

ZÁKLADY BUDDHISTICKÉ NAUKY

VLADIMÍR MILTNER, Orientální ústav ČSAV, Praha

Buddhistická nauka (S déšaná, P désaná,¹ doslovně ukázání, naučení) je mnohem běžněji zvána v sanskrtu prostě dharma, pálijsky dhamma. V západních jazycích i u nás bývá tento termín překládán či vykládán jako zákon nebo řád, ba i náboženství. To není zcela přesné, třebaže v té nauce jistá zákonitost vládne a řád tam platí a buddhisté jsou zbožní. Ještě o tom bude řeč později.

Tu je nutno si uvědomit, že buddhismus nezná slepou víru, jako například křesťanství nebo islám, nýbrž především pevné přesvědčení, jež se v adeptu zrodí co účinek Mistrových poučení a vlastní zkušenosti; adept si je jist, že zvolená cesta je správná. Buddhistou se člověk nerodí, buddhistou se stává, rozhodne-li se tak ze své svobodné vůle. Idea slepé víry v nauku a v Mistrova slova je buddhismu zcela cizí.

Když se však probereme všim tím množstvím rozmanitých spisů, spisků a traktátů, zazdá se nám najednou, že to je jen nepřehledná a nejednotná snůška různorodých názorů, někdy sice i systémů důkladně vypracovaných a celistvých, ale vcelku přece jen navzájem zřetelně nesourodých.

Musíme si uvědomit, že ten společný a pevný základ buddhistické nauky s největší pravděpodobností není jen učení Buddhovo a ani to, co z něj zůstalo a dále bylo rozvíjeno zejména v období od Buddhova velkého konečného vyvanutí až zhruba do poloviny 4. století před n. l. Ten původní, starý společný základ je ten tam, je pryč, původní kánonické spisy se nedochovaly a to, co dnes z buddhistické nauky máme, jsou jen odkazy různých sekt a škol sobě svým způsobem blízkých, například théravádínů a sarvástivádínů z doby pozdější nejméně o jedno století. Nelze vyloučit ani různé vlivy rozkolníků nebo svérázných a samostatných myslitelů, kteří se dovedli prosadit. To, čemu opravdu Buddha učil, je rozpuštěno, rozmělněno a poztráceno v tom ohromném souhrnu veškeré buddhistické nauky; je marno to hledat. Tohle musíme mít na paměti, když chceme hovořit o hlavních zásadách buddhismu jako eticko-filozoficko-náboženské nauky.

Nicméně se zdá velmi pravděpodobné, že v základě této nauky pevně tkví doktrína o čtveru vznešených či ušlechtilých pravd (S árja-satja, P arijaśačča), jejichž odhalení přivedlo Buddhu k osvícení, k prociťnutí (bódhi; mahábódhi).

První vznešená pravda je, že na tomto světě je všechno jen samá strast (S duhkha, P dukkha): narození je strastné, nemoc je strastná,

¹ Značky S a P před indickými slovy a jmény označují jejich jazykovou příslušnost, totiž sanskrt a pálijštinu; pokud značka chybí, je tvar slova nebo jména týž v obou jazycích.

stárnutí je strastné, smrt je strastná, jakož i styk s nelibým, odloučení od libého, nedosažení žádaného a také patero lnutí k bytí (S upádánaskandha, P upádánakkhandha), jež vlastně vytváří osobnost, to všechno je strastné.

Druhá vznešená pravda odhaluje, že příčinou strastí je žízeň (S tršná, P tanhá), totiž prosté lidské touhy, řekli bychom spíše choutky, a to touha po nejrůznějších požitcích, to jest chtíč (káma), touha po bytí (bhava) a touha po nebytí (vibhava). Choutky nelze nikdy zcela uspokojit, a nadto vedou k dalším znovuzrozováním — to je karmanový zákon (S karman, P kamma) a stejně tak touha po bytí, tedy aby něco bylo, i touha po nebytí, tedy aby něco nebylo, neboť i to jsou činy, jež nesou plody (phala). A to všechno je strastné. Tu zcela přirozeně vystává otázka: Kudy z toho ven? Jak přerušit ten začarovaný kruh karmanového zákona, to věčné znovuzrozování? Jakýkoli čin těla, řeči nebo myšlenky nese plod dobrý nebo špatný. Z toho zákonitě vyplývá, že jest se vyvarovat všech činů, které nesou plody. Nebude-li nových plodů, budou ty staré postupně odčiňovány a hromada neodčiňených plodů bude mizet. Až zmizí úplně, nebude už příčiny k dalším znovuzrozením a jedinec už nebude trpět žádnými strastmi. Zbavit se strastí ovšem nelze náhle a najednou; je to zdoluhavý a usilovný proces. Jedinec se totiž nemůže veškeré činnosti vzdát najednou a úplně. Musí tedy konat jen činy pokud možno nijaké, neutrální, aniž je k nim a k jejich účinkům jakkoli vázán. Neboť i touha po nebytí, po konečném vyvanutí je projev žízně, a tudíž zásadně brání jeho dosažení a vede k novému zrození.

Třetí vznešená pravda praví, že jakmile se potlačí ta žízeň, přestávají strasti, neboť již není příčin k jejich vzniku.

A posléze čtvrtá vznešená pravda ukazuje vznešenou osmidílnou stezku (S árijáštāngamārga, P ariy'atthagikamagga), jež vede k potlačení žízně a tím i k odstranění strastí nebo, přesněji řečeno, k odstranění příčin jejich vznikání. Osmidílná stezka je tedy svého druhu metodickým návodem a zahrnuje v sobě tyto součásti: správný náhled, názor (S samjagdr̥ṣṭi, P sammādit̥ṭhi), správný záměr (S samjaksankalpa, P sammāsankappa), správnou řeč (S samjagvāc, P sammāvācā), správné chování (S samjakkarmānta, P sammākammanta), správné žití, životní styl (S samjagādžīva, P sammādhīva), správné úsilí (S samjagvājāma, P sammāvājāma), správné upamatování (S samjaksam̐ti, P sammāsati), správné soustředění (S samjaksamādhī, P sammāsamādhī).

Další základní doktrínou je teorie podmíněného vzniku (S pratītya-samutpāda, P patiṭṭhasamuppāda). V různých školách je tradována poněkud různě, ale vždy platí: Nastane-li toto, nastane ono; přestane-li toto, přestane ono. Všechny školy se také shodují v zásadě na formulaci dvánácti logicky sřetězených pojmů, z nichž vždy ten předcházející je příčinou následujícího a podmiňuje ho: nevědomost (S avidjā, P avidžžā), vnímání, psychické složky (S sanskāra, P sankhāra), vědomí (S vidžžāna, P viññāna), jméno a tvar, tj. mysl a tělo, osobnost, individualita (nāma-

rúpa), smyslové orgány a mysl (S šadájatana, P salájatana), dotyk (S sparša, P phassa), cítění (védaná), žízeň, tj. touhy a choutky (S tršná, P tanhá), lpění, ulpívání (upádána), vznik a bytí (bhava), zrození, znovuzrození (džáti), stárnutí a smrt (džarámarana).

Tu shledáváme zřetelný rozpor mezi teorií podmíněného vzniku a čtyřmi vznešenými pravdami, třebaže některé termíny jsou totožny. Ve čtyřech vznešených pravdách je základní a prvotní příčinou strastí žízeň, ale v teorii podmíněného vzniku je na počátku sřetězení nevědomost a žízeň se objevuje až na osmém místě před lpěním. To je jeden z velmi pádných důkazů nesourodosti v buddhistické nauce. To samozřejmě cítili i sami buddhisté, a proto se už velmi brzy po Buddhově skonu snažili vykládat teorii podmíněného vzniku co jakési rovinutí druhé a třetí vznešené pravdy a uvést všechno v soulad s vírou v převtělování, v koloběh znovuzrození. Učení obsažené v budhistických sútrách zdaleka netvoří nějaký ucelený filozofický systém. Je to prostě souhrn jednotlivých kázání na nejrozličnější témata, jež byla sebrána bez jakéhokoliv pořádku a bez jakéhokoliv roztřídění nebo uspořádání.

Mimo koncepcí vypůjčené z legend většinou bráhmanských a hinduistických a z folkloru, které mají v buddhismu jen druhořadý význam, najdeme tu však názory mnohem závažnější, pojetí filozoficky mnohem promyšlenější, jež se snaží vysvětlit a vyložit podstatu vesmíru (makrokosmos) i člověka (mikrokosmos).

Jedním z nejdůležitějších pojmů je tu dharma (P dhamma); také sice byl přijat z bráhmaismu, ale v budhistické nauce nabyl poněkud jiného, specifitějšího významu, a to zejména pro mnichy. Je to něco jako přírodní a společenská zákonitost, pevný řád věcí, zvykový zákon nebo základní doktrína, především buddhistická, a zahrnuje v sobě všechny jevy světa a vesmíru, jež této zákonitosti podléhají, a tím pádem i všechny bytosti a s nimi spjaté a jim odpovídající myšlenky, činy a vůbec všechno. Slovo dharma je odvozeno od slovesného kořene dhr- (dhara-ti), držet; nejpřípadněji bychom je mohli přeložit archaickým tvarem držmo, totiž „to, co drží a čeho jest se držet“.

Patero tříd seskupení (S skandha, P khandha), jakýchsi součinů, patero součástí individua, patero skupin, jimiž osobnost závisí na světě jevů, to jsou věci vytvořené nebo jinak vzniklé (S sanskrta, P sankhata), to jest podmíněné (S sapratjaja, P sappaccaja). Jejich charakteristickými rysy jsou zrození (džáti) nebo vyrobení (S utpáda, P uppáda), setrvalý stav (S sthiti, P thiti), proměna (S anjathátva, P aññathatta), chátrání a stárnutí (džará) a zánik (S vjaja, P vaja). Bývají definovány také co bezbytné, bezpodstatné, bez jakéhokoliv ego (S anátmaka, P anattaka), pomíjivé a nestálé (S anitja, P aniccā), prázdné (S šúnja, P suñña) a přínášející strast (S duhkha, P dukkha). Patero tříd seskupení tvoří seskupení hmotné (S rúpaskandha, P rúpakkhandha), smyslové či čivové (S védanáskandha, P védanakkhandha), vjemové (S sañdžñáskandha, P saññakkhandha), psychické (S sanskáraskandha,

P sankhárakhandha] a vědomé, uvědomělé (S vidžžánaskandha, P viññánakkhandha).

Hmotné seskupení obsahuje čtvero hmotných prvků (dhátu) či ve-leprvků (mahábhúta), totiž zemi (S prthiví, P pathaví) co prvek tuhý, vodu (S ap, P ápa) co prvek tekutý, oheň (S tédžas, P tédža) co prvek teplý a vítr (S váju, P vája) co prvek hybný, a nadto ještě hmotu dru-hotnou, odvozenou (upádája) z těchto čtyř prvků. Ta se skládá z čiv zraku, sluchu, čichu, chuti a hmatu a z předmětů jimi postihovaných, totiž z tvarů, zvuků, pachů, chutí a dotyků, jimž jsou přisuzovány různé vlastnosti, jako například velikosti, hlasitosti, vůně, sladkost, tvrdost atd. V různých textech se tu údajně ovšem dosti liší.

Smyslové seskupení obsahuje všechny vnímané pocity, jež jsou buď příjemné, libé (sukha), nebo nepříjemné, nelibé, strastné (S duhkha, P dukkha), nebo neutrální, ani takové, ani makové (S madhjaṣṭha, P madždžhattha).

Seskupení vjemové zahrnuje všechny vjemy, a to libé, nelibé i neu-trální, leč i vjemy omezené (S paritta, P paritta), rozšířené (S mahán-gata, P mahangata) a nezměrné (S apramána, P appamána).

Psychické seskupení, to jsou všemožné duševní stavy a pochody, například styk (S sparśa, P phassa) smyslového orgánu a příslušného předmětu, čímž vzniká poznání, chápání (čétaná), pozornost (manasi-kára), usuzování (S vitarka, P vitakka), rozvaha (vičára), radost (S prīti, P pīti), blaho (sukha), nezájem (S upékšā, P upekkhā), rozhod-nutí (S adhimókṣa, P adhimokkha), paměť (S smṛti, P sati), čínorodost (čhanda), soustředění (samádhi), moudrost (S praḍḍhā, P paññā), lenost (S stjāna, P thīna) a mnoho dalších. Zařazují se sem také zá-kladní ctnosti a neřesti, klady a zápory duševních pochodů a vůbec psychické činnosti, jakož i některé pusté abstrakce, jež nepatří nebo nejsou zahrnuty do seskupení hmotného, smyslového, vjemového ani vědomého.

Seskupení vědomé má šestero druhů uvědomování, totiž pět uvědo-mování smyslových a uvědomování rozumové. Každé z nich vzniká ja-ko účinek styku příslušného smyslu s příslušným předmětem. Rozumo-vé uvědomování bývá ztotožňováno s intelektem (S manas, P mana) a s myšlením (citta).

Velmi charakteristická vlastnost Indů, jejich přímo posedlost kla-sifikovat všechny předměty a jevy a zařadit je do přesně definovaných škatulek, se samozřejmě projevila i v buddhistické nauce. Takto chápaný svět a vesmír, to jest vše, co nás obklopuje, všechny předměty a jevy, je potom obrovskou spleteninou vztahů a jejich průsečíků, což v dalším vývoji buddhistického myšlení umožnilo tuto ideu dále bohatě rozvíjet a dovést tak nauku do netušených výšin.

Je velice pozoruhodné, že mezi těmi všemi buddhistickými katego-riemi a prvky se nikde nevyskytují žádný prvek osobní nebo pojem dobře srovnatelný s duší či ego (S átman) bráhmaismu ani s džinís-

tickým životním principem [džíva]. Tu se nejedná o žádné opomenutí, protože sám Buddha mnohokrát odmítl uznat existenci nějakého takového principu, zrovna tak, jako odmítal představu věčného a všemohoucího boha, stvořitele všeho živého i neživého. Právě tímto přístupem se původní buddhismus, vlastně bezbožné náboženství, blíží názorům staroindických materialistů, jejichž vlivu se aspoň ve svých počátcích neubráníl. Buddhismus zdůrazňuje především zásadu neodvratné a spravedlivé odplaty za každý vykonaný čin, ať je dobrý nebo špatný, ať je významný nebo bezvýznamný. Každý čin je příčinou, jež přináší nevyhnutelný a neodvratný účinek — nese svůj plod (phala). Konané činy a odplata za ně, to je ten neúnavný pohon dlouhého sřetězení nových a dalších znovuzrození, dokud se člověk nestane mnichem arhantem a nedosáhne nirvány, konečného vyvanutí. Tohle je snad nejdůležitější, nejcharakterističtější rys buddhismu a každopádně rys nejpůvodnější. V mnoha sútrách máme doloženo, jak se třeba bráhmanští odpůrci nebo asketičtí kajícníci Buddhy vyptávali právě na tento bod nauky a jako ho Buddha sáhodlouze vysvětloval. Po celou historii indického buddhismu byli jeho nejskvělejší myslitelé a obránci nuceni hledat a formulovat pádné argumenty na podporu této koncepce a odrážet stálé a zuřivé útoky jiných myslitelů a odpůrců, kteří toto popírání osobní vůle v životě jedincově považovali za nelogické, ba přímo pohoršlivé. A přece tu osobní vůle a vlastní rozhodnutí nejsou potlačeny úplně. V některém ze svých životů se jistě každý může svobodně rozhodnout, že vstoupí do obce a stane se mnichem. Tím má cestu k nirváně otevřenu a chová-li se a jedná, jak se patří, dříve nebo později jí opravdu dosáhne.

Teorie karmanového zákona o odplatě za všechny činy dobré i zlé, vykonané tělem (kája), řečí (S váč, P váčá) nebo myšlenkou, myslí (S manas, P mana), vedla přirozeně k nutnosti vytvořit tomu odpovídající morální kodex, na jehož základě by bylo možno určit a roztrdit činitele znovuzrozdování. V zásadě lze uznat, že ke znovuzrozdování vedou jak činy dobré, tak i činy zlé; tu vlastně není rozdíl. Avšak činů zlých jest se vyvarovat bedlivěji, protože ty ovlivňují příští bytí neblaze, člověk se znovuzrodí v horších podmínkách, což ho vzdaluje od spásy. Dobré činy sice také vedou k znovuzrozdování, ale v podmínkách příznivějších, jež umožňují poznání a studium buddhistické nauky, a tudíž vedou směrem ke spáse. Z toho vyplývá, že buddhistická morálka především odsuzuje a zavrhuje všechny zločiny, neřesti, vášně a hříchy a vůbec veškeré nepravosti co nepřekonatelné překážky na cestě k nirváně.

Jsou tři hlavní kořeny zla a nepravostí (S akušalamúla, P akusalamúla), a to chtíč (lóbha), zášť (S dvéša, P dósa) a blud (móha). Tato základní klasifikace je velmi prostá a zároveň vědecky správná a co do filozofické abstrakce nesmírně moudrá. Chtíč pudí subjekt k objektu, zášť žene subjekt od objektu a blud znamená, že vztah subjektu k objektu není pravdivý, nýbrž falešný, a tudíž neodpovídá skutečnosti. Tím

jsou vyčerpány všechny možnosti a nic jiného už nezbývá; zkrátka buď ano, nebo ne, anebo chyba.

Třem kořenům zla jsou v protivě postaveny tři kořeny dobra (S kušalamúla, P kusalamúla), jež, ačkoli pozitivní, jsou vyjádřeny negativně, a to jako nechtíč (alóbha), nezášť (S advéša, P adósa) a neblud (amóha), jež jsou přímým opakem kořenů zla, ale každopádně jsou co do definic poněkud odbyty.

Rozlišují se ještě, a to velmi trefně, latentní vášně či sklony (S anuśaja, P anusaja), jež dřímají v podvědomí, a aktivní vášně či posedlosti (S parjavasthána), jež ovládají vědomí jedincovo.

Je zajímavé, že nauka nevěnuje tolik pozornosti třem kořenům dobra, totiž dobrým vlastnostem, šlechetnosti, dobrosrdečnosti, laskavosti, štědrosti atd., jako těm sklonům záporným. Je to zřejmě tím, že jsou považovány za světské (S laukika, P lókiya). Ve středu pozornosti jsou toliko ctnosti mnišské, nesvětské (S lókóttara, P lókuttara), neboť právě ty zcela jistě vedou ke spáse, a to proto, že nenesou ani dobré plody, a tudíž nepoutají jedince k tomuto světu. Tyto ctnosti, to je především osmero součástí (S aśtānga, P atthangika) cesty ke spáse ze čtvrté vznešené pravdy, tj. správný názor, správný záměr, správná řeč atd.; a dále pět schopností (indrija), a to schopnost víry (S śraddhā, P saddhā), usilovné snahy (S vírja, P viriya), paměti (S smrti, P sati), soustředění (samādhi) a moudrosti (S pradžñā, P paññā), jimž odpovídá patero sil (bala). Pro nastávající buddhy (S bódhisattva, P bódhisatta) je ještě významné sedmero součástí procitnutí (S bódhjaṅga, P bodždžhaṅga), totiž paměť (S smrti, P sati), zvědavost (S dharmapavičaja, P dhammappavičaja), usilovná snaha (S vírja, P viriya), radost (S prīti, P pīti), klid (S praśrabdhi, P passaddhi), soustředění (samādhi) a lhostejnost či nezájem (S upékkā, P upekkhā).

Spása, vyvanutí, nirvána má dva aspekty. Za prvé znamená zničení nebo spíše vyhasnutí všech vášní, bludů a pout, jež dosud vázaly jedince ve sřetězení neustálého znovuzrozování, a za druhé zajišťuje, že nové vášně, nové bludy a nová pouta již nikdy nevzniknou. Je to svého druhu dokonalé oděpení či odelnutí od všeho. A právě proto světci, kteří dosáhli nirvány, získávají jedním rázem dvojího poznání (S džňána, P ñána), totiž poznání o zničení (S kśaja, P khaja) všech vášní a poznání o nemožnosti jejich opětovného vzniku (S anutpāda, P anuppāda) v budoucnosti. Sám Buddha srovnává nirvánu s uhasínajícím ohněm, jenž už nemá žádného dříví k dalšímu planutí. Cesta ke spáse tak vede k dvěma cílům, a to ke klidu (Ś śamatha, P samatha), tj. k uklidnění ze zničení vášní, a k uvědomění si (S vipaśjanā, P vipassanā) čtyř vznešených pravd, jež brání vzniku nových vášní v osvětlení mysli.

Někdy se činí rozdíl mezi dvěma druhy nirvány, totiž mezi nirvánou jako takovou (S upādhiśéśa, P upādhiséśa), v níž jsou odstraněny toliko lidské vášně a již může dokonalý světec arhant dosáhnout ještě za svého života, a parinirvánou (S parinirvána, P parinibbāna), v níž je vy-

mýceno veškeré bytí (S anupádhišéša, P anupádhiséša). Nirvána je tedy stav dokonalého světce, v němž je stále přítomno patero seskupení (S skandha, P khandha), ačkoli je zcela odstraněna žízeň, jež by ho vábila k bytí. Parinirvána pak je vyvanutí vůbec všeho bytí, což následuje po smrti světcově. Jde tu o rozdíl mezi těmi, jejichž vnější život ještě pokračuje, a těmi, jejichž vnější život skončil. Obojí se však nerozlišuje úplně přesně. V žádném případě ovšem nirvána neznamená nějaké blažené obcování s bohem na nebesích nebo něco podobného, protože to by zaznamenalo jen zvěčnění touhy po životě. Ale ani parinirvána neznamená absolutní nebytí; je to absolutní dokonalost bytí.

Vášně jsou roztrženy do dvou základních skupin podle prostředků, jimiž je možno se jich zbavit. Mylných názorů (S dršti, P ditthi), například individualismu (S satkája, P sakkája), pochybnosti (S vičikkittá, P vičikkicchá) nebo náklonnosti k okázalým obřadům (S šilavrata, P sílabbata) se lze zbavit pouhým prohlédnutím (S daršana, P dassana), tj. uvážlivým poznáním, že jsou mylné a falešné. Ostatní vášně pramenící z chťiče (lóbha), zášti (S dvéša, P dósa), bludu (móha) nebo zlomyslnosti (S vjápáda, P vijápáda) nejsou povahy duchovní, intelektuální a je nesnadno je vykořenit a také to trvá déle. Lze se jich zbavit jen opakovanými duševními cvičeními, usilovnou duševní činností (bhávaná), neboť jsou podmíněny představivostí. Jsou to promýšlení, meditace (S dhjána, P džhána), rozjímání, kontemplace (samápatti) a soustředění, koncentrace (samádhi), při nichž se mysl co nejdéle a co nejúporněji soustřeďuje na zcela určitý předmět a usilovně a cílevědomě postupuje v sebekáznění, až se vír vášní postupně zklidní. Různé soubory těchto duševních cvičení jsou mezi sebou složitě propojeny a jejich uplatnění a vztahy jsou v různých školách také různé. Podobné soubory, ba přímo systémy psychofyzických cvičení mají ostatně i jóginové a tántrici.

*

Racionální výklad základů buddhistické nauky v Abhidharmapitace (P Abhidhammapitaka), jednom ze „tří košů“ (S tripitaka, P tipitaka), v Koši scholastiky, měl pro vývoj buddhistického myšlení několik mimořádně závažných důsledků. Vedl především k rozvoji základního učení nejednotně vykládaného v Sútrapitace (P Suttapitaka), v Koši nauky, a k tomu, že se z neuspořádaného souhrnu jednotlivostí postupně vyvinul v ucelený filozofický systém. Stále častější dodatky, doplňky a upřesnění k původnímu učení, mnohdy rozdílné, ba protikladné, jež se týkaly nových a dříve neznámých nebo nedůležitých a opomíjených záležitostí, značnou měrou přispívaly k rozrůznění, přímo k diverzifikaci původního buddhistického myšlení, protože v indickém buddhismu po smrti Buddhově neexistovala žádná sjednocující autorita, jako například vatikánský papež pro katolíky, protože Mahákášjapa byl jen silná osobnost.

Takže nebylo už možno zachovat pevnou jednotu. A právě tyto rozdílné názory tehdy se rozbujevší vyvolávaly tolik vášnivých disputací, tolik kontroverzních filozofických sporů, že to jen přispívalo k dalšímu svobodnému, nespoutanému, ba přímo až nezřízenému rozvoji samostatných nápadů a svérázných teorií buddhistických mudrců. Přispívalo to k rozšíření a k prohloubení jejich filosofického rozumování a ke stále širšímu jejich nahlížení na svět.

Musíme si však uvědomit jednu poměrně závažnou věc, a to, že buddhisté nikdy neměli ustanovena pravidla disputace, nikdy si nevypracovali systém formálních metodologických prvků k vedení disputace a k sepsání traktátu, jako to měli mudrci bráhmaští, například Čaraka, Sušruta, Kautilja a další, kteří o mnoho staletí předběhli Cartesia, ale co více — buddhisté toho ani nikdy nepoužívali; bylo jim to jaksí cizí. V původním buddhismu nikdy nebylo formální logiky. Praktická logika a argumenty disputujících spočívaly na pouhých dvou zásadách: prosadit svůj názor a potříť názor protivníka.

Sudidlem pravdy anebo, jak bychom to řekli my, zdrojem poznání je v buddhismu především slovo Buddhovo zachované v sútrách (P sutta) a také rozumová úvaha a přímé pozorování. V praxi to však dopadlo tak, že z téhož Buddhova výroku vyvozovali disputující mudrci argumenty a vývody zcela protikladné. Domnívám se ovšem, že tento způsob nám mutatis mutandis ani dnes není tak docela neznám. Sofistika vládla vždy a všude a snad se jí nemusíme ani tolik bát. Buddhističtí disputanti byli dovední a bystří, libovali si v abstrakcích a nebáli se paradoxů, ba naopak je vyhledávali co vhodné koření.

Zřejmě nejcharakterističtějším rysem buddhistické argumentace je použití analogického příměru (S drštanta, P ditthanta), který ovšem není argumentem v pravém slova smyslu, nýbrž spíše pomocným prostředkem k osvětlení nějaké příliš abstraktní představy konkrétním obrazem, jakýmsi přirovnáním, mrštným připověděním. Například jevy nemožné jsou přirovnávány ke květům nebes, k zaječím rohům nebo k synu neplodné ženy. Tyto příměry bývají leckdy plny poezie a ani z hlediska filozofického nejsou bez půvabu; nicméně to není nic víc než výrazové kliše. Bylo to však účinné a mělo to dopad.

Dávný myslitel uvažuje například takto: „Ohněm nebo jinak lze zničit hmotu, avšak nelze zničit vesmírný prostor. Co by asi mohlo být důsledkem zničení vesmírného prostoru?“

Anebo: „Věci složené jsou v čase jako plod na míse. Tak, jako je možno přendat plod z této mísy do jiné nebo jako lidé vycházejí z jednoho domu a vcházejí do druhého, zrovna tak věci složené vycházejí z budoucnosti a vstupují do přítomnosti a potom vycházejí z přítomnosti a vstupují do minulosti.“

Nejčastějším prostředkem užívaným k potření protivných názorů byla nastražená léčka. Protivníkovi se předložila teze velmi podobná jeho tvrzení, takže nechtěl-li své tvrzení popřít, musel chtít nechtě tu-

to tezi akceptovat. A když to učinil, dokázala se mu neudržitelnost této teze na tom, jak nutně vyvolává neuvěřitelně hloupé konsekvence, jež odporují slovu Buddhovu, objektivnímu smyslovému pozorování nebo takzvanému zdravému rozumu.

Ty nespočetné a leckdy velmi zuřivé spory a dispute by se bývaly možná nekonaly, kdyby zásady původního učení, obsažené v dochovaných sútrách, byly úplnější, dokonalejší, vyváženější a soustavnější. Systematický výklad nauky v *Abhidharmapitake* (P *Abhidhammapitaka*) shrnul tyto nesourodé prvky, tato membra disiecta, do té doby roztroušené v sútrách, dohromady — a z toho pak vyplynuly tyto nesnáze.

Měly se snad rozpory a protiklady jednotlivých tvrzení a názorů přehlížet a nechat stav věcí tak, jak je? Anebo by bylo lépe vybrat a zdůraznit některé z nich a ostatní zavrhnout nebo jim přisoudit jen druhotnou závažnost? Tady byla dobrá rada drahá.

V prvním případě by se byl buddhismus vystavil nevybíravým útokům protivníka, bráhmánů, džinistů, ádžíviků a jiných nebuddhistických myslitelů, kteří nebyli ve filozofických fintách a v logické metodologii dispute o nic méně honění než mudrcové buddhističtí; to by jistě nepříspělo upevňování a šíření víry.

V případě druhém by to znamenalo nejen další a další spory o tom, co je dobré a co nikoli, nýbrž by to vyvolalo nevrlost a hněv ortodoxních Mistrů, kteří by mohli, kdyby jim o to opravdu šlo, exkomunikovat případné heretiky z obce; kdyby takových případů bylo více, neprospělo by to dobrému jménu buddhistů.

Zbývala tedy jediná možnost: snažit se s co největší obratností a s pečlivou šikovností vysvětlit všechny vnitřní protiklady a protimluvy v nauce a na všechny sporné případy a rozporná tvrzení najít taková řešení a vysvětlit je tak, aby byly přijatelné a uspokojivé a přitom aby nebylo nutno nic z kánonických textů popřít nebo rovnou zavrhnout.

Jedním z největších problémů byl nesoulad mezi tezí o odplatě za všechny činy a odmítáním jakéhokoli osobního principu podobného bráhmanskému átmanu nebo džinistické džívě, jež Buddha výslovně popřel. Jestliže každý učiněný čin nese odpovídající mu spravedlivý plod, který neodvratně padá na pachatele činu, pak je pachatel činu za to odpovědný a vzhledem k tomu, že odplata se koná vesměs až po dalším znovuzrození v příštím životě, musí být ten, na něhož plod činu dopadne, totožný s tím, kdo čin učinil. Jak tohle vysvětlit a uvést v soulad s pomíjivými seskupeními (S skandha, P khandha)?

K vyřešení tohoto problému vátsípurovci či vadždžiputtakové vymysleli představu osobnosti (S pudgala, P puggala) co zřetelnou realitu, jež není ani totožná se seskupeními, ani není od nich odlišná; tato osobnost či osobitost putuje z bytí do bytí, znovuzrozuje se a zůstává touž osobností i po velkém vyvanutí. Jiné buddhistické školy, držíce se pevně slova Buddhova, s tímto názorem velmi bouřlivě nesouhlasily.

Nedlouho potom prohlásili sarvástivádinové, že „všechno existuje“ (S sarvam asti, P sabbam atthi), že totiž stále existují nejen věci přítomné, nýbrž rovněž i všechny věci minulé i budoucí. Tato poněkud paradoxní teze se těsně dotýká i toho předchozího problému, ale navozuje i další problém. Jestliže totiž něco, co existovalo v minulosti, existuje i v přítomnosti a bude existovat v budoucnosti, pak k tomu není zapotřebí žádné osobnosti, jež by to na sebe vázala. Jak ovšem vysvětlit tuto existenci? Sarvástivádinové to nevysvětlují, oni v to pevně věří.

Kášjapovci (S kášjapíja, P kassapíja) přišli s jiným nápadem. Tvrdili, že v minulosti vykonaný čin, jehož plod dosud nedozrál a odpłata za nějž se dosud neprojevila, stále existuje i v přítomnosti. Jenže tímto hlediskem se vlastně nic neřeší, ba je to dokonce jen ještě další komplikace toho problému.

Takové a podobné ontologické otázky musel buddhismus řešit přibližně od poloviny 3. století p. n. l., a to vlastně zbudovalo základy hluboké metafyziky, jež později tak proslavila mahájánu, Velký vůz. Ukazuje se to velice pěkně na andhakovské tezi, v níž se zcela určitě tvrdí, že nakonec minulost, přítomnost, budoucnost, hmota a ostatní seskupení zároveň existují i neexistují. Minulost existuje jen jako minulost, a to v minulosti, ale neexistuje ani v přítomnosti, ani v budoucnosti. K tomuto názoru se přiklonili i pradžňaptivádinové a někteří další, například autor spisu *Satjasiddhi, Dokonalost pravdy*, kteří pravili, že všechno je jen otázka pojmenování, pojmu (S pradžňapti, P paññatti) a žádné reality v tom není. Zdá se, že jiné školy, například všechny větve mahásanghiků, sdílely obdobné názory. Tak například ékavjávahárikové hlásali, že všechno je fiktivní, že věci a jevy tohoto světa (S laukika, P lókija) i onoho světa (S lókéttara, P lócuttara) jsou pouhé pojmy, a tím pádem postrádají jakékoli podstaty.

Také problém vnímání a poznání byl vykládán různě. Mahásanghikové a mahíšásakové prohlašovali, že patero smyslů, totiž zrak, sluch, čich, chuť a hmat, jsou zároveň ovládány i neovládány vášněmi, neboť tu vedou k poznání smyslnosti, tu vedou k poznání nauky Buddhovy. Naproti tomu vátsíputrovci a sammatíjovci tvrdili pevně, že patero smyslů není ani ovládáno, ani neovládáno vášněmi, protože jsou pouhými nástroji poznávání a jako takové jsou neutrální. To sarvástivádinové a dharmaguptakovci byli přesvědčeni, že smysly jsou vášněmi ovládány vždy.

Nejrafinovanější a nejradikálnější byli snad sautrántikové, kteří neochvějně zastávali názor, že neexistuje žádný orgán, který vidí, slyší atd., ani tvar, zvuk atd., jenž je viděn, slyšen atd., ani žádné vidění, slyšení atd., nýbrž že to všechno je pouhá hra příčin a účinků a jejich vzájemně propojované sřetězování.

V jednom však vládla obecná shoda: minulost, přítomnost a budoucnost nejsou samostatné a na sobě nezávislé, nýbrž jsou nerozbor-

ně spjatý navzájem; nemohou existovat bez sebe, neustále na sebe navazují.

Mudrc Dharmatráta pravil, že když něco prochází z budoucnosti do přítomnosti a pak z přítomnosti do minulosti, jeho podstata (S dravja, P dabba) se nemění, ale jen ztrácí svou přirozenost (bháva) budoucího a nabývá přirozenosti přítomného a potom ztrácí přirozenost přítomného a nabývá přirozenosti minulého. To je názor velmi přijatelný, ovšem zajímavé je to, že buddhističtí myslitelé se nikdy, pokud vím, nezmiňují o bráhmanské tezi, že přítomnost je v běhu času bod nulový, a ani s ní nikde nepolemizují; možná to drželi za samozřejmost.

Ghóšaka považuje budoucnost, přítomnost a minulost za rysy či znaky (S lakšana, P lakkhana) věcí a jevů, Vasumitra za jejich stavy (S avasthá, P avatthá). Buddhadéva zase hlásal, že nic nelze prohlásit za budoucí, přítomné ani minulé bez zřetele na to, co předchází nebo následuje, zrovna tak jako žena je dcerou ve vztahu k minulé generaci a matkou ve vztahu ke generaci následující. Ať už se přikloníme nebo nepřikloníme ke kterémukoli z těchto názorů, přece musíme uznat, že mozky staroindických myslitelů nemlely naprázdno.

Hojně se disputovalo o vášních a neřestích. Mahásanghikové, andhakové, vibhadžjavádinové a zejména mahišásakové velmi přísně rozlišovali sklony (S anuśaja, P anusaja) od posedlostí (S parjavasthána, P parijotthána), to jest vlastně vášně latentní, ještě neprojevené, a vášně aktivní, jež se už projeví. Théravádinové a sarvástivádinové v tom shledávali jen dva aspekty téhož.

Jiná kontroverze se týkala štědrosti, daru (dána). Dharmaguptakovci tvrdili, že dar Buddhovi, tj. mohyle (S stúpa, P thúpa) s Buddhovými ostatky přináší „velký plod“ (maháphala), leč dar mnišské obci nikoli, protože jen Buddha je „pole zásluh“ (S punjakksetra, P puññakkhetta). Mahišásakové, čaitikové, púrvašailovci a aparašailovci sice vůbec nepopírali Buddhovy zásluhy, ale přece zastávali názor zcela opačný a rozumně namítali, že Buddha ve své parinirváně už z toho daru nic nemá, zatímco obci prospěje a přinese užitek.

Spory se vedly také o to, zda osvícení či procitnutí (bódhi) nastává pomalu a postupně, nebo přijde naráz jako blesk z čista jasna. Anebo zda arhant, jenž už je na nejlepší cestě ke konečnému vyvanutí, může mravně upadnout a zhřešit. Mahásanghikové uznávali, že i arhanta může ve spánku svést nějaká bohyně, succubus jakýsi, a že i v arhantovi mohou zbývat stopy nevědomosti nebo pochyb, což théravádinové a jiní pohoršeně odmítali. Dárštántikové, dharmaguptakovci a jiní byli pevně přesvědčeni, že arhant je tak dokonalá a ryzí bytost, že ani jeho tělesná schránka neobsahuje naprosto žádné nečistoty či poskvrny (S ásrava, P áśava), což zase popírali théravádinové a sarvástivádinové.

Velký spor rozkmotřil sthaviry a mahásanghiky. Sthavirové měli Buddhu za člověka, za výraznou a moudrou osobnost vynikajících vlastností, ale mahásanghikové ho drželi za bytost přímo nadpřirozenou. Obě

strany měly pro své rozdílné postoje spousty pádných argumentů, jak jinak.

Názory mahásanghiků na křehkost arhantské ctnosti a na pochybnou arhantskou dokonalost a zároveň jejich nezvratné přesvědčení o nadpřirozenosti Buddhově jsou bezpochyby zdrojem pozdějšího vývoje, kdy význam arhantů zcela upadl a Buddha a buddhové byli zbožněni.

Původní, hínajánský buddhismus hlásal, že všechny složené (S san-skrtá, P sankhata) věci jsou prázdné (S šúnja, P suñña), pomíjivé (S anitja, P aničča), bezpodstatné (S anátman, P anattá) a přinášejí strast (S duhkha, P dukkha). Mahájána jde dál. Malý vůz připodobňuje věci k prázdným nádobám, Velký vůz popírá i jejich nejvnitřnější podstatu: nejenže všechno je prázdné, nýbrž všechno je vyprázdněno ve všeobecné prázdnotě (S šúnjatá, P suññatá).

Tato nová koncepce však s koncepcí původní není v zásadním rozporu. Je jejím prohloubením, dotažením do důsledků. Tato nádherná idea nesmírné a vesmírné prázdnoty a nicoty všeho je snad nejdokonalěji vyjádřena v závěrečné strofě: *Vadžračchédikápradžňá páramitásútry*: „Jako na hvězdu, na přelud, na plamen kahanu, na vidinu, na krůpěj rosy, na vodní bublinu, na sen, na blesk, na oblak, tak jest pohlížet na všechno, co je složeno v seskupeních.“

Bylo by však chybou ztotožňovat buddhistickou doktrínu prázdnoty, nicoty, s nějakým nihilismem. Z toho, že věci postrádají svou vlastní podstatu, své ego, že jsou neosobní, ještě zdaleka nevyplývá, že neexistují. Ovšemže existují, leč jako prosté jevy. Řekl bych, že tu je přímá duchovní souvislost mezi buddhistickým pojetím prázdnoty a hinduistickou doktrínou o vesmírném přeludu (májá), o tom, že vše, co vidíme, tj. vnímáme, je pouhá vidina. V obou těchto doktrínách je jedinec hračkou zdánlivého vzhledu věcí a nemůže dosáti spásy, dokud se nezbaví toho falešného náhledu, dokud neprocitne, dokud neprohlédne skutečnost takovou, jaká ve své nahotě opravdu je, totiž nepochopitelná a nevyjádřitelná.

Důsledně to chápal a vyjádřil Mistr Nágárdžuna, zakladatel školy mádhjamiků. Nágárdžuna vychází ze zásady, že žádná věc neexistuje než ve vztahu ke svému protikladu; existence každé věci je čistě relativní a každá je prázdná své vlastní postaty. Nic nemůže existovat samo o sobě bez svého protikladu; není-li chladu, není tepla, není-li sucha, není mokra. Počátky této dialektiky můžeme sledovat až do původního buddhismu, ale nikdo nedovedl tento názor do té důslednosti co Nágárdžuna a jeho žáci. Říkali si zastánci středu, „středníci, centristé“, mádhjamikové (S madhja, střed) a odmítali všechny extrémy, všechny krajnosti, jak syrový realismus, tak i pustý nihilismus. Tento postoj dodává mádhjamikům nádech negativismu — a vskutku, sám Nágárdžuna formuloval čtyři dvojice opozit takto: ani zánik (S niródha), ani vznik (S utpáda); ani konečno (S učchéda), ani nekonečno (S šášvata); ani

jedinost (S ékártha), ani mnohost (S nánártha); ani příchod (S ágama), ani odchod (S nirgama).

Mistr Nágárdžuna vychází ze zákona o vzniku a bytí věcí ve vzájemně podmíněném vztahu příčiny a účinku (S pratítjasamutpáda, P patiččasamuppáda), jímž je řízeno vše, jak to učil Buddha. Protože podle tohoto zákona jsou všechny věci vzájemně sřetězeny, propojeny a spjaty a každá věc je vlastně průsečíkem vzájemných vztahů, nemohou věci existovat samy o sobě, jsou ovlivňovány, jsou pomíjivé a nestálé, nemají svou vlastní podstatu a navzájem se sobě připodobňují. Věci tedy neexistují samy o sobě, jsou zbaveny vlastních charakteristických rysů, neboť jsouce jen průsečíky vzájemných vztahů vlastně vůbec neexistují jako takové. Ale jestliže žádná věc neexistuje, znamená to snad, že všechno je pouhé nebytí? To právě nikoli, neboť není-li bytí (bháva), nemůže být ani nebytí (abháva) jakožto jeho protikladu. Vládne toliko vesmírná prázdnota (S šúnjatá, P suññatá), kterou ovšem nelze ztotožňovat s nebytím. Právě ta relativita bytí a nebytí věcí je projevem vesmírné prázdnoty.

Jeden z odpůrců namítal Nágárdžunovi toto: „Jestliže vládne všeobecná vesmírná prázdnota, jak tvrdíš, pak i tvá slova a tvá dialektika jsou prázdná a nic jsi mi nedokázal. Anebo připouštíš, že tvé rozumování nepodléhá všeobecné vesmírné prázdnotě, a pak tudíž není všechno prázdné a tvá všeobecná vesmírná prázdnota není všeobecná. Ať tak, nebo onak, tvá teze je neudržitelná.“

Na to odpověděl Mistr Nágárdžuna, že i když všude vládne všeobecná vesmírná prázdnota, přece jeho dialektika není zbavena platnosti a není o nic méně platná, a to zrovna tak, jako když přes všeobecnou vesmírnou prázdnotu může džbán obsahovat vodu a oděv chránit před chladem, třebaže jsou prázdná ve všeobecné vesmírné prázdnotě. A nadto, protože jeho tvrzení je zcela negativní a neobsahuje žádný pozitivní prvek, nelze je napadnout. Nágárdžuna chápe a vykládá všechno jako vidinu, přelud, jako fatu morganu, jako města polobohů, jako zaječí rohy, jako syna neplodné ženy. Tyto vidiny jsou důsledkem a účinkem neznalosti (S avidjá) o prázdnotě. A znova zdůrazňuje, že prázdnota neznamená nebytí (abháva) a není s ním totožná. Prázdnota absolutně přesahuje bytí i nebytí, je s nimi nesrovnatelná. Nebytí má svůj smysl jen a jen ve vztahu k bytí a naopak, avšak vesmírná prázdnota je všeobecně vesmírná a nemá žádného protikladu.

Proslulý Nágárdžunův žák Ārjadéva především silně brojil proti všem buddhistickým školám a směrům, jež tehdy v Indii existovaly. Jeho horlivost v hledání pravdy a v potírání bludů vyniká zvláště v jeho spisku *Šataśāstra, Traktát sta* (strof). Napadal zejména materialisty pro jejich neskrývaný hedonismus a tvrdil, že ty radosti a potěšení, jež považují za hlavní a jediný smysl svého života, jsou naprosto nereálné, nesmyslné, jelikož nemají reálnou, smysluplnou příčinu. Přívržencům ortodoxního bráhmanského směru vaišéšika, kteří se drželi teze o roz-

dílnosti a rozličnosti jednotlivých prvků, namítal, že pak se celistvost objektu rozpadá na své jednotlivé prvky. Přívržencům směru sánkhjového, kteří zastávali názor opačný, že totiž jednotlivé prvky tvoří jednotnou celistvost, oponoval, že pak se jednotlivé prvky mísí mezi sebou jedny s druhými a ztrácejí se tak v celistvosti objektu. Ārjadéva byl bystrý dialektik.

Velmi ostře se Ārjadéva pustil do doktríny tak oblíbené v mnoha indických filozofických školách, do koncepce ego, duše (S átman) a podobných představ jako osobnost (S puruša), životní princip (džíva) ap., jejichž základním rysem je vědomí. Jestliže ego a vědomí jsou totožny, pak ego není věčné ani absolutní, protože ze zkušenosti víme, že vědomí je pomíjivé a nemá trvání. A jestliže ego, tedy řekněme duše, a vědomí nejsou totožny, jak tvrdí sánkhjovci, nýbrž jsou ve vztahu podstaty (S dravja) a vlastnosti (guna), jak tvrdí vaišéšikovci, pak buď vědomí působí samo o sobě a duše je nadbytečná, anebo bez duše nemůže vědomí působit a potřebuje ji — a pak už to není pořádné vědomí. Ārjadéva hovoří také o pojetí jednoty a dialekticky upozorňuje na to, že kdyby neexistovala jednota, nemohla by existovat ani mnohost, rozmanitost.

Učení jógáčarínů, tj. těch, kdo provozují jógu, zvaných též vidžňánavádinové, tj. ti, kteří vyznávají vědomí, uvědomování, intelekt, je zcela rozdílné. Bylo by však nesprávné považovat je za přímou reakci proti určitému nádechu zdánlivého nihilismu u mádhjamiků, protože i jógáčarínové vycházejí z koncepce všeobecné vesmírné prázdnoty. Rozdíl mezi těmito dvěma školami nespočívá ani tak v jejich zásadách a názorech, jako spíš v metodě a ve smyslu. Mádhjamikové hlásali názory negativní, učení jógáčarínů a jejich velkého Mistra Asangy je pozitivní.

Doktrína Mistra Asangy a jeho školy má dva aspekty. Jedním je teoretická, filozofická část jejich učení, jež jim dala to označení vidžňánavádinové; druhým je část praktická, proto jsou zvaní též jógáčaríní. Ve svém učení praví, že všechno, co je složeno (S sanskrta, P sankhata), to jest vesmíra všechno to, co je v něm obsaženo a zahrnuto, není nic než sen (S svapna, P supina), vidina (májá), halucinace ze šerosleposti (timira). Všechny věci existují jen jako objekty poznání a mimo poznání jsou nereálné; znamená to tedy, že jsou to jevy duševní, myšlenkové.

Asangův idealistický monismus či spíše non-dualismus (S advaita), blízký doktríně vesmírné prázdnoty, má v sobě výrazný zárodek substantiálního, jež ostatní buddhisté tvrdě potírali; mnozí jógáčarští myslitelé ho však umně rozvíjeli. Mádhjamikové a ostatní jejich odpůrci jim měli za zlé, že vlastně obnovili pojem duše, a tak do buddhismu nechali proniknout bráhmanský monismus upanišad. Později ovšem zase bráhmánští filosofové obviňovali slavného Šankaráčarju, otce bráhmanské filozofické renesance, že se ve svých názorech nechal až příliš ovlivnit jógáčárskými spisy, ba dokonce ho označovali za zakukleného buddhis-

tu. Pro Asangu, stejně jako pro Šankaru jsou ego, tj. subjekt, i vesmír, tj. soubor objektů, jen pouhé důsledky či účinky vidiny, přeludu (májá), pouhé představy.

Mistr Asanga kladl důraz hlavně na praktickou součást nauky, na jógáčáru. Jeho učedníci však naopak, snad proto, aby byli teoreticky vyzbrojeni proti svým odpůrcům a aby své učení dále rozvíjeli. Avšak to rozvíjení filosofické teorie mádhjamiků vedlo zároveň k rozkolu; vznikly dvě skupiny. Jedna z nich zdůrazňovala absolutní idealismus; střediskem tu byla univerzita v Nálendě s Mistry Vasubandhuem a Dharmapálou v čele. Druhá skupina, již vedl Mistr Sthiramati z univerzity ve Valabhí, se spíše snažila sladit Anangovo učení s učením Nágárdžunovým.

To brzy vyústilo v ostrý ideologický konflikt mezi jógáčárskou školou Vasubandhua a Dharmapály a mádhjamiky, zejména Bhávavivékou, Čandrakírtim a jejich učedníky. V podstatě se všechno točilo kolem pojmu prázdnoty (S šúnjatá, P suňňatá), tak drahého, ba posvátného, neboť o něm učí pradžňápáramitásútry.

Jógáčáři obviňovali své protivníky z toho, že vykládají prázdnotu jako absolutní nebytí a že tudíž hlásají svého druhu nihilismus, jenž je v rozporu jak s tvrzením pradžňápáramitásúter, tak i s logikou. Naproti tomu mádhjamikové ostře kritizovali především jógáčárovský výklad vědomí a zejména pojem substanciality, což hodnotili co zřetelný vliv bráhmanské duše (S átman).

Tyto dva názory nebyly natolik protikladné, jak by se mohlo zdát na první pohled. Rozdíl tu tkvěl vlastně jen v úhlu nazírání na týž jev, v rozdílnosti pojmosloví a v různém pojetí a výkladu téhož. Jedni i druzí jen prohlubovali, rozpracovávali starou buddhistickou doktrínu o tom, že všechny věci a jevy, v nichž prostí lidé vidí podstatu bytí, jsou pomíjivé, strastné, prázdné a bezpodstatné a že této definici se vymyká toliko absolutní vesmírná prázdnota prostá jakýchkoli seskupení (S skandha, P khandha), totiž nirvána. To je ta pravda v nejvyšším slova smyslu (S paramárthasatja, P paramatthasačča), jež je přístupna jen mudrcům, kteří pochopili jedinou, nepodmíněnou, trvalou, neměnnou a věčnou realitu v její transcendentální ryzosti, v její čiré prázdnotě.

*

V dlouhém období před vznikem buddhismu byl v Indii nejméně po tisíc let vládnoucí ideologií bráhmanismus, a přece se buddhismu podařilo jej podrýt, zatlačit stranou a silně omezit jeho vliv a působnost v tehdejší společnosti. Ze necelá dvě staletí potom se buddhismus stal ideologií státní.

Co vlastně je buddhismus? Lze stručně vyjádřit to, co hlásal Gautama (P Gótama) Buddha, syn Šuddhódanův (P Suddhódana) z rodu Ikšvákuova (P Okkáka), zvaný Šákjamuni (P Sakjamuni), Siddhártha (P Siddhattha) a Tathágata?

Je dobře známo stručné a obsažné shrnutí podstaty Buddhova učení; bývá uváděno na závěr v mnoha rukopisech a vidíme je také na některých Buddhových sochách. Zní takto:

V jazyce sanskrtském:

Jédharmáhétuprabhaváhétuntéšántathágatóhjavadat /
tésaňčajóniródhó évamvádímahášramanah //

V jazyce páli:

Jé dhammá hétuppabhavá téśám hétum tathágató áha /
tésaň ča jó niródhó évamvádí mahásamanó //

Což jest:

Příčinu věcí, kteréžto jsou účinkem příčin, vyložil Tathágata, jakož i jejich zánik taktéž vysvětlil velký tento šramana.

Ale víme, také, že buddhismus z Indie téměř úplně zmizel. Co bylo příčinou tohoto úpadku a zániku? Byl to úpadek a zánik pomalý a přirozený; tvrzení, že buddhismus podlehl útokům militantních bráhmánů, je nesmysl, vzpomeňme jen „zakukleného buddhisty“ Šankary. Ani muslimské vpády nepřispěly nijak významně k zániku buddhismu v Indii — vždyť buddhismus zmizel i z těch oblastí, kam ničivá moc muslimských dobyvatelů vůbec nezasáhla.

Síla buddhismu byla v jeho přísné oddanosti mravnímu řádu, držmu (S dharma, P dhamma), jeho slabost byla v nedbání podvědomých mystických sklonů lidské povahy.

Během svého vývoje se buddhismus postupně přestával lišit od pestře bujících forem šivaismu, višnuismu a jejich odnoží tantristických. Čím více se buddhismus šířil, tím více slábl a podléhal folklorním vírám a pověrám. Přesněji vyjádřeno, buddhismus nebyl násilně potlačen, buddhismus nezanikl; buddhismus, jak z hinduismu vyšel, tak se v hinduismu rozplynul, vstřebal se, vsákl. Ostatně vždyť i sama buddhistická nauka hlásá, že cokoli vznikne, má už od samého počátku v sobě zárodek zániku. To je dialektický zákon vývoje, té „hry věcí“, kde vše souvisí se vším.

Nicméně ještě v 11. století byl buddhismus na jihu Indie poměrně rozšířen hlavně v oblasti kolem Káňčípury, o čemž svědčí zachované nápisy a poměrně dost dalších dokumentů o darech buddhistickým klášterům. Buddhismus ve své tantrické formě přežíval v Indii i po 14. století, tedy v době muslimské převahy, a to zejména v Bengálsku, kde lze jeho stopy najít dodnes. Není to ani tak tím, že by všechen buddhismus tolik tíhl k tantrismu, nýbrž především proto, že tantrismus, sblížuje se s hinduismem, přestal být držen za něco výrazně odlišného.

Příčinou mnohasetletého úspěchu buddhismu jako širokého duchovního hnutí, jako zvláštního náboženství bez boha a bez modliteb, jsou

tři klenoty [S triratna, ratnatraja, P ratanattaja], totiž Buddha, držmo a obec. Pozdní buddhismus, tedy tantrismus, dospěl ovšem k jiným třem klenotům, jako je doloženo v Nílapatadaršaně:

Véšjá ratnam surá ratnam ratnam dévó manóbhavah /
étad ratnatrajam vandé anjat káśamanitrajam //

Což si z jazyka sanskrtského přeložíme:

Děvka je klenot, kořalka je klenot, klenot je bůh lásky;
tuto trojici klenotů uctívám, tedy trojici prubířských kamenů.

Nejčastější výtkou proti učení Buddhovu je to, že ve všem vidí strast, všechno je strastné; je to tudíž učení pesimistické. To je ovšem názor nebuddhistický, který nebere v úvahu čtvero vznešených pravd jako celek. Vždyť třetí a čtvrtá vznešená pravda jsou docela optimistické! A správně korigují a uvádějí na patřičnou míru ty dvě první. Čtvero vznešených pravd tvoří organický soubor, nikoli jen nějakou náhodnou čtveřici. Tady nejde o žádný pesimismus; buddhista totiž ví, jak z toho, a je stimulován směrem k dobru. Cesta ke spáse vede jen životem, koloběhem životů, sřetením stálých znovuzrozování. Je to sice cesta trnitá, to jest strastná, ale cíl je radostný. Takže nikoli pesimismus, nýbrž zcela reálná skepse.

Každá bytost žije, nebo lépe řečeno vegetuje v nevědomosti a v žízni po bytí — a tak může žít nekonečně dlouho různými životy, pokud správným poznáním, procitnutím, nepřetrhne ten koloběh znovuzrozování. Je to zdánlivě paradoxní: žízeň po bytí způsobuje další a další bytí, avšak tato další prožívaná bytí přinášejí jen strast. Narození a život každého jedince je účinkem jeho smrti v životě předešlém nebo spíše účinkem jeho bytí v životě minulém. Jak to vyjádřil akademik Vincenc Lesný: „V karmanu je ztajena ona síla, kterou jiná náboženství hledají v bohu.“

Buddhovi by snad bylo možno vytknout, že ve své etické vážnosti vyzdvihl a zveličil polovinu pravdy a způsobil, že vyhlížela, jako by vyjadřovala pravdu celou. Nicméně nesmírná zásluha buddhismu tkví v tom, že v nebyvalé míře šířil filosofii upanišad, která do té doby zůstávala omezena jen na málo vyvolenců. Buddhismus znamená rozšíření upanišadových nauk mezi obecný lid. Tím buddhismus nesmírně přispíval k vytvoření vzácného duchovního dědictví, jež žije dodnes.

Buddhismus nelze definovat nebo charakterizovat jen tak prostě jako náboženství; stejně tak je tomu s hinduismem, z něhož buddhismus vzešel a v němž se opět rozplynul.

Víra je emotivní prožitek bez exaktní zkušenosti. Věda je exaktní zkušenost bez emotivního prožitku. Buddhismus pak je exaktní zkušenost z emotivního prožitku vyplývající.