

Porosz Tibor

SZUBJEKTÍV TUDOMÁNY – OBJEKTÍV TUDÁS



GONDOLAT • TKBF

TANULMÁNYOK A BUDDHIZMUSRÓL

Porosz Tibor

SZUBJEKTÍV TUDOMÁNY – OBJEKTÍV TUDÁS

TANULMÁNYOK A BUDDHIZMUSRÓL

Gondolat Kiadó • A Tan Kapuja Budhista Főiskola
Budapest, 2018

Tartalom

Előszó	7
I. A lélek, a tudat és a személy a buddhizmusban	11
II. A Buddha nyelvhasználata az antik nyelvértelmezések középútján	49
III. Rejtett dimenziók a buddhizmus vizuális gondolkodásában	87
IV. A meditáció pszichodinamikájának alapjai	138
V. Fényélmények a buddhista meditációkban	163
VI. Jung aktív imaginációja és a buddhista meditációk víziói	205
VII. Mít csinál a szél, amikor nem fúj? A „tudat” terei és idői	223
VIII. Szubjektív tudomány – objektív tudás Kognitív folyamatok a meditációban	240
IX. A Buddhista pszichológia és gyakorlati alkalmazása Nyugaton	262
X. Egy multimodális terápia stratégiájának tervrajza	275
XI. Üres gyakorlat vagy tartalmas formalitás? A rituálé szerepei a buddhizmusban	282
XII. A buddhizmus társadalomszemléletének alapvonalai	321
Irodalom	359

XII. A buddhizmus társadalomszemléletének alapvonalai

1. A BUDDHA TÁRSADALOMSZEMLÉLETE

1.1. *A társas viszonyok és a szenvedés*

A buddhizmust jellegzetes módon többnyire kétféle sztereotip megközelítésben értelmezik. Úgy tekintik, mint ami személyes vallás, egyéni etikai vállalás és gyakorlás, illetve olyan tanok összessége, amelyek történeti és filozófiai szempontból tárgyalhatók. Lényegében mindkét értelmezés eltekint a Buddha és a buddhizmus társasságra, társadalmiságra vonatkozó megállapításaitól és társadalomelméleti nézeteitől. Kétségtelen, hogy egy kidolgozott, önálló, nyugati értelemben vett társadalomfilozófiáról vagy szaktudományról hagyományosan nincsen szó, de valójában a buddhizmustól elválaszthatatlanok a társadalomra vonatkozó nézetei. Ezek a nézetek összegyűjthetők, így ez alapján egy sajátosan buddhista társadalomszemlélet főbb elemei rekonstruálhatók, illetve ezen elemek gyakorlati megvalósulásai a mai buddhizmus világában is kimutathatók (például Collins 1998; Gnanarama 1996; Jayatilleke 1969; Jones 1981).

Az alábbiakban elsőként is arra vállalkozom, hogy vázlatosan bemutassam a Buddha társadalomra vonatkozó gondolatait, amelyek egy társadalomelmélet körvonalait rajzolják meg, egyúttal jelzem azok eltéréseit a kortársai véleményeitől. A továbbiakban a buddhizmus társadalomról alkotott ideálképei, a modernizációra adott legfontosabb elméleti és gyakorlati válaszai lesznek láthatók, míg az értékelés a modern társadalomtudományok fogalmainak segítségével elemzi a Buddha nézeteit, és ezeket összeveti a nyugati gondolkodás történetében előfordult hasonló elközelítésekkel, végül a következtetések a buddhista szemléletet a napjaink társadalmi kérdéseire adható egyik alternatív megközelítésként értelmezik.

A buddhizmus tanítását három főbb részre szokás osztani, az „erkölcs”, a „meditáció” és a „tudás” vagy „bölcsség” tényezőire, miközben elmondható, hogy kiindulóponttá mindegyik esetében a társas viszonyok válnak. Már az egyéni belső megtisztulás, a megvilágosodásra törekvés etikai tartalma is magában foglalja a mások iránti viszony kérdését. A béke, a nyugalom a buddhista társadalmi etika kulcspontja. A buddhizmusban az egyéni belső békének társadalmi következményei vannak: a közösség békéje a közösség tagjainak a békéjétől függ. Ugyanakkor ez a kapcsolat a kölcsönösségen alapul, hiszen a belső béke alapja a megfelelő társas viszony, tehát az erényes emberek társasága. Amint azt a Buddha a páli nyelvű

kánonban többször is megfogalmazta, az üdvözülésnek négy kiemelkedő eszköze van, a megfelelő helyen élés, az erényes emberekkel társulás, az igaz felé irányulás és a pozitív következményekkel járó múltban megtett érdemteli cselekedetek (AN 4, 31; Snp v. 259–260). Mivel a megfelelő közösség létrejöttének kedvező feltételeit afféle mintaként, mintegy modellszerűen megteremthetik a buddhista világiak és szerzetesek közösségei, ezért kiemelt jelentősége van annak, hogy a Buddha megalapította a követőit összefogó Gyülekezetet.

A meditációs eljárások közül az egyik legalapvetőbb a „négy mérhetetlen”, tehát a szerető jóság, a cselekvő együttérzés, az együttörvendés és a mindezeket személyválogatás nélkül mindenkire alkalmazó felülemelkedettség, amely egyben az érzelmek, a léthez kötő motivációk iránti egykedvűség is. Ez a meditáció már a korai buddhizmusban sem pusztán egyéni pszichológiai művelet, hanem egyúttal mások felé irányuló társadalometikai tett is, amely a későbbiekben a bódhiszattva-idcálban kapott újabb megfogalmazást. A buddhizmus legfontosabb célja a szenvedés megszüntetése, ami a szenvedést kiváltó oksági láncolat, a „Függő Keletkezés” folyamatának felszámolása révén, illetve ennek kiindulópontja, a „nem-tudás” megszüntetése segítségével érhető el. Azonban a Buddha szerint a „nem-tudás” nem egy misztikus vagy metafizikai ködbe vcsző kezdete a szenvedés keletkezésének, hiszen a „nem-tudás” létrejöttének szintén megvannak a feltételei. Keletkezésének közvetlen feltétele az öt akadály – az érzéki vágy, a rosszakarat, a lustaság-tompultság, a nyugtalanság-aggodalom és a kétely –, amely létezésének feltétele a rossz életvitel, ennek kiváltója az érzékek nem fegyelmzése, ez viszont az éber figyelem hiányának a következménye, amit azonban az ostoba megfontolások eredményeznek, ezek a bizalom hiánya miatt keletkeznek, ami az igaz Tan helyett a téves tanok hallgatásából ered, azok pedig a hitvány emberekkel meglévő kapcsolat következményei (AN 10, 61–62). Mindezek szerint *a nem-tudásnak, így a szenvedés keletkezésének kezdete végső soron egy szociális tényező, az erénytelen emberekkel meglévő kapcsolat*. Figyelemre méltó, hogy a szenvedés megszüntetéséhez vezető „Nemes Nyolcérű Ösvény” is éppen az igaz nézet kialakításával kezdődik, ami értelemszerűen csak a megfelelő emberek társaságában lehetséges. Az ösvény tagjai közül a következő négy-öt – az igaz elhatározás, az igaz szó, az igaz tett, az igaz megélhetés és az igaz törekvés – szintén közvetlenül elválaszthatatlan a társas kapcsolatoktól, de az igaz éberség figyelme is együtt jár a társas viszonyok fegyelmével, az egymásra figyeléssel, ezáltal végül az igaz összpontosítás, vagyis a meditáció sem csupán belső pszichológiai aktus, hiszen annak részben előfeltétele, részben következménye az életmód és a szociális viselkedés megváltozása.

1.2. A Buddha társadalmi környezete

A társas kapcsolatokra vonatkozó fenti alapvető nézetek látszólag csak az üdvtani kereteken belül, illetve egy társadalometikai értelmezésen belül mozognak, viszont ennél tágabb körű jelentőségük is feltárulhat, ha a Buddhának a társadalomról vallott – a páli kánonban található – nézeteit is szemügyre vesszük. A Buddha társadalomszemlélete három egymástól elválaszthatatlan területen fogalmazódik meg markánsan, melyek kibomlanak a társas viszonyok és a társadalmi cselekvés értelmezéseikor, ehhez kapcsolódóan a társadalmi rétegződés (stratifikáció) megítéléséhez fűződő nézeteiben, illetve a politikai uralomról kifejtett véleményei nyomán. A Buddha társadalmi nézetei természetesen nem függetleníthetők saját korától, annak társadalmi eseményeitől és kortársainak a társadalomra vonatkozó nézeteitől. Ennek megfelelően társadalomszemlélete a fenti három területen részben a papi rend – a bráhmínok – legitimációs ideológiájának bírálataként látható, részben a valóságos szociológiai helyzet empirikus leírásaként található meg, részben pedig a társadalmi együttműködés, a szocializáció kívánatos módjainak megfogalmazásaként fejeződik ki.

A Buddha színre lépésekor a Védák ortodoxiáját el nem fogadó nézetcível egy különös, bár nem feltétlenül közvetlenül politikai értelemben vett, a papi rend társadalmi vezető szerepét megkérdőjelező oppozíciós mozgalom részévé vált. Az ind társadalomban zajló mély átalakulási folyamatok – a földművelés kiterjedése, a kézművesség felvirágzása, a második urbanizáció felgyorsulása, a családgazdálkodás megerősödése, a kereskedelem, a pénzforgalom és a banki tevékenység egyre nagyobb szerepe – az addigi társadalmi viszonyokat átalakították. A társadalom gazdasági és szociológiai differenciálódása mellett a társadalmi mobilitás egy sajátos formát is kapott a legkülönbözőbb társadalmi rétegekből származó remeték és aszkéták vándormozgalmában (DN 27; Chakravarti 1996; Pande 1990). E mozgalomban a felemelkedés spirituális útját keresők, a vallási-filozófiai forrongás szereplői mellett a társadalomban a helyüket nem találó – a védikus szociális és vallási hierarchiából korábban kirekesztett – új önálló réteg, az orvosok is részt vettek (Zysk 1998). A politikai hatalomgyakorlásnak két fajtája volt ismert, a Himálaja-hegység tövében egy klán uralma alatt levő területen a vérségi elven alapuló nemzetségi-törzsi szervezet (szanszkrit; páli: *gaṇa-saṅgha*) hagyományaira épülő, választott vezető (sz.; p.: *rājā*) irányítása alatt álló arisztokratikus köztársaságok, és a síksági nagy folyamok (Gangesz, Jamuná) völgyében a területiség elve alapján szervezett és az egyeduralkodó (sz.; p.: *rājā*) által kormányzott királyságok, de a politikai uralmat mindkét államforma esetében a harcosok (sz.: *kṣatriya*) rendjéhez tartozók gyakorolták.

E társadalmi, gazdasági, ideológiai és politikai változások a Buddha főbb működési területein, különösen Magadhában, nem jelentették a papi rend társadalmi befolyásának radikális csökkenését, mivel az ezen a területen eleve nem volt olyan

jelentős, mint az ind szubkontinens északi, északnyugati részén (Fick 1920), ennek ellenére a buddhizmus a bráhminok ideológiájával számos lényegi ponton konfliktusban állt. Ezen belül a társadalomra vonatkozó nézetek közül a Buddha határozottan elvetette a rendek eredetével, társadalmi funkciójával, a társadalmi rétegződés szerkezetével kapcsolatos bráhmanikus eszméket.

1.3. A társadalomfilozófiai gondolatok

A társadalmi rendek tagozódására (sz.: *varṇa-vyavasthā*) nincsen utalás a korai védikus himnuszokban, a későbbiek (*Rgveda* X. 90, 12; *Yajurveda* XXXI. 11; *Atharvaveda* XIX. 6, 6) viszont már négy rendet említenek, a papokat (sz.: *brāhmaṇa*), a katonai vezetőket (sz.: *rājanya* = *kṣatriya*), a köznépet (sz.: *vaiśya*) és a szolgákat (sz.: *śūdra*). A bráhmanikus ideológia szerint a rendek isteni eredetűek, amennyiben az istenek a kozmikus ember-őst (sz.: *Puruṣa*) áldozati adományként szétदारolták, így a szájából lettek a papok, a karjából a katonai vezetők, a combjából a köznép és a lábából a szolgák (*Rgveda* X. 90, 12). Más leírások a teremtő Pradzsápati testének részeiből (*Taittirīya-Saṃhita* VII. 1, 1, 4; *Jaiminīya-Brāhmaṇa* I. 68–69), végső soron a kezdetek Brahmanjából (*Taittirīya-Brāhmaṇa* III. 12, 9, 12) eredeztetik a rendeket. A későbbi szövegek hasonlóképpen fogalmazzak: Krisna kinyilatkoztatja, hogy ő teremtette a rendeket (*Bhagavad Gītā* IV. 13), egyéb vélemények szerint a társadalom egyes részei között a testrészekhez hasonlóan szoros kapcsolat létezik (*Manusmṛti* IX. 294; *Śānti Parva* 69, 63), mások pedig kifejezetten azt hangsúlyozzák, hogy az állam részei megfeleltethetők az emberi testrészeknek (*Śukra* I, 62).

Ezek szerint az isteni eredet a rendeket (sz.: *varṇa*) az emberek számára eleve elrendelt, változtathatatlan pusztá adottságnak tekinti, sőt egyben a társadalom rétegződésének „organicista” elmélete is megjelenik, vagyis az emberi szervezetet a társadalom metaforikus analógiájaként használják. Az isteni eredetű organizmus, vagy éppenséggel megint csak közvetlenül maguk az istenségek kijelölik, meghatározzák (*Vāyu Purāna* I, VIII. 160–161) az egyes rendek társadalmi kötelezettségeit (sz.: *svadharma*) is, amitől eltérni nem megengedett (*Bhagavad Gītā* XVIII. 41–49; *Manusmṛti* I. 91). A fentiekből a bráhmanikus ideológia azon biológiai szemlélete is következik, amely úgy véli, hogy immár a jelenben a rendek társadalmi megkülönböztetése biológiai adottság, tehát például valaki azért lesz a papi rend tagja, mivel – ahogyan gyakran a Buddha előtt is büszkén említették – hét generációig visszamenőleg bráhmin apától és bráhmin anyától származik, vagyis születése által lesz az ember bráhmin (DN 4; MN 98).

A rendekre vonatkozó bráhmanikus ideológiát a Buddha többféle érvelési móddal is elutasította. *Biológiai érveket* használva rámutatott arra, hogy egy bráhmin anyja gyermeke ugyanúgy fogan meg, ugyanolyan a terhesség alatt, ugyanúgy szü-

letik meg és szopik, mint bármely más rendhez tartozó anya gyermeke, ezért nem állítható, hogy a papság a legnemesebb rend, a többi pedig hitvány. Továbbá, ha egy a papi rendhez tartozó ifjú egy harcos rendbélivel házasodik, és gyermekük születik, akkor a gyermek hasonlítani fog az apjára is és az anyjára is, így valójában mindkét rendhez tartozik. Egyébként sem lehet senki biztos abban, hogy hetediziglen minden felmenője valóban csak a papi rendből származik. Ráadásul – hangzik egy vallási érv is – a fogamzáskor az anyán és az apán kívül egy korábban élt egyén cselekedeteinek a következményei is jelen vannak, az pedig nem tudható, hogy az illető melyik rendhez tartozott (MN 93). A Buddha konkrét esetben arra is rámutatott, hogy egy a papi származására büszke ifjú felmenői között rabszolga leány is akadt (DN 3), tehát végül is a rendek vérségi tisztasága pusztán kitaláció. Mindezek mellett a Buddha egy alkalommal kifejtette, hogy a füvek, a fák, a férgek, a rovarok, a csúszó-mászók, a halak, a madarak és a négy lábúak születésükből eredően sokfélék és különböznek egymástól, azonban az emberek születésüktől fogva nem eltérőek megkülönböztető jegyekben, hiszen ugyanúgy van fejük, hajuk, fülük, szemük, szájuk, orruk, válluk, nyakuk, hasuk, hátuk stb., tehát a születés nem tesz köztük különbséget. Különbségeik pusztán elnevezésck (Sn̄p v. 600–611; MN 98).

A rendek isteni eredetének ideológiájával szemben a Buddha *történeti érveket* alkalmazott. Elmondta, hogy a kezdeti időkben a rizst evő lényeknek kialakultak a nemi szerveik és nemi életet éltek, de a szégyenérzet miatt rejtőzködés céljából saját házat építettek. Az emberek a rizst eredetileg szükségleteik szerint ették, és az magától újranozott, azonban egyszer valaki kényelemből több étkezésre is elegendő rizst tárolt, majd példáját egyre többen és többen követték, így az álló rizs szemeit befedte a por és a toklász, ezért az nem nőtt újra magától, az üres mezők pedig kiterjedtek, végül a rizs csak elkülönült nyalábokban nőtt. A probléma megoldása érdekében az emberek összegyűltek, és úgy határoztak, hogy a rizsföldeket felosztják egymás között, és elkerítik azokat. Később azonban egy mohó ember másvalaki földjének a rizséből evett, és tettét letagadta, de amikor legközelebb rajtakapták, akkor verekedés tört ki, és megütötték. Így keletkezett a lopás, a hazugság és a büntetés. Ekkor az emberek ismét összegyűltek, és közösen úgy döntöttek, hogy vezetőnek kiválasztják maguk közül a legalkalmasabbat, így ezzel létrejött a királyság, illetve a földek feletti felügyeletet ellátókkal kialakult a harcosok rendje. Voltak azután olyanok, akik a rossz tetteket és életmódot, valamint ennek következményeit el akarták kerülni, ezért egy részük a magányba vonult meditálni, viszont akik nem voltak képesek meditálni, azok a falvak és városok közelében telepedtek le, és könyveket állítottak össze, így jött létre a papok rendje. A családban élő többiek közül a sokféle polgári foglalkozást űzők lettek a polgári köznép rendje, míg a vadászok az alárendelt szolgálai renddé lettek. Mind a négy rend tagjai között voltak olyanok is, akik elvonultak remetének (DN 27).

A fentiekből is látható, hogy a Buddha a család, a magántulajdon, az államiság és a munkamegosztás „társadalmi szerződésen” alapuló kialakulásának történeti

folyamatából vezette le a rendek eredetét. A bráhmanikus hagyomány szerinti négy rend említése azzal magyarázható, hogy e beszédet a Buddha egy a papi rendbe tartozó ifjúnak mondta el, és e beszédében nem a valóságos aktuális társadalmi rétegződésről kívánt szólni. A fenti szövegben emellett az is látható volt, hogy a társadalom szerkezetének kialakulására vonatkozó történeti érvelést a Buddha olykor *pszichológiai érveléssel* egészítette ki, amikor például arra utalt, hogy van, aki pszichikai képességei, hajlamai alapján választ magának foglalkozást, és lesz valamely társadalmi réteg tagjává. Figyelemre méltó azonban, hogy mindeközben nem fogadja el a társadalom pszichologisztikus értelmezését, amely szerint az egyes jellemek, karakterek mintegy biológiai meghatározottsággal eldöntenek, ki melyik társadalmi réteghöz tartozik.

Részben történetiek – tudniillik az egyes egyének tágabb értelemben vett történetéhez kapcsolódnak – a Buddha társadalomra vonatkozó *vallási-filozófiai érvei*, amelyek lényegében a múltbeli tettek hatásának továbbélését bemutató „karma-tanban” fogalmazódtak meg. A „cselekvés” (sz.: *karma*) kifejezés a bráhmanikus szövegekben az áldozó tevékenységet, egy vallásos rituálét jelentett (*Śatapatha Brāhmaṇa* I. 1, 2, 1), majd később filozófiailag általánosítva valamennyi egyéni tetre és következményére vonatkozott, és azt fejezte ki, hogy a jó tettek következménye jó, a rosszaké rossz lesz (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 3, 2, 3 és 4, 4, 5).

A „karma-tan” a Buddha teljesen egyedülálló szempontból képviselte. A szélsőséges álláspontok közötti középúton elvetette azt a „következménytikai” nézetet is, amely szerint minden cselekedetnek automatikusan van karmikus következménye, és azt is, amely szerint tetteinknek egyáltalán nincsen későbbi hatása. Ezek helyett „szándékotikai” álláspontról úgy vélte: csak azon tetteknek van karmikus következményük, amelyekben a szándékoltság, az akarat belső motivációja szerepet játszik (AN 6, 63), így például egy bogár véletlen eltaposása nem jár karmikus következményekkel, de ha e tett szándékos ölés volt, akkor igen. Elutasította azt a véleményt is, amely szerint van egy önálló entitás, egy változatlan én-mag vagy lélek (sz.: *ātman*), aki a karmikus hatásokat hordozva a halál után újraszületik, és azt is, amely szerint a halál után nem élnek tovább az egyének életben végrehajtott tetteinek a következményei. Ezek helyett úgy vélte: bár nincsen lélekvándorlás, nincsen afféle örök lény vagy lélek, „aki” újjászületne, de van újraszületés, amennyiben tetteink következményei a halálunk után egy újabb születésben mégiscsak érvényesülnek (SN 44, 10; SN 12, 61).

A „karma-tan” társadalmi vonatkozásai megmutatkoznak abban a gondolatában, amely szerint a jó tettek később kedvező, a rossz tettek előnytelen társadalmi helyzetbe történő újraszületéshez vezetnek, tehát a lények a tetteik tulajdonosai, a tetteik örökösei, a tetteikből születnek, a tetteikhez kötődnek, a tetteik a menedék – ez az, ami silánynak vagy kiválónak különbözteti meg őket (MN 135). A Buddhának a múltbeli tettek hatására vonatkozó ezen nézete a fentiek alapján számára eleve mást jelentett, mint kortársai hasonló megfogalmazásai, hiszen nála nem a tetteknek az

egyéni döntési lehetőségeken túllévő mechanikusan érvényesülő külső hatásáról van szó. Egyébként a karmának ez az értelmezése ismét alkalmat adott a Buddhának arra is, hogy elutasítsa a rendek születésből fakadó különbségeinek szemléletét, mivel szerinte bármely rendbe születik is valaki, múltbeli tetteinek hatása mindegyiknél ugyanígy működik (MN 93). Ezenkívül továbbá arra a jelenségre is felhívja a figyelmet, miszerint az is lehetséges, hogy valaki öl, lop, hazudik stb., de halála után mégis egy kedvező újraszületés következik, míg másvalaki nem öl, lop stb., de halála után mégis kedvezőtlen újraszületés következik. Ennek oka az, hogy egyébként a rossz tettei előtt vagy után jó cselekedeteket hajtott végre, illetve jó tettei előtt vagy után rosszakat (MN 136), így az aktuális szándékkal végrehajtott jelen cselekedet felülírja a korábbi tettek hatását.

A Buddha számára a múltbeli tettek és azoknak egy új életre kiható következményei a „karma-tannak” csupán egyik értelmezése. A „cselekvés” (p.: *kamma*; sz.: *karma*) ugyanis a jelen tetteinek a megnevezése is. Ha egyes jelenbeli tetteink felülírhatják egyéb tetteinket, akkor kérdés, hogy ez milyen formában történhet meg? Lehetséges-e ez bizonyos érdemszerző vagy tisztító rituálékkal? Azon túl, hogy a Buddha általában is elvetette a rituálék gyakorlatát, nagyon határozottan elítélt minden véres áldozatot (AN 4, 39; AN 7, 44; MN 51), ami egyébként a bráhmanikus ideológia és gyakorlat lényegi eleme volt. A véres áldozati és tűz stb. rituálék helyett a jótéteményeket javasolta a kedvező következmények elérése céljából (SN 3, 9). Mindezek mellett a bráhmanikus rituálék ellen tiltakozó, a megtisztulás lehetőségét kereső vándoraszketák módszereit is üdvözteti hatásuk alapján értékelte (MN 8; MN 12). Személyre szabottan helytelenítette azok végzését, amennyiben az az üdvös tulajdonságok csökkenéséhez és a károsak növekedéséhez vezet, és elfogadta akkor, ha az erények növekedtek, és az erénytelenség csökkent (AN 10, 94).

Ezen a ponton már a Buddha *etikai érvelésével* találkozunk. Ez ahhoz az eljáráshoz vezet, amellyel a jelenbeli tettek etikai tartalmat adott, mint például a bráhmínok által „legjobbnak”, „legkiválóbbnak” értelmezett „bráhmín” kifejezés esetében ez látható: nem a születés által, hanem a jelen tettei által lesz valaki kitalizott vagy pap (Snp v. 136 és 142). Ennek megfelelően azt nevezi papnak/bráhmínna, aki crényes tulajdonságokkal rendelkezik, függetlenül attól, hogy egyébként milyen társadalmi rendbe született az illető (DN 4; MN 98; Snp v. 620–647; Ud 1, 5; DhP v. 385–423). A négy rend között nem lehet semmiféle különbséget tenni, hiszen az emberek közötti különbség abban mutatkozik meg, hogy ki milyen erkölcsi tulajdonságokkal rendelkezik a megvilágosodásra törekvéskor (MN 90).

A Buddha *szociológiai érveléssel* is azt hangsúlyozta, hogy az azonos tevékenységek nem tesznek társadalmi különbséget az emberek között. Az aktuális tettek társadalmi jelentőségét e szempontból abban látta, hogy mindenkinek a munkája (p.: *kamma*) jelöli ki számára a társadalmi helyzetét, tehát a jelen tetteknek nemcsak erkölcsi, de szociológiai tartalma is van (Snp v. 650 és 651–652). A négy renden kívül a sokféle társadalmi réteg létezését is közvetlenül a munkamegosztásból

eredeztette, és az emberek közötti különbségeket nem a születés által adotttnak, hanem az eltérő foglalkozásokon alapuló elnevezésnek tartotta, amikor kijelentette: aki a tehének tartásából él, az gazda; aki valamely mesterségből él, az szakember; aki áruk eladásából él, az kereskedő; aki mások szolgálatából él, az szolga; aki mások meglopásából él, az tolvaj; aki a fegyverhasználatból él, az katona; aki az áldozati szolgálatokból él, az áldozó pap; aki pedig a falvakból és országokból nyer hasznot, az király (Snp v. 612–619; MN 98).

Az érveit olykor ironikusan az abszurditásig vitte, amikor a papi rendhez tartozó hallgatóságát ahhoz a következtetéshez vezette, miszerint nemcsak a papok tehetik meg, hogy lemenjenek a folyóra, és lemossák magukról a szennyet, hanem a többi rend tagjai is, és a papok által csiholt tűz sem forróbb, mint a többi rend tagjai által csiholt (MN 93; MN 96; MN 90). Arra is felhívta a figyelmet, hogy a négy rend létezése nem egy eleve elrendeltség, hiszen a görögöknél, a perzsáknál és más szomszédos népeknél csak két rend létezik, az urak és a szolgák, ráadásul az úrnak születettekből válhat szolga, a szolgának születettekből lehet úr (MN 93). A szolgaság kérdését még a saját társadalmi viszonyai közepette sem a merev bráhmánikus hierarchizáltság szerint fogta fel – amely szerint az alacsonyabb rendbe tartozók automatikusan csak az azonos vagy a magasabb rendhez tartozóknak a szolgálói lehetnek, de a magasabb rendűek nem szolgálhatnak alacsonyabb rendűeket –, ugyanis kijelentette, hogy aki a szolgálattételtől rosszabb lesz, az inkább ne szolgáljon, viszont aki attól jobb lesz, az szolgáljon, függetlenül attól, mely társadalmi rendbe született (MN 96).

Végül is, ha valaki a felmenő őseit aszerint tartja számon, hogy milyen családban született, akkor ez alapján nevezik el papnak, harcosnak, köznépnak vagy szolgának, de az így jelölt név, a nemzetség (p.: *gotta*; sz.: *gotra*), csupán konvencionális elnevezés. A Buddha nemcsak elviekben, de a gyakorlatban is valamennyi társadalmi rétegből származó számára nyitva hagyta a megvilágosodás lehetőségét, valamennyien a szerzetesi Gyülekezet tagjai lehettek, mert bármely rendből származik is valaki, képes a Buddha tanítását követni (MN 96; Snp v. 648). Ebben a gondolatában a Buddha a nemzetségi elvet saját értelmezéscé szerint buddhizálta, vagyis megfosztotta a vérségi, biológiai jelentésétől, és üdvtani tartalmat adott neki. Ennek megfelelően a Buddha a szerzetesi Gyülekezetének tagjait „Szakja-fiak”-nak (p.: *sakjaputtiyā*) (AN 8, 19) nevezte, miközben a Gyülekezet (p.: *saṅgha*) létrehozásának szerveződési modellje a nemzetségi-törzsi gyülekezet (sz.; p.: *gaṇa-saṅgha*) volt. Itt azonban nem egyszerűen arról van szó, hogy az ő szakja nemzetségéből nagyon sokan lettek buddhista szerzetesek, hanem sokkal inkább a nemzetségi elv átértelmezéséről lehet beszélni. Hasonló jelenség ez ahhoz, ahogyan a Buddha a „bráhmín” szó jelentését buddhizálta. Miként nem a születése, hanem az erényessége révén lesz valaki bráhmín, ugyanúgy „Szakja-fiú” sem a születése, hanem a Buddha követése által lehet valaki (DN 27). A buddhista szerzetesi közösség identitását az adja, hogy még ha hatvanan hatvan felé mennek is, de egyazon tanító

egyazon tanait követik és adják át (Vin i, 20–21), így közöttük ez lesz az átvitt értelemben vett „vérségi, nemzetségi” kapcsolat, és ez az – a szerzetesek egymást „testvér”-nek szólították –, amiért mind testvérei egymásnak (Thag v. 155–156). Összhangban áll ezzel az, hogy a Buddha azokat, akik a vérségi származásukat otthagya, az otthonhontalanságba vonulva a világi vagy szerzetesi „átlagember” élete helyett a „nemes emberek” nemzetségét (*gotta/gotra*), tehát a megvilágosodás világfölötti útját választották, azokat „áttérőnek”, vagyis nemzetséget váltónak, új nemzetségi taggá válónak (p.: *gotrabhū*) nevezte el (AN 9, 10; AN 10, 16).

Mindebből az következik, hogy a Buddha a „Szakja-fiak”, a Gyülekezet üdv-tani közösségének létrehozásával egy sajátos alternatív társadalmi csoportot hozott létre, amely nem tartozott sem valamely vérségi elvű kötelékhez, sem pedig valamelyik területi elvű politikai szerveződéshez, miközben decentralizált irányítású, mégis jól szervezett, saját szabályozási rendszerrel rendelkező, nagy területen működő közösséget alkotott. A Gyülekezet a társadalomban a világi törvénykezésen kívül állt, tehát a világi jogrendszer nem volt érvényes rá. Ennek példáját mutatja az a szerzetes, aki a király erdejéből fát lopott a kunyhója megépítéshez, de a király emiatt nem tudta elítélni, mivel a tolvaj szerzetes volt, igaz, viszont az illetőt kizárták a Gyülekezetből (Vin iii, 42–45). További példa egy házasságtörő asszony esete, aki a világi ítékezés elől – a férje jog szerint meg akarta ölni – szerzetesnőnek állt be, így büntetlen maradt (Vin iv, 225). Jellemző Angulimála története is, aki veszélyes rablógyilkos volt, de amint a Gyülekezet tagja lett – egyébként nem sokkal később megvilágosodott Méltóvá (p.: *arahat*) is vált –, védettséget élvezett a világi törvénykezés alól (MN 86).

A Buddha tehát a *társadalmi mobilitásnak* alapvetően kétféle útját látta, amelyek a kedvezőtlen társadalmi helyzetből és kötelekektől megszabadíthatnak. Az egyik az erényes világi élet ebben az életben. Ez részben nagyobb társadalmi megbecsülést eredményez, részben pedig egy későbbi születéskor kedvezőbb társadalmi helyzethez vezet. Az erényes tettek annyiban is hozzájárulnak a társadalmi mobilitáshoz, amennyiben egy világi buddhista bizonyos foglalkozásokat nem választ, tehát nem lesz mézsáros, vadász, madarász, halász, tolvaj, hóhér vagy börtönőr, nem kereskedik fegyverrel, élőlényekkel, hússal, kábítószerrel és mérgekkel (MN 51; AN 5, 177), hanem helyettük más jellegű munkát végez. A másik a teljes eloldódás a társadalmi rétegződéstől, kilépés a termelői és családi életből, voltaképpen kivonulás a világi társadalomból, és csatlakozás a szerzetesek Gyülekezetéhez, magasabb szinten pedig áttérés a világfölötti „nemes emberekhez”.

1.4. A társadalmi rétegződés empirikus szemlélete

A Buddha a társadalmi rendek egyenlőségét hirdette, aminek ellentmondani látszik az, hogy a harcosok rendjét számos alkalommal helyezte a papok fölé. A közelebbi vizsgálatból azonban kiderül, hogy ez azokban az esetekben történt, amikor a papi rendhez tartozó beszélgetőpartnerei a papok elsődleges szerepét, privilégiumait igényelték, viszont ha a beszélgetések során nem volt jelen bráhmin, akkor a papok és harcosok rendjeit együtt, egy szinten említi. Hasonló különbség látható a rendek négyes beosztásával kapcsolatban is. Ha a Buddha papokkal – esetleg királyokkal – beszélgetett, akkor a társadalom négyes rétegződését említette, azonban ha nem volt jelen pap, illetve ha szerzetesekhez és világiakhoz szólt, akkor hármas rétegződésről beszélt, a „harcosok”, a „papok” és a „gazdálkodók” rétegeiről, olykor pedig negyediknek hozzátette a világi társadalomból kivonult „remeték” is. Mindez, és a társadalom bráhmanikus ideológiájának bírálata, már az első pillanatra is arra utal, hogy a Buddha a társadalom hierarchikus négy rendbe osztásának bráhmanikus megfogalmazásait fikciónak tekintette, ami helyett a társadalom valóságos viszonyait másfajta kategóriákkal és másfajta beosztással lehet kifejezni.

A Buddha a társadalom rétegződésével kapcsolatban háromféle fogalmi rendszert használt (Chakravarti 1996):

1. Az egyik az általa bírált bráhmanikus ideológia fogalmi rendszere, vagyis a négy „rend” (sz. *varṇa*; p.: *vaṇṇa*): a „harcosok” (p.: *khattiya*), a „papok” (p.: *brāhmaṇa*), a „köznép” (p.: *vessa*) és a „szolgák” (p.: *sudda*). E rétegződés alapja a születés (p.: *jāti*). A Buddha által használt többi fogalomrendszer már a saját szemléletét, voltaképpen az empirikus valóságot tükrözi.
2. A társadalmi rétegződést a legátfogóbban a már említett hármas vagy négyes beosztással adja vissza. Eszerint a társadalom három főbb részre tagolható: a „harcosok” (p.: *khattiya*), a „papok” (p.: *brāhmaṇa*) és a „gazdálkodók” (p.: *gahapati*) rétegeire. Ezek nem rendek, hanem egészen általános funkcionális beosztások, társadalmi státusok a „politikai hatalom”, a „vallás” és a „gazdaság” értelmében. A világi életből kivonultak rétege a „remeték” (p.: *samaṇa*), akik bármely társadalmi rétegből kikérülhetnek.
3. Akkoriban az egyén helyét a társadalomban szűkebb értelemben véve a család és a munkamegosztásban elfoglalt helye jelölte ki. A Buddha fogalomhasználatában ennek megfelelően a társadalmi rétegződés konkrét képzőerői: a „család” (p.: *kula*), a „munka” (p.: *kamma*) és a „mesterség” (p.: *sippa*). A „család” fogalma alá elsősorban a „harcos” (p.: *khattiya*), a „pap” (p.: *brāhmaṇa*) és a „gazdálkodó” (p.: *gahapati*) családok tartoznak.

A bráhmanikus és a Buddha által bemutatott társadalomrétegződési modell néhány ponton egyezést mutat, valójában azonban az azonos vagy hasonló kifejezések mást jelentenek az egyik és mást jelentenek a másik értelmezésben. Közös pont, hogy mindkét modell említi a „papokat” és a „harcosokat”, és ezek mindkét esetben családi kötelekekhez, tehát a „születéshez” vagy a „családhoz” kapcsolódnak. A bráhmanikus és a buddhai értelmezés azonban főként éppen ezen utóbbi mozzanatok alapján különböztethető meg. A bráhmanikus idológia szerinti „születés” nem pusztán valamely családba vagy nemzetségbe, hanem egyúttal a család által áthagyományozódó foglalkozásba, vagyis a négy közül valamelyik „rendbe” születést is jelenti, noha a rendek ekkorra valójában már semmiféle homogén foglalkozási csoportokat nem képviseltek. Így a „köznép” (p.: *vassa*) a földművelőket, a marhatenyésztőket és a kereskedőket kellene hogy jelentse, viszont ezek korántsem alkotnak egységes társadalmi rendet. Hasonló a helyzet a „szolgákkal” is. A „papi” rendbe születettek között is akadtak, akik földműveléssel és nem papi tevékenységgel foglalkoztak, de a „harcosok” sem voltak mind katonák. A Buddha „család” vagy „születés” fogalmai nem utalnak közvetlenül a foglalkozásra, inkább a nemzetségi-rokonsági kapcsolaton keresztül – például a Buddha magát születése szerint nem a harcok rendbe tartozónak, hanem szájának mondta – az elkülönült társadalmi funkciókat, a társadalmi státust mutatják, ahova a család gyermeke (p.: *kulaputta*) megszületik. E szemléletnek egy sajátos szublimált formája a Buddhánál a „Szakja-fiak” családja és nemzetsége.

A bráhmanikus „születés” foglalkozásokat is magában tartalmazó jelentése csíra formájában már a jóval későbbi – kifejlett formában az i. sz. 4. századi – „kaszt”-rendszer clóképe, amikor is több száz vagy akár több ezer foglalkozási kaszt létezett. Ezek akkorra már szociológiai értelemben is valóban kasztok, azaz olyan zárt rétegek, amelyek más rétegekből nem vesznek fel tagot, és a rétegek közötti kapcsolat szigorúan szabályozott, így jellemző az endogámia és az öröklött foglalkozás, amikor valaki egy másik csoport foglalkozását nem gyakorolhatja, csak azt, amelybe beleszületett, ezenkívül ételt csak magasabb rangú csoport tagjaitól vagy saját csoportjának tagjaitól fogadhat el, szolgálatot viszont csak magasabb rangú vagy vele azonos csoport tagjai számára végezhet. Nem is véletlen, hogy a kasztok neve szanszkritul „születés” (sz.: *jāti*). A Buddha idejében azonban a „jāti” nem a későbbi kasztokat jelentette, hiszen kasztok ekkor még nem voltak. A „jāti” kifejezés egyrészt eszményként a rendekre utalt, miközben a bráhmanikus „rendek” már nem léteztek – szociológiai értelemben a rendeknek már nem felelt meg semmi empirikusan –, csupán a bráhminok legitimációs ideológiájának az elemei voltak. Másrészt a Buddha használatában a „rendektől” eltérő jelentésű „család”-ba születést fejezte ki. Ilyen értelemben mondható, hogy a Buddha „család” és „születés” fogalma inkább a társadalom rokonság alapú rétegződésére utal, mintsem a konkrét foglalkozáshoz is kapcsolódó bráhmanikus „születés” vagy „kaszt” jellegű kifejezésre (Wagle 1995). Mindezt nem csupán az mutatja, hogy „papok” és a „har-

cosok” kifejezések mást és mást jelentenek a bráhmanikus és a buddhai értelmezésben, hanem az is, hogy a Buddha a „köznépet” és a „szolgákat” nem is említi mint önálló társadalmi réteget.

A Buddha korában a család egyre növekvő társadalmi szerepet kapott, nagyobb, mint azután a későbbiekben. Az egyes családok a családfők társadalmi rangjának megfelelően voltak ismertek, tehát aszerint, hogy vagy főként a politikai hatalomgyakorlás területén üzték a különböző foglalkozásokat, tehát a régi bráhmanikus ideológia szerint a gyermekeik harcosnak/nemesnek (p.: *khattiya*) születtek, vagy valamilyen papi tevékenységet folytattak, tehát a régi ideológia szerint gyermekeik papi (p.: *brāhmaṇa*) születésűek, netán a gazdálkodás körébe tartozó valamely foglalkozást végeztek, vagyis az új eszmény szerint a gyermekek gazdálkodói (p.: *gahapati*) családba születtek. A társadalom értékítélete alapján ezekben a családokban születni magas rangot jelentett, viszont léteztek olyan családok is, amelyek alacsony rendű születésnek számítottak. Ilyenek voltak a társadalomból kirekesztettek (p.: *caṇḍāla*), a kosárkészítők (p.: *veṇa*), a vadászok (p.: *nesāda*), a bognárok (p.: *ratthakāra*) és az utcaseprők (p.: *pukkusā*) családjai. Ezek szerint tehát a korábbi bráhmanikus négyrétegű hierarchizált rétegződési rendszer két kategóriája megváltozott tartalommal ugyan megmaradt, de a korábbi rendszer helyett egy kétrétegű, alacsony és magas rendű beosztás volt érvényes, amelyben a harcos, a pap és a gazda azonos társadalmi elismertségben részesült.

Ez a magasrendű családba születés az, ami az egyének társadalmi státusát az elvontan használt fogalmak, a „hatalom”, a „vallás” vagy a „gazdaság” szintjén mutatta meg. Különösen jól látszik ez a „gazdaság” (p.: *gahapati*) fogalmának körén belül. A „gahapati” kifejezés jelentéseit magyarul a leginkább talán a „gazda” fejezi ki, amennyiben a Buddha szóhasználatában a „gahapati” jelenti azt, aki a politikai uralom vagyontételezésre képes gazdasági bázisa, aki mezőgazdasági termények (gyümölcsösök, gabona, marha, valamint szolgák, arany és ezüst) tulajdonosa, földművelő, mezőgazdasági befektető, adófizető, aki a családgazdaság feje, a családgazdaságban bérmunkásokat alkalmazó munkáltató, illetve tekintélyes családfő, házigazda (Chakravarti 1996). A gazda ugyan olykor terményei kereskedelmével vagy tőkebefektetéssel is foglalkozott, a „gahapati” kifejezés azonban nem jelöli az önálló munkaként végzett kereskedői és banki tevékenységet, tehát nem fedi le az összes gazdasági tevékenységet. Az külön kérdés, hogy a társadalmi státus nem mindig esett egybe az illető megszólításának módjával, így kereskedőket és bankárokat is szólítottak „házigazdának” (Wagle 1995), ami inkább a családfői mivoltukra mint gazdasági hovatartozásukra utalt. Mindemellett a „gahapati” kifejezés összességében mégis a „gazdaság” megjelenítője. Ennek oka, hogy a korabeli társadalomban úgy gazdaságilag, mint státusát tekintve a középpontban állt, másrészt viszont az egyéb gazdasági tevékenységek a „munka” ágazatai között találhatók.

Az egyén társadalomban elfoglalt helyzetét a család mellett a születéssel nem öröklődő „munka” és „mesterség” is kifejezte. A „munka” legfontosabb ágazatai a

földművelés, az állattenyésztés (marhatenyésztés) és a kereskedelem volt, ugyanakkor ezek a fogalmak a mesterségek között is szerepelnek, mint földművelő, tehenész vagy kereskedő szakma. A családokhoz hasonlóan a foglalkozásokra is érvényes volt, hogy kétrétegűnek, alacsonyabb és magasabb rendűeknek osztották be. A Buddha leírásai alapján azok végeztek magasrendű munkát, akik tulajdonosként és termelőként magukért dolgoztak, és azok végeztek alacsony rangú munkát, akik másokért dolgoztak. A szakmák közül azok számítottak magasabb rendűnek, amelyek szellemi munkák, és azok alacsonyabb rendűnek, amelyek fizikai munkák.

Végül is a társadalom a Buddha által elmondottak szerint a család, a munka és a főbb mesterségek két rétegben hierarchizált beosztása alapján tagolódott, amit az alábbi táblázat szemléltet:

rang	család (<i>kula</i>)	munka (<i>kamma</i>)	mesterség (<i>sippa</i>)
magas (<i>ukkaṭṭha</i>)	harcos/nemes (<i>khattiya</i>), pap (<i>brāhmaṇa</i>), gazda (<i>gahapati</i>)	földművelés (<i>kaṣī</i>), kereskedés (<i>vaṇijjā</i>), állattenyésztés (<i>gorakkhā</i>)	földművelő (<i>kassaka</i>), kereskedő (<i>vāṇija</i>), tehenész (<i>gorakkha</i>), számoló (<i>ganaka</i>), könyvelő (<i>muddika</i>), írnok (<i>lekhā</i>), íjász (<i>dhanuggaha</i> , <i>issatha</i>), királyi szolgálattevő (<i>rājaporisa</i>), elefántvezető (<i>hatthāroha</i>), lovas (<i>assāroha</i>), szekérharcos (<i>ratthika</i>), költő (<i>kāveyya</i>)
alacsony (<i>hīna</i>)	kitaszított (<i>caṇḍāla</i>), kosárkészítő (<i>vena</i>), vadász (<i>nesāda</i>), bognár (<i>ratthakāra</i>), szemetes (<i>pukkusa</i>)	raktározás (<i>koṭṭhaka-</i> <i>kamma</i>), hulladékgyűjtés (<i>pupphachaddaka-</i> <i>kamma</i>)	nádmunkás (<i>naḷakāra</i>), borbély (<i>nahāpita</i>), fazekas (<i>kumbhakāra</i>), takács (<i>pesakāra</i>), bőrműves (<i>cammakāra</i>)

Amint azt a táblázat is mutatja, a magas rangú családban születettek a magas rangú foglalkozásokat űzték, és ebből a szempontból a származás a továbbiakban többnyire nem befolyásolta a munkavégzést, ugyanakkor néhány kivétel itt is akadt. A királyok és a szolgálatukban állók, valamint a katonák a nemesség köréből kerültek ki, a miniszterek és az állami bürokrácia tagjai között viszont gazda származású nem található, az adminisztratív és jogi területeken a legtöbben a papi, majd a nemesi családokból származtak (Sharma 1996).

Bár ez a társadalomszerkezet a Buddha részéről leíró és nem normatív jellegű, azonban a Buddha az itt található értékhierarchizáltságot is etikai és vallási tartalomként kezelte. Megfogalmazása szerint az alacsonyrangú családban születettek szegények, akiknek alig van mit enni és inni, nehezen jutnak ruhához, ezenkívül csúnyák, betegek, vakok, nyomorékok, bénák, valamint helytelenül viselkednek tettel, szóval és gondolatban. Azoknak az ostobáknak jut ez a sors, akik korábbi életükben nem éltek erényes életet, rossz dolgokat gondoltak, beszéltek és tettek. A magas rangú családban születettek természetesen mindcseknek a tulajdonságok-

nak az ellenkezőjével rendelkeznek (MN 129; MN 135). A felsorolásban említettek egyértelművé teszik, hogy a tettek erkölcsi tartalmáért minden egyén maga felelős, és mindenkinek módjában áll választani a magatartásformák között.

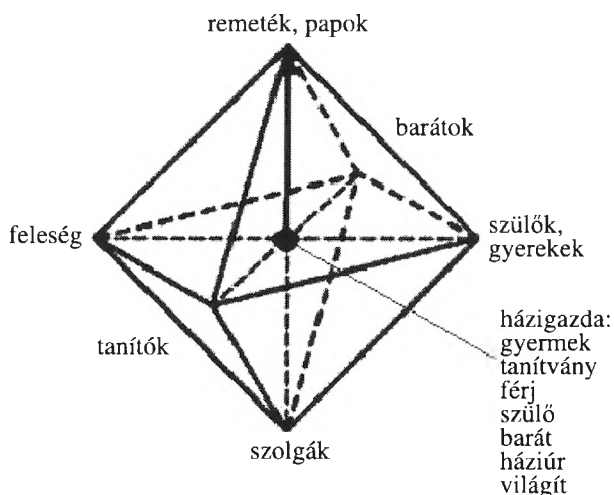
1.5. A társadalmi kapcsolatrendszerek

A Buddha a bráhmanikus „svadharma” ideológiával szemben az egyéni tettek felelősségét, erkölcsi tartalmát hangsúlyozza a társadalmi kötelezettségek esetében is. E kérdés megfogalmazásakor a társas viszonyok kapcsolatrendszerét tekintette kiindulópontnak, és mintának a család szerkezetét alkalmazta. Amiként a társadalom középpontjában a gazda áll, úgy a társas kapcsolatok szerveződésének a csomópontja is a házigazda vagy családfő. Amikor tehát a Buddha ezt a szerkezetet adta meg, akkor deskriptív módon a reális valóságból indult ki, azonban a társadalmi kötelezettségek felsorolásakor már inkább preskriptíve a normatív követelményeket mutatta be.

Ideális esetben a társadalmi viszonyok hálózata nem más, mint a kölcsönös kötelezettségek gyakorlásának a hálózata. E kötelezettségi rendszer középpontjában tehát a házigazda áll, és a mások felé irányuló kötelelességteljesítések úgy veszik körbe, mint a hat égtáj. A kölcsönösségen alapuló társas viszonyok kezdete nem más, mint *keleten* a gyermek kötelességei a szülők iránt, azaz a szülők támogatása, haláluk után az emléküik megőrzése, az örökségre méltónak lenni, gyermekeket nemzeni, és a szülők kötelezettsége a gyermekeik felé, vagyis a gyermekeket táplálni, őket a bűntől óvni és erényre nevelni, művészetekre és tudományokra oktatni, jól házasítani, örökséget hagyni rájuk. *Déli* irányban a tanítványnak vannak kötelességei a tanítóval szemben, tehát tisztelni, szolgálni, engedelmeskedni, szükségletei kielégítésében segíteni, a tanításkor figyelni, és a tanítóknak is vannak kötelezettségei a tanítvány felé, így a jóra rávezetni, a tudományt és a tant tanítani, tudását megszilárdítani, barátai és társai előtt róla jót mondani, veszedelmektől megóvni. *Nyugaton* a férj és a feleség egymás közti kötelezettségei találhatók, amikor a férj jól bánik a feleségével, tiszteli őt, hű hozzá, eléri, hogy más emberek is tiszteljék, és anyagi képességei szerint megfelelő ruhát, ékszert ad neki, míg a feleség rendben tartja a házat, vendégszerető a rokonokkal és a vendégekkel, hű a férjéhez, takarékoskodik, tennivalójában ügyes és szorgalmas. Az *északi* irány a házigazda és barátai viszonyát jelképezi, melyben a házigazda – ha elég gazdag – megajándékozza a barátait, udvariasan beszél velük, segíti érdekeik érvényesítését, magával egyenlőnek tekinti őket, megosztja velük a javait, a barátok viszont vigyáznak a házigazdára, vigyáznak a vagyonára, a veszélyben menedéket nyújtanak neki, a bajban mellé állnak, a családjá iránt jóindulatúak. A *nadir* a házigazda és a szolgáltató viszonyának felel meg, ahol a házigazda tekintetbe veszi a szolgáltató erejét és munkabírását a munkák elosztásánál, kellő táplálékot és bért ad neki, betegség-

ben ápolgatja, saját kedvenc ételciből neki is juttat, időnként pihenőnapot ad, viszontzásul a szolgáló tiszteli az urát, csak akkor tér nyugovóra, ha ellátta feladatait, megelégszik azzal, amit kap, lelkiismeretesen dolgozik, és uráról jót mond. A *zenit* irányával jelképezve a házigazdának világi törekvőként a remeték és papok felé vannak kötelességei, amelyek keretében jó tettel, jó szóval és jó gondolatokkal viseltetik irántuk, szívesen látja őket otthonában, és anyagi szükségleteikről gondoskodik, a remeték és papok ellenszolgáltatásként lebeszélnek a házigazdát a bűnökről, erényre intik, jóakarattal vannak iránta, tanítják őt, és a kételyeit eloszlatják, az utat mutatják (DN 31).

A tisztességes munkával megszerzett vagyon megfelelő felhasználását szintén ez a kapcsolatrendszer határozza meg. A vagyon helyes használata az, ha a házigazda a szüleit, a feleségét, a gyermekeit, a barátait és a szolgálait elégedetté és boldoggá teszi, ha a családjának a szerencsétlenségek és káresetek ellen védelmet nyújt, ha a rokonainak, a vendégeinek, a halottaknak, a királynak és az istenségeknek ajándékot kínál fel, és ha a remetéknek, papoknak adományokat juttat (AN 4, 61).



Amint látható, a kapcsolatrendszer csomópontjában álló házigazda egyszerre, egyidejűleg több társadalmi szerepet is betölt, és a különböző kisközösségekben dinamikusan változik, hogy kivel szemben milyen paritásos kötelezettségei vannak. A társadalmi élet résztvevői közül a remetékkel és papokkal azért nincsen azonos szinten, mert őket világiként eltartja, így ők nem a megélhetéssel, hanem a spirituálisitással törődnek, a szolgálakkal pedig azért, mert ő azoknak az ura, munkáltatója, és azok csupán a megélhetéssel törődnek.

A családi gazdálkodás közösségének e modellje voltaképpen egy ideális társadalom viszonylatrendszerét, horizontális és vertikális rétegződését írja le, ahol az

erkölcsi-szellemi értékek őrzőit és továbbadóit, a társadalom gazdasági és politikai életében közvetlenül részt nem vevő remetéket, papokat és szerzeteseket éppúgy a társadalom tagjai tartják el, mint ahogyan a hasonló szerkezetben ábrázolható ideális politikai államhatalomnak is gondoskodnia kell az alul levő kiszolgáltatottak szociális szükségleteiről.

1.6. A politikai uralom

A Buddha a politikai uralom két formája (köztársaság és királyság) között nem tett értékrendbeli különbséget, amennyiben az államok vezetői betartják az erkölcsösség szempontjait, és ezen alapulva érvényesülnek a kölcsönös kötelezettségek elvárásai immár a hatalmon levők és a többiek viszonylatában is. E feltételek teljesüléséhez az szükséges, hogy

1. közmegegyezés jöjjön létre
2. az igazságosság és a jog előírásait betartsák.

A közmegegyezésre vonatkozó igényt a Buddha már abban a történetben is jelezte, amely a világ egyik legrégebbi „társadalmi szerződés” elméletét fogalmazta meg az államiság keletkezésének leírásakor. Ebben a szövegben és több más helyen is, a politikai uralom vezetője és irányítója a „király”, ez azonban nem a királyság intézményének előnyben részesítésére utal, mivel a Buddha csupán a helyes kormányzás modelljének bemutatására használja a „királyt”.

Egy mitológiai formába öntött történet szerint az erényes világuralkodó „kerékforgató” nagy király (p.: *cakkavatti*; sz.: *cakravartin*) egy „nagy ember”, aki az erényeket és a törvényt (p.: *dhamma*; sz.: *dharma*) érvényesíti. Uralmát hét drágaság biztosítja, ugyanakkor testén 32 ismertetőjegy ismerhető fel. Ha az égen egy kerék jelenik meg, és magasan van, akkor erkölcsi és jogi szempontból minden a törvények szerint működik. Ha azonban akad olyan király, aki nem tartja be a törvényeket, akkor az égi kerék egyre lejjebb süllyed, végül eltűnik. Hogy a rend ismét helyreálljon, megint meg kell hallgatni a bölcseket, akik elmagyarázzák, mi a törvény, mi a helyes kormányzás, meg kell hallgatni a tanácsadókat, a királyi szolgálattevőket, míg végül újraforgatják a kereket (DN 26). A kerékforgató nagykirály hatalmának alapjai és biztosítékai jelképesen a következő drágaságok: a kerék, az elefánt, a ló, a drágakő, az asszony, a házigazda és a kormányzó (DN 17; DN 26; DN 30; MN 129). Ezek közül a kerék az egyetemes erkölcsi és természettörvényt (p.: *dhamma*) jelenti, amely a napkoronghoz hasonlóan uralja a Földet, így a törvényességet fenntartó király uralmának a jelképe. Az elefánt és a ló az uralom eszközei, hiszen a korabeli hadsereg négy tagja az elefántok, a lovasság, a szekerek és a gyalogság seregeiből állt össze. A kormányzó a király tanácsadója és vezére, ily

módon ő is a hatalom eszköze. A drágakő már a királyság pénzügyi alapja, a teli kincstár jelképe, az asszony pedig a család, a föld, illetve a termékenység szimbóluma, ennyiben szintén az uralom alapja. A házigazda a gazdálkodó és adófizető tulajdonost jelenti, így tehát ő az uralom harmadik alapja.

A nagy király voltaképpen „Tan-király” (p.: *dhamma-rājā*). Bár van hadserege, mégis erőszak nélkül uralkodik, és inkább az erénnyel, a törvénnyel, a Tannal (p.: *dhamma*) kormányoz (DN 26; DN 30). Védelmezi a nemeseket és kíséretüket, a hadsereget, a papokat és a polgárokat, a városi és a vidéki lakosokat, a remetéket, valamint a vadakat és a madarakat. Ugyanakkor a Buddha maga is „Tan-király” (Snp v. 554), aki a védelem emyőjét nyitja a testi, a szóbeli és a gondolkodásbeli tettek fölé, és ezzel a Tan kerekét forgatja (AN 3, 14; AN 5, 133). Eszrint a „Tan-királynak” két típusa van – amint a „nagy embernek” is, hiszen mindketten „nagy emberek” –, vagyis egyfelől az, aki a politikai uralmat gyakorolja, és másfelől a spirituális hatalom birtokosa, miközben mindketten a Tant használják eszközként az uralom gyakorlásához. A Buddha úgy véli, senki nem lehet egyszerre mindkettő, a kerékforgató nagykirályoknak le kell mondaniuk a trónról, ha a megvilágosodást választják.

A Buddha szerint a politikai hatalomnak – tehát például a jó királynak – biztosítania kell a társadalom periferiájára szorultak, a vagyontalanok, a szegények ellátását is, mert e nélkül a társadalom erkölcsi romlásnak indul, hiszen elterjed a lopás, a rablás, az ölés stb., illetve megszületik a hatalom erre adott erőszakos válaszlépése (DN 26). A társadalmi erkölcsösség alapja tehát mindenki alapvető gazdasági szükségleteinek kielégítése, míg a politikai hatalom szerveződésének és fennmaradásának feltétele a kölcsönös kötelezettségekben megjelenő erkölcsösség.

A Buddha alapvető gondolata az erőszak elvetése. Szerinte az erőszakos embert el lehet kerülni az erőszaktól tartózkodással (MN 8). Hangsúlyozta, hogy az erőszaktevő még ha győztesnek hiszi is magát, sokkal inkább vesztes, mivel tette csak újabb ellenségeskedést szül, és az időre pokolbeli újraszületés vár (Dhp v. 201; SN 42, 3). Nem tudta elfogadni az „igazságos háború” doktrínáját sem, éppúgy, mint a „svadharma” által előírt kötelezettségen alapuló hadviselést sem. Maga egy esetben békebíróként föl is lépett, és sikerült megakadályoznia egy víztározó miatt kitörni készülő háborút (Jāt 536.), igaz, egy másik alkalommal háromszori hasonló próbálkozása sikertelen maradt, aminek következtében végül tömegmészárlással kiirtották a szakja nemzetség még meglévő tagjait. A háború üdvtani szempontból is helyteleníthető, ugyanis alapja nem más, mint a vágyakozás, és emiatt akarnak egyesek másokat legyőzni, noha inkább önmagukat kellene legyőzniük (DN 21; MN 13; Dhp v. 103).

A Buddha egyértelműen lehetségesnek tartotta az erőszakmentes és igazságoságon alapuló kormányzást, és ezt olyan komolyan gondolta, hogy – már a megvilágosodása után (!) – egy időben még azt is fontolgatta, visszatérjen-e a szerzetesi életmódból a kormányzáshoz (SN 4, 20). Végül is elveinek gyakorlati alkalmazását

nem közvetlenül önmaga végezte el, hanem a Vaddzsí köztársaság vezetőit tanította meg a helyes kormányzásra (DN 16). Ebből azt a következtetést lehet levonni, hogy a „király” prototípusa mellett e köztársaság is modellszerű értékkel rendelkezik abból a szempontból, milyennek is képzelhette el a Buddha az ideális társadalom, illetve állam gyakorlati működését az akkori körülmények között.

A tanítása szerint egy társadalom boldogulásának, emelkedésének az eléréséhez a következő törvényeket kell betartani (DN 16; AN 7, 19–20):

1. gyakran és rendszeresen gyűléseket kell tartani
2. egyetértésben kell megtartani a gyűléseket, egységben kell fellépni és cselekedni
3. a már elfogadott régi előírásokat nem szabad eltörölni, nem szabad felcserélni az el nem fogadottakkal
4. az időseket meg kell becsülni, tiszteletben kell tartani, és figyelembe kell venni a mondanivalójukat
5. a nemzetségbeli asszonyokat és lányokat nem szabad erőszakkal elvinni az otthonukból
6. a szentélyeket meg kell becsülni, tiszteletben kell tartani
7. biztosítani kell a szent embereknek az oltalmat és védelmet, hogy közülük azok is az országba jöjjenek, akik még nem jöttek el.

A Buddha olyan fontosnak tartotta ezeket a szabályokat, hogy nem csupán többször is elmondta, de a szerzetesek Gyülekezetének szerveződése számára is irányadónak minősítette, bár az 5. pont ekkor a vágyak ellenőrzése lett, a 6. pedig az elmélkedésre alkalmas magányos hely előnyben részesítése. A nemzetségi-törzsi szervezet (sz.; p.: *gana-saṅgha*) decentralizált irányításának hagyományai tehát mintát jelentettek a Buddha számára nemcsak az ideális politikai uralom képének felvázolásakor, hanem az elvek szűkebb körű gyakorlati megvalósításakor, a szerzetesek Gyülekezetének (sz.; p.: *saṅgha*) megszervezésekor is. Két vagy három szerzetes még csak csoportot (*gana*) alkot, a Gyülekezet közösségét pedig négyen hozhatják létre. A Gyülekezetben nincsen kinevezett vezető vagy vezetőség, a döntéseket együtt, közösen hozzák. Az egyetlen informális rangsorolást az adja, hogy életkoruktól függetlenül az újonc szerzeteseknél nagyobb tiszteletet kapnak azok, akik már tíz éve szerzetesek, vagyis az „öregek” (p.: *thera*), illetve azok, akik már húsz éve szerzetesek, azaz a „nagy öregek” (p.: *mahāthera*). A Buddha a végrendeletének tekinthető szavaival megerősítette, hogy senkit nem jelöl ki a Gyülekezet élére vezetőnek, ehelyett a közösen elfogadott Fegyelmi Szabályokat és a Tant nevezte meg a szerzetesek vezetőjének (DN 16).

Figyelemre méltó még, hogy a Buddha a nem ártás elvének kiterjesztésével a társadalmat egy ökoszisztéma részének tekintette, hiszen hangsúlyozta, hogy az ideális kormányzás védelmezi a vadakat és madarakat, illetve a szerzetesek figyelmét gyakran külön is felhívta a növényvilág pusztításának kerülésére (Pāt V. 11;

AN 4, 198; DN 1). Ez látszólag egyszerűen vagyónvédelemnek is tűnhet, azonban e szemléletben éppen az a lényeges, hogy – amint az az eddigiekből is kiderült – sem a társadalmi, sem a természeti környezet nem valamilyen rövid távú haszonszerzés eszköze, hanem magának az életnek a része, tartalma.

2. A BUDDHIZMUS TÁRSADALOMESZMÉNYEI

Bár a szerzetesek Gyülekezetének megszervezésekor modellként egy politikai állam szolgált, és ideális esetben mindkettőt a Tan alapján irányítják, mégis a Buddha az állam és az egyházi közösség különválasztására törekedett, méghozzá olyan sikeresen, hogy a Gyülekezet általában is a világi törvénykezés hatályán kívül tudott maradni. A korai buddhizmusban ez a különválasztás még fennmaradt. A későbbi feljegyzések szerint, amikor a Buddha halálát követően az első zsinaton avagy Recitáción a tanításokat összegyűjtötték, a Recitáció védnökeként fellépő király kijelentette, hogy a szerzetesek fennhatósági területe a Tan, az övé pedig a politikai uralom (Sp i, 10; Mhv III.).

2.1. A Tan-király

Az ezt követő idők során néhány száz év alatt azután a királyok és a Gyülekezet közötti viszony egyre szorosabb lett, és a Gyülekezet feletti királyi pártfogást kezdte felváltani a királyi beavatkozás, amely ugyanakkor együtt járt azzal, hogy az erősen centralizált államhatalmat a Tan terjesztésének eszközeként is felhasználták, miközben mindez összességében a társadalom stabilitásának a kialakulásához is hozzájárult. Ez a korábbihoz képest radikális szemléletváltás a legmarkánsabban először az i. e. 3. században élt nagy Asóka király tevékenységében látható, aki ezzel a „Tan-király”, az eszményi uralkodó jelképévé vált. Az új politikai rendszer a karizmatikus királyságon alapult, amelyben a „Tan-király” erkölcsileg felelős a nyomor megszűntetéséért és egy új, stabil társadalmi rend létrehozásáért.

A „Tan-király” intézményét a későbbiekben a dél- és délkelet-ázsiai országokban már oly módon kezdték értelmezni, hogy a kiváló erényű uralkodó egyszerre vezeti az országot és a buddhista szellemi életet is, így szerintük a politikai és a spirituális uralom eszményi egysége egy személyben testesülhet meg, ezért a király olykor a Gyülekezet belső dolgaiba is közvetlenül beavatkozott. Jellemző, hogy a 13. században Burmában egy kiváló erényű király a Gyülekezettől megkapta a „Tan-király” címet. Ezt a címet később más uralkodók is elnyerték, akik a Gyülekezet királyaként (sz.: *saṅgha-rājā*), vezetőjeként is tevékenykedtek. Ezekben az országokban a théraváda buddhizmus viszonylag későn lett domináns irányzattá, és egyúttal egy reformszemléletet hozott magával a korábbi hindu vagy mahájá-

na eszmevilággal szemben, ennek megfelelően a „Tan-király” (sz.: *dharmarājā*) eszménye ekkor elvileg a királyként manifesztálódott és megtestesült isten, a hindu „Isten-király” (sz.: *devarājā*) ideológiájának alternatívájaként is született meg. Végül is azonban a délkelet-ázsiai országokban a tényleges gyakorlatban nem mindig különült el egyértelműen az „Isten-király” és a „Tan-király” eszményképe sem.

A burmai királyság ideje alatt egyes királyok azt az igényt fogalmazták meg, hogy „világuralkodó nagykirályként” joguk van idegen országokat meghódítani, és mivel az egyetemes uralkodók a Buddhával azonos módon „nagy emberek”, azt az igényt is kifejezték, miszerint ők „Embrió Buddhák” (burmai: *Alaung-hpaya*), vagyis „Jövőbeli Buddhák”. Ettől függetlenül alakult ki, de azután ezzel egybeolvadt a „Jövőbeli Király”-ba vetett hit. A brit hódítás után sok burmai reménykedni kezdett a régi monarchia visszaállításában, amely majd elűzi a betolakodókat, és helyreállítja az ország függetlenségét. A függetlenség visszanyerése után a chiliasztikus várakozások vidéken a paraszti lakosság körében fennmaradtak, remélve, hogy az igazságosság és a törvényesség a jövődő buddhista király révén ismét érvényesül, így az ország számára felemelkedést és jólétet eredményez. Hitük szerint amíg a „Jövőbeli Buddha” az előző Buddha halálát követően ötezer év múlva jön el, addig a „Jövődő Király” már ezen ötezer év második felétől megjelenik. Ez azt jelenti, hogy már nem sok időt kell várni, hiszen az előző Buddha halálának 2500. évfordulóját a buddhista világ 1956-ban ünnepelte (Spiro 1982).

2.2. A millenarizmus

Egy a jövőben létező buddha (p.: *Metteyya*; sz.: *Maitreya*) alakja már a páli kánon szövegeiben is felbukkan (DN 26), de értelmezése a későbbiekben az ázsiai buddhista országokban újabb és újabb motívummal egészült ki. A napjainkban még bódhiszattvaként élő jövőbeni buddha eszménye vált azután a már említett „Embrió Buddhává”, ennél fogva egy-egy király az ő megtestesüléseként léphetett fel, és személye így kaphatott társadalmi-politikai tartalmat is, de kínai, japán és tibeti királyokat is különböző bódhiszattvak inkarnációiként azonosították. A buddhizmus egészén belül ideáltipikus alakká válva a személyével vagy más hozzá hasonló buddha-aspektusokkal történő találkozásnak többféle lehetősége lett aszerint, hogy helyileg hol található meg, a Földön, vagy az egyik ún. mennyei Tiszta Földön, illetve aszerint, mikor lehet vele találkozni, most, vagy majd a jövőben (Nattier 1988):

1. *Itt és most*, a Földön és a jelen életben, ha egy élő bódhiszattváról vagy bódhiszattva-királyról, „Embrió Buddháról” van szó.
2. *Itt és majdan*, a Földön és egy jövőbeli születéskor, ha egy jövőbeli buddháról van szó.

3. *Ott és most*, a Tiszta Földön és a jelen életben, ha ezoterikus gyakorlatok során vizualizációs meditációban alakját felidézik.
4. *Ott és majdan*, a Tiszta Földön és egy jövőbeli születéskor, ha erényes tettek következtében valaki majd a Tiszta Földön születik újra.

Társadalmi vonatkozásokat főként az első két lehetőség hordoz, amennyiben a chiliasztikus várakozásokhoz kapcsolódnak, azonban a negyedik esetben is a társadalomban másokért végzett erényes tettek felhalmozásáról van szó. E várakozásoknak további elemévé vált a megvilágosodás, a nirvána értelmezésében bekövetkezett szemléletváltás is. Eszerint egyes metaforikus páli kánoni utalásokra építve a nirvána többek között felfogható valamiféle helyként is, sőt a posztkanonikus szövegek már kifejezetten a „nirvána városáról” szólnak (Mil 276, 332–333 és 354). A nirvána ezzel olyan helyé válhatott, amely a boldogság mennybeli állapota, valamiféle Paradicsom, vagy amely akár az egyes királyok fővárosaként, tehát afféle a Földön is megvalósítható ideális társadalom utópikus modelljeként volt értelmezhető. Hasonló elképzelésekkel lehet találkozni a tibeti buddhizmusban is, amikor a valahol az univerzum északi részén levő Sambhala ország mítoszáról van szó. A tibeti buddhista követők között erős hit él arról, hogy majdan a jövőben, amikor a vágyakozás és a gyűlölködés végső kiteljesedésekor az emberiség szünet nélküli háborúba és konfliktusokba bonyolódik, és gonosz uralkodó kormányoz, akkor majd a Sambhala királyság megfékezi a rossz uralkodót, és megmenti e Föld népeit. A széles körben elterjedt vélekedés szerint aki részt vesz a Kálacsakra beavatásban, az legközelebb majd a Sambhalában születik újra.

2.3. *A modernitás mozgalmái*

A gyarmatosítás és a modernizáció következtében a buddhista tanítás üdvtani vonásait egyre gyakrabban kezdték társadalmi értelmezéssel megtölteni. A gyarmatosítás a délkelet-ázsiai országok társadalmában a gazdaság, a politika és a kultúra területén elindította a kapitalizáció, a modernizáció és a nyugatosodás folyamatait. A változások e társadalmak alapjait érintették, ezért minduntalan problematikussá tették a hagyományok megőrzésének lehetőségét, új kérdéseket vetettek fel, amelyek új válaszokat igényeltek. A gyarmatosítás felélesztette a nemzeti identitástudatot, és a modernizáció folyamata elsősorban azt a kérdést vetette fel, vajon megőrizhető-e a hagyomány, miközben csi a hagyományt az új helyzetre alkalmazva újra kell értelmezni? E kérdésre alapvetően két válasz született, a reformizmus és a neotradicionalizmus, amelyek mellett még megmaradt a tradicionalizmus is (Porosz 2000).

A reformizmus szerint a buddhizmus célja a világ igenlésének egyik formája, amikor a „világi” és a „világfeletti” nem egymástól teljesen elválasztottak, a nirvá-

nát elérheti e világban univerzálisan mindenki, tehát a világiak is akár még ebben az életben. A reformizmus az egyéni lehetőségek emez optimizmusát lefordította a társadalmi fejlődés lehetőségeire is. A théraváda buddhista hagyomány és a megújulás ellentmondásos kapcsolata szinte modellszerűen vizsgálható a portugál, holland és brit gyarmatosítást is elszenvedő Srí Lanka-i buddhizmusban, ahol a változások egyes jellegzetességei meglehetősen karakterisztikusan látszanak (Bond 1992; Gombrich és Obeyesekere 1990).

A Srí Lanka-i megújulási mozgalom vezetője, motorja a 19. század végén Anagárika Dharmapála (Don David Hēvāitarana) volt. Dharmapála elvetette azt a hitet, hogy a nirvána ebben az életben elérhetetlen, a világfeletti utat mindenki számára nyitottnak gondolta, függetlenül attól, hogy valaki világi vagy szerzetes. A végső célt és az ahhoz vezető eszközöket e világinak kezelte, racionalizálta, az istenek imádását helytelenítette. A buddhizmus filozófiáját az aktív cselekvésre épülőnek tekintette, a karma tanát pozitív, tettekre ösztönző nézetnek értelmezte, ezzel az erkölcsösöget az úton haladás kulcskérdésének minősítette. Puritán erkölcsi előírásokat fogalmazott meg az élet minden területére, az étkezés módjaitól, a ruházkodástól és a vécé használatától kezdve az utcán, illetve a nyilvánosság előtti magatartáson át a tanítók kötelességeiig és az ünnepek megtartásának módjaiig bezárólag. Erkölcsi nézeteit a társadalom, a gazdaság és a politika területeire egyaránt alkalmazta. A meditáció fontosságát kiemelte, de a hagyománnyal szemben a világi buddhisták meditációs gyakorlását ösztönözte, ezzel a szerzetesek közvetítő szerepét háttérbe szorította.

A neotradicionalizmus az egyéni képességek lehetőségeit megítélve a fokozatos út hagyományát folytatta, a társadalom vonatkozásában azonban – különösen az ország függetlenségének elnyerése után – határozottan optimista várakozással telítődött. Ez az optimizmus a Tan hirdetésével kapcsolatban Srí Lankán túlra is kiterjedt, hiszen felerősödött az a hit, hogy a Tan világszerte elterjed és virágozni fog. A hagyomány és modernitás összekapcsolásának törekvése látható a neotradicionalizmus társadalmi aktivitásában is. Ez a vonás nincs összhangban a hagyományos világtól való elvonulás szemléletével, ugyanakkor a hatalom támogatásának igényét, illetve a szociális munkában való részvételt jelentette. E társadalmi aktivitás legfőbb ösztönzője a nemzeti azonosságtudat lett, amely a hagyományokat felvállalja, miközben nem feltétlenül híve a társadalmi változásoknak, az úgynevezett társadalmi haladásnak.

Radikálisabb ezen a téren a társadalmi fejlődés eszméjét hirdető, majd más hasonló társadalmi mozgalmak mintájául is szolgáló *Sarvodaya Śramadāna* mozgalom. A „*Sarvodaya*” (mindenki felemelkedése) kifejezést először Mahátma Gandhi saját mozgalmára alkalmazva használta abban az értelemben, hogy addig nem létezhet igazságos társadalom, amíg az emberek nem dolgoznak mindenki jólétéért, felemelkedéséért. Ariyaratne tanulmányozta Gandhi eszméit és mozgalmát, majd 1956-ban Srí Lankán létrehozta saját mozgalmát *Sarvodaya* néven, amelynek

jelentését buddhista felfogással úgy fordította le, hogy „mindenki felébredése”. Ebből a nézőpontból a Tan egy új társadalmi rend és egy erőszakmentes forradalom tervrajzát nyújtja. E mozgalom meghatározó eleme a „munka-adomány” (sz.: *śramadāna*), ami a felajánlott munkavégzésen túl a falvak lakóinak megsegítését, problémáik közös megbeszélését, az egymásért munkálkodást is magában foglalja, így a gyakorlatban mutatja meg, hogyan működhet egy új társadalom. A mozgalom két fő támasza tehát a hagyományos szingaléz falusi kultúra és a buddhista Tan, azaz a kánoni szövegek.

A *Sarvōdaya Śramadāna* középut kívánt lenni a világtól elforduló, szigorúan szellemi vallásos szemlélet és a világot igenlő modernista társadalmi és gazdasági eszmék között, emellett egyaránt bírálta a nyugati kapitalizmust és az ún. „szocialista” társadalmi modellt. A kánoni írásokra alapozva, de a hagyományos kommentárirodalmat elvetve újraértelmezte a Tant. Az emberi fejlődés lehetőségeit optimistán ítélte meg, és hangsúlyozta, hogy potenciálisan minden emberi lény képes elérni a megvilágosodást. A karmát is e potencialitás megfogalmazásaként fogta fel, mivel az saját ellenőrzésünk alatt tartható, ok-okozati hatása megváltoztatható. Figyelmen kívül hagyta a „világi” és „világfeletti” területek hagyományos elkülönítését, és a megvilágosodás e világi irányultságát hangsúlyozta, ennek megfelelően társadalmi jelentést adott többek között a „Négy Nemes Igazságnak” is. Eszerint a szenvedés-elégtelenség igazsága nem más, mint a falu hanyatlása, a szenvedés-elégtelenség keletkezésének oka az egoizmus, a versengés, a kapzsiság és a gyűlölet. A harmadik igazság az a remény, hogy a falvak szenvedése megszűnhet, végül a szenvedés megszüntetéséhez vezető út igazsága a falvak felé forduló, az ottani szükségletekre odafigyelő magatartás, a társadalomért munkálkodás a „Nemes Nyolcérű Ösvény” tagjainak gyakorlásakor. Ily módon végül is az egyén felébredése a társadalomba illeszkedik, és a társadalom felébredéséhez vezet. A felébredésnek, a fejlődésnek négy szintje van:

1. az egyén felébredése
2. a falu felébredése
3. az ország felébredése
4. a világ felébredése.

A fejlődés ezen eszméjének érvényesülnie kell az erkölcs, a kultúra, az üdvtan, a társadalom, a politika és a gazdaság területén, de mindenképpen az alapvető emberi szükségletek kielégítését feltételezi. A társadalom egyénekből álló közösség, és a közösségi aktivitás – a *śramadāna* – a közösség minden tagjában felébreszti a társadalmi élet erkölcsi alapelveit, vagyis a szerető jóságot, az együttérzést, az együttörvendést és a kiegyenlített szemléletet.

A Buddha társadalomra vonatkozó gondolatait az eredeti szövegek elemzésével társadalomelméleti rendszerré formálta többek között a burmai théraváda reform-

mozgalom is. Jó példája ennek a Burma-szerte igen népszerű *Maṅgala-sutta* (Az áldás beszéde) (Khp V.; Snp v. 258–269) értékelése, amelyet az eszményi társadalom, a „Maṅgala-ország” egészére érvényes elvek összefoglalásának tekintenek a köré felépült terjedelmes kommentáriróladomban. A beszéd voltaképpen arról szól, miként érhető el a társadalom, azon belül a kisebb közösségek (család, barátok, törekvők) és az egyének számára a boldogság, a szerencse, az áldás. Így 38 áldás (p.: *maṅgala*) felsorolásával bemutatja a család iránti kötelezettségeket, a társadalom felé teendő kötelességeket, vagy az erkölcsi megtisztulást és a kialakításhoz vezető szellemi gyakorlást. Egy jellegzetes kommentár szerint a rövid verses szöveg mindezzel megnevezi az emberi társadalom alapjait, a nevelés aspektusait, a „Maṅgala-ország” alapelveit, a „Maṅgala-ország” védelmeit, a „Maṅgala-országot” megőrző kötelességeket, a világi élet elhagyásának gyakorlatait és egy megvilágosodott Méltó (p.: *arahat*) jellemzőit (Htut 1994). Ezek közül az emberi társadalom négy alapjának tekintett áldásokat (bölcsekkel társulni, megfelelő helyen élni, igaz felé irányulni és a múltbeli érdemteli tettek) a vallás, a gazdaság, a politika és az oktatás terén egyaránt érvényes általános alapelveknek fogja fel. Eszcrint kell lennie egy bölcs vezetőnek, aki mások jól-létéért dolgozik; minden embernek azon kell munkálkodnia, hogy országa megfelelő hely legyen, tehát ahol jól-lét van; mindenki a legjobbat akarja országának; így végül is a munkálkodás ezen tettei idővel – ha nem is azonnal – meghozzák a gyümölcsüket.

2.4. A politikai aktivitás

A buddhizmus társadalmi irányultsága nem merült ki a különböző vallási reformmozgalmak tevékenységében és a fentiekben ismertetett – illetve az azokhoz hasonló – társadalomelméleti fejtegetésekben és gyakorlati lépésekben, hanem közvetlenül politikai aktivitásként is megnyilvánult. Burmában a „világi” és „világfeletti” tradicionális elválasztását megtartó szerzetesek azt a többséget képviselik, akik a politizálástól távol tartják magukat. Viszont a „világi” és a „világfeletti” elválasztását elutasító városi szerzetesek egy része azt a véleményt hangoztatta, miszerint a gyarmatosítás előtt nem volt szükség arra, hogy a szerzetesek a politikába keveredjenek, mert a kormány és a világiak egyaránt támogatták a buddhizmust, manapság azonban a kormány ezen támogatása hiányzik, a világiak pedig a pénzcsinálással foglalkoznak. Ebből következően kizárólag a szerzetesekre hárul a gondoskodás a buddhizmusról, tehát meg kell kísérelniük befolyásolni a politikai folyamatokat. A radikálisabb megfogalmazások szerint a nirvána elérésének kizárólagos eszközei kétségtelenül a tanulmányok és a meditáció, azonban a szerzetességnek nem ez az egyetlen legitím törekvésc. A célok közé nemcsak a saját boldogulás tartozik, hanem a nemzet és az emberiség boldogulása is, ráadásul a mások boldogulásáért végzett tevékenységgel az üdvös

karmikus eredmények felhalmozódnak, így a nirvána is könnyebben lesz elérhető a meditáció során (Spiro 1982).

A politikai aktivitás kiváltásában nagy szerepe volt a gyarmatosítás-ellenességnek, a Nyugat-ellenességnek és az imperializmusellenességnek. A főként Burmából és Srí Lankáról indult ilyen törekvések számos buddhista országban a napi politika részévé is váltak. Így például Srí Lankán a nacionalizmus második hullámában az 1956-os általános választások előtt szerzetesek részvételével megalakult a „Nyelvi Front” (*Bhāṣā Peramuna*), amely az angol helyett a szingaléz nyelvet kívánta hivatalosnak megtenni, míg ugyanezen választásokon a szerzetesek egy másik része az „Egyesült Szerzetesek Frontja” (*Eksat Bhikṣu Peramuna*) néven hozott létre egy szocialista propagandát kifejtő szervezetet.

Vietnamban a buddhizmus a nemzeti törekvés középpontjává vált a francia gyarmatosítás elleni küzdelemben, amikor 1895 és 1898 között zen szerzetesek egy „A szerzetesek háborúja” néven ismertté vált felkelést vezettek a franciák ellen. Kínai reformizmus hatására 1930-ban Vietnamban is megújulási mozgalom indult, amelynek kapcsán az „Elkötelezett Buddhizmus” (*Nhap Gian Phat Giao*) kifejezést kezdték használni. Az 1950-es évek második felétől Dél-Vietnamban uralkodó katolikus diktátor – Ngo Dinh Diem – elleni fellépés során a buddhizmust nemzeti vallásként, valamint a modernizáció és a szociális elkötelezettség megvalósításához ajánlották. Az 1960-as években a háború elleni tiltakozásként erőszakmentes eszközöket használtak, bár néhány szerzetes a tiltakozásnak azt a módját választotta, hogy nyílt színen felgyújtotta magát.

A különböző buddhista mozgalmak a közvetlen gyarmatosítást elkerülő, de modernizálódó Japánban is sokféle szerepet töltenek be a jámbor vallásosságtól a társadalmi aktivitásig. Az 1917-ben alapított „Lótusz-szútra mozgalma” (*Nipponzan Myōhōji*) a világbéke érdekében tevékenykedik, követői „mennyei” dobokat ütve a Lótusz-szútra címét recitálva békemeneteket tartanak, és a világon mindenütt békepagodákat építenek. A „párbeszédcsoportok” szerveződései számos világi buddhista mozgalom magvát alkotják. Ezek közül az egyik legjelentősebb az 1938-ban alapított „Társaság az igazságosság és a családi kapcsolatok kiépítésére” (*Riss-hō-kōsei-kai*) tömegmozgalma, amely a munka, a család problémáival, valamint a szociális és gazdasági helyzet kérdéseivel foglalkozik. A japán buddhista mozgalmak közül a legjelentősebb azonban a „Nichiren-iskolához” kapcsolható, 1930-ban létrehozott „Értékteremtő Társaság” (*Sōka Gakkai*). A szervezet meghirdetett célja manapság a nemzetközi kulturális csere, a világbéke elérése és az emberek humanitásra nevelése. Ambiciózus oktatási és kulturális programmal rendelkezik, saját iskolákat, egyetemet és kórházat működtet, valamint politikai pártja is van. Voltaképpen egy jól szervezett, térítő, militáns populista tömegmozgalom, amely a 13. századi Nichiren nevű szerzetes nacionalista hevületével végzi tevékenységét.

A buddhizmus a nyugati társadalmakban tágabb társadalmi területen aktíválódott. Részt vesz a békemozgalomban, a környezetvédelemben, a börtönökben

végzett lelki szolgálatban, a hospice munkában és a szociális munkában, de akciókat is szervez Tibet felszabadításáért. E törekvések egyik szervezete Angliában az „Elkötelezett Buddhisták Hálózata” (*Network of Engaged Buddhists*), viszont kifejezetten egy új társadalom megteremtését tűzi ki célul Sangharakshita mozgalma, a „Nyugati Buddhista Rend Barátai” (*Friends of the Western Buddhist Order*, FWBO).

3. ÉRTÉKELÉS ÉS KÖVETKEZTETÉSEK

A Buddha és a buddhizmus főbb társadalomszemléleti vonásainak a megrajzolása lehetőséget ad arra, hogy megkísérelhető legyen a „buddhizmus társadalomelméletének” a felvázolása is. Ennek az elméletnek a legfontosabb elemei a társadalomszerveződés modelljei, a sajátosan buddhista gazdasági szemlélet és gazdaságtan, valamint az állam és a társadalom viszonya. E társadalomelmélet a Buddhánál meglevő eredetében nem tűzte ki célul a társadalmi viszonyok elméleti vizsgálatát, szisztematikus elemzését és a társadalmi folyamatok prognosztizálását, csupán elszórt megjegyzésekben tárta fel korának társadalmi valóságát, és fogalmazott meg normatív elvárásokat. A Buddha gondolatainak mai rekonstrukciójakor azonban már rendszerezettebb formában és az egyes társadalomtudományokban született fogalomcsoportok segítségével érthető meg és írható le ez a szemlélet. Az alábbiakban a Buddha által képviselt és a buddhizmusban megfogalmazott nézetek különbözőseit is tekintetbe véve e leírásra teszck kísérletet.

3.1. *Organicizmus és redukcionizmus*

A társadalomfilozófiai alapok bemutatásánál látható volt, hogy a társadalom „organicista” és „szerződésen” alapuló koncepciói konfrontálódtak egymással. E kérdéskörnek számos később kifejtendő vonatkozása is van, itt csupán az ebben rejlő módszertani problémára térek ki, ami a téma nyugati felvetéseinek segítségével illusztrálható. Az európai gondolkodásban a társadalom „organikus” szemlélete az antikvitástól kezdve a 19. századig végighúzódott. Megtalálható Platón és Arisztotelész munkáiban éppúgy, mint Mencius Agrippa meséjében, amellyel lecsillapította a Szent Hegyre kivonult plebejusokat. E gondolat azután tovább élt a középkorban és a reneszánsz idején például Nicolaus Cusanus írásaiban, vagy éppen Hobbes „Leviathán”-jában, majd többek között Herder filozófiájában, Saint-Simon és Comte nézeteiben, Spencer konstrukciójában, Lilienfeldnél, Schäffle szociológiájában vagy Worms elméletében. E koncepció mellett folytonosan létezett a „társadalmi szerződés” elmélete, kezdve a szofistáktól és az epikureusoktól, folytatva Johannes Althusius állam definíciójával és megint csak Hobbes nézeteivel, illetve

Locke elképzelésein át Rousseau „*contrat social*” elméletén és Adam Smith gondolatain keresztül a modern liberalizmusig.

A kétféle álláspont közötti különbség módszertanilag az, hogyan ítélik meg a „rész” és az „egész” viszonyát. Az „organicizmus” a társadalmat olyan „egész”-ként fogja fel, amelynek minden elemét és azok működését a *struktúra*, a rendszer egésze határozza meg, így a rendszer elemei nem mások, mint a rendszer működését szolgáló *funkciók*, ahogyan ez egy élő szervezet esetében is így van. A „szerződés” elmélete nominalizmusával pusztá elnevezésnek tartja a társadalomnak mint egésznek ezt az önálló létezését, és *atomista redukcióval* a társadalmat az egyéni viselkedésre vezeti vissza, így szerinte az egyének közötti megállapodásból jön létre a társadalom és az állam. A kérdés az, vajon a redukcionizmus módszerét alkalmazta-e a Buddha akkor, amikor a bráhmánikus „organicista” elméletet elvetette, és a „társadalmi szerződésről” szólt? Magyarán, van-e – és ha igen, akkor mi – különbség az ő szerződéses elmélete és annak európai válfajai között?

A válasz egyes részletei még az alább következő egyéb fejtegetésekből is ki kell hogy derüljenek, így egyelőre csak arra utalok, hogy a Buddha a szélsőséges álláspontokat mindig elutasította, ezek helyett inkább azokat meghaladva a felettük állót vagy a „közeget” találta meg, és ez ebben az esetben is így van. A Buddhánál az egyes egyének soha nem egymástól atomizáltan elkülönítteként jelennek meg, hanem mindig a társasság hatásainak függvényében definiálódik az egyén társadalmi-etikai értékminősége, amely érték a másokkal történő kapcsolatteremtés során válik explicitté, társas viselkedéssé. Fontos még emlékeztetni arra a Buddha által előadott „történeti” mitológiára is, amely szerint a társadalmiság (a család, a megállapodáson alapuló tulajdon elosztás, a munkavégzés) mintegy előfeltétele az állam kialakulásának, míg az európai „szerződéses” változatokban többnyire az elszigetelt individuumok hozzák létre az államot és ezzel a társadalmat, vagyis ott az állam és a társadalom között nincsen különbség. Az állam és a társadalom különválasztásának a gondolata különösen a modernizálódó 18. században kap erőteljes megfogalmazásokat, aminek politikai háttere akkor már nyilvánvaló.

3.2. *Státus és kontraktus*

A Buddha elvetette azt a bráhmánikus nézetet, amely szerint a születéstől kezdve adottságként megjelenő statikus organikus társadalmi struktúra, a rendek szerinti négy „svadharma” lenne az, ami az egyes egyének funkcióit, társadalmi kötelezettségeit meghatározza. E véleménnyel azonban nem azt állítja szembe, hogy az egyén a saját belátása szerint dönt a jogairól és a kötelezettségeiről, hanem e jogok és kötelezettségek származására társadalmi, de a bráhmánikustól eltérő tartalmú magyarázatot ad.

A bráhmánikus és a Buddha által megfogalmazott szemlélet közötti különbségeket a Henry Maine jogtörténeti fejtegetéseiből kölcsönözött kifejezéseket felhasználva jól meg lehet világítani. Maine fogalompárja a „társadalmi rang” (*status*) és a „szerződés” (*contractus*). A „státus” a törzsi társadalomra jellemző, ahol a születés, a családi pozíció határoolja körül, határozza meg az egyén jogait és kötelelességeit, míg a „kontraktus” szerinte az egyén felszabadítása, amennyiben a jogok és kötelezettségek kétoldalú megállapodásokból erednek. E koncepciót érzelmi hangsúlyeltolódással folytatta Ferdinand Tönnies, így nála a „státus” megfelelője a személyességet jelentő „közösség” (*Gemeinschaft*) és a „szerződés” helyett a szerinte a személytelenségre, elidegenedettségre utaló „társadalom” (*Gesellschaft*) kifejezés áll (egyébként e fogalom párt azután Max Weber is átvette tőle). Tönnies szerint a „közösség” társadalmi viszonyai a rokonságon, barátságon, szomszédságon alapulnak, a központi intézmények a család, a családjog és a rokonsági kapcsolatok, ezzel szemben a „társadalom” társas viszonyait a csere és az észszerű kalkuláció jellemzi, központi intézmények az állam, a tőkés gazdaság és a szerződési jog. Polányi Károly a gazdasági elemzések szemszögéből úgy fogalmazott, hogy a „státus” arra a társadalomra utal, amelyben a gazdaság a gazdaságon kívüli intézményekbe ágyazódik, vagyis a gazdasági folyamatokat a gazdaságon kívüli intézmények, tehát a rokonság, a házasság, az életkori csoportok stb. intézményesítik, valamint mindez a *reciprocitással* és a *redisztribúcióval* jár együtt. Ezzel szemben a „kontraktus” azokra a társadalmakra jellemző, amelyekben a gazdaság önálló intézményesülési formákat nyer, azaz az *árucsere* elkülönült szférát kap, létezik a *piac*.

Polányi e három kifejezésére (reciprocitás, redisztribúció, árucsere) a továbbiakban majd még szükséges lesz visszatérni, most azonban a „státus” és a „kontraktus” kifejezéspár fentebb ismertetett jelentéseire, illetve a „státus” további értelmezéseire kell felhívni a figyelmet. A nyugati szociológiában ugyanis a „státus” egy másik fogalommal is párba kerül, ez pedig a „szerep”. A kérdés ismételt az, hogy a struktúra határozza-e meg a funkciót, vagy fordítva történik? A társadalmi struktúrák, intézmények vagy csoportok határozzák-e meg az egyének társadalmi magatartását, szerepét, vagy fordítva? Talcott Parsons elméletének kiindulópontja a weberi értelemben vett társadalmilag cselekvő egyén, akivel szemben más egyének állnak, viszont kölcsönös elvárásaik szerepelvárásokat eredményeznek, amelyek az egyén státusára is vonatkozhatnak. A „státus” az egyén helye a társadalmi kapcsolatok rendszerében, a „szerep” pedig annak dinamikus aspektusa, az egyén magatartása. A struktúra egyenlő a státussal, a funkció pedig a szereppel. A „státus” és a „szerep” a társadalmi szituációk kialakulásához vezet, amelyekből az intézményesedett formák alakulnak ki. A „státust” meghatározzák a foglalkozási szerepek és azok intézményesült formái, valamint a rokonság, különösen a család. Mindehhez tegyük még hozzá Ralph Linton meghatározását, amely szerint a „státus” valamely pozícióra vonatkozó jogok és kötelelességek, a „szerep” pedig ezek gyakorlása.

A fent ismertetett fogalomkészlettel és jelentéstartalmaival elsőként is az írható le, hogy a Buddha voltaképpen honnan eredezteti a társadalmi jogokat és kötelezettségeket, amelyek az általa bemutatott társas viszonyokat összetartják. Amint az látható volt, a Buddha a társadalomról szólva egyfelől a „gahapati”, a házigazda kapcsolatrendszerét ábrázolta, másfelől a munkavégzés rangsorait mutatta be. Megfogalmazásaiban tehát a „család” (p.: *kula*) és a „foglalkozás” (p.: *kamma*, *sippa*) státusképző tényezők, amelyek meghatározzák az egyének jogait és kötelelességeit. A Buddhánál a bráhmanikus ideológiától eltérő sajátosság az, hogy ezek közül csak a „család” a születés (p.: *jāti*) által adott státusz, a „foglalkozást” azonban már nem születéstől adótnak, hanem bizonyos mozgástérrel rendelkező döntés – mondhatni megállapodás, kontraktus – eredményének tekinti, vagyis ebben az esetben viszonylag kevés hely betöltése függ a beleszületéstől. Ez a konstrukció egyébként nem annyira a múlt enyészetévé vált archaikus modellt, mint amilyennek esetleg az első pillantásra tűnhet, hiszen például az Amerikai Egyesült Államokban a kormányzósági vagy az elnöki pozíciót csak elvileg töltheti be bárki, gyakorlatilag a megfelelő (különösen a többgenerációs politikusi hagyománnyal rendelkező) családba születés – vagy ilyen családok támogatása – mérhetetlen előnyöket jelent (vagyon, képzési költségek, politikai összeköttetések hálózata stb.).

A Buddhánál a születés által adott *családi státusz* és a bizonyos mozgástéren belül levő egyéni választáson alapuló *foglalkozási státusz* mellett még az egyén tudatos *erkölcsi döntései* is meghatározzák a jogokat és a kötelezettségeket. Ez utóbbi mozzanat a „világi” életben megjelenhet akkor, ha erkölcsi alapon nem végez valaki valamely foglalkozást (vadász, halász, madarász, mészáros stb.), másrészt viszont a „világfölötti” szinten valamiféle virtuális családot választhat magának a törekvő (p.: *gotrabhū*), amivel egy újabb kapcsolatrendszer intézményesült kötelezettségi hálózatába is bekerül. A Buddhánál tehát kétirányú folyamat látható: egyfelől a státusz meghatározza a jogokat és a kötelezettségeket, másfelől azonban a szabadon választott jogok és kötelezettségek rendszere is intézményesül. Nyilvánvaló, hogy a Buddha korának azt a különös átmeneti jellegét ragadta meg, amely egy felbomló nemzeti-törzsi társadalom után, de még a későbbi kasztrendszerbe merevedés előtt, illetve a gazdaság önállóságának kiteljesedésétől mentesen létezett, ezért azután ez a társadalom részben a „státusz”, részben pedig a „kontraktus” fogalmak tartalmaival írható le. Kérdés lehet, hogy a Buddha ezen megfogalmazásai mennyiben leíró természetűek, és mennyiben normatívak? Úgy tűnik, hogy amennyiben a Buddha korának lényeges vonásait kiemelte, annyiban egy olyan absztrakciót végzett, amely – Max Weber kifejezését használva – ideáltípusos képpé válik, ugyanakkor a Buddhánál ez a kép – Webertől eltérően – egyúttal normatív jellegűvé is válik, bár korántsem kielégítő módon, hiszen külön plusz erkölcsi alátámasztásra, az erkölcs integráló szerepére szorul.

3.3. *Státus és stratifikáció*

A „státus” buddhai értelmezéséből következik, hogy státusképzőnek a születést nem mint „rendet” (sz.: *varna*, p.: *vanna*), hanem mint „családot” (p.: *kula*) ismeri el, vagyis szerinte a társadalom meghatározó rétegződése nem rendek, nem is valamilyen értelemben vett osztályok, hanem a családi és foglalkozási státusok alapján történik. Ebből a szempontból a legfontosabb a három magas státus, a „papi/bráhmin”, a „harcosi/politikusi” és a „gazdálkodói” család. Mindemellett amikor a Buddha ezt a hármas felosztást alkalmazta, akkor nem egyszerűen társadalmi rétegekről szólt, hanem korának egyik modernizációs jelenségét is kifejezte. A modernizáció nem egy újkori jelenség, hanem különböző történelmi korokban létezik, mivel elemi szinten azt jelenti, hogy a társadalom egésze bizonyos önálló funkcióju alrendszerre bomlik. Az adott történelmi helyzettől függően elkülönül az állam és a társadalom, a politika, a gazdaság, a jog, a vallás, a tudomány stb., és e részrendszerek a saját logikájuk szerint működnek, racionalizálódnak, de hangsúlyt kap az individuum szerepe is.

A Buddha kora éppen az archaikus társadalom felbomlását követő modernizációs időszak, viszont a gazdaság még csak elkülönülőben levő szféra – ilyen értelemben részben „státus” jellegű –, viszont olyan státusrendszerbe ágyazódik, amely már a kontraktus elemeit is tartalmazza. Magyarán, egyrészt a „gazdaság” és a társas kapcsolatok rendszere értelmében vett „társadalom” még nem különült el radikálisan egymástól, ezt az egységet fejezi ki a Buddhánál a „gahapati” fogalma. Az önállósulóban levő „gazdaság” megnevezésére nem alakult ki egy önálló fogalom, így ezt a „gahapati” szó fejezi ki. Ugyanakkor másrészt a „társadalom” és az „állam” avagy „politikai hatalom” már egyértelműen különváltak, aminthogy mindezekről pedig a „vallás” szférája is önállóvá vált. Ebből következően a Buddha által használt hármas kifejezés (bráhmin-harcos-gazda) olyan státusokat jelentenek, amelyek a társadalomnak az akkori modernizáció eredményeként létrejött hármas tagozódását (vallás-politika-gazdaság) is tükrözik.

3.4. *Gazdaság és társadalom*

A Buddha leírásaiban hiányzik a „gazdaság” önálló fogalma, de éppígy nem található a „társadalom” önálló, elvont fogalma sem, ami azonban nem jelenti azt is, hogy akkoriban ne létezett volna társadalom. A Buddha megfogalmazásai alapján kifejezhető az is, mit is jelentett a számára a „társadalom”, mégpedig ismételt kettős értelemben, tehát korának leíró ábrázolásaként, és egyszersmind normatív igényű bemutatásaként. A társas viszonyoknak a Buddha által idealizált formájában szimmetrikusan szervezett csoportok találhatóak, amit a rokonsági, tehát a szülő-gyermek, férj-feleség kapcsolatokkal, valamint a tanító-tanítvány, és a ba-

rát-barát csoportok viszonyával jellemez, kiegészülve az úr-szolga és a világi-pap kapcsolatokkal.

A társadalom szerveződésének ezt a módját Polányi Károly reciprocitásnak nevezte (Polányi 1976), amelyben a szimmetrikus csoportok tagjai között gyakori a kölcsönös segítségnyújtás, illetve kialakul a jogok és kötelezettségek kölcsönösségének rendszere. Ez a rendszer nem csak duális formában működhet, hiszen lehetséges, hogy az „A” csoport a „B” csoport számára tesz szívességet, azt védelmezi, ajándékozza meg stb., viszont a „B” csoport ugyanezt a „C” csoport irányába teszi, és így tovább mehet számos csoporton keresztül, míg a kör utolsó tagja már az „A” csoportot támogatja, vagyis ezzel a reciprocitás az egyes csoportok számára nem közvetlenül érvényesül, a kapcsolatok tér-idő viszonylata kitágul. Valójában azonban túlnyomórészt a duális rendszerben sem közvetlen reciprocitás van jelen, ugyanis az ajándékot, a szívességet nem azonnal követi viszonzás. Egy mai példával élve olyan ez, mint a születésnap ajándékozása, míg a közvetlen viszonzásra a karácsonyi ajándékozás lehet a példa. A reciprocításban így voltaképpen a gazdasági tevékenység, a „gazdaság” egy túlnyomórészt rokonsági szimmetrikus kapcsolatrendszer intézményébe ágyazott cselekvési mód.

E viszonylatrendszer középpontjában a Buddhánál a „gahapati” áll, aki a reciprocitás mellett egy másik fajta működés, a redisztribúció középpontja is. A redisztribúció egy olyan mechanizmus, amelyben a megszerzett javak vagy az elvégzendő feladatok elosztása egy kézben összpontosul, és az elosztás módját általában a szokás vagy a törvény szabályozza. Ennek legegyszerűbb formája a háztartás, illetve a családgazdálkodás, de a központi elosztást végző bürokratikus államrendszer is e mechanizmus szerint működik. A nem piaci gazdaságokban, a törzsi társadalmakban a reciprocitás és a redisztribúció többnyire együtt járnak. A piacgazdaság viszont már az árucere mechanizmusának integratív szerepét feltételezi, ahol a szereplők (eladó-vevő) között elvileg mellérendeltségi viszony áll fenn, és a köztük levő kapcsolat a pénzforgalmon alapul, monetarizált.

A „gahapati” kifejezésnek tehát kettős tartalma van. Egyrészt státusként jelenti a gazdát, a gazdálkodót, a „gazdaságot”, másrészt több szerep gyakorlójaként (gyermek, szülő, tanítvány, férj, barát, házi úr, világi) a társas viszonyok kapcsolathálózatának, vagyis a szűkebb értelemben vett „társadalomnak” a résztvevője, központi alakja. Amennyiben viszont a kölcsönös kötelezettségek hálózatának a remeték és papok, tehát a „vallás” is tagja, annyiban a „vallás” is a „politikától” elkülönült, a tágabb értelemben vett civil „társadalom” részének tekinthető.

Ezzel kapcsolatban figyelemre méltó a Buddha azon megállapítása, amely a világi követők számára egyaránt fontosnak tartja a világi élet sikereit és az üdvösség gyakorlását. Amint mondja, van olyan, aki mindkét szemére vak, így nem képes sem vagyont szerezni és azt növelni, sem az üdvöset és károsat felismerni. Van olyan, aki csak az egyik szemére vak, így képes vagyont szerezni és azt növelni, de nem képes az üdvöset és károsat felismerni. Végül van, aki mindkét szemével

lát, ezért képes vagyont szerezni és azt növelni, egyúttal az üdvöset és károsat felismerni, tehát erényes módon cselekedni (AN 3, 29). A Buddha tehát nem húz éles határt a világi élet és az erkölcsösség közé, egyiket sem kívánja a másik rovására elnyomni.

Mindennek fényében végül is a társadalomban három főbb szint különíthető el:

1. a pusztán anyagi szint, amikor az anyagi jólét és biztonság megteremtése a cél
2. az anyagi és szellemi-erkölcsi szint, amikor a mentális jólét a cél
3. a tisztán szellemi szint, amikor a „világfeletti” törekvő végső célja a megszabadulás a szenvedéstől, a megvilágosodás.

Max Weber kifejezéseit felhasználva azt lehet mondani, hogy ezek közül az első szinten meghatározóan a *célracionális* működik, vagyis amikor a cselekvés és a cselekvő személy tárgyi, természeti és emberi környezete egy bizonyos tudatosan kiválasztott cél sikeres elérésének alárendelt eszközei. A harmadik szinten mindenekelőtt az *értékracionális* érvényesül, vagyis amikor a cselekvő nincsen tekintettel a következményekre, a cselekvés motivációja nem valamely cél elérésének sikere, hanem az adott cselekvés valamilyen érték – például kötelesség, etikai elvek – érvényesüléséhez kapcsolódik. A középső szinten e kétféle cselekvési mód kiegyenlítően van jelen.

A mindezen célok és szükségletek szerint élő emberek kapcsolatrendszerét tekinthetjük a Buddha értelemében vett „társadalomnak”. E kapcsolatrendszernek – tehát a társadalomnak – éppúgy részei a spirituális törekvők, mint a rászoruló, a szegények és a koldusok. A társadalmi cselekvés alanyai közötti viszony hálózatos, a kölcsönös kötelezettségek felelősségén alapulva a reciprocitás elvét követi, kivétel csupán a szegények rétege, mert ők a viszonyossági rendszeren kívül állnak, de a társadalom részeiként kell őket segíteni. Mindehhez hozzá kell tenni, hogy amint látható volt, a természet pusztítása káros tevékenység, így a Buddha szemléletében a felelősségi viszonylatrendszernek – ennél fogva tehát megint csak a társadalomnak is – része a természet is.

3.5. Az ideális társadalom

Az eddigiekben többször is találkozni lehetett azzal a jelenséggel, amikor a Buddha társadalomra vonatkozó megfogalmazásai részben empirikus leírások, részben azonban normatív elvárások. Az ezzel kapcsolatos megjegyzések alapján az látszik, hogy az ideális társadalom képe a következőkben felsoroltak modellként alkalmazásából rajzolódik ki: a nemzetségi-törzsi társadalom (p.: *gaṇa-saṅgha*) eszménye, illetve annak a Buddha tanácsai alapján megvalósított változata a Vaddzsi köztársaságban; a „*gaṇa-saṅgha*” mintájára szervezett buddhista szerzetesi Gyülekezet (p.:

saṅgha); a „gahapati”-t a középpontba állító jogok és kötelezettségek kölcsönös felelősségén alapuló társadalmiság hálózata; a Tan-király, mint az ideális uralkodó eszménye. Ezen eszmények főbb sajátosságainak összefoglalásával kiemelhető néhány olyan vonás, amelyek a Buddha ideális társadalmára jellemzőek:

1. a civil társadalom szerveződése teljesen független a politikai hatalomtól
2. a „gazdaság” nem csupán a monetarizált kapcsolatokat jelenti, hanem a szimmetrikus csoportok reciprocitás elvű tevékenységcseréit, juttatásait is
3. a civil társadalom és a gazdasági tevékenység a mindennapi élet személyes „én-te” viszony kapcsolatrendszerén alapul
4. a társadalom szervezetileg a több kis egyenrangú decentralizált csoport társulása
5. a társadalmi, gazdasági és politikai szervezetek irányításában az erkölcsiség szűrő a döntéshozatalnál
6. a szervezctírányítás az alapvető erkölcsi értékek esetében kompromisszumtól mentes, ugyanakkor a döntéshozatalban a szervezet valamennyi tagja részt vesz
7. a társadalom, köztük a politikai hatalom felelőssége a szociálisan hátrányosak viszonzást (például meghatározott viselkedést) el nem váró megsegítése, támogatása
8. az erőszakmentesség valamennyi társadalmi, gazdasági és politikai szervezet, illetve az állam működésének alapértéke
9. a természet védelme az erőszakmentesség része.

Figyelemre méltó, hogy a Buddhát követő buddhizmus gyakran mitikus utópiák formájában megjelenő társadalomeszményei a Buddha által leírtaktól eltérő elképzeléseket idealizálnak, és ezek közvetlenül politikai vagy államhatalmi érvényesítései olykor már a Buddha elképzeléseinek karikatúráivá válnak. Ugyanakkor napjainkban a társadalmi életet a gyakorlati szinten megszervező nyugati vagy keleti buddhista mozgalmak törekvései a lényegét illetően valóban a Buddha szemléletének kereteibe illeszthetők. A Buddha társadalmi eszményei megvalósításának különös, államilag irányított esetei a Burmában a függetlenség elnyerése után elindított egykori kezdeményezések, valamint Bhután törekvése a nemzeti összboldogságra.

A buddhizmus gyakorlatában a gazdasági tevékenység a modern társadalomban is társulhat az erkölcsösséghez és a boldogsághoz (Zsolnai 2010). A jelenlegi nyugati empirikus boldogságkutatások szerint a boldogságot a társadalmi körülmények befolyásolják. Az adatok azt mutatják, hogy a gazdag országokban az emberek általában boldogabbak, mint a szegény országokban, így a jövedelem hatással van a boldogságra, azonban egy bizonyos jövedelemszint után annak további növekedése már nem jár együtt a boldogság növekedésével is (Layard 2007). Thaiföldön szintén azok vallották magukat boldogabbnak, akik a szomszédjaiknál vagy egy szomszédos országhoz viszonyítva gazdagabbnak érezték magukat. Ugyanakkor a théraváda buddhizmust követő thaiföldi lakosság számára a legmagasabb rendű

buddhista cél, a spirituális boldogság a boldogság része, ami befolyásolja a viselkedésüket, erkölcsi értékeiket és az élet értelmét. Közülük azok, akik rendszeresen gyakorolják az öt erkölcsi előírást (tartózkodás az öléstől, a lopástól, a helytelen szexuális élettől, a hamis beszéd-től és a drogtól), akik önmaguk helyett másokat helyeznek előtérbe, illetve akik adományokat ajánlanak fel, azok jó viszonyt építenek ki másokkal, boldogabbnak érzik magukat (Gray, Tantipiwatanaskul és Suwannoppakao 2010). A tibeti fennsík nomádjai nehéz körülmények között élnek ugyan, de a buddhista szemléletük olyan keretet ad, amely segítséget nyújt abban, hogy a körülményeikre pozitívan, békés tudattal, az egzisztenciális és a spirituális boldogság nézőpontjával reagálnak (Webb 2009). A buddhista társadalmi eszmények megvalósításának különös, államilag irányított esete Bhután 1970-es évektől folytatott gyakorlata, amelyben a jólétet mérő nemzeti össztermék (Bruttó Nemzeti Termék; Gross National Product, GNP) helyett a jólétet mérő nemzeti összboldogságnak (Bruttó Nemzeti Boldogság; Gross National Happiness, GNH) – az oktatás és az egészségügy fejlesztéséből, a hagyományos kultúra és a természet megóvásából álló – eredményeit tekintik elsődlegesnek (Galay 1999; Ura és Galay 2004).

Ezek a példák számos keleti és nyugati gondolkodót, társadalomtudóst és közgazdászt arra ösztönöztek, hogy a gyakorlati tapasztalatokat elméleti formába is öntsék, és ezzel hozzájárultak az alternatív társadalomtudományok, az alternatív gazdaságtan kialakulásához és kibontakozásához.

3.6. A buddhista gazdaságtan

Egy társadalom működésének egyik leginkább kritikus pontja a gazdasági élet szerveződése. A buddhista alapelvek és főként a burmai gyakorlati tapasztalatok gazdaságelméleti általánosítását elsőként Ernst Friedrich Schumacher végezte el az 1973-ban megjelent „A kicsi szép” (*Small is Beautiful*) című könyvében (Schumacher 1991), amellyel voltaképpen megalapozta az alternatív gazdaságtant. Ez a szemlélet szemben áll a hagyományos közgazdaságtannal, mert a gazdaságtan tárgyának az ökoszisztémák, a szervezetek és az emberek kölcsönhatását tekinti, ökológizáló és humanizáló értékeken alapul és új lehetőségeket feltáró konstruktív módszertant követ. E gazdaságtan központi elve a növekedés helyett a stacioner gazdaság (a tőke kielégítő szinten tartása, az új erőforrások előállításának minimalizálása, a szolgáltatás maximalizálása) eszméje (Zsolnai 1989).

Schumacher értékelése szerint a buddhista gazdaságtan kiindulópontja a tisztességes megélhetés, a *helyes életmód*. A *munka* többféle szerepet is betölt, amennyiben alkalmat ad az embernek arra, hogy *képességeit használja* és fejlessze; emellett az ember képes lesz *önzésének legyőzésére*, amikor másokkal együtt közösen hajt végre feladatokat; és természetesen az ember *létrehozza az élethez szükséges ja-*

vakat és szolgáltatásokat. A munka és a szabadidő egyazon életfolyamat egymást kiegészítő részei, hiszen a munka az emberi képességek használata, ebből következően a civilizáció lényege nem az igények megsokszorozása, hanem *az emberi jellem megtisztítása*. Hasonlóképpen, a teljes foglalkoztatottság sem a gazdaságosság vagy kifizetődés kérdése, mert *az emberek fontosabbak a javaknál*, az alkotótevékenység pedig a fogyasztásnál. Bár a buddhizmust elsősorban nem a javak érdeklik, hanem a megszabadulás a szenvedéstől, ez azonban nem jelenti azt, hogy maga a gazdagság áll a megszabadulás útjában, hanem inkább a *ragaszkodás* a gazdagsághoz; nem a kellemes dolgok élvezete, hanem a sóvárgás utánuk. Az élet-színvonalat nem a fogyasztás mennyiségével kell mérni, hiszen a javak birtoklása és fogyasztása csak eszköz egy cél elérésére, a buddhista gazdaságtan pedig annak módszeres tanulmányozása, miként lehet egy adott célt a lehető legkevesebb eszközzel felhasználásával elérni. A buddhista *életmód* tehát *racionalis*, mert kevés eszközzel nagyfokú szükségletkielégítést tesz lehetővé, így célja az emberi *igények kielégítésének maximalizálása*, de nem a fogyasztás maximalizálásával, hanem a *fogyasztás optimalizálása* mellett. Mindennek eredményeként az emberek végül is *hajszá nélkül* élhetnek, sőt így a szerény erőforrás felhasználással rendelkezők sem esnek egymásnak az erőforrásokért folytatott harcban. A buddhista gazdaságtan kulcsszavai ezért az *egyszerűség* és *erőszakmentesség*. Buddhista szemszögből a gazdasági élet legészszerűbb útja a *helyi erőforrások* felhasználása *helyi szükségletek* kielégítésére. Ugyanakkor a természeti erőforrások felhasználásakor meg kell különböztetni a *megújítható erőforrásoktól* (például szél és vízi energia) a *nem megújítható erőforrásokot* (például szén, olaj, földgáz), mert ez utóbbiakat csak akkor szabad felhasználni, ha az elkerülhetetlen. A buddhizmus szerint az embernek törődnie kell a természet javaival és élőlényeivel, a buddhizmus tehát *ökologikus* szemléletű.

A későbbiekben a buddhista gazdaságtan különböző aspektusaival foglalkozva már keleten és nyugaton is egyre többen vesznek részt az elmélet kidolgozásában. Közülük kiemelhető Prayudh Payutto (Payutto 1994). Ő arra hívja fel a figyelmet, hogy a „buddhista gazdaságtan” kifejezés egy olyan ideális társadalom képzetét keltheti, amelyben minden egyes gazdasági tevékenység szigorú etikai elvekhez tartja magát, azonban ez az idealizált kép nincsen összhangban a Buddha tanításának valódi mélységeivel. E tanítás szerint ugyanis kétféle igazság létezik, a hétköznapi és a teljes vagy végső igazság. Amíg ezek közül az első a jó és rossz viszonyának egyedi etikai megfontolásaira vonatkozik, addig a második ezen túllép, és a valóság természetébe, az okok és feltételek viszonylatrendszerébe nyújt betekintést. A buddhista közgazdászoknak ezért nemcsak az egyes gazdasági tevékenységek etikai értékét kell megfontolniuk, hanem meg kell kísérelniük megérteni a valóságot, tehát a gazdasági tevékenységek kapcsolatát azzal, ahogyan a dolgok valójában vannak, ahogyan azok a valóság törvényszerűségéből (p.: *dhamma*) mint egészéből annak részeként származnak.

Payutto ezen megfogalmazásai emlékeztethetnek a nyugati gondolkodásban ismeretes „természetjog” elvére, amely jelen van a görög sztoikusoktól és Cicerótól kezdve Jean Bodin jogtudományi fejtegetésén keresztül, Hugo Grotius elméletén át Locke filozófiájáig, Montesquieu nézeteiig, vagy éppen Rousseau „*Retourmons à la nature!*” jelszaváig. Az általában a „társadalmi szerződés” gondolatához kapcsolódó „természetjog” elve szerint az egyén helyes jogérzése megfelel a természet és az észszerűség követelményeinek, tehát ami természetes, az jogos, és ami jogos, az természetes.

Payutto azonban a „természetjogban” implikált gondolatoktól eltérően azt hangsúlyozza, hogy az ok-okozat természeti törvényéből nem vezethető le az ideális társadalom, mivel az egyén „szubjektív” erkölcsi cselekedetei okaivá válnak az „objektív” feltételezettségeknek, amelyek meghatározzák azt, hogyan élünk, és milyen a társadalmi és természeti környezetünk. A Tan, a „Dhamma” által ösztönzött gazdaságtannak foglalkoznia kell azzal a kérdéssel is, hogy az egyes gazdasági tevékenységeket erkölcsileg aszerint értékelje, miként befolyásolják az okok és feltételek teljes folyamatát, vagyis az emberi lét három területének – az *egyénnak*, a *társadalomnak* és a *természeti környezetnek* – a kölcsönhatását. Emellett tekintettel kell lennie arra is, hogy az egyes gazdasági tevékenységeknek mi a motivációja, mi az a vágy, az a szükséglet, aminek kielégítésére irányul, vajon az érzéki vágy elégedettsége, avagy a jól-lét megteremtése. Ebből következően az egyes árucikkek értékét vagy a fogyasztásnak a „helyesként” vagy „helytelenként” értékelését is az határozza meg, melyik szükségletet elégíti ki. Ha a gazdasági tevékenység ellenőrzésének szempontja a jól-lét mértéktartása, akkor egyensúly érhető el, amikor nincsen sem túlfogyasztás, sem túltermelés. A munka végzésének az emberekre irányuló negatív, elidegenítő hatása szintén attól függ, hogy a munkavégzés mennyiben irányul csupán az érzéki szükségletek kielégítésére alkalmas anyagi feltételek megteremtésére. Hasonlóképpen meg kell különböztetni a negatív következményekkel járó termeléstől (például fegyvergyártás) a jól-léthez vezető pozitív eredményű termelést, melyek közül a negatív hatású termelés helyett gazdasági szempontból is jobb a nem-termelés. A vagyon esetében sem csupán az okozhat gondokat, hogy egyáltalán van, hanem inkább az a mód, ahogyan megszerezhető, és ahogyan azt használják.

Összességében Payutto szerint a buddhista gazdaságtanban sem a gazdaság rendszere, sem a még akár a legjobb célok elérésének eszközei nem értéktelenek, a cél nem szentesítheti az eszközt, ezért a hangsúlyt a középutra, a mértéktartásra helyezi, ugyanis ezzel az eszközzel egyrészt a jól-lét megteremthető, másrészt azonban a „sem magunknak, sem másoknak nem ártás” is megvalósul.

A buddhista gazdaságtan újabb értelmezései – köztük több hazai szerző is – a közgazdasági paradigmaváltás igényének megfogalmazása mellett már az egyes gazdasági vállalkozások jelenlegi sikerességi kritériumait is bírálják, amely szerint minél rövidebb időn belül minél nagyobb hasznot kell termelni. Amellett érvelnek,

hogy a vállalkozásoknak az ökológia és az etika által adott kereteken belül kellene működniük, mivel e határok átlépésével az üzleti tevékenységek destruktívvá válnak, és a végén már semmiféle üzletnek nem lesz jövője (Zsolnai és Gasparski 2002; Zsolnai és Ims 2006; Zsolnai 2010; Zsolnai 2011).

3.7. *A szociális ellátás, az egészségügy és az oktatás kérdései*

Ha a közvetlen, gyors haszonszerzés elve alapján működő gazdaság hosszabb távon immár nemcsak a társadalom, hanem saját maga ellen is fordul, akkor még inkább veszélyezteti a szociális ellátás, az egészségügy és az oktatás biztonságát. A buddhizmus társadalomszemlélete szerint amennyiben e területeken pusztán a gazdasági hasznosság, a profitabilitás szempontjai érvényesülnek, úgy az emberi képességek újratermelésének alapvető módjai elszegényednek, szűk gazdasági szempontoknak rendelődnek alá nemcsak e területeken, de kihatásukban a társadalom valamennyi tevékenységi körén belül is. E helyzetben lényegében nem változtat az a vélemény, amely szerint az egészségügyre és az oktatásra több beruházást kell fordítani, mert ez a „beruházás az emberi tőkébe” (Th. W. Schultz) csupán azt célozza, hogy a kvalifikáltabb munkacső nagyobb termelékenységet eredményezzen, segítse a gazdasági növekedést.

A gazdasági tevékenységek és szempontrendszerek társadalomba ágyazottságának a buddhizmus által is képviselt elve alapján viszont el kellene ismerni e területek preferált önértékűségét, saját autonóm működési szabályszerűségeit. Ennek az igénynek a jogossága rendkívül markánsan látszik az oktatás területén. Az oktatási rendszernek a profitabilitás alapján történő megszervezése összességében voltaképpen a munkacsőnek a munkaerőpiacon történő tömegtermelése, amikor az egyes oktatási intézmények is a monetarizált, a pénzpiaci viszonyok mechanizmusai szerint működnek, hiszen a diák és az intézmény viszonya a „vásárló-szolgáltató” viszonyra válik, és az intézményen belül is a diákok egymással történő versenyeztetése, a tanárok egymással versenyeztetése folyik, illetve az intézmények is egymással versenyeznek, így a kompetitív viselkedésminták érvényesülnek – amelyek egyébként a profitabilitás biztosításának adekvát módszerei –, ezzel a képzésben a célracionalitás válik meghatározóvá a szellemi kibontakozás elősegítése, a képességfejlesztés és az értékvezérelt kooperatív szociális-kommunikatív viselkedésminták elsajátítása helyett.

3.8. *Alternatív társadalom felé*

A posztindusztrialitás fázisában a társadalom fennmaradásának biztosítója a kultúra és az emberi képességek „termelésének” függvényévé válik, ezért *egy új modernizáció lehetséges útja az, amikor az új integráló, társadalomszervező erő a*

kultúra. Ennek alapja a mindennapi élet, az emberi személyiség kibontakozása. A mindennapi élet szerves kapcsolatban áll a lakóhelyi kommunális, szociális, egészségügyi, oktatási ellátás feladataival, így a gazdasággal és politikával szemben autonóm civil társadalom ezen területeteken is megvalósuló önszerveződése a kultúra autonóm működésének, a kultúra logikájának az érvényesülésévé válhat. A mindennapi életnek az állam és a tőke logikájától független megszervezése mintegy párhuzamos alternatív társadalom hálózatát hozhatja létre, amelynek a hagyományos lakossági érdekcsoportok (klubok, társaságok, egyletek) éppúgy részei lehetnek, mint az újabb alternatív projektek, életformák és alternatív iskolák, a nem monetarizált tevékenységcserék és a nonprofit vállalkozások. Mindezek nem pusztán fikciók, hiszen a nyugati társadalmakban már régóta létező fejlemények. A buddhista társadalomelmélet gyakorlatba ültetése tehát lehetséges, mint a társadalom alternatív szerveződéseinek egyik reális útja.