

Paul Williams, *Buddhist thought: A complete introduction to the Indian tradition*, Routledge, Londýn – NY 2002, s. 41-55

## 2. Hlavní proud buddhismu

### Buddhovy základní myšlenky

#### Čtyři vznešené pravdy

Knihy o buddhismu často začínají takzvanými čtyřmi vznešenými pravdami, a právě od té doby, co je toto téma hlavním, je tradicí považováno za první Buddhovu rozpravu po jeho osvícení. Rozprava se v pálijštině nazývá Dhammačakkappavattanasutta (Rozprava o roztočení kola nauky). Jak K. R. Norman podotkl není žádný zvláštní důvod, proč by pálijský výraz arijasačča měl být překládán jako „vznešené pravdy“. Mohl by být současně překládán jako „pravdy vznešeného“, „pravdy pro vznešené“, „pravdy činící vznešenými“ nebo „pravdy vznešených“ (1990-6, in 1993 volume : 174). Ve skutečnosti pálijský výraz (stejně jako jeho sanskrtský ekvivalent) může znamenat všechny tyto varianty překladů, přesto pálijšští komentátoři určili „vznešené pravdy“ jako nejhlavnější pro jejich porozumění (ibis.; viz také Norman 1997:16). Norman vidí jako nejpravděpodobnější překlad „pravda(y) vznešeného (Buddhy)“. To by mohlo souhlasit s tím („pravda“; sanskr: satja; páli: sačča, odvozeno od „sat“, být, jak to je), jak Buddha viděl věci, jaké věci ve skutečnosti jsou, pokud se na ně správně nahlíží. A tím, že tyto věci nevidíme tímto správným způsobem, se podle toho také pak chováme, trpíme. Přestože nyní víme o alternativních překladech „arijasačča“, přidržíme se (západní) tradicí používaného výrazu „vznešené pravdy“.

Formulace čtyř vznešených pravd je pravděpodobně odvozena od formulování lékařských diagnóz, které se skládá z definice nemoci, pojmenování jejího zdroje, léku a nakonec způsobu, jak lze dosáhnout vyléčení. Nyní rozeberu postupně každou ze čtyř částí.

#### ***Dukkha/ Dukkha***

V pálijském spisu Dhammačakkappavattanasutta Buddha říká:

Zrození je dukkha, stáří je dukkha, nemoc je dukkha, smrt je dukkha, spojení s věcmi nemilými je dukkha, odloučení od věcí milých je dukkha, nedostat to, po čem člověk touží, je dukkha. Slovem: 5 druhů lpění jsou dukkha.

Což znamená, že absolutně vše neosvícených individualit spadá do dukkhy. Překlad tohoto termínu je „strast“. To je možná způsobeno tvrzením, že veškerý náš neosvícený život je strastí, což působí poněkud pesimisticky, i přestože se někdy dodává, že buddhismus je realistický – protože říká, jak to je – a optimistický, neboť učí, jak překonat dukkhu. Popravdě se v buddhistické tradici mluví o třech typech dukkhy. Zaprvé je to doslova bolest (tj. v sanskrtu dukkhadukkha), pocit, který máte, když holou nohou šlápnete na hřebík. Zadruhé dukkha změny, neboť věci jsou nestálé (sanskrt: anitja; páli: aničča). Věci podléhají změně, aby se stali jinými. V tomto smyslu je dokonce i štěstí dukkha, protože i štěstí podléhá změně. Tento druh dukkhy je buddhisty považován za všudypřítomný v samsáře. To je perfektně znázorněno v Buddhově objevu stáří, nemoci a smrti, princip nekonečné nestálosti je objeven jako základ ontologické dimenze našeho neosvíceného bytí. A naposled zůstala dukkha podmíněnosti. Tato dukkha je obsažena ve většině našeho života jako podmíněné individuální žití v podmíněném světě. Tato dukkha je vlastní našemu stavu nedokonalosti, neosvícení. Jak poznamenal Rupert Gethin:

jsme součástí světa složeného z nestálých a nespolehlivých podmínek, světa, v němž bolest a potěšení, radost a utrpení jsou cesty, které nás svazují dohromady. Ve světle této skutečnosti Buddhovo učení doporučuje si uvědomit, jestli jsme vůbec schopni se osvobodit od utrpení.

(Gethin 1998:62)

To vychází z toho, že buddhistický výraz dukkha má mnohem širší obsah než „utrpení“. Buddhisté nepopírají, že se smějeme a jsme šťastni, nicméně smích a štěstí stále spadá do dukkhy. Patří do dukkhy ne ve smyslu, že jsou skutečně bídné, ale že jsou nestálé a že rozhodně smích a štěstí patří tvorům neosvíceným (kteří by mohli být osvíceni). Nicméně, i když bereme v potaz rozšířený smysl dukkhy v buddhismu, je stále důležité, že Buddha si tento každodenně používaný výraz (dukkha, utrpení, bolest) vybral, aby mohl začít svou lékařskou diagnózu existenční situace bytí. Tak to je k jeho pozici askety, který dosáhl úplného osvobození. Tudíž utrpení (strast) je vskutku odpovídajícím překladem dukkhy. Jako odborný výraz v buddhistickém sanskrtu nebo páli je mnohem širší, nežli v každodenním používání vyskytující se dukkha (dukkhadukkha) a tomu odpovídajíc bychom měli užívat odborný výraz utrpení také šířeji, než v každodenním jazyku. Pro Buddha po jeho osvícení jsou všechny životní zážitky neosvícených doopravdy utrpením, to je tak, jak bychom předpokládali, že indický asketa bude diagnostikovat konec cyklu znovuzrození.

***Vznik (samudaja)***

Vznik strasti je žádostivostí (doslova „žízeň“; sanskrt: tršná; páli: tanhá). V Dhammačakkappavattanasuttě (Nárada 1980:51) se o žádosti říká: „Je to tato žádostivost, které je důvodem znovuzrození, doprovázená neovladatelným lpěním, Je to žádostivost tělesných potěšení, žádostivost po životě a žádostivost po nebytí.“ Tento úryvek také ukazuje tři typy, na které můžeme rozdělit žádostivost. Žádostivost neobsahuje pouze žádostivost po tělesných potěšeních, ale také žádostivost po pokračování bytí – věčný život – a žádostivost po úplném zániku, nebytí, a kompletním konci všeho. Toto vše se může stát předmětem žádostivosti. Všimněte si, že „žádostivost“ je lepším překladem tršny, než obvykle používaný překlad „touha“, protože v angličtině je „touha“ často synonymem „chtění“, a zdá se mi, že Buddha si nepřál říci, že chtění je per se vadné. Pokud se úmyslně zabýváme racionálními činy, tak můžeme očekávat, že způsobením X můžeme říci, že chceme X, pokud nečiníme ani náhodně, ani nečiníme pod vnějším nátlakem a proti naší vůli. Buddha uplatnil svobodnou vůli. To jest, že toužil pokračovat v almužnách. Ale to není chtění po něčem, po čem by dychtil. Buddhova almužna není výsledkem žádostivosti. Nevychází z tršny. Tudíž se nepovažuje za chybnou a zajisté ne protikladnou (jak mi lidé někdy říkají) buddhistickému chtění stát se osvíceným. Buddhisté se chtějí osvitit ve smyslu, že chtění něčeho je podmínkou svobodného a úmyslného cvičení, jak toho dosáhnout. Je vskutku chybou dychtit po osvícení a od doby, co je buddhistické učení přesnou cestou, jak dosáhnout konce žádostivosti, je chtění osvícení chtěním způsobu, který eliminuje mezi jiným i žádostivost po osvícení samém. V tom není žádný protiklad.

Bezpochyby v izolování tršny jako původce, Buddha sledoval běžné pojetí pohyb mezi šramany, askety. Tento pohyb pokračujícího koloběhu života a smrti, připsaný egoistickým záměrům, touze po prospěchu, silné védské obětní společnosti, vyústil v karmu, „dobrý osud v tomto životě i v tom dalším“. To by bylo běžné mezi askety, pokud by způsob ukončení koloběhu znovuzrození byl proveden něčím příbuzným s tršnou, která způsobuje (taj jak tomu bylo) budoucí zrod díky výsledkům náležitých činnů. Tato žádostivost je v buddhismu velice zakořeněný druh chamtivosti, která je považována za téměř instinktivní reakci každé neosvícené bytosti od jejího narození. Oni nejen chtějí, oni žadoní. Žádostivost může vyústit k lpění (upádána) a buddhistická tradice rozeznává čtyři specifické typy lpění (Gethin 1998: 71): lpění na objektech smyslové touhy, lpění na vzhledu (sanskrt: dršti, páli: ditthi), lpění na pravidlech a modlitbách a lpění na teorii Já. Všimněte si, že objekt žádostivosti a lpění zde není determinativem. Buddhova psychologie je to, co ho odlišuje od soudobých šramanů v tomto tématu. Tršná je věcí duše, a proto se jí nezabýváme naprostým asketismem mučícím

tělo, ale duševním přetvořením skrze meditace. Pro buddhisty je duševní faktor klíčovým. Osvobození je zcela záležitostí duše.

Ale co přesně je tršná, žádostivost, která má takové následky, a jak se přesně zbavujeme žádostivosti, abychom dosáhli osvobození? Zaprvé je to (psychologická) neslučitelnost s nestálostí, což je tak nenápadné na žádostivosti, která dává jedinci přání překonat strast. Žádostivost X, kde X je jistota konce, vede k strasti ztrátou X (zklamání žádostivost bolí) a obnovené žádostivost se sama odsuzuje k možné ztrátě. Atd., ještě před osvobozením, navždy, žádostivost určuje další životy. Tato žádostivost ve světle nestálosti je nemoudré. Je důležité, pokud chceme věci vidět takové, jaké jsou, což je osvobození, vidět tyto nestálé věci jako nestálé, a tím zanechat žádostivosti.

Erich Frauwallner (1973: 150ff.) navrhl, že možná byla Buddhova původní myšlenka takovou, že žádostivost je jednoduše výsledkem kontaktu smyslů a jejich objektů. Žádostivost vzniká (ale ne nezbytně) ze všech smyslových zkušeností, včetně duševních zkušeností od doby, co buddhismus, stejně jako celá indická filosofie, považuje mysl (manas) za šestý smysl, „vidící“ duševní objekty jako vzpomínky a představy. Tudíž osvobození náleží oduševnělosti, neustále sledující smyslové zkušenosti, aby se předešlo zvětšení žádostivosti, což má vliv na zkušenosti v příštím životě. Žádostivost následuje za smyslovými zkušenostmi. To se projevuje například v definici „závislého vznikání“ (q.v.; sanskr: pratītyasamūtpāda; páli: paṭiṭṭhasamuppāda), v níž je podmínkou smyslového vnímání šest smyslů, podmínkou cítění je smyslové vnímání a podmínkou žádostivosti je cítění. To je umožněno přes uvědomění nutnosti bloku mezi smyslovou zkušeností a následnou žádostivostí. Tím je také dynamismus znovuzrození zablokován. Nicméně, jak Frauwallner podotýká, následně Buddha (nebo buddhistická tradice – kdo ví?) posunul zájem ze žádostivosti jako příčiny samsáry na faktor za žádostivostí, který má tak dramatické důsledky. Faktor za žádostivostí a pravá příčina trpení je avidjá (páli: avijjā), neznalost nebo nesprávný úsudek, která je tvůrcem egoismu.

Tyto dvě fáze Buddhova porozumění stále zůstávají kontroverzní. Možná lze nevědomost a žádostivost lépe pochopit jako dvě rozdílné, ale neoddělitelné dimenze (poznávací a emocionální) samsárové zkušenosti (Gethin 1997b: 221). Nebo nevědomost není prvotní příčinou ve smyslu, že chronologicky nezačala celý proces. Tradiční buddhistický pohled je takový, že série životů se rozpíná tak daleko v čase, jak neomezeně zajdem do minulosti. Navíc ještě před osvobozením od znovuzrození bude život pokračovat, jak daleko se budeme moci přímo podívat do budoucnosti. Tudíž zde není žádná chronologická (nebo ontologicky nezbytná) první příčina. Přesněji řečeno je nevědomost pojmová a můžeme

mluvit o soteriologické první příčině. Jako konečné vysvětlení pojmů strasti a koloběhu znovuzrovnání je použito kořenů samsáry, od kterých osvobození pokračuje, když je strast zcela překonána. V tvrzení, že nevědomost je základní příčinou strasti, buddhismus opět projevuje prvky indického gnostického systému. Pokud je nevědomost příčinou samsáry, vědění, gnósis (vidjá = jňána), se stává opravdovou podmínkou nirvány.

Pokud se o nevědomosti mluví jako o příčině strasti, je to v buddhismu vysvětlováno jako nevědomost čtyř vznešených pravd. „Jinými slovy je to nevědomost věcí, jak skutečně jsou, nebo jedince, jaký vskutku je. Toto kalí vše správné porozumění“ (Nárada 1980: 240). Je to tudíž nevědomost Dharmy, nevědomost toho, co je známo jako Buddhova Pravda. Zvláštní nevědomostí, která je také společná e.g. s Upanišady, je nevědomost pravé podstaty Já. Ale radikálně se rozchází s Upanišady (nebo např. s džinisty), které vidí schované Já za všemi věcmi, Buddha prohlásil, že všichni ti, kteří našli Já, jsou ne-Já. Opuštění těchto lidí hledajících Já je bezprostředním předpokladem nirvány. Žádostivost tvoří zákeřnou právě chtění, které je neoddělitelně spojeno s uplatňováním Já a mé, tím se stává žádostivostí. Tudíž cesta k osvobození není jen, nebo možná vůbec, v oduševnělosti smyslových zkušeností. Spíše je v trvalém odstranění celého falešného Já díky vědění (gnósis), že každý hledač Já vlastně není Já (sám sebou). Toto je klíčové téma, ke kterému se ještě vrátíme.

### **Zánik (*nirrodha*):**

Buddha dokončil svou diagnózu. Nyní nabídl lék. Pokud utrpení ve všech jeho formách plyne z žádostivosti, která může být kompletně vymýcena, a tak ukončit utrpení. Jak jsme viděli, způsob jak úplně vymýtit žádostivost je zničit její příčinu, nevědomost, skrz prohlédnutí věcí nejhlubším možným způsobem, to jaké doopravdy jsou. Konečný zánik utrpení je nirvána (Pali: *nibbana*). Nirvána je, zhruba řečeno, výsledek propuštění, propuštění sil žádostivosti, jež pohání prožívání radosti a nevyhnutelného utrpení v průběhu celého života, smrti, znovuzrození a opakované smrti. To je v kostce to, co je nirvána. Je to kompletní a permanentní zánik samsáry, tudíž zánik všech typů utrpení, vyplývající z propuštění sil, které pohání samsáru, v důsledku překonání nevědomosti (tudíž také nenávisti a sebeklamu, „tři kořenných jedů“) skrz prohlédnutí věcí tak, jaké opravdu jsou. Nirvána zde *není* „Buddhistický název pro Absolutní realitu“ (natož, Bůh promine, „Buddhistické jméno pro Boha“). Nirvána zde je událost, okamžik (ne bytí, nebo Bytost). Doslova znamená „vyhasnutí“, jako ve „vyhasnutí plamene“, a značí soteriologicky kompletní vyhasnutí lakomství, nenávisti a původních sebeklamů a falešných představ (např. ignorance), sil, které pohání proces samsáry. Tyto síly jsou tak dokonale zničeny. Tato událost

vyhasnutí se přihodila, když se Buddha stal Buddhou. „Dosáhl nirvány“, když seděl v meditaci v kořenech stromu. Po skončení meditace věděl, že se to konečně stalo, jednou provždy. „Nirvána“ není buddhisty používána k označení zaniknutí osoby nebo jednotlivce. Buddha nepřestal náhle existovat ve chvíli jeho osvobození. Nevyplývá proto z použití tohoto termínu samotného, že osvobození je v buddhismu ekvivalentní (jak si zřejmě někteří lidé myslí) konci existence. Ani z toho nevyplývá nic jiného než čistě gramatický smysl, že nirvána je úplně negativní. Po svojí nirvăně Buddha pokračoval v žití a konání ve světě, žijíce a konajíce jako osoba naprosto osvobozená od lakomství, nenávisti a sebeklamů. Všimněte si také, že žít jeho způsobem je tudíž definováno v tom, co nazýváme morálními termíny. Ten, kdo jedná oproštěně od lakomství, nenávisti a sebeklamů, pak žije a chová se morálně. Nirvănou se nerozumí amorální stav.

Tradice nirvānu, které Buddha dosáhl kompletně oproštěn od lakomství, nenávisti a sebeklamů, zmiňuje jako „nirvānu se zbytkem („paliva“ nebo života?)“ (Sanskrt: *sōpadhišēšanirvāna*; Páli: *savupadisēsanibbāna*). Když osvícená osoba jako Buddha zemře, podle definice už není žádné další znovuzrození. Poté co se to stane, psychofyzické elementy, které ji (osobu) tvoří jako ztělesněného žijícího jednotlivce (psychofyzické elementy známé celkově jako pět složek) zmizí a nejsou nahrazeny dalšími psychofyzickými elementy. Toto se nazývá „nirvána beze zbytku („paliva“ nebo života?)“ (Sanskrt: *nirupadhišēšanirvāna*; Páli: *anupadhisēsanibbāna*). Jak Gethin poukazuje (1998: 76, viz také Norman 1990-6, 1996 díl: 12 – 18), tato „nirvána beze zbytku“ je někdy zmiňována v moderním buddhistickém užití jako *parinirvāna*, omezující „nirvānu“ na „nirvānu se zbytkem“. A co Buddha, který dosáhl „nirvány beze zbytku“? Jaké je to pro tuto osobu? Je to potěšení? Tato otázka je považována za absurdní. Bez psychofyzických elementů (včetně vědomí, ale srovnej Harvey 1990: 67 a 1995) nemá idea osobnosti smysl (a určitě žádný smysl ani „potěšení“, alespoň jak je to normálně rozuměno v samsāře). A, jak uvidíme, Buddha odmítl jakékoli další kandidáty se statutem Já, kteří můžou být „skutečnou osobou“ zažívající potěšení. Nezbylo nic na co by se naše mysl mohla fixovat („muži a bohové ho neuvidí“, Norman 1990-6, 1993 díl: 253). Protože už není nic na co zaměřit mysl, nic víc nemůže být řečeno. Právě jsme viděli, že otázka jestli Buddha (*Táthagata*) existuje, neexistuje, jak existuje tak neexistuje, nebo ani existuje ani neexistuje po smrti, jedna ze zbytečných otázek, na které Buddha nevyjádřil žádný záměr odpovědět. Jakýkoli pokus o to by se pokoušel o nemožné a také by šel proti buddhistickým tradicím.

Nirvána se tedy zdá být vysvětlena v nejranější buddhistické tradici s událostní terminologií jako „dosažení“ a „vyhasnutí“ raději než jmenné termíny, jak se objevují v anglické

metafyzice jako „Absolutno“, „Realita“ nebo „Bůh“. Nicméně bohužel toto téma je poněkud komplikovanější než se zprvu zdá. Zůstává zajímavý problém jak vysvětlit pasáže jako ta následující, řečené o nirváně a připisované Buddhovi jako „vnuknutá rozprava“ (udána):

Je, mnichové, místo, kde není žádná země, žádná voda, žádný oheň, žádný vítr, žádná sféra nekonečného vesmíru, žádná sféra ničeho, žádná sféra nekonečného vědomí, žádná sféra jak pozornosti, tak nepozornosti; není tam tento svět, není tam žádný jiný svět, není tam slunce nebo měsíc. Nenazývám to přicházející nebo jdoucí, ani stojící ani umírající, ani znovuzrojující; je to bez podpory, bez dění, bez předmětu. Právě toto je konec utrpení.

Toto místo by se zdálo být jmenným termínem. Jeden způsob čtení tohoto je, že vedle naší diskuse o nirváně jako o události musíme rozhodně uvolnit místo pro nirvánu zde popisovanou jako Absolutní realitu. Toto by byla Realita spíše jako Brahma z Upanišad nebo snad hinduistické školy Advaita Vedánta, nebo nepopsatelný „Bůh“ některých náboženských učení. Navíc možná jako při hinduistickém přístupu je tato Absolutní realita identická s pravým Já (átman), skutečně navzdory objevením akceptovaným Buddhou. Tedy jeho odmítnutí se týkaly pouze toho, co je ne-Já, ne však Pravého Já. Nejsem tím vším přesvědčen. Buddhistická tradice, nebo alespoň její část, mluví o nirváně v tomto kontextu jednoduše jako o „nepodmíněné“ (Sanskrt: *asamskrta*; Páli: *asamkhata*), nebo „nepodmíněné oblasti (sféře)“ (*-dhātu*). Stojí za povšimnutí, že jediné pozitivní vyjádření v celé citaci z *Udány* citované výše (a vlastně ve výrazech jako „nepodmíněná oblast“) je „smyslová oblast“ nebo „sféra“ (*ájatana = dhātu*). Nemyslím si, že závěry sympatizující s (z nedostatku lepšího výrazu) „hinduistickými“ nebo „absolutistickými“ interpretacemi zde mohou být koncipovány ze série záporů (negativ). Jednoduše nevyplývá, i když identicky popíšu dvě věci (jako třeba Brahma a nirvána) používající negativní terminologii, že proto popisují tu samou věc. Vezměte si banán a pomeranč, oba popsané jako „ne jablko“, „ne hlávkové zelí“, „ne zelené“, „ne na kolech“, „nepoháněné naftou“ a tak dále. A člověk jistě nemůže z takového jazyka jako výše uvedeného vyvodit bez dalších důležitých důkazů a argumentů, že buddhisté mluví o stejné věci jako např. brahma z Advaity Vedánty. Podřídít bychom se měli buddhistické tradici hlavního proudu, která explicitně popírá toto spojení.

Zdá se mi, že z bližšího pohledu na zde jediné pozitivní výrazy, které buddhisté používají, „smyslové kategorie“ (*ájatana*) a „smyslová úroveň“ (*dhātu*), by mohlo vyplynout nějaké porozumění, o co se jedná. Raně buddhistické zacházení s vnímáním (teorie poznání) hovoří o dvanácti *ájatanách* a osmnácti *dhātu*. Dvanáct *ájatan* je šest smyslů (pět smyslů plus

mysl) a šest s nimi korespondujících smyslových objektů (zrakové objekty, dotekové objekty, a tak dále). Osmnáct *dhátu* je stejných dvanáct plus šest typů výsledných uvědomění (vizuální uvědomění, které se objevuje jako výsledek „setkání“ zraku s vizuálním objektem, a tak dále.“ V kontextu teorie vnímání tím tedy termín *dhátu* přesahuje *ajátana*. Zdá se mi jasné, že při zmiňování se o nirvāně jako o smyslové sféře nebo oblasti je jediná vazba s nirvānou jako záměrným *objektem poznání*, kde „X je objektem poznání“ znamená jednoduše (a nic víc než) „Člověk může mít X-zkušenost“. Proto v jiné slavné pasáži z *Udány* Budha sděluje, že „pokud by to nezrozené, nepřihozené, nestvořené, nesloučené nebylo, nebylo by očividně žádného úniku z tohoto místa, které je zrozené, přihozené, stvořené, sloučené“. Vše toto vlastně říká, ve vlastním buddhistickém kontextu, že dosažení nirvāny není odsouzené kvůli myslí neschopné takového způsobu vnímání, tj. není žádný takový kognitivní obsah. Jako úmyslný objekt vnímání je nirvāna popsána s použitím téměř výlučně negativních definic, protože je popsána v polarizovaném opaku k tomu, čemu je naprostou negací, tj. samsára (viz. Norman 1990-6: list 117, zvl. 23-4). Samsára je podmíněná. Proto je nestálá, a jako podléhající nestállosti podléhá alespoň jednomu typu *dukkhy*. Nirvāna tedy, definována úmyslně jako ne-samsára, je specifikována použitím přesných negací. Není podmíněná, protože není částí formulace „závislého na počátku“, která přísluší samsáře, je tam, kde nejsou žádné podmíněné věci (K. R. Norman), a také není nestálá (a tudíž zapletená do *dukkha*), jako jsou podmíněné věci. A tak dál. Jediný výsledek tohoto všeho je, podle mě, to, že nirvāny lze dosáhnout. Hledání nirvāny není odsouzeno k nezdaru. Poznávání nirvāny není nemožné, zásluhou (kvůli) tu není žádný takový poznávací obsah nebo zmínka. Navíc nirvāna je negací samsáry a všeho, co zahrnuje zánik. Není tam ale vůbec žádné pozitivní ontologické sdělení. Nirvāna v tomto smyslu je jednoduše – a nic víc než to – vjemová podmínka pro uskutečnění se okamžiku nirvāny (což se přihodilo Budhovi pod stromem osvětlení). Tedy jediné potřebné a možné pozitivní výrazy pro nirvānu jsou *ajátana* nebo *dhátu*, překládané jako smyslové sféry/říše. Všechno zbytek může indikovat opak trpení, což je samsára, buď přímo jako zde díky použití verbálních negací, nebo nepřímo díky termínům jako „nadsvětské“ (Sanskrt: *lókóttara*), které se rozbíjí jako negativní výrazy (= ne ze světa). Tento třetí smysl nirvāny je tedy jako obsah, nebo úmyslný odkaz, osvěcujícího vědění. To je vše.

### **Cesta (Sanskrt: márga; Páli: magga)**

O cestě k nirvāně se mluví v *Dhammačakkappavattanasuttě* jako o „osmidílné stezce“. V jejím nejplnějším rozvinutí je to osmidílná (nebo osmi-dimenziální) cesta Arjů. Arjové jsou



vznešení, svatí ti, kteří dosáhli „plody cesty“, „onu střední cestu, kterou Táthagata pochopil, která podporuje rozhled a moudrost a která míří k míru, vyšší moudrosti, osvícení a Nibbáně“ (Nárada 1980:50). Stezka je popsána jako „střední cesta“ v tomto raném diskurzu ve smyslu, že je to střední cesta mezi tím, co by asketové, jako Budha, viděli jako dopřávající si smyslný způsob života hospodáře, a sebeumrtvováním, tělesným týráním, prováděným jistými dalšími askety. Pozitivní a přípustné požitkářství v smyslovém potěšení (*káma*) za předpokladu, že nebude v rozporu s Dharmou vždy bylo bráno jako výsadní právo hospodáře v indické civilizaci (*Kámasutra*, hlavně kap. 2). Pro Budhu toto není přesně vhodné pro „toho, kdo se zřekl“, a tedy pro toho, kdo je vážně zapojen do cesty za cílem zničení utrpení a znovuzrození. Při mluvení „střední cestě“ Budha přímo ukazuje transcendenci rámce hospodáře. Ale stejně Budha rozuměl osvobození v psychologických termínech jako něčemu spojenému s transformací myšlení skrze správně porozumění. Asketismus jako takový tedy nemohl přinést osvobození a určité typy asketismu (jako hladovění) vlastně byly bez pochyby viděny jako způsobující vážné rozptylování od práce na svém vlastním vědomí.

Buddhistická stezka je překonáním lakomství, nenávisti a sebeklamů díky kultivaci jejich opaků, nepřipoutávání se, láskyplná péče, moudrost nebo porozumění. Seznam osmi elementů stezky (snad „dimenzí“ by bylo lepší, jako ukázání komplementarity raději než postupné povahy souboru) je raný a je uveden v *Dhammačakkappavattanasuttě*. Každý element je předcházen „pravým, správným“ (Sanskrt: *samjak*; Páli: *sammá*) nebo „dokonalým“, „příslušným“, skoro můžeme říci „vhodným“. Máme tedy:

- I. správné nazírání
- II. správné úmysly (rozhodování)
- III. správná mluva
- IV. správné konání
- V. správný způsob živobytí
- VI. správné snažení
- VII. správné uvědomění
- VIII. správné soustředění

„Správné nazírání“ je zde uvedeno jako vidění pravdivosti čtyř Ušlechtilých Pravd (které tak samy obsahují velkou část sebe-odvolání). To znamená, že člověk mluví, jedná a myslí ve shodě s realitou, tak, jak se věci skutečně mají. Všimněte si, že slovo „nazírání“ (*dr̥ṣṭi* / *dithi*) je zde užito jeho použití v tomto smyslu proto musí být odlišeno od smyslu dříve viděného ve kterém jsou *všechny* „nazírání“ popisovány jako škodlivé. Dokonce i správně nazírat se žádostivostí znamená mít *dr̥ṣṭi*, které má být úplně opuštěno, i když se zdá zřejmé,

že aby to mohl udělat, musí být pro buddhistu výhodnější než špatné nazírání, nutně se žádostivostí. Toto platí, protože mít správné nazírání se žádostivostí je jako takové putování po cestě, která nakonec naruší všechnu žádostivost a vede ke správnému vnímání bez žádostivosti, které tak proto není žádným „nazíráním“. Správné úmysly (rozhodování) jsou vysvětleny jako úmysly oproštěné od vazeb na světské potěšení, sobeckost a panovačnost a poháněny laskavostí a soucitem (viz Nárada 1980: 181-3). V rámci tří hlavních prvků buddhistické stezky – moudrosti (*pradžña*, Pálí: *pañña*), mravní kázně (nebo ctnost: *šila*; Pálí: *síla*) a soustředění (Sanskrt/Pálí: *samádhi*) – správné nazírání a správné úmysly (rozhodování) jsou zařazeny pod „moudrost“. „Správná mluva“ je mluva, která není falešná, působící rozkol, bolestivá nebo úplně prázdné žvanění. „Správné konání“ se zdržuje od ubližování živým bytostem, obzvláště jejich zabíjením, zdržuje se od braní toho, co nebylo dáno (v podstatě kradení), a od cizoložství a nesprávného chování v sexu. V případě mnichů a jeptišek toto znamená zdržení se veškeré sexuální aktivity. „Správný způsob živobyetí“ je vysvětlen jako živobyetí, které nevede k porušení správné mluvy a správného rozhodování. Některé (Pálijské) zdroje mluví o pěti druzích obchodu obzvláště nevhodných pro buddhisty (natož mnichy a jeptišky), obchod se zbraněmi, lidskými bytostmi, masem, omamnými nápoji (pravděpodobně také ostatní „rekreační“ drogy) a jedem. V rámci tří hlavních prvků buddhistické stezky, správná mluva, správné konání a správný způsob živobyetí jsou řazeny pod „mravní kázeň“, a zbývající elementy osmidílné cesty spadají pod „soustředění“. „Správné snažení“ se skládá z úsilí předejít nastání nezdravých mentálních stavů (např. lakomství, nenávist a sebeklam), které ještě nenastaly, a úsilí oprostít se od nezdravých stavů, které už nastaly. Je to úsilí vyvolat zdravé stavy (např. odpoutání se, láskyplná péče a moudrost), které ještě nenastaly a snaha rozvinout a podporovat zdravé stavy, které již nastaly. „Správné uvědomování“ je neustálá duchapřítomnost, pozornost s ohledem na tělo, na pocity, vědomí, na fyzické a mentální procesy (podle Gethina, založeno na theravádských komentářích). Při jejich sledování si je jednotlivec vědom jejich pomíjivé povahy, okamžiků vyvstání a opadání, jejich nestálosti a oproštění se od nich. Při takovém jejich sledování je člověk vnímá takové, jaké jsou, a opouští jakýkoli názor, že by mohly mít cenu žádostivosti, jako schopné poskytnout stálé štěstí nebo jako objekt připoutání jako jedincovo opravdové Já. Při poznání a spatření těla, pocitů, vědomí a fyzických a mentálních procesů tak, jak jsou, člověk začne odstraňovat jakékoli základy pro žádostivost, a tedy sil, které pohánějí utrpení a znovuzrození. „Správné soustředění“ se skládá ze soustředění mysli, neochvějného zaměření mysli na jednotlivý objekt, které může být dotazeno k bodu, kde člověk dosáhne úspěšně čtyři *dhjány* (Pálí: *džhána*), čtyři „meditace“ nebo, v tomto kontextu, „pohroužení“. O těchto *dhjánách* se říká,

že vezmou meditujícího jakoby ven ze světa chříče (*kāmadhātu*), ve kterém lidé normálně žijí, a náleží do světa (čistých) tvarů, *rūpadhātu*. První a nejnižší z *dhján* je charakterizována (ve standardním schématu) jako vyznačující se uvažováním, rozmyslem, radostí, pocitem štěstí a soustředěním myslí. Druhá *dhjána* má stejné rysy kromě uvažování a rozmyslu, které již nejsou empiricky přítomny a zmizely. Třetí zahrnuje pocit štěstí a soustředění a čtvrtá udržuje už je soustředěnost a duševní vyrovnanost. Cituji z díla Petera Harveye:

Čtvrtá *džhána* je stav hlubokého klidu a míru, kdy je mysl ve stavu soustředěnosti (bedlivosti) a vyrovnanosti, a dýchání se uklidnilo až k bodu zastavení. Mysl je zářivě čistá díky jejím odkrytým „jasně svítícím“ hlubinám, které vystoupily na povrch. Říká se, že je velmi „tvárná“ a „přizpůsobivá“ jako čisté zlato, které může být použito pro výrobu všech drahocenných a úžasných věcí. Je tak ideálním výchozím bodem pro různé další vyvíjení. Vlastně se to zdá být stavem, ze kterého Buddha vyšel při dosažení osvícení.

(Harvey 1990: 250-

2)

O čtyřech *dhjánách* se také mluví jako o sférách, do kterých se jedinec může znovuzrodit jako určitý typ bohů, takto spojující kosmologické sféry a duchovní proměny zajímavým způsobem, který ukazuje míšení „vnější“ kosmologie a „vnitřní“ psychologie na těchto vyšších úrovních buddhistické zkušenosti. Následně se k tomuto tématu vrátíme.