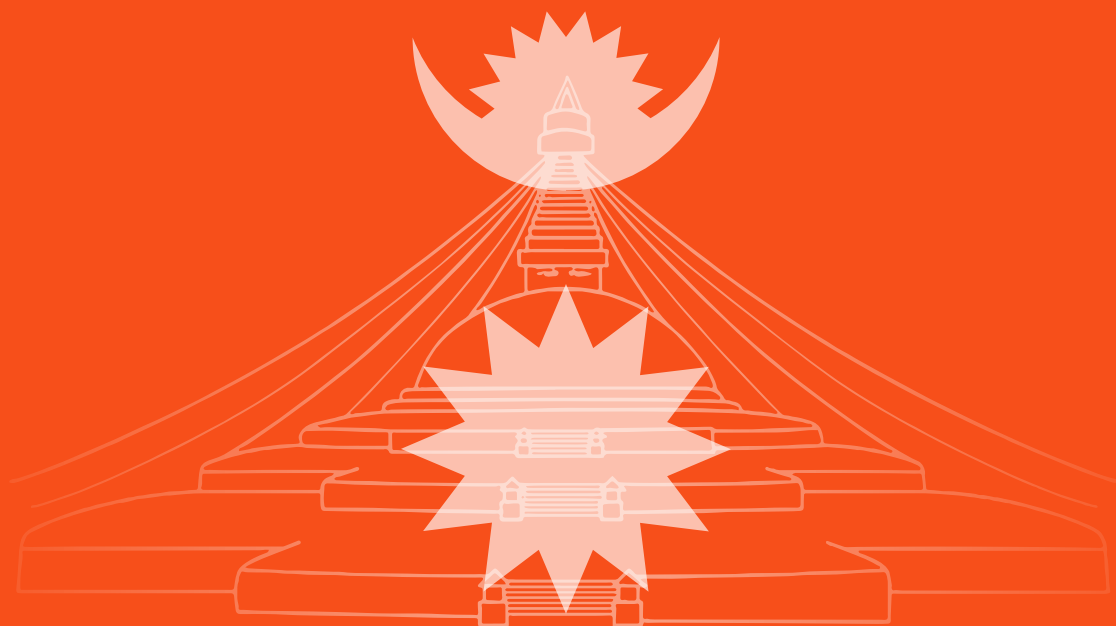


KERÉKNYOMOK



TÁRSADALMI, ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



2024

TARTALOM

TANULMÁNYOK

3 **Majer Zsuzsa**
A „halott ételé” és a „halott jószerencséje” – Két tibeti szertartásszöveg Mongóliából

18 **Cory Sukala**
Politikai megfontolások a Buddha tanításaiban

36 **Porosz Tibor**
A Buddha és a metafizika

NEPÁL

91 Bevezető

95 **Balogh Dániel**
Jayavarman király szoborfelirata

106 **Kelényi Béla**
Egy nagy művész művek nélkül?
A nepáli művészet (át)alakulása a Yuan-kori Kínában

142 **Gelle Zsóka**
Feljegyzés, melynek látványa mosolyra derít – Egy népi kompendium a nepáli Himalájából

169 **Kiss Csaba**
A névár nyelvről

177 **Hidas Gergely**
Mikrohistoria Lalitpurból:
Látogatás egy *vajrācāryā*nál

KRITIKÁK, RECENZÍÓK

189 Kuzder Rita: *Klasszikus Tibeti Nyelvtankönyv és Klasszikus Tibeti Feladatgyűjtemény*.
Budapest: A Tan Kapuja. 2024.
(Béres Judit)

191 Hans T. Bakker: *The Alkhan. A Hunnic People in South Asia*.
Groningen: Barkhuis. 2020.
(Felföldi Szabolcs)

197 Summaries in English

CORY SUKALA

Politikai megfontolások a Buddha tanításaiban

A tanulmány azt vizsgálja, miként jelennek meg a Buddha politikai jellegű tanításai a páli kánonban, és három szövegre összpontosítva – *Aggannya-szutta*, *Csakkavattiszíhanáda-szutta* és *Maháparinibbána-szutta* – a szerző amellett érvel, hogy a tanítások a politika terepét másodlagosnak tekintik az emberi törekvések világán belül. A politikát alapvetőnek tartó nyugati hagyománnyal szemben a páli kánon írásai a közéleti cselekvés pusztán eszközként való felfogását követelik meg a megvilágosodás magasabb rendű tervében. A buddhista szoteriológia pragmatizmusa tükröződik a Buddha politikai előírásaiban azáltal is, hogy az emberek erkölcsi szükségleteit részesíti előnyben, és nem valamely adott hatalmi rendszer iránti inherens preferenciát. Az írás végül röviden kitér arra, hogy ez a pragmatikus, deflációs álláspont hogyan jelenik meg a modern kori buddhista politikai gyakorlatban.¹

Kulcsszavak: buddhizmus és politika, pragmatizmus

Bevezetés

Ha azt vizsgáljuk, miként gondolkodik a buddhizmus a politikáról, némileg eltérünk a Buddha tanításainak eredeti fogalmiságától. Noha a tanításokból kétségtelenül levezethető valamiféle politikaelmélet, ezek elsődleges üzenete nem a külső, hanem a belső átalakulás hangsúlyozása. Ha létezik is buddhista politikai teória, értelemszerűen nem választható el attól a szoteriológiai szándéktól, mely a megvilágosodás elérését tekinti alapvetőnek. A Buddha beszédeiben a közéleti aktivitás mindig a megvilágosodásra vonatkoztatva jelenik meg, és annak szolgálatában áll.

A politikát a buddhizmus kifejezetten másodlagosnak és lényegtelennek tekinti. A nyugati szemlélettől eltérően, amely számára a politika az ókori görögök óta elsődleges terület, a buddhisták a politikát pusztán eszköznek tartják a magasabb cél eléréséhez. A közösségi cselekvés leértékelése nemcsak abban nyilvánul meg, hogy miként kezeli azt a Buddha, hanem abban is, hogy alig törődik vele. Noha a Buddha közvetlen tanításának tartott páli kánon a nyomtatott kiadásoktól függően nagyjából ötvenhét kötetből áll, mindössze ötven oldal foglalkozik érdemben a kérdéssel. És ahol szó esik a politikáról, ott is világossá teszik a szövegek, hogy mindez csupán a megvilágosodás kontextusában értendő.

¹ A tanulmány Cory Michael Sukala 2019-es PhD-disszertációjának (*A State of Impermanence: Buddhism, Liberalism, and the Problem of Politics*). Doctoral Dissertation, Louisiana State University. https://repository.lsu.edu/grad-school_dissertations/4852 első fejezete. Fordította: Kovács Zoltán. Jelen fordítás számára a szerző kismértékben lerövidítette a szöveget. *A ford. megjegyzése*

A buddhizmus úgy véli, hogy a négy nemes igazság és a nemes nyolckrétű ösvény elfogadása által az ember képes kiemelkedni a szenvedés szüntelen örvényéből. Ez nemcsak az anyagi vágyakról és a sóvárgásról való lemondást jelenti, hanem túlmutat az időbeliségen is, mert a buddhista gyakorlat által elért megvilágosodás révén képesek vagyunk teljesen meghaladni az anyagi létet és az időbeliséget, és elérve a sóvárgáson és szenvedésen túli állapotot (*nibbána*) megmenekülhetünk a születés, a halál és az újraszületés örök körforgásától.² Ez a buddhista ösvény a megvilágosodás felé – olyan igazságok halmaza, amelyek azon a gyakorlati megfontoláson alapulnak, hogy ha megértjük a szenvedés mibenlétét, és helyesen fogjuk fel annak okait, kiküszöbölhetjük annak hatásait. Az evilági, időbeli problémáknak a buddhizmus nem a világ, hanem az ember gondolkodásának megváltoztatásával igyekszik véget vetni, hogy a vitás kérdések másként merüljenek fel. A buddhista politika-filozófia megértéséhez kulcsfontosságú annak a felfogásnak komolyan vétele, mely saját lényünk átformálását fontosabb eszköznek tartja problémáink megoldására, mint azt, hogy próbáljuk meg a világot igényeinknek megfelelően alakítani.

A politika buddhista felfogása és a páli kánon

A buddhista politikai nézetek megértését a páli kánon vizsgálatával kell kezdenünk. Ez a szövegtörzs a tanítás legősibb gyűjteménye, szájhagyományból származik, végül több száz évvel a Buddha halála után kodifikálták. Bár a kérdés viták keresztüztüében áll a szakirodalomban, a páli kánonra tradicionálisan úgy tekintenek, mint ami a lehető legnagyobb mértékben a Buddha tényleges tanításait tartalmazza. Az összes jelentős buddhista irányzat elismeri e szövegek hitelességét, mivel azok a Buddha közvetlen tanításaiból származnak, és tartalmilag még akkor is híven tükrözik nézeteit, ha maguk az írások csak jóval később születtek.

A páli kánon középpontba helyezése két megfontoláson alapszik. Egyfelől ezek a szövegek a buddhizmus minden irányzatára befolyást gyakoroltak, ám önmagukban nem igazán az egyik kitüntetett hagyomány termékei. Úgy értékelhetők tehát, mint a hagyomány legtisztább és leghamisítatlanabb írásai, hiszen a legősibb szövegekről van szó, és a Buddha autentikus tanításait tartalmazzák.³ Másfelől, és ez szorosan összefügg az előbbiekkal, bár számos buddhista tradíció és irányzat alakult ki az idők során, mindegyik elfogadja a páli kánon tanításait. A *théraváda* buddhizmus, mely a három közül a legrégebbi, a páli kánont tekinti az elsődleges szövegtörzsnek, de a *mahájána* és a *vadszrajána* buddhizmus szerint is a kánon magának a Buddhának

2 A *nibbána* Nyugaton jobban ismert a szanszkrit *nirvána* formában. Ugyanez igaz a páli *dhamma* (szanszkrit: *dharma*) és a *kamma* (szanszkrit: *karma*) szavakra. Batchelor (2010) a páli és a szanszkrit viszonyát az olasz és a latin nyelvhez hasonlítja. Walshe (1995) szerint ezek a nyelvek annyira hasonlóak, hogy egyszerű mechanikus transzponálással egész szövegrészek konvertálhatók. Fogalmilag a kifejezések ugyanazt a jelentést tartják fenn, függetlenül a nyelvjárástól. A páli szövegekkel való összhang megőrzése érdekében páli kifejezéseket használok, kivéve, ha egy idézet a szanszkrit nyelvet részesíti előnyben.

3 Ez nem jelenti azt, hogy a páli kánon szövegei problémamentesek. Stephen Batchelor (2010) hangsúlyozza, hogy a páli egy beszélt nyelvként élő nyelvjárási formailag kodifikált írás nélkül. Ennek megfelelően a páli kánon összes írott változata egy adott helyi írással került rögzítésre. Nyilvánvaló, hogy ebből a tanítások tisztaságának megőrzésével kapcsolatban nehézségek adódnak. Egy gyakorlati példa erre az Ágamák, a kánon kínai változata. A szöveg a páli kánon egy mára már elveszett szanszkrit változatán alapult. Az az érdekes, hogy az Ágamák a kánon többi fennmaradt változatához hasonlóak tartalmi és szerkezeti szempontból, de finom szóhasználati eltérések találhatók bennük. Ennek valószínűleg a hagyományozódás folyamata az oka, melynek során a szöveg az egyik tradícióból és nyelvből egy másikba kerülve módosult.

a hiteles tanításait közli. Mindebből az következik, hogy a kánon írásaira támaszkodva olyan megfigyeléseket tehetünk, amelyek az eltérő irányzatok különbségeitől függetlenül mindenütt érvényesek.⁴ Bár a különféle irányzatok elfogadhatnak olyan hiedelmeket, amelyek módosítják a kánon tanításait, mindegyik egyformán alapvetőnek tartja annak tanulságait.

A páli kánon politikai tartalmú szövegei

Politikai tekintetben a buddhizmus nehéz és nem könnyen értelmezhető helyzetben van, ami a történelem során számos ellentmondó következményhez vezetett. A buddhista politikai megfontolásokat alapvetően jellemző dilemmák abból fakadnak, hogy ámbár a tanítás elméleti és gyakorlati szempontból is a világi dolgok (így szükségszerűen az aktív politikázás) elutasítását képviseli, de létrejötté idején, ha másodlagosan is, a merev, indiai kasztrendszerre adott válaszként is értelmezhető.⁵ Sziddhártha Gótama maga is egy politikai vezető személyiség fia volt. A buddhizmus megalapításakor különösen fontos, hogy Sziddhártha megtagadta kiváltságos társadalmi helyzetét, hogy a megvilágosodásra törekedhessen. Ha a politika csak távolról érinti is a tág értelemben vett buddhista gondolkodást, alapítása eredendően politikai tettek számát. A későbbiekben a buddhizmus egy keskeny határvonalon próbált egyensúlyozni, hiszen elutasította ugyan a közügyek világát, ám mégis abban tartózkodott. Matthew Moore szerint ez az álláspont a közösségi-társadalmi életet szükségesnek, ugyanakkor teljesen lényegtelennek tekinti.⁶ Mindez végső soron az elmélet és gyakorlat közötti ellentét problémája. A tanítás olyan létmódra hívja követőit, amely a létezésből való elfordulásra összpontosít. A közélet vonatkozásában ez azt jelenti, hogy a buddhistáknak úgy kell politikai tetteket végrehajtaniuk, hogy közben egyszersmind elkerüljék a politika világának csapdáit.

A nyugati szellemiséghez szokott ember számára ez az ellentmondás feloldhatatlannak tűnik. A nyugati filozófia az ókori görögök óta a közéleti cselekvést és a társadalmi életet tartotta elsődlegesnek, az ember itt mindig is a politika szemüvegén keresztül tekintett a világra. De amit a nyugati elme olyan ellentétnek vél, amellyel számolni kell a politikai célok és tettek összeegyeztetése érdekében, azt a buddhisták nem tekintik annyira súlyos kérdésnek, hogy a gyakorlati problémákon túl is törődni kellene vele, ezért általánosságban igaz, hogy a buddhizmus a politikáról való elmélkedést lényegtelennek tartja. Szókratész halála arra indította a nyugati hagyományt, hogy kidolgozzon egy szilárd politikafilozófiát, mely megelőzi és egyben megvédelmezi a magasabb szintű bölcséletet. A buddhizmus, mivel alapításakor nem szembesült hasonló traumával, megelégszik azzal, hogy a közügyeket a háttérben hagyja, és csupán akkor foglalkozik velük, amikor az közvetlenül szükséges, de akkor sem teljes odaadással.

Ez a felfogás tükröződik a tradíció szövegeiben is. Matthew Moore, a buddhista összehasonlító politikatudomány kutatója mindössze öt olyan szöveget talált a páli kánonban, amelyek érdemi útmutatást nyújtanak a probléma megértéséhez. Ez a szám azért is sokatmondó, mert a teljes kánon egyes kiadásai elérik az 5500 oldalt, míg a politikával foglalkozó szövegrészek terjedelme csupán kb. ötvenoldalnyi.⁷ Mindössze ennyi az, ami a Buddha ismert politikai elgondolásait

4 Moore 2016: 15.

5 Jayasuriya 2008: 47.

6 Moore 2016: 9.

7 Uo. 17–23.

magába foglalja. Ahogy Moore fogalmaz, „a páli kánonban számtalanszor írnak királyokról, ám nagyon kevés olyan szöveghely akad, mely tanácsokkal is szolgálna arra nézve, miként kellene az uralkodóknak viselkedniük”.⁸ A buddhista politikaelmélet elemzése szempontjából négy alapszöveg található a kánonban: az *Aggannya-szutta*, a *Csakkavattiszíhanáda-szutta*, a *Mahászudasszana-szutta* és a *Maháparinibbána-szutta*. Továbbá a *dzsátaka*-mesék egyes részeiben is felbukkannak politikai tartalmú megjegyzések.

Ezek az írások, bár hiányzik belőlük a nyugati elméletekre jellemző átfogó látásmód, mégis kínálnak valamiféle iránymutatást a buddhista szemszögből helyesnek tartott közéleti cselekvéshez. Bár premisszáik szokatlanok számunkra, a szövegek olyan képet vázolnak a politikumról, amely nem különbözik teljes mértékben a nyugati gondolkodástól. Az az alapvető politikaelmélet, amit elsősorban az *Aggannya-* és a *Csakkavattiszíhanáda-szutta* tartalmaz, a monarchiát részesíti előnyben, ahol a királyok erkölcsi példaként szolgálnak, és a hatalomgyakorlás révén elsősorban a buddhista erkölcs fejlődését segítik elő. Az utóbbi *szutta* azt sugallja, hogy a monarchia az emberiség természetes állapota. De erkölcsi helyzetük ellenére a buddhista királyok politikai legitimitását nem veszik egyszerűen adottnak. Az *Aggannya-szutta* a kérdést a kasztrendszer (a Buddha korában domináns hatalmi berendezkedés) természetének fényében szemléli. Annak ellenére, hogy ősi eredetűnek tartják, a szöveg tagadja, hogy ez a társadalmi szerkezet kötelező érvényű és erkölcsi szempontból értelmes volna, jelezve, hogy az ilyesféle felosztások önmagukban nem korlátozzák az emberi természetet. Egy adott kasztba történő születés nem számít végleges ítéletnek, és az ember mélyebb erkölcsi állapotának sem jele. Az *Aggannya-szutta* által nyújtott kép a társadalmat és a politika terepét inkább választások és tettek függvényének tekinti, és ezzel valami olyasmit vetít előre, mint az állam szerződésen alapuló nyugati felfogása.

A *Csakkavattiszíhanáda-szutta*

A *Csakkavattiszíhanáda-szutta* a *csakkavatti*, avagy kerékforgató uralkodó témájával foglalkozik – a megnevezés a buddhizmus politikai reflexióiban gyakran felbukkan, és a kerékforgatás szimbóluma az egész buddhista kultúrára is jellemző.⁹ A cím arra a vezetőre utal, aki „előreforgatja a *dhamma* kerekét”, vagyis a *dhamma* elveivel összhangban uralkodik. A *szutta* egy olyan helyzetet mutat be, amikor az uralkodó nem felel meg azoknak a normáknak, melyeket a *Mahászudasszana-szutta* ír elő. Egyértelművé válik, hogy a *csakkavatti* nem pusztán származás vagy erő által elnyert cím, hanem erkölcsi állapot. A király uralmának előfeltétele a *dhammával* összhangban álló erkölcsisége, ám legitimitását később is az biztosítja, hogy a *dhamma* alapján uralkodik, és népét is ugyanerre vezeti.

A *Csakkavattiszíhanáda-szutta* Dalhanémi, egy kerékforgató király bemutatásával kezdődik, aki élete végéhez közeledik. Amikor felismeri ezt, Dalhanémi úgy dönt, hogy lemond az uralkodásról, és aszkétaként él tovább, hogy spirituális bölcsességet keressen. Ez a motívum máshol is megtalálható a páli kánonban, és feltűnik a buddhizmus történelmében is. Lemondását követően azt olvassuk, hogy „kerékkincse” is eltűnt. A kerékkincs az uralkodó magas erkölcsi minőségének, ezáltal uralma legitimitásának vizuális ábrázolása, mágikus kincs, de a való világban is megnyilvánul. Dalhanémi utódja számára az udvari bölcs elmagyarázza, hogy a kerékkincs nem jár együtt

⁸ Moore 2015: 37.

⁹ Levenson & Hamani 2003.

szükségszerűen az uralkodással, az csak a *dhammával* összhangban álló, helyes erkölcsi tettekkel szerezhető meg. Ezek magukban foglalják a *dhamma* tiszteletét és megbecsülését, a bűnözés megszüntetését, valamint védelem és segítség nyújtását a földjén élőknek, beleértve az állatokat és a madarakat is. Lényeges, hogy a *csakkavatti* a következő tanácsokat is megkapja:

Ha valamelyik aszkéta és bráhmín¹⁰ a királyságodban lemond az érzéki életről, és elköteleződik a béketűrés és a szelídség iránt... időről időre fel kell keresned őket, és tanácsukat kikérned, hogy mi az üdvös és mi a kárhozthatandó, mi a kifogásolható és mi a kifogástalan, milyen cselekvés vezet hosszú távon kárhoz és bánathoz, mi pedig jóléthez és boldogsághoz. Ha meghallgattad őket, kerüld a rosszat, és tedd azt, ami jó! Ez, fiam, egy nemes kerékforgató uralkodó kötelessége.¹¹

Itt érhető tetten a buddhista uralkodók és a *szangha*¹² közötti politikai kötelék forrása, amely a buddhista politikai gondolkodás és gyakorlat nagy részét meghatározza.

A problémát a *szutta* a történet nyolcadik királyának uralkodásával kapcsolatban veti fel, aki a kerékkincs eltűnésének hallatán ugyan elszomorodik, de elődeitől eltérően nem keresi fel az udvari bölcsét, hogy megismerje erkölcsi kötelességeit. Ehelyett „saját elgondolásai szerint kormányozta a népet, és mivel így uralták, a nép élete nem volt olyan boldog, mint a korábbi királyok idején, akik ellátták kerékforgató uralkodói feladataikat”.¹³ Ezt látva a király tanácsot kér az udvari bölcsektől, de még ezután is csupán néhány tanácsot fogad meg, védelmet biztosít ugyan az uralma alatt állóknak, de nem gondoskodik a rászorulókról. Eme cselekedeteinek következményeként királyságában megnövekszik a szegények aránya, emiatt elterjed a bűnözés, ami aztán kapzsisághoz vezet. A szöveg világossá teszi, hogy egyedül a spirituális tanácsadás nem nyújt elégséges alapot a helyes uralkodáshoz. A tanácsokat egyfelől hittel kell fogadni, másfelől érdemi cselekvésekre is kell váltani.

A társadalmi rend szétesik, egyik viszály a másikat szüli. Mivel az emberek szegények és éheznek, terjed a lopás.¹⁴ Emiatt szükségessé válik, hogy a király erőszakos büntetőintézkedéseket

10 A Buddha korában India hierarchikus kasztrendszerén belül a *bráhmín* papok (e minőségükben tudósok és oktatók is) alkották a legmagasabb társadalmi kasztot. Őket a harcosokból és adminisztratív tisztviselőkből álló kaszt, a *ksatrija* követte, majd a földművesek, kézművesek és kereskedők kasztja következett, a *vajsja*. A legalacsonyabb a szolgák kasztja, a *súdra* volt. Míg ezek a megkülönböztetések a társadalom többsége számára jelentőséggel bírtak, a Buddha korai politikai-társadalmi tanításának egy része megkérdőjelezte ezt a berendezkedést. A Buddha a páli szövegekben többször is felszólal a hagyományos kasztrendszer ellen, például a *Vaszala-szuttában* kijelenti, hogy „nem születése szerint kítaszított valaki, nem születése szerint *bráhmán* valaki. Tette által lesz kítaszított, tette által lesz *bráhmán*” (Thera 1999). Azzal, hogy a társadalmi helyzetet a tettekhez, nem pedig a születésből adódó, véletlenszerű jellemzőkhöz kapcsolja, a Buddha a *kamma* fogalmát politikai elvként interpretálja.

11 Walshe 1995: 397.

12 Hagymányos szóhasználatban a *szangha* a buddhista gyakorlók formális, szerzetesi közösségére utal. A legelterjedtebb mai jelentésben, mely a *mahájána* tradícióból származik, a *szangha* az összes gyakorló kollektív testületére utal egy adott régióban.

13 Walshe 1995: 399.

14 A gazdasági helyzet jelentősége a társadalmi (és végső soron az erkölcsi) stabilitás vonatkozásában máshol is megtalálható a páli szövegekben. A *Kúadanta-szuttában* egy történetet mond el a Buddha egy jólétben élő királyról, aki áldozat bemutatását fontolgatja, hogy megőrizze szerencséjét. Végül egy pap lebeszéli tervéről, és arra utasítja a királyt, hogy az áldozatra szánt vagyont a társadalmi jólét növelésére fordítsa, még ha ez egy elég kezdetleges formában történik is, hogy megőrizze a király dicsőségét. A szolgák bérét emelik, a kereskedők részére beruházásokra fordítható pénz adnak, és támogatást nyújtanak a földműveseknek (vö. Ráhula 2014: 128–129. *A ford. megjegyzése*).

vezessen be, akár halálbüntetést is. Az erőszak következtében felére csökken a királyságban élők élettartama, nyolcvanezer évről negyvenezerre. A hazudozás általánossá válása aztán ismét megfelezi az élettartamot. Ez a folyamat kiegészülve a szexuális visszaélésekkel, a hamis vélekedések terjedésével, a hagyománytisztelet eltűnésével és más társadalmi problémákkal odáig vezet, hogy az élettartam már csupán tíz év. A *szutta* most olyan emberi létállapotot ábrázol, amely joggal írható le így: magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid. Ám ahol Hobbes társadalmi szerződést talál majd, ott a *Csakkavattiszíhanáda-szutta* csupán egy lassan körvonalazódó felismerésről ír: néhány ember egyetért abban, hogy állapotuk saját tetteik eredménye. Felhagynak tehát az erőszakkal, és ezzel megkétszerezik az élettartamot, valamint teret adnak a szépség újbóli kibomlásának. Ez a folyamat mindaddig tart, amíg az emberek ismét el nem érik korábbi, nyolcvanezer évig élő énjük életfeltételeit. Itt a szöveg azt sugallja, hogy „jövend” majd egy új kerékfordító uralkodó, aki a *dhamma* szerint él és tanít. Bár mindez párhuzamba állítható azzal az uralkodóképpel, amely később az *Aggannya-szuttá*ban jelenik meg, a *Csakkavattiszíhanáda-szutta* azért figyelemre méltó, mert az emberek részéről nem merül fel az az igény, hogy ismét megtalálják a *csakkavattit*. Inkább úgy tűnik, hogy az uralkodó felemelkedése éppúgy függ a próféciáktól, mint az emberi akarattól. Eljövetele szükségszerű, ám eredete bizonytalan.

Az Aggannya-szutta

A *Csakkavattiszíhanáda-szuttá*hoz nagyon hasonló a páli kánon egy másik nyíltan politikai szövege, az *Aggannya-szutta*, mely elsősorban a kasztrendszer és a társadalmi rend kommentárját nyújtja. Már a szöveg elején elhangzik, hogy ámbár a kasztoknak lehet némi társadalmi értékük, hiányzik belőlük egy erős erkölcsi összetevő. A „rossz és ragyogó tulajdonságok, melyek elítélendők vagy dicséretesek a bölcs szemében, egyformán oszlanak el a négy kasztban”.¹⁵ A Buddha korának történelmi kontextusában ez az állítás már önmagában is politikai jellegű, hiszen a létező társadalmi struktúra kritikáját és teljes elutasítását jelenti. Az *Aggannya-szutta* egyértelművé teszi, hogy az erény nem a társadalmi státusztól vagy rangtól, hanem a *dhammától* függ.¹⁶ A *dhamma* megidézése megadja az alapot, miként értelmezzük a páli kánonban található mélyebb politikai nézőpontot. A buddhizmus számára ez egy alapvető, ám egyben sokértelmű fogalom is. Politikai kontextusban a *dhamma* valószínűleg a nyugati igazságosság fogalmához legközelebb álló kifejezés,¹⁷ ez az értelmezés azonban jelentősen alábecsülné a buddhista szellemiségben betöltött szerepét. Kontextustól függően a *dhamma* a Buddha tanításainak kinyilatkoztatásaira

Ez a megoldás nem csak a király uralmát szilárdítja meg, mindenki számára jobb létfeltételeket teremt. Itt is és a *Csakkavattiszíhanáda-szuttá*ban is világos az üzenet – stabil alapok nélkül a társadalom szenved, és az emberek nem képesek a megvilágosodás felé vezető útra lépni. Hogy ez kifejezetten politikai cél-e vagy sem, vitatható. Itt természetesen nem egy modern jóléti állam tervezetéről van szó, csak egy alapkövetelményről, amit teljesíteni kell. Az az állítás, hogy a stabilitás általános feltételeit a kormánzatnak kell megteremtenie, kevésbé tűnik biztosnak, bár az állam feladata, hogy legalább egy bizonyos szinten tartsa azt, ha meg akarja őrizni saját legitimitását, és hozzá kíván járulni ahhoz, hogy a megvilágosodás elérhető legyen. Walshe 1995: 133–141.

15 Walshe 1995: 408. A *szuttarészletek* Técsi Judit fordítása alapján: <https://a-buddha-ujja.hu/dn-27/hu/tecsi-judit>

16 Uo.

17 Fontos megjegyeznünk, hogy politikai kontextusban, amikor a *dhamma* a törvényre és az igazságosságra utal. A *dhamma* egyetemes törvény, az univerzum erkölcsi rendjét alapozza meg, nem okozza és nem is irányítja semmilyen felsőbb hatalom. Létezése természettől való, és emiatt Damien Keown szerint „természetjognak” is lehetne fordítani. Keown 2009: 147–148.

vagy – tágabb értelemben – a létezés természetét megalapozó igazságra is utalhat.¹⁸ A *szutta* (és a páli kánon összes politikai szövege) világossá teszi a *dhamma* és a helyes politikai uralom eredendő összefonódását.

Az *Aggannya-szutta* egy teremtésmítoszhoz hasonló narratívát tartalmaz, mely inkább a ciklikus újraszületés, mint egy *ex nihilo* teremtés története. Azt olvassuk, hogy „előbb vagy utóbb, hosszú idő múlva ez a világ összehúzódik”, később pedig „ismét kitágul”.¹⁹ Egy hanyatló lét bomlik ki előttünk telve sóvárgással, lopással és erkölcstelenséggel. Az elbeszélés a forma nélküli létezés idilli állapotának leírásával kezdődik: „Ebben az időszakban egyetlen víztömeg volt, és minden a sötétség volt [...] éj és nappal nem különült el, sem hónapok vagy hetek, sem évek vagy évszakok, nem volt nő és férfi, a lények csak lények voltak.”²⁰ Ez egy társadalom és politikum előtti, sőt talán még egyén előtti lét. Ám nem sokáig marad így a világ. Kis idő múlva az egyik lény megízleli a „sós földet”, és ezzel kialakul a vágyakozás az emberben. A történet folytatása szerint az embert a mohóság arra készíti, hogy egyre több mindent ízleljen meg a környező világból, ami csak újabb és mind szenvedélyesebb vágyakozáshoz vezet. A sóvárgás növekedésével párhuzamosan az emberek egyre primitívebb szintre süllyednek, testük eldurvul, és egyre messzebb kerülnek a tökéletes semmi állapotától.

A test és a társadalom degradálódása miatt válik szükségessé a politika. A helyzet lehetővé teszi, hogy az ember akár a rút, zsugori és erkölcstelen életet is választhassa. Az élelem iránti igény következtében rizst természetnek, és mindenki jól megél a munkájából a saját földjén. A magántulajdon létrejöttével ugyanakkor terjed a lopás, és ami még fontosabb, az erőszak is. A gonoszság térhódítását megfontolva a lények a következő megoldást vetik fel: „Ki kellene neveznünk egy bizonyos lényt, aki haragot mutat ott, ahol az jogos, és ítélkezik afelett, aki felett kell, és bünteti azt, aki kiérdemli a büntetést. Viszonzásul adunk neki egy részt a rizsből.”²¹ Ennek a vezetőnek Mahá-Szammata a neve, ami azt jelenti: „az emberek által választott”. A választás során azt veszik figyelembe, hogy ki a legtekintélyesebb, a legszemrevalóbb, a legrokonszenvesebb és a legalkalmasabb a feladatra. A legutolsót kivéve a többi tulajdonság szokatlannak, netán kissé felületesnek tűnik. Ám ha figyelembe vesszük a szépség és rútság arányának már említett változását a kapzsiság növekedésének függvényében, láthatjuk, hogy mindez a kellemes külső megjelenés és az erkölcsi tisztaság közötti kapcsolatra utal.

A politikum eredetének az *Aggannya-szuttában* olvasható bemutatása több szempontból is érdekes. A nyugati politikafilozófia ismeretében az a legszembeötlőbb, hogy az itt vázolt folyamat és a modern társadalmi szerződés elméletét kidolgozó filozófusok, elsősorban Thomas Hobbes gondolatai között jelentős a hasonlóság. Mind Hobbes, mind az *Aggannya-szutta* úgy véli, hogy a politikai hatalom autoritása azon a tényen alapszik, hogy csökkenteni akarjuk az erőszakot. Az állam létrejöttét megelőző állapot mindkét esetben annyira elviselhetetlen, hogy az egyetlen járható útnak az tűnik, ha legitimnek fogadjuk el az erőszakon alapuló igazságszolgáltatást, és azt az államra bízjuk.

Ennél is érdekesebb, hogy az *Aggannya-szutta* elbeszélésében az emberek nemcsak azért gyűlnek össze, hogy uralkodót válasszanak, hanem azért is, hogy előbb arról döntsenek, egyáltalán ez az uralom szükséges-e, mert mindez nagymértékben hasonlít Hobbes társadalmi

18 Kirimura 1984: 26.

19 Walshe 1995: 409.

20 Uo. 410.

21 Uo. 413.

szerződéssel kapcsolatos érveire. Ez a hasonlóság elég nagy figyelmet kapott a szakirodalomban. Andrew Huxley²² és Steven Collins²³ között vita bontakozott ki arról, hogy érvényesíthető-e az *Aggannya-szuttának* egy olyan olvasata, mely a társadalmi szerződésről alkotott nyugati felfogások alapján értelmezi az ókori páli szöveget. Huxley kritizálta ezt a megközelítést, és azzal érvelt, hogy ha elfogadjuk a szerződés fogalmát (különösen a nyugati jogi hagyomány keretein belül értelmezve), fennáll annak a veszélye, hogy a társadalmi és történelmi anakronizmus hibájába esünk. Huxley szerint az önkéntes alapon megállapodást kötő felek felett kényszerítő hatalmat biztosító szerződés gondolata teljesen idegen lett volna a Buddha-kor Indiája számára. Ehelyett az *Aggannya-szutta* e részét helyesebb lenne úgy értelmeznünk, mint felszólítást a kormányzottak felé, hogy fogadják el az uralkodók eredendő tekintélyét. Más szóval ez a *szutta* az állam és a politikai hatalom legitimitását alapozza meg. Collins elismeri, Huxleynak igaza van azokat a veszélyeket illetően, melyek abból adódnak, ha az *Aggannya-szutta* tanításait szigorúan a nyugati típusú társadalmi szerződés elméletén keresztül közelítjük meg. Mégis úgy gondolja, hogy itt többről van szó, mint az állam létének egyszerű elismerése. Collins szerint amellet, hogy a fennálló társadalmi rend egyértelmű kritikáját fejt ki, és az emberi egyenlőség alapvető mivoltát tételezi, az *Aggannya-szutta* olyan mércét állít fel, amely alapján megítélhető a királyok uralkodása. Fontos azonban megjegyeznünk, hogy a szöveg nem kínál semmiféle elméletet a lázadás igazolhatóságára, még akkor sem, ha a Hobbes által elemzett moderált példával hasonlítjuk is össze.²⁴

Az *Aggannya-* és a *Csakkavattiszíhanáda-szutta* szerkezete és célja ugyan hasonló, ám eltérő következtetéseket fogalmaznak meg. Az előbbiben a királyi hatalom azon alapszik, hogy a nép elfogadja azt, míg az utóbbiban a királyok tekintélye erkölcsi szilárdságukból következik. Balkrishna Gokhale, a korai buddhizmus egyik ismert kutatója igyekszik az ellentmondást a politikaelmélet keretein kívül kezelni. Azzal érvel, hogy a különbségtétel a Buddha szándékos kísérlete (vagy azoké, akik később kodifikálták a szövegeket) arra, hogy emelje a *szangha* társadalmi státuszát.²⁵ Matthew Moore inkább a szövegek közötti különbség jelentőségét próbálja minimalizálni. Olvasata szerint az államiság két interpretációja azért tér el egymástól, mert a politikai fejlődés különböző időszakait reprezentálják. Az *Aggannya-szutta* az eredet és az állam kezdeti megalapozásának története, míg a *Csakkavattiszíhanáda-szutta* a tökéletesedés időszakát mutatja be, amikor a politikai intézmények már kialakultak.²⁶

A páli kánon politikával foglalkozó szövegei több szempontból is párhuzamba állíthatók Hobbes fejtegetéseivel. A *Csakkavattiszíhanáda-szutta* (bár elég távolról) az állam eredetét ábrázolja, vagyis azt, hogy az embert ki kell emelni az alacsonyrendű és brutális állapotokból. Az *Aggannya-szutta* az állam kialakulását úgy mutatja be, mint ami a nép választásából fakad. Azonban mindkettőre – szemben Hobbes álláspontjával – inkább az ókori nyugati politikaértelmezés jellemző, ahol a politika alapvetően nem hatalmi, hanem erkölcsi kérdés. A hatalomnak mind léte, mind későbbi legitimitása az uralkodónak a *dhamma* igazságán nyugvó kormányzásán alapul.

22 Huxley 1996.

23 Collins 1996.

24 Hobbes 1994: 18. fejt.

25 Gokhale 1969.

26 Moore 2016: 25.

A Maháparinibbána-szutta

A köztük lévő különbségek ellenére mind az *Aggannya*-, mind a *Csakkavattiszíhanáda-szutta* természetesen tekinti a királyok uralmát. Ez igaz szinte az egész páli kánonra is a *Maháparinibbána-szutta* kivételével. A szöveg a Buddha életének utolsó napjairól szól, de egy politikai témájú résssel kezdődik, melyben a Buddha tanácsot ad Vasszakára *bráhminnak*, aki uralkodója követségében jár nála. Adzsátaszattu király szándéka az, hogy megtámadja a vaddzsíkat, és szeretné megtudni, mit gondol a Buddha a tervről. Ő közli a pappal, hogy korábban már adott tanácsot ennek a népnek, és felsorolja azt a hét alapelvet, amelyek alapján majd a vaddzsík „felemelkedése várható, nem hanyatlásuk”. Ezek a következők:

1. Rendszeresen és gyakran kell tanácskozásokat tartaniuk.
2. Egyetértésben kell találkozniuk, egyetértésben kell távozniuk, és egyetértésben kell egymással ügyeiket intézniük.
3. Nem szabad engedélyezniük, ami addig tilos volt, és eltörölniük, ami addig elfogadott volt.
4. Tisztelniük kell az idősebbeket, és meghallgatniuk tanácsaikát.
5. Nem szabad erőszakkal elragadniuk mások feleségét és leányát, és arra kényszeríteniük őket, hogy velük éljenek.
6. Tisztelniük kell szentélyeiket (*cetiya*) otthon és mások földjén egyaránt.
7. Gondoskodniuk kell az Érdemesek (megvilágosodott személyek, *arhatok*) biztonságáról, hogy a majdani Érdemesek is országukba jöjjenek, és a már ott lévők kényelemben lakhassanak.

Noha a Buddha által adott előírások semmiképpen sem utalnak a modern liberális demokráciára, ezt a szöveget mindazonáltal szokták úgy olvasni, mint ami egyfajta kezdetleges köztársasági uralmat támogat. Ez éles ellentétben áll a monarchia megkérdőjelezhetetlen elfogadásával, ami a többi szövegre általában jellemző.

A *Maháparinibbána-szutta* azért is figyelemre méltó szöveg, mert a *status quo* elfogadását támogatja. Különösen az *Aggannya-szuttában* jelenik meg a Buddha úgy, hogy megkérdőjelezi a társadalmi rend konvencionális struktúráját, és egyértelművé teszi, hogy a hagyományok nem értékesek csupán azért, mert ősieik. Ám a *Maháparinibbána-szuttában* a Buddha nagy hangsúlyt fektet a hagyomány és az idők tiszteletére, valamint a bölcsesség és az Érdemesek megbecsülésére.

A szöveg ad némi útmutatást arra, hogyan oldjuk fel ezt a látszólagos ellentmondást. A későbbiekben világossá válik, hogy a Buddha párhuzamos tanácsokkal látja el a szerzetesi közösséget. Azt mondja nekik, hogy kövessék a tanácsait, ha boldogulni szeretnének, és el akarják kerülni a hanyatlást, de később további tanácsokat is kapnak arra nézve, miként mozdíthatják elő spirituális fejlődésüket. Arra következtethetünk, hogy a szöveg két különálló, de összefonódó tanítást tartalmaz, egy politikait és egy spirituálist. Az elsőt a vaddzsík és a *szangha* is megkapják, míg az utóbbit csupán a szerzetesek. Van kapcsolat a két közösség között, de a *szangha* problémái mélyebbek, mint a vaddzsík pusztán politikai aggodalmai. Bár a két közösség különböző, a Buddha elméjében összekapcsolódnak. Elég hasonlóak ahhoz, hogy hasonló tanítást halljanak, és bár a *szangha* más tanácsokat kap, meg kell jegyeznünk, hogy a vaddzsíknak adott utasítások teljes mértékben a *szanghának* adott tanácsok részhalmazának tekinthetők, és a két tanítás nem mond ellent egymásnak.

Ennek a megkülönböztetésnek a fontosságát világossá teszi egy rövid szövegrész, amelyben Adzsátaszattu követé belátja a mondottak igazságát. Amikor meghallja, hogy a Buddha maga adta az említett tanítást a vaddzsíknak, és amíg az alapján élnek, jólét vár rájuk, nem pusztulás, Vasszakára így válaszol:

Gótama úr, ha a hanyatlás elleni törvények közül csak egyetlen egyben is megegyeznek a vaddzsík, felemelkedésük várható, nem hanyatlásuk. Hát még, ha mind a hétben! Nem bánhat el a vaddzsíkkal Magadha királya, Adzsátaszattu, legalábbis háborúban nem – kivéve, ha mézes-mázos szavakhoz folyamodik, és meghasonlást kelt közöttük.²⁷

Ez egyértelművé teszi, hogy a *bráhmín* a vaddzsíknak szóló útmutatást nem tekintette a Buddha részéről gyakorlati politikai tanácsnak a Magadha Királyságra vonatkozóan, és a Buddha sem ilyennek szánta tanítását. A pap nem jelenti ki, hogy átadja királyának a vaddzsík alapelveit tartalmazó listát, hogy a király azt kövesse, ahogy a Buddha sem utal arra, hogy ez a tanítás hasznos lenne Adzsátaszattu számára is. A pap inkább csak annyit mond, hogy királya soha nem lesz képes legyőzni a vaddzsíkat, amíg azok követik a tanácsokat, és egyetlen reményük a hódításra, ha korrumpálni tudják a közösséget. Semmi sem utal arra, hogy a király a tanítást magára nézve is megfontolná.

Ez már önmagában is meglepő. A Buddha felsorol hét alapelvet, és világossá teszi, hogy ha egy közösség ezek alapján él, boldogulni fog, és nem győzik le őket. A *bráhmín* szavaiból az is kiderül, hogy ezt a tanítást mindenki komolyan veszi. Királya nem is akarja majd meghódítani a vaddzsíkat, amíg azok betartják az elveket. Úgy tűnik, a Buddha egy mágikus politikai elixírt ajánl fel egy népnek, amely legyőzhetetlenné teszi őket ellenségeikkel szemben. Kontextus nélkül ez a lista akár egy tökéletes buddhista államot is körvonalazhatna. A követ azonban nem viszi haza a tanítást, hogy saját országa is legyőzhetetlenné váljon a Buddha politikai bölcsessége révén. Vajon miért? Miért ne fogadná meg minden uralkodó az említett elveket? A *bráhmín* szavai világossá teszik, hogy nem azért, mert nem veszik komolyan ezeket, éppen ellenkezőleg.

Mindebből egyértelműen következik, hogy a Buddha által a vaddzsíknak adott politikai programot nem egyetemes állambölcseleti elvnek szánták, és nem is úgy értelmezték. A tanítás jó a vaddzsíknak és a *szanghának*, de Adzsátaszattu országára nem vonatkoznak. A politika buddhista felfogásának ez a megkülönböztetés a kulcsa. Gyakorlatilag kijelenthetjük, hogy a Buddha úgy gondolja, a *Maháparinibbána-szuttában* lefektetett, kvázi köztársasági elvek csak bizonyos népek számára megfelelők. A szövegből az olvasható ki, hogy ez a rendszer leginkább azoknak való, akik vagy elérték már a spirituális megvilágosodást, vagy komolyan veszik ennek lehetőségét. Nyilvánvalóan ez a helyzet a *szangha* tekintetében, de a párhuzamos tanítás, melyet a vaddzsík kapnak, azt jelzi, hogy ők is megfelelnek ennek a kritériumnak. Ez a hetedik tanács alapján világos, mert már megfelelő ellátást biztosítanak az Érdemeseknek, és a harmadik tanácsból is ez következik, hiszen vannak olyan hagyományaik, melyeket érdemes megőrizniük. Tehát a *Maháparinibbána-szutta* nem általában szólít fel a hagyományok megtartására és követésére, csupán azokra utal, amelyek méltóak is a megőrzésre, és úgy tűnik, az érték mértéke a spiritualitás. Ebben a szövegben a Buddha politikai alapelvei nem tág értelemben vett tanítások az állam számára általában, és nem is úgy kell őket értelmezni, amint a király követé ezt világossá is teszi. A vaddzsíknak adott tanítás konkrét és gyakorlati volt, legalábbis a helyzet gondos mérlegelése után született.

27 Walshe 1995: 232. (A Páli Fordítócsoport fordítása: <https://a-buddha-ujja.hu/dn-16/hu/a-pali-fordito-csoport>)

A tetteknek az adott szituációhoz való igazítása nem meglepő, ha az általános buddhista perspektívából nézzük. Politikaelmélete jól tükrözi a buddhizmus magasabb céljait. A megvilágosodás elérésének útján nincs úgynevezett legjobb gyakorlat. Vannak módszerek, amelyek sok ember számára jobban működnek, mint mások, de a megvilágosodás elérésének folyamata szigorúan személyre szabott ügy. Ezt érzük tetten a politika buddhista felfogásában is. A megvilágosodás módszereihez hasonlóan nincs olyasmi, mint a legjobb államrendszer. Egyes rendszerek a legtöbb esetben jobban működnek, mint mások, de a kormányzásnak az adott helyzethez kell igazodnia. Más szabályok vonatkoznak a közönségesre, mint az előkelőre, ahogyan a Buddha is a legtöbb páli szövegben elfogadja a királyságot mint uralmi formát, ám ő maga egy egalitárius *szanghát* alapított a tanítás átadásának céljára. Mindez nem a Buddha elitizmusának bizonyítéka, inkább a gyakorlati valóság elismerése. Célszerűnek tűnik kerülnünk az erkölcsi értéktételeket. Megvilágosodás nélkül élni erkölcsi szempontból nem bűn, és ennek megfelelően az, hogy néppuralom helyett inkább a király erős kezét követeli valaki, nem a gyengeség bizonyítéka, csak egy pusztán szituációra adott válasz. A politika tehát másodlagosnak számít a buddhizmuson belül, és politikaelmélete egyértelműen pragmatikus alapon áll.

A páli kánon szövegeiből nem olvasható ki egy következetes politikaelmélet, és ez a tágabb kontextus fényében érthető is. Az *Aggannya-szutta* olyan politikai felfogást mutat be, amelyben a kasztrendszer megosztottsága ellenére az emberek lényegében egyenlők. Vannak királyok, de ők nem felsőbbrendűek, és természetől fogva nem különböznek alattvalóiktól. Ehelyett erkölcsileg helyes cselekedeteik alapján tudnak uralkodni.²⁸ Moore szerint „a király tekintélye eredetileg a kormányzottak beleegyezéséből származik, de a király lelki nemessége tartja fenn”.²⁹ A *Csakkavattiszíhanáda-szutta* világossá teszi, hogy a világi és a spirituális nem külön szintér, hanem ugyanazok az erők és törvények irányítják őket, és amikor a kettő ütközik, a spirituálisnak van nagyobb hatalma. Ezért a spiritualitást megvető király politikai szempontból illegitim uralkodó.³⁰ Mind a *Mahászudasszana-szutta*, mind a *dzsátaka*-szövegek (a Buddha előző életeiről szóló elbeszélések) adnak némi útmutatást arra vonatkozóan, hogy pontosan miben is áll a király lelki nemessége. A *dasza-rádzsa-dhammának* (az uralkodó tíz erénye) nevezett kötelességek magukban foglalják az alamizsna adományozását, a helyes erkölcsöt, a jótékonytságot, az igazságosságot,³¹ a szelidséget, a bűnbánatot, a békét, az irgalmasságot és a türelmet.³²

A helyzet azonban nem ilyen egyszerű. Míg az *Aggannya*-, a *Csakkavattiszíhanáda*- és a *Mahászudasszana-szutta*, valamint a *dzsátaka*-mesék a királyságot jogszerű uralmi formának tekintik, a *Maháparinibbána-szutta* azt bizonyítja, hogy a Buddha a monarchiával kapcsolatban összetettebb álláspontot képviselt. Itt egy királynak ad tanácsokat, és ezek, bár meglehetősen elnagyoltan, a köztársasági államforma irányába mutatnak. Nem egy modern demokratikus intézményrendszer tervezetéről van szó, ám az végül is egyértelmű, hogy a monarchia nem magától értődő a legjobb uralmi forma. A Buddha által létrehozott *szangha* jellemzői is a demokratikus elvek elismerését igazolják, struktúrája és rendje arra utal, hogy maga a Buddha sem királyként

28 Jayasuriya 2008: 56–57.

29 Moore 2015: 42.

30 A királyságról szóló vita során sok olyan gondolattal találkozunk, amelyek Arisztotelész számára is elfogadhatók lennének.

31 Itt az igazságosság az *addzsava* fordítása (szó szerint: tisztességes). Ebben az összefüggésben azonban az őszinteségre utal.

32 Moore 2015: 42. (A tíz erényről lásd Ráhula 2014: 132–133. *A ford. megjegyzése*)

tekintett magára.³³ A *szanghán*ak nem volt formális vezetője, a csoport a döntéseket olyan gyűléseken hozta meg, mely mindenki előtt nyitva állt, és az összes tag – férfi és nő egyaránt – szavazhatott.³⁴

Érdekes ellentétet jelent, hogy a Buddha más helyeken egyértelműen jóváhagyta a monarchia rendszerét, ám amikor saját közösséget és politikai rendet létesített, egyértelműen az uralom megosztásának elvét fogadta el. A két különböző kormányzat között az alájuk tartozó emberek típusait és különösen egyéni szükségleteiket tekintve azonban óriási a különbség. Miközben a Buddha elutasította az eredendő egyenlőtlenség fogalmát, a politikai életre vonatkozó tanácsai azt mutatják, elfogadta azt a nézetet, hogy (az emberek közötti alapvető egyenlőség ellenére) nem mindenki egyformán alkalmas arra, hogy azonos körülmények között éljen. A Buddha szerint egy királyság akkor legitim, ha a lelki nemesség irányítja. Nem pusztán azért, mert ez a király személyes tekintélyét erősíti, hanem azért is, mert így az uralkodás olyan állapotokat teremt, melyek lehetővé teszik (talán még ösztönzik is) az igazságosság megszilárdulását a kormányzott nép körében. A Buddha saját szerzetesi közössége, a *szangha* azonban más feltételek között működik. Ezek a férfiak és nők nem szenvednek hiányt a lelki nemességben, mint ahogyan az általában a népeiségre jellemző. Ezért már nem igényelnek egy olyan intézményrendszert, mely majd megteremt a megvilágosodáshoz szükséges állapotokat. A politikai élet szabályai számukra mások, de nem azért, mert ők eredendően jobb emberek volnának, csupán amiatt, mert már más dolgokra van szükségük.

A páli kánonban világossá tett elvek egy alapvetően apolitikus álláspontra utalnak, amely az ókori buddhista tradíció lepolitikusabb szövegeinek felszíne alatt is meghúzódik. A politika, még azokban a szövegrészekben is, ahol előtérbe kerül, csupán a magasabb erkölcsi célt szolgáló eszközként jelenik meg. Bár nem szólítanak fel a politika elutasítására, a közügyeket soha nem tekintik önmagukban vett, elsődleges jónak. A páli kánon üzenete szerint a politikát a spiritualitás alá kell rendelni, és ha ez nem történik meg, szükségszerűen veszélybe kerül a társadalom. Az erőszak nem a nép közül támad, hanem a megfontolatlan királyokra jellemző. Bár az állam kialakulása az *Aggannya-* és a *Csakkavattiszihanáda-szutta* szerint szükségszerű, jelentősége csupán másodlagos. A politikum egyik forrásban sem a rend forrása, csupán a rend fenntartását biztosító erő, és még ekként való használata is a *dhammával* való összhangtól függ. A korai buddhizmus szövegeiben a politikát szükséges, de határozottan másodlagos entitásként kezelik, és úgy tárgyalják, hogy az nem az evilági problémákkal törődik, hanem a bölcsesség irányítása alatt áll, akár a *csakkavatti*, akár egy erkölcsileg értékes közösség, például a *szangha* cselekedetei formájában.

A politikai gyakorlat a buddhizmusban

A buddhizmus pragmatikus és apolitikus álláspontjának megértése céljából szükséges kitérnünk a politikai gyakorlatnak a mindennapokban tapasztalható megjelenésére is. A buddhista felfogásra jellemző apolitikus hozzáállás miatt felmerül a kérdés, hogy mindez összeegyeztethető-e a politikai döntéshozatalban való részvétellel, és milyen mértékben. Ha igen, milyen ténylegesen ez a kapcsolat? Ilyen kérdések csak a közelmúltban vetődtek fel először a nyugati tudományos iroda-

33 Itt nyilvánvaló a különbség a Buddha és Szókratész filozófuskirálya között Platón *Államában*.

34 Moore 2015: 41.

lomban, és a buddhista politikafilozófia témájával foglalkozó kutatók száma jelenleg sem magas.³⁵ Mivel azonban a buddhizmus története több mint kétezer évre tekint vissza, a buddhisták különböző mértékben mindig is részt vettek a közéletben. A politikaelméletnek ugyan kevés figyelmet szenteltek mindmáig, ám a buddhista politikatörténet és a jelenkori buddhista államrendszerek szakirodalma igen jelentős.³⁶

Politikai reflexiók már igen korán megjelentek a buddhizmusban azáltal, hogy a Buddha megalapította az első *szanghát* a tanítványok csoportjából. Bár a buddhizmus nem rendelkezik átfogó politikaelmélettel, a közösség eszméjét nagyra értékeli, és ez a Buddha azon döntéséből ered, hogy a *szangha* legyen a gyakorlók összefogásának kerete. A kifejezésnek számos eltérő jelentése van attól függően, melyik hagyományban használják. Eredeti értelmében egyszerűen a buddhisták szerzetesi közösségéről volt szó. A *mahájána* hagyományban és elterjedt modern használatában a kifejezés tágabb jelentést vett fel, és magában foglalja a buddhista gyakorlók összességét.³⁷

A *szangha*, bár nem politikai szervezet volt, mégis betekintést enged az alapító gondolkodásmódjába. A Buddha úgy döntött, hogy vallási közösségét a demokrácia és az uralommegosztás elve alapján szervezi meg. Ő maga mint vallási vezető nem volt a közösség tulajdonképpeni uralkodója. Bár nyilvánvaló, hogy véleménye aránytalanul nagy befolyással bírt, a döntéseket demokratikusan hozták meg, a férfiak és a nők egyenlő jogállást élveztek.³⁸ Továbbá a *szangha* szervezetére nem volt jellemző a formális hierarchia, és olyan aggályosan figyeltek arra, hogy elkerüljék a nepotizmus veszélyét, hogy még a Buddha saját fia sem részesült megkülönböztetett bánásmódban, amikor felszentelésre került. Ügyeiket ehelyett szigorúan a rangsor alapján szabályozták.³⁹ Mindez ellentétben áll azokkal a tanításokkal, amelyeket a páli kánon más szövegeiben ad a Buddha a politikai rendszerek kialakítására vonatkozóan, ahol kifejezetten elfogadó a monarchiával szemben.

A buddhista politikai nézetek első jelentős változása körülbelül háromszáz évvel az alapító halála után, Asóka király uralkodásával következett be. Az ő szerepe a buddhizmus történetében bizonyos szempontból ahhoz hasonló, mint amit Nagy Konstantin jelent a keresztény hagyományban. Asóka az i. e. 3. században az indiai Maurja-dinasztia királya volt, és véreskezű uralmáról volt hírhedt. Egy brutális hadjáratot követően belovagolt a meghódított területre, és ott szembesült a háború okozta pusztítással. A buddhista tradíció szerint Asóka annyira megundorodott a vérontástól és a haláltól, hogy megtagadta addigi életét, és inkább a buddhizmus békés tanításait választotta.⁴⁰ A történet egyértelműen párhuzamba állítható a Buddha megtéréséről szóló elbeszéléssel, aki lemondott a jólétről az önmegtágadás kedvéért, miután évtizedekig tartó védett élete után találkozott a halál gondolatával.

Asóka uralkodása fordulópontot jelentett a buddhizmus számára. Bár hivatalosan nem törekedett alattvalói megtérítésére, intézkedései és rendeletei a buddhista értékeket támogatták. Emellett kormányzása során a birodalom *szanghái* által megfogalmazott véleményeket is figyelembe vette, hogy ezzel is jelezze uralma igazságosságát.⁴¹ Asóka szintén jelentős szerepet játszott abban, hogy a buddhizmus egy regionális hitrendszerből világvallássá vált. Amellett, hogy megpróbálta

35 Uo. 36.

36 Jayasuriya 2008: 49.

37 Smith & Novak 2005: 144.

38 Jayasuriya 2008: 51, 53.

39 Uo. 51.

40 Maguire 2002: 44.

41 Jayasuriya 2008: 66.

uralmát összhangba hozni a buddhista elvekkel, egy sor hatalmas kőoszlopot állíttatott fel királyságában (ez a mai India csaknem teljes területét, valamint Pakisztán jó részét is magában foglalta). Rájuk vették fel rendeleteit, melyek a buddhizmus alapján történő helyes cselekvés természetéről szóltak. Ezek az oszlopok, amelyek közül több máig fennmaradt, segítettek megszilárdítani a buddhizmus helyzetét a régióban, és szerepet játszottak annak későbbi terjeszkedésében.⁴²

Asóka uralkodása jól szemlélteti a közéleti szereplő pozíciójában rejlő belső feszültséget, amely a buddhista politikai gondolkodás előfeltevéseinek ellenmondásos voltából ered. Gyakorlati szempontból elismerik, hogy szükséges a közügyekkel való foglalkozás, és valakinek részt kell vennie ezekben a tevékenységekben. Kevésbé nyilvánvaló azonban, miként lehet egy időben helyesen cselekedni politikai aktorként és buddhista gyakorlóként anélkül, hogy az egyik vagy a másik álláspont sérülne. Asókat a buddhista uralkodó archetípusaként tartják számon, és példája világossá teszi, hogy a politikai cselekvés nem öncélú tett, hanem a buddhista értékekkel összhangban végrehajtott olyan cselekvés, amelynek később a közösséget érintő hatása lesz. Hogyan tekintett Asóka a kasztrendszerre? Az emberek közötti intézményes kapcsolatokról alkotott buddhista felfogásnak a hagyomány több szövege, köztük az *Aggannya-szutta* szerint is az az egyik alapvető jellemzője, hogy ezt nem az akkor elfogadott, a születésből vagy a rasszhoz tartozásból eredő mércéknek kell meghatározniuk, hanem annak, miként viszonyul az ember a *dhammához*. Asóka a Buddhát követve komolyan vette a problémát, és az *Asókavadána*, a király életének ókori elbeszélése szerint közvetlenül is foglalkozott a kasztok kérdésével. Áruklodó azonban a probléma kezelése. Asóka számára az intézményes megoldások háttérbe szorultak az erkölcsi nézőponthoz képest: „a kasztot figyelembe lehet venni, ha meghívásról (egy rendezvényre vagy vacsorára) vagy házasságról van szó, de akkor nem, ha vallási kérdést érint (*dharma*), ami az erényekkel kapcsolatos.”⁴³ Azzal, hogy a Buddha tanításainak végrehajtása során az osztályrendszerrel való lemondást a *dhammával* kapcsolatos ügyekre korlátozta, az uralkodó megszilárdította azt a buddhista felfogást, hogy a politika nem számít elsődleges értéknek.

Ennek teljes megértéséhez újra kell gondolnunk korábbi értelmezésünket, mely a Buddha kasztrendszerre vonatkozó kritikájával foglalkozott. Nyugati szemszögből nézve, amit Platón *Állama*⁴⁴ óta az osztályhierarchiával és az igazságossággal kapcsolatos aggályok határoznak meg, úgy tűnik, a kasztrendszer megtagadása a Buddha tanításaiban eleve politikai tett. Ám miként Asóka tettei is igazolják, a politika buddhista felfogása lehetővé teszi, hogy ezt a két kérdést különállónak tekintsük. Az, hogy a király a *dhammát* illetően a hierarchia elutasítását látja szükségesnek, de a társadalomra vonatkozóan nem, világossá teheti számunkra, miként értette buddhista politikai vezetőként betöltött szerepét. Nem az a kötelessége, hogy közvetlen változásokat eszközöljön a társadalom szerkezetében a kaszthierarchia felszámolásával, hanem az, hogy spirituális szinten érjen el változást a társadalmat alkotó emberekben. Tettei csupán közvetve politikai jellegűek, nem hasonlítanak arra, ahogyan a nyugati gondolkodás általában az ilyen cselekvést érti. Asóka tevékenységének közéleti hatásai csak származékosak, mivel lelki változásokon keresztül valósulhatnak meg. Az Asóka-féle buddhista királyok úgy uralkodnak, hogy az ember lelki életét irányítják, nem pedig nyilvános cselekedeteit. Alattvalóik társadalmi tevékenységét nem tekintik a *csakkavattira* tartozó gondnak, legalábbis közvetlenül nem. Csak annyiban számítanak az emberek a kerékforgató uralkodónak, amennyiben spirituális fejlődésük előmozdítása fontos

42 Maguire 2002: 44.

43 Krishan 1998: 49.

44 Platón: *Az állam*, 4. könyv.

a számára. A politikai cselekvés nem az intézményes, hanem az erkölcsi szférában fejeződik ki, ezáltal maga a politikum szükségszerűen másodlagos jelentőségűnek tekinthető.

A Buddha halálát követő évszázadok missziós tevékenységei révén a buddhizmus lassan elterjedt Indián kívül is. A tanítás a kereskedelmi utakat követve előbb Ázsia-szerte, majd szóróványosan Európában is ismertté vált Japántól Egyiptomig és az ókori Görögorszáig.⁴⁵ Ehhez az is jelentősen hozzájárult – nemcsak kezdetben, de a 20. századi, nyugati recepcióban is –, hogy a buddhista politikaelmélet egyik kulcsfontosságú jellemzője a különböző kontextusokhoz való alkalmazkodás képessége. Miként doktrinális szempontból is közömbös, hogy a gyakorlók milyen módszerek segítségével törekednek a megvilágosodás elérésére, a buddhizmus, ahol megjelent, politikai vonatkozásban is többnyire zökkenőmentesen el tudta fogadni az adott terület társadalmi sajátosságait.⁴⁶ A buddhista nézőpont nem követeli meg a már létező intézményes struktúrák alapvető átalakítását. Ellenkezőleg, az uralmi rendszerek típusait illetően pragmatikusan alkalmazkodott bármilyen politikai szituációhoz anélkül, hogy lényegi módon át kívánta volna alakítani akár a saját, akár annak a területnek a kultúráját, ahol berendezkedett. A legszembevetőbb példája ennek az adaptációs technikának az a tény, hogy a buddhizmus történelme során soha nem vívtak háborút a tanítás terjesztése érdekében.⁴⁷ A buddhisták nem keltenek zavart, és kevés figyelmet vonnak magukra.

Ez a rugalmas hozzáállás jelentősen eltérő buddhista politikai intézményrendszerek létrejöttéhez vezetett. A tanítás alapvető állami-társadalmi szerepet tölt be a világ sok országában, a legfontosabbak Thaiföld, Mianmar (Burma), Tibet, Bhután, Laosz és Kambodzsza.⁴⁸ Moore ezek politikai jellemzőinek elemzése során megállapítja, hogy a buddhizmusnak az államrend természetére gyakorolt tényleges hatásait tekintve vegyes a kép. A modern kori politikai változásokat példának véve (monarchiák helyett jellemzően köztársasági államformák jöttek létre), Moore arra a következtetésre jut, hogy három ország (Mianmar, Tibet és Kambodzsza) buddhista elvek alapján hajtott végre politikai reformokat, míg másik háromban (Thaiföld, Bhután és Laosz) tőlük független okok miatt történtek változások (Srí Lanka esete további kutatásokat igényel). Bár ezek a besorolások túlságosan elnagyoltak, és figyelmen kívül hagynak számos társadalmi tényezőt vagy történelmi sajátosságot, mégis a helyes irányba mutatnak. A buddhizmus a gyakorlati módszerek iránti toleranciája következtében csak elvétve támaszt egyértelműen megfogalmazott követeléseket az őt uraló rezsimekkel szemben. Az állam és egyház szétválása ritkán válik gyakorlati kérdéssé, mivel a buddhista *szanghára* nem jellemző a politikával való közvetlen összefonódás. Ahol ez másképp van, mint például Mianmarban, a buddhizmus és a politika keveredése nem a *szangha*, hanem az ország más társadalmi és politikai erőinek igényeiből ered.⁴⁹ Az ehhez hasonló rendszerek a *szanghát* fontosnak tartják ugyan a közéletben, de csak általános útmutatásokat és tanácsokat várnak tőle, ahogyan az Asóka idejében is történt.⁵⁰

Politikai és filozófiai rugalmasságának egyik érdekes következménye, hogy a buddhizmus nyugati népszerűsége robbanásszerűen megnőtt a 20. század közepén. Ez több tényezővel is magyarázható. Damien Keown azzal érvel, hogy e népszerűség egyik fő oka az, hogy a buddhista

45 Maguire 2002: 155–160. A szerző egyenesen azt állítja, hogy a buddhista misszionáriusok közel egy évezreddel Kolumbusz előtt (i. sz. 458) a Bering-szoroson átkelve eljutottak Amerikába egészen a mai Mexikóig.

46 Jayasuriya 2008: 43.

47 Koller 1970: 192.

48 Moore 2016: 43–61.

49 Von Der Mehden 1961.

50 Jayasuriya 2008: 45, 63–64.

elmélet és gyakorlat összhangban áll a toleranciával, amely érték meghatározó a nyugati modernitás számára. Úgy véli, a Nyugat értelmezése szerint a buddhizmus a liberális etikát és a politikai progressziót részesíti előnyben.⁵¹ Bár számolnunk kell azzal, hogy a Nyugat bizonyos fokig a saját szellemiségét vetíti rá a tanításra, a gyakorlatban mindez mégis érvényesnek látszik. A buddhizmus ugyan nem tekinti magát eredendően liberálisnak vagy progresszívnek, ám tantételei lehetővé teszik (sőt időnként aktívan támogatják is) ezeket az értékeket. Ezt a meggyőződést erősíti továbbá az is, hogy a buddhizmus kiáll a nemek közötti egyenlőség előmozdítása mellett. Noha a hagyomány e tekintetben nem ellentmondásmentes,⁵² az első *szangha* megalapítása óta egyenrangúnak tekintik a nőket, és megengedik nekik, hogy részt vegyenek a közösség irányításában.⁵³ Meg kell azonban jegyeznünk, hogy bár szinte az összes kortárs buddhista politikai tanulmány a köztársaság eszméit részesíti előnyben, a tradíció mind történelmileg, mind doktrinálisan elfogadta a monarchiát mint uralmi formát.⁵⁴ Tekinthezünk oly módon a buddhizmusra, mint ami a tolerancia hirdetése révén hasonló a modern nyugati liberalizmushoz, ez azonban nem jelenti azt, hogy a tanítás kifejezetten hirdetné is a politikai szabadságot.

Ha a buddhista elmélet és gyakorlat teljes mértékben egybevág is a modern Nyugat értékeivel, ügyelnünk kell arra, hogy szem előtt tartsuk az eltéréseket is. Jól példázza ezt a *zen* tradíció. Általánosságban igaz, hogy a buddhizmus többi irányzatához képest a *zen* gyakorlatai kevésbé tűnnek összeegyeztethetőnek a nyugati szemlélettel. Először is, a *zen*ben hangsúlyos a hierarchia, tehát az alá- és fölérendeltség elfogadása. Besserman és Steger helyesen jegyzi meg, hogy „lehetetlen fenntartani egy *zen* tanító megkérdőjelezhetetlen tekintélyét egy egalitárius társadalomban”.⁵⁵ Másodsor, a *zen* buddhizmusra Japánban a szamuráj kultúra is hatással volt, ezért nyelve és szokásrendszere több tekintetben a maszkulin értékekre és a harcosok szellemiségére épül. Ennek következtében más irányzatokhoz képest a nők szerepe itt leértékelődött.⁵⁶ Mindezt megfontolva a buddhizmus politikai képlékenysége kétélű fegyvernek tűnik a modern nyugati liberalizmus szemszögéből, hiszen teljesen értékesnek bizonyul. Másfelől még a *zen* hagyomány esetében is azt tapasztaljuk, hogy amikor gyakorlatai idegen földön, például az Egyesült Államokban jelennek meg, érvényesül a pragmatikus alakíthatóság. Annak ellenére, hogy nyilvánvalóan összeegyeztethetetlen az amerikai kultúrával, a *zen* buddhizmus népszerűsége ug-rásszerűen megnövekedett az országban.⁵⁷ Majd azzal egy időben, hogy széles körben elterjedt, a nyugatiasított *zen* a társadalmi igazságosság hangsúlyozása felé fordult.⁵⁸ Ebben a tekintetben egy adaptáció adaptációjáról van szó: az amerikai *zen* az átalakulása során felvette a befogadó kultúra formajegyeit. Ez talán mindennél jobban bizonyítja a buddhizmus politikaelméletének lényegileg pragmatikus természetét. A tanítás megengedi, hogy közéleti szerepe a környezettől függően változzon avégett, hogy alapvető üzenete továbbterjedhessen.

Arra következtethetünk tehát, hogy a buddhista gyakorlat, legalábbis alapszinten, összeegyeztethető a politikával. A helyzet azonban ennek ellenére sem teljesen világos. Filozófiai szempontból úgy tűnik, hogy a buddhizmus a világ és bizonyos esetekben kifejezetten a politika

51 Keown 2009: 184.

52 Uo. 185–186.

53 A szerző álláspontjához képest a kérdés összetettebb, lásd például Vekerdí 1989: 199. (*A ford. megjegyzése*)

54 Moore 2016: 61.

55 Besserman & Steger 2011: 207.

56 Uo. 208.

57 Preston 1988.

58 Besserman & Steger 2011: 209.

elutasítására buzdítja az embert. Azt kellene-e mondanunk, hogy a politika színpadán tevékenkedő buddhista egyszerűen eretnek módon él? Eltekintve attól a kérdéstől, hogy lehetséges-e egyáltalán eretnekségről beszélni a buddhizmuson belül, ez a felvetés nem kielégítő. Az egyik olyan szféra, ahol a buddhista elveket követő politizálásra erős hajlandóságot találunk, maguk a szerzetesrendek. Senki sem gondolná komolyan, hogy a szerzetesek eredendően eretneknek lennének csupán azért, mert egyfajta politikai tevékenységet is folytatnak. A páli kánon apolitikus álláspontja feszültséget teremtett elmélet és gyakorlat között, és ez nehezen egyeztethető össze a politikai élet elsődlegességét valló, hagyományos nyugati felfogással.

Összegzés

Egyértelmű pragmatizmus jellemzi a Buddha ama tanításait, melyek a politikai életre vonatkoznak. A Buddha elvileg egyik társadalmi rendszert sem tekinti a többi felett állónak. Úgy véli, a társadalmi-közösségi életet a benne élő emberek lelki szükségleteinek megfelelően kell berendezni. A *szangha* számára ezért a demokratikus alapon szervezett közösség a legmegfelelőbb, a szélesebb társadalom vonatkozásában viszont, ahol a legtöbb ember nem rendelkezik a megvilágosodás spirituális és filozófiai értékeivel, strukturáltabb politikai rendre van szükség. A Buddha politikája tehát pragmatikus jellegű annyiban, hogy egy adott politikai rendszerhez való viszonyában nem elvekhez ragaszkodik, hanem az a célja, hogy minél jobb feltételeket teremtsen az emberek számára a spirituális megvilágosodás elérésére.

A politika legfeljebb másodlagos kérdés a magasabb rendű buddhista célkitűzések keretein belül. A páli kánon szövegei világossá teszik, hogy a közügyek terepe szükségszerűen alacsonyabb rendű a megvilágosodás tervéhez képest, és hogy a politikai cselekvés szerepe pusztán instrumentális, csakis a megvilágosodás elérését szolgálja. Jobb lenne, ha teljesen kiküszöbölhető volna, mivel általa az emberre olyan terhek és követelmények hárulnak, melyek éppúgy lealacsonyítják, mint bármely más kötődés. Másfelől az is igaz, hogy a politikát teljesen alárendelt helyzetbe hozó Buddha – Szókratészhez hasonlóan – mindezzel együtt elismeri, hogy a közügyek világa megkerülhetetlen valóság, még akkor is, ha sajnálatos módon elvonja a figyelmet a magasabb rendű törekvésektől.

Felhasznált irodalom

- Batchelor, Stephen. 2010. *Confession of a Buddhist Atheist*. Spiegel & Grau.
- Besserman, Perle & Steger, Manfred. 2011. *Zen Radicals, Rebels, and Reformers*. Wisdom Publications.
- Collins, Steven. 1996. „The Lion’s Roar on the Wheel-Turning King: A Response to Andrew Huxley’s ‘The Buddha and the Social Contract.’” *Journal of Indian Philosophy* 24: 421–446. <https://doi.org/10.1007/BF00219198>
- Gokhale, Balkrishna Govind. 1969. „The Early Buddhist View of the State.” *Journal of the American Oriental Society* 89: 731–738. <https://doi.org/10.2307/596944>
- Hobbes, Thomas. 1994. *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*. Hackett Publishing.
- Huxley, Andrew. 1996. „The Buddha and the Social Contract.” *Journal of Indian Philosophy* 24: 407–420. <https://doi.org/10.1007/BF00219197>
- Jayasuriya, Laksiri. 2008. Buddhism, Politics, and Statecraft. *International Journal of Buddhist Thought and Culture* 11: 41–74.
- Keown, Damien. 2009. *Buddhism*. Sterling.
- Kirimura, Yasuji. 1984. *Fundamentals of Buddhism*. Nichiren Shoshu International Center.
- Koller, John M. 1970. *Oriental Philosophies*. Scribner’s & Sons.
- Krishan, Y. 1998. „Buddhism and Caste System.” *East and West* 48: 41–55.
- Levenson, Claude B. & Hamani, Laziz. 2003. *Symbols of Tibetan Buddhism*. Barnes & Noble.
- Maguire, Jack Hosho. 2002. *Essential Buddhism: A Complete Guide to Beliefs and Practices*. Pocket.
- Moore, Matthew. 2015. „Political Theory in Canonical Buddhism.” *Philosophy East and West* 65: 36–64. <https://doi.org/10.1353/pew.2015.0002>
- 2016. *Buddhism and Political Theory*. Oxford
- Preston, David L. 1988. *The Social Organization of Zen Practice: Constructing Transcultural Reality*. Cambridge University Press.
- Ráhula, Valpola. 2014. *A Buddha tanítása*. Ford. Tóth Zsuzsanna. Budapest: A Tan Kapuja.
- Smith, Huston & Novak, Philip. 2005. *Buddhism*. HarperCollins.
- Thera, Piyadasi. 1999. *The Book of Protection*. Buddhist Publication Society.
- Vekerdi József. 1989. Utószó. In *Buddha beszédei*. Válogatta, páliból fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Vekerdi József, 193–210. Budapest: Helikon.
- Von Der Mehden, Fred. 1961. „Buddhism and Politics in Burma.” *The Antioch Review* 21: 166–175. <https://doi.org/10.2307/4610325>
- Walshe, Maurice. 1995. *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya*. Wisdom Publications.