies* 24: 55–63.

<https://doi.org/10.1353/bcs.2005.0001>

Barrett, Bruce, Maggie Grabow, Cathy Middlecamp, Margaret Mooney, Mary M. Che-covich, Alexander K. Converse, Bob Gillespie & Julia Yates

2016 Mindful climate action: health and environmental co-benefits from mindfulness-based behavioral training. *Sustainability* 8: 1040.

<https://doi.org/10.3390/su8101040>

Boujbel, Lilia & Alain d'Astous

2012 Voluntary simplicity and life satisfaction: exploring the mediating role of consumption desires. *Journal of Consumer Behavior* 11: 487–494.

<https://doi.org/10.1002/cb.1399>

Chapple, Christopher Key

1993 *Nonviolence to animals, Earth, and self in Asian traditions*. SUNY Series in Religious Studies. Albany: State University of New York Press.

Cho, Eun-su

2013 From ascetic to activist: Jiyul Sunim's Korean Buddhist eco-movement. – Carmen Meinert (toim.), *Nature, environment and culture in East Asia: the challenge of climate change*, Volume 1, 259–281. Leiden: Brill.

https://doi.org/10.1163/9789004253049_012

Darlington, Susan M.

2003 Buddhism and development: the ecology monks of Thailand. – Damien Keown, Charles S. Prebish & Christopher Queen (toim.), *Action Dharma: new studies in engaged Buddhism*, 96–109. London: RoutledgeCurzon.

Darlington, Susan M.

2017 Contemporary Buddhism and Ecology. – Michael Jerryson (toim.), *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199362387.013.26>

Darlington, Susan M.

2018 Environmental Buddhism across borders. *Journal of Global Buddhism* 19: 77–93.

Darlington, Susan M.

2019a Buddhist integration of forest and farm in Northern Thailand. *Religions* 10: 521.

<https://doi.org/10.3390/rel10090521>

Darlington, Susan M.

2019b The potential of Buddhist environmentalism. *The Ecological Citizen* 3: 25–26.

Dessi, Ugo

2017 Japanese Buddhism, relativization, and glocalization. *Religions* 8: 12.

<https://doi.org/10.3390/rel8010012>

Esler, Joshua

2017 'Green Tibetans' in China: Tibetan geopiety and environmental protection in a multi-layered Tibetan landscape. *Asian Ethnicity* 18: 3304–350.

<https://doi.org/10.1080/14631369.2015.1090367>

Gaerrang, Kabzung

2017 Tibetan Buddhism, wetland transformation, and environmentalism in Tibetan pastoral areas of Western China. *Conservation and Society* 15: 144–23.

<https://doi.org/10.4103/0972-4923.201390>

Geiger, Sonja M., Daniel Fischer, Ulf Schrader & Paul Grossman

2020 Meditating for the planet: effects of a mindfulness-based intervention on sustainable consumption behaviors. *Environment and Behavior* 52: 1012–1042.

<https://doi.org/10.1177/0013916519880897>

Geiger, Sonja M., Siegmund Otto & Ulf Schrader

2018 Mindfully green and healthy: an indirect path from mindfulness to ecological behavior. *Frontiers in Psychology* 8: 2306.

<https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.02306>

Gleig, Ann

Engaged Buddhism. – *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, 2021-06-28. Oxford: Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.755>

Greene, Eric M.

2016 A reassessment of the early history of Chinese Buddhist vegetarianism. *Asia Major* 29: 1–43.

Gregg, Richard

1936 Voluntary simplicity. *The MANAS Journal* (toim.), 1974. Saatavilla: <http://www.manas-journal.org/pdf_library/VolumeXXVII_1974/XXVII-36.pdf>. Viitattu 6.12.2021.

Haluza-DeLay, Randolph

2014 Religion and climate change: varieties in viewpoints and practices. *WIREs Climate Change* 5: 261–279.

<https://doi.org/10.1002/wcc.268>

Harris, Ian

1995 Buddhist environmental ethics and detraditionalization: the case of EcoBuddhism. *Religion* 25: 199–211.

<https://doi.org/10.1006/reli.1995.0019>

Henning, Daniel H.

2002 *Buddhism and Deep Ecology*. The World Buddhist University. Bloomington: AuthorHouse.

Hook, Joshua N., Adam S. Hodge, Hansong Zhang, Daryl R. Van Tongeren & Don E. Davis
2021 Minimalism, voluntary simplicity, and well-being: a systematic review of the empirical literature. *The Journal of Positive Psychology*.
<https://doi.org/10.1080/17439760.2021.1991450>

Huber, Toni

1991 Traditional environmental protectionism in Tibet reconsidered. *The Tibet Journal* 16: 63–77.

Huber, Toni

2003 The chase and the Dharma: the legal protection of wild animals in pre-modern Tibet. – John Knight (toim.), *Wildlife in Asia: cultural perspectives*, 36–55. London: RoutledgeCurzon.

Huber, Toni & Poul Pedersen

1997 Meteorological knowledge and environmental ideas in traditional and modern societies: the case of Tibet. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 3: 577–597.
<https://doi.org/10.2307/3034768>

Hudson, Mark J.

2014 Placing Asia in the Anthropocene: histories, vulnerabilities, responses. *The Journal of Asian Studies* 73: 941–962.
<https://doi.org/10.1017/S0021911814001582>

Jenkins, Willis

2008 *Ecologies of grace: Environmental ethics and Christian theology*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Karmapa, Ogyen Trinley Dorje

2011 Walking the path of environmental Buddhism through compassion and emptiness. *Conservation Biology* 25: 1094–1097.
<https://doi.org/10.1111/j.1523-1739.2011.01765.x>

Kaufman, Alexander Harrow & Jeremiah Mock

2014 Cultivating greater well-being: the benefits Thai organic farmers experience from adopting Buddhist eco-spirituality. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 27: 871–893.
<https://doi.org/10.1007/s10806-014-9500-4>

Kaza, Stephanie

1997 American Buddhist response to the land: ecological practice at two West Coast retreat centers. – Mary Evelyn Tucker & Duncan Ryuken Williams (toim.), *Buddhism and ecology: the interconnection of Dharma and deeds*, 219–248. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Kaza, Stephanie

2003 To save all beings: Buddhist environmental activism. – Roger S. Gottlieb (toim.), *This sacred Earth: religion, nature, environment*, 2. painos, 266–314. New York/London: Routledge.

Kaza, Stephanie

2005 Western Buddhist motivations for vegetarianism. *Worldviews* 9: 385–411.
<https://doi.org/10.1163/156853505774841650>

Kaza, Stephanie

2006 The greening of Buddhism: promise and perils. – Roger S. Gottlieb (toim.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, 184–206. New York, NY: Oxford University Press.

Koehrsen, Jens, Julia Blanc & Fabian Huber

2021 How “green” can religions be? Tensions about religious environmentalism. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*.

<https://doi.org/10.1007/s41682-021-00070-4>

Koehrsen, Jens & Fabian Huber

2021 A field perspective on sustainability transitions: the case of religious organizations. *Environmental Innovation and Societal Transitions* 40: 408–420.

<https://doi.org/10.1016/j.eist.2021.09.005>

Kraft, Kenneth

1994 The greening of Buddhist practice. *CrossCurrents* 44: 163–179.

Krantz, David

2021 COP and the cloth: quantitatively and normatively assessing religious NGO participation at the Conference of Parties to the United Nations Framework Convention on Climate Change. *Sci* 3: 24.

<https://doi.org/10.3390/sci3020024>

Lee, Cheng-Pang & Ling Han

2015 Recycling Bodhisattva: The Tzu-Chi movement’s response to global climate change. *Social Compass* 62: 311–325.

<https://doi.org/10.1177/0037768615587809>

Lee, Cheng-Pang & Ling Han

2021 Taiwanese Buddhism and environmentalism. *Review of Religion and Chinese Society* (julkaistu verkossa ennen painatusta).

<https://doi.org/10.1163/22143955-08020002>

Leggett, Will

2021 Can Mindfulness really change the world? The political character of meditative practices. *Critical Policy Studies*.

<https://doi.org/10.1080/19460171.2021.1932541>

Loy, David R.

2018 *Ecodharma: Buddhist teachings for the precipice*. Somerville: Wisdom Publications.

Macy, Joanna

2009 The ecological self. – William Edelglass & Jay L. Garfield (toim.), *Buddhist philosophy: essential reading*, 428-436. Oxford: Oxford University Press.

Meinert, Carmen

2013 Introduction: climate and culture in East Asia. – Carmen Meinert (toim.), *Nature, environment and culture in East Asia: the challenge of climate change*, Volume 1, 1–20. Leiden: Brill.

<https://doi.org/10.1163/9789004253049>

Morrison, Mark, Roderick Duncan & Kevin Parton

2015 Religion does matter for climate change attitudes and behavior. *PLoS ONE* 10: e0134868.

<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0134868>

Næss, Arne

1973 The shallow and the deep, long-range ecology movement: a summary. *Inquiry* 16: 95–100.

<https://doi.org/10.1080/00201747308601682>

Nardi, Dominic

2006 The green Buddha: an analysis of the role of Buddhist civil society in environmental conservation in Myanmar. *Virginia Review of Asian Studies*, summer 2006.

Nhat, Pham Cong

2019 The role of Buddhism in environmental protection and sustainable development in Vietnam today. *International Journal of Humanities Social Sciences and Education* 6: 74–82.

<https://doi.org/10.20431/2349-0381.0605007>

Nolas, Sevasti-Melissa, Christos Varvantakis & Vinnarasan Aruldoss

2017 Political activism across the life course. *Contemporary Social Science* 12: 1–12.

<https://doi.org/10.1080/21582041.2017.1336566>

Osikominu, Jessica & Nancy Bocken

2020 A voluntary simplicity lifestyle: values, adoption, practices and effects. *Sustainability* 12: 1903.

<https://doi.org/10.3390/su12051903>

Pihkala, Panu

2020 Eco-anxiety and environmental education. *Sustainability* 12: 10149.

<https://doi.org/10.3390/su122310149>

PRC

2012 The global religious landscape. Pew Research Center, 2012-12-12.

Saatavilla: <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>.

Viitattu 28.1.2022.

Rebouças, Raquel, Ana Maria Soares

2021 Voluntary simplicity: a literature review and research agenda. *International Journal of Consumer Studies* 45: 303–319.

<https://doi.org/10.1111/ijcs.12621>

Sciberras, Colette

2008 Buddhism and speciesism: on the misapplication of Western concepts to Buddhist beliefs. *Journal of Buddhist Ethics* 15: 215–240.

Setreng, Sigmund Kvaløy

1987 Norwegian ecophilosophy and ecopolitics and their influence from Buddhism. – Klas Sandell (toim.), *Buddhist perspectives on the ecocrisis*, 49–72. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

Sigālovāda

2013 *Sigalovada Sutta: The discourse to Sigala* (DN 31), käänt. paalista englanniksi Narada Thera, Access to Insight (BCBS Edition), 2013-11-30. Saatavilla: <<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.31.0.nara.html>>

Smyer Yü, Dan

2014 Sentience of the earth: Eco-Buddhist mandalizing of dwelling place in Amdo, Tibet. *Journal for the Study of Religion Nature and Culture* 8: 483–501.
<https://doi.org/10.1558/jsrnc.v8i4.19481>

Sørensen Henrik H.

2013 Of eco-Buddhas and Dharma-roots: views from the East Asian Buddhist tradition. – Carmen Meinert (toim.), *Nature, environment and culture in East Asia: the challenge of climate change*, Volume 1, 83–105. Leiden: Brill.
https://doi.org/10.1163/9789004253049_006

Strain, Charles R.

2016 Reinventing Buddhist practices to meet the challenge of climate change. *Contemporary Buddhism* 17: 138–156.
<https://doi.org/10.1080/14639947.2016.1162976>

White, Lynn Jr

1967 The historical roots of our ecologic crisis. *Science* 155: 1203–1207.
<https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>

Williams, Duncan Ryūken

2012 Buddhist environmentalism in contemporary Japan. – Inken Prohl & John K. Nelson (toim.), *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, Brill Handbooks on Contemporary Religion, Volume 6, 373–392. Leiden: Brill.
https://doi.org/10.1163/9789004234369_016

Woodhouse, Emily E, Martin A. Mills, Philip J. K. McGowan & E. J. Milner-Gulland

2015 Religious relationships with the environment in a Tibetan rural community: interactions and contrasts with popular notions of indigenous environmentalism. *Human Ecol* 43: 295–307.
<https://doi.org/10.1007/s10745-015-9742-4>

XRB

2021 Concerned about the environment and interested in mindfulness practice? Extinction Rebellion Buddhists. Verkkoressurssi buddhalaisista työkaluista ilmastoaktivisteille: <<http://xrbuddhists.com/concerned-about-the-environment-and-interested-in-mindfulness-practice/>>. Viitattu 28.1.2022.

Zeng, Lily

2019. Dai identity in the Chinese Ecological Civilization: negotiating culture, environment, and development in Xishuangbanna, Southwest China. *Religions* 10: 646.
<https://doi.org/10.3390/rel10120646>