

Miltner, Vladimír

## Mistr Šankara kontra buddhismus

*Religio*. 1996, vol. 4, iss. 1, pp. [67]-86

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124742>

Access Date: 18. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

## Mistr Šankara kontra buddhismus

Vladimír Miltner

Védánta (doslovně „završení véd“), jeden ze šesti staroindických ortodoxních filozofických systémů, představuje do jisté míry úspěšný pokus získat mu reformou hinduismu zpět postavení, z nichž ho vypudil buddhismus a tantrismus. Z původního védského učení však ve védántě zbylo už jen málo; hodně je ovlivněna jógou a sánkhjou.

Šankara zvaný Šankaráčárja, Mistr Šankara, nejbystřejší myslitel středověké Indie, filozof a básník, potulný kazatel a zakladatel klášterů a mnišských řádů, prožil svůj krátký, leč velice tvůrčí život asi v první polovině 8. století. Dílo, které nám zanechal, je obsáhlé, ale zde se soustředím jen na jeho proslulý komentář k Bádarájanovým Brahmasútrám, a to na část 2.2.18-32, jež se týká buddhismu.

Skutečnost, že některá konceptuální pojetí buddhistické nauky (*dharm*a) a Šankarova bráhmanského monismu či přesněji non-dualismu (*advaita*) jsou si tak blízka, nikterak neznámá ani to, že by snad buddhistické „kacířstvo“ zapůsobilo na silnou osobnost Šankarovu tak hluboce, ani to, že by se tyto dva myšlenkové směry v podstatě shodovaly. Šankara vždy stál na pevném ortodoxním základě a nikdy z něho neustoupil, byť ho z toho jeho názoroví odpůrci rozhořčeně obviňovali.

Ve svém komentáři k Brahmasútrám se Šankara zabývá třemi buddhistickými filozofickými školami, totiž sarvástivádou, vidžňánavádou a šúnjavádou. Tyto tři školy jsou tu vlastně představeny jako trojí možný výklad původní Buddhovy nauky. A toho samozřejmě Šankara ve své kritice šikovně využil. Buddha prý ve své zlobě a nenávisti vůči všem tvorům (!) hlásal bludy a falešné učení, anebo jeho učedníci pak Buddhovy názory falešně vykládali.

Šankara klasifikuje buddhistické školy podle toho, jak chápou a vykládají skutečnost bytí: „Někteří tvrdí, že existuje všechno (*sarvamasti*), druzí pak, že jen vědomí (*vidžňána*), a jiní, že všechno je prázdné (*šúnja*).“ Obecně pak Šankara hodnotí buddhismus jako celek co „(filozofický) názor o zmaru“ (*vináša*), tedy *vainášikamata*, čímž zřejmě myslí svého druhu nihilismus a naráží na základní buddhistický postulát o neexistenci duše (*átman*).

Ve své kritice buddhismu zejména ve sporu s názory sarvástivádinů se Šankara soustředil na teorii příčinně podmíněného vzniku (*prattijasamutpáda*) a na doktrínu okamžikovosti (*kšanikatva*).

Sarvástivádinové vycházejí z přesvědčení, že všechno existuje. Reálný svět je představován jako soubor či seskupení (*samudája*) věcí a jevů.

V Šankarově výkladu jsou tyto věci a jevy hmotné (*bhautika*) a mentální (*čaitika*) stavy přírodních živlů či praprveků. V buddhismu však nejsou tyto dvě skupiny reálných stavů brány jako protiklady, protože svět věcí a jevů, tak jak je bezprostředně vnímán, je sourodý a všechny jeho složky jsou stejně reálné. Když buddhisté přijímají tradiční představu o atomech (*paramánu*), z nichž sestávají hmotné předměty, činí to především proto, aby mohli ztotožňovat mizející malé částice s odpovídajícími jim vlastnostmi. Tak například atom země není nositelem kvality tvrdosti, nýbrž spíše prostě zdrojem počítka tvrdosti; atom vody je totéž vzhledem k tekutosti atd. Ale uznání atomů, jejichž existence je stanovena úsudkem na základě přímého pozorování, nemělo v buddhismu žádný zvláštní význam kromě toho, že člověk nazíraje na hmotné věci, a tedy i na své tělo jako na soubor atomů, zbavoval se lnutí a lpění a dobíral se přirozeného rovnodušného nezájmu (*upékša*), což bylo žádoucí pro jeho zdárný postup správnou cestou k osvobození.

Podle učení buddhismu jsou všechny věci a jevy, z nichž sestává svět, pomíjivé (*anitja*), okamžikové (*kšanika*); proto je tento svět nekonečně rozmanitý a stále jiný. Tyto okamžikové věci a jevy jsou obecně klasifikovány do pěti složek bytosti (*skandha*), jež – všelijak slučovány a míšeny – vytvářejí různá seskupení (*samudája*).

A právě tato seskupení věcí a jevů, z nichž sestává tento svět, jsou východiskem Šankarovy kritiky. Šankara se totiž domnívá, ba je přesvědčen, že taková seskupení nemohou vzniknout sama o sobě bez záměrné činnosti nějaké uvědomělé příčiny, to jest činitele. Práví doslovně: „Chce-li se připustit (shlukování seskupení) skrze příčinnou podmíněnost (nevědomosti atd.), není tomu tak, neboť (to) jsou jen podmíněné příčiny vzniku (následných článků tohoto dvanáctičlenného sřetěžení, a nikoli seskupení).“ Pak by totiž ta schopnost víceméně samovolného dění skrze příčinnou podmíněnost musela být vlastní všem věcím a jevům. Avšak jak to potom uvést v soulad s přetržením koloběhu znovuzrozování a s dosažením nirvány, což předpokládá skončit uvědoměle se vším činěním a děním?

Podstata existence okamžikových věcí a jevů, jejichž sřetěžení vytváří klamně setrvalý „vnější předmět“ (*bájhártha*), je podle učení sarvástivády v tom, že jsou působivé, že totiž působí na smyslové orgány a vyvolávají vjemy a počítky. Z tohoto hlediska jsou tedy všechny věci a jevy příčinami a snad i důvody.

Tohoto výkladu se Šankara rád chopil a hned prohlásil, že velikánská chyba buddhistické nauky tkívá v tom, že zamítá věčný a stálý subjekt: „Byť není žádné věčné vědomé bytosti, vnímavé duše, rozhodného Pána, který by prováděl shlukování složek bytosti v seskupení, (přece) běh světa je dobře umožněn příčinnou podmíněností (nevědomosti atd.).“ Tak parafrázuje Šankara buddhistický názor. Výrazným rysem buddhismu je totiž zásadní

odmítání jakékoli duše nebo podobné fikce, natož pak uvažovat ještě o tom tradičním hinduistickém pojetí věčné vesmírné Duše a jí odpovídajícího vnitřního tělesného orgánu, tedy duše!

Avšak přece jen pozor: podle sarvástivádinů se vědomí soustřeďuje v mysl, což je šestý smyslový orgán upravující, řídící a koordinující činnost ostatních pěti. Skrze pět smyslů vnímá mysl vnější věci a jevy a těchto pěti smyslů využívá jako svých nástrojů. Mysl jakoby oduševňuje ten proces vnímání a doprovází ho. Vyhlíží to tak, že v sarvástivádě okamžiková mysl o velikosti atomu na sebe přijímá část funkcí ortodoxního átmanu. Podle zásad okamžikovosti se mysl v každém okamžiku stává jinou a tak se po řadě ztotožňuje s různými mentálními stavy. Proto Šankara vytyká sarvástivádinům, že v jejich systému „...není žádné vnímavé duše, kvůli jejímuž vnímání se seskupení shluklo, takže vnímání by zůstalo jen tak nadarmo. Tudíž i konečná spása by zůstala jen tak nadarmo, jelikož by se po ní nikdo nepídil.“ Tento Šankarův argument lze vyložit takto: pro buddhismus není „spása“ (tj. osvobození, *vimóksa*) žádná ontologická realita, to jest jediná skutečná realita, ale existují jen různěčasové stavy vědomí, stejně skutečné a rozlišující se jen svými charakteristikami, zatímco zároveň s vnímáním se objevuje i spása vyhovující odpovídajícím podmínkám. Tradiční buddhistické přirovnání osobnosti k perlovému náhrdelníku bez niti, tedy bez „základu“ (*átman*, tedy *anátman*, „bez já“, bez podstaty), je napadnutelná v tom smyslu, že bez niti mizí i představa o přechodu jako překonání hranice mezi nižším a vyšším stavem. Empirická mysl, element mezi ostatními elementy (*dhátu*), je ztotožnitelná se svými následnými stavy, což podle Šankary znamená, že může být pravdivě skutečným subjektem, kvůli kterému tyto stavy vědomí vznikají.

Tu má Šankara bezpochyby pravdu. Snaha sjednotit empirický a fenomenologický přístup s tradicí karmanu a osvobození se nutně jevila co vnitřně protikladná. V sarvastivádě byl však naznačen další směr vývoje buddhistické filozofie – a to díky tomu, že vědomí (*vidžňána*) přece jen zaujímá mezi ostatními skandhami zvláštní místo. Ty jsou totiž nazírány jako na vědomí závislé; jinak řečeno, jestli vědomí bývá obvykle synonymem myšlení (*čitta*) jako stavu vědomí, pak tři další psychické skandhy, totiž citění (*védana*), vnímání (*sañdžňā*) a tvůrčí představy (*sanskára*), patří k odvozeným, druhotným mentálním fenomenům. Dokonce i hmotná skandha, totiž tvar (*rúpa*) či tělo, je do určité míry podmíněna vědomím, neboť právě to zajišťuje poznávání smyslově vnímatelných věcí co objektů. Vidžňánaváda, která odmítla představu šestého smyslu, jehož místo zaujalo empirické ego, „poskvrněná“ (*kliša*) mysl, a do svého systému přijala kategorii „čistého vědomí“ (*čittamáttra*), vlastně učinila krok směrem k tradičnímu pojetí átmanu.

Zdá se, že Šankarovy námitky jsou vyvolány nejen a ani ne tolik snahou nacytat buddhisty na evidentních nesrovnalostech a protirečeních; rozdílnost názorů je tu hlubší. Šankarův non-dualismus uznává, že spása leží mimo kauzální vztahy jevů, avšak vyjít za tyto vztahy je možné jen proto, že spása, totožná s nejvyšším brahma, sama je dřív než fenomenální svět a předpokládá ho. Jelikož v buddhismu je osvobození či spása určeno místo až na konci rozvoje empirických událostí, Šankara považuje za správné zabývat se otázkou, jak se určuje směr tohoto rozvoje a v jakém vztahu je cíl tohoto pohybu k pohybu samému. Šankara praví, že jestliže buddhisté chápou osvobození jako pocházející od pravého vědění, pak už nemůže být považováno za bezpříčinné (*ahétudža*). A jestliže přichází samo od sebe spontánně, pak musíme vyvodit, že to „by prokázalo zbytečnost ušlechtilé osmidílné stezky“.

Když Šankara kritizuje příčinnou závislost, to jest podmíněný vznik (*pratitjasamutpáda*), ten „nejzácnější klenot nauky“, napadá tím samo jádro buddhismu. Píše: „Ti, kdo zastávají teorii okamžikovosti, tvrdí, že jakmile v následném okamžiku něco vznikne, zanikne to, co existovalo v okamžiku předchozím. Tento názor vylučuje, aby se mezi těmi dvěma ustanovil vztah příčiny a účinku, neboť předchozí okamžikové bytí, jež zaniká nebo zaniklo a tak vstoupilo do stavu nebytí, nemůže být příčinou následného okamžikového bytí.“ Příčinnost takového druhu lze snáze chápat jako funkční závislost. Účinek se tedy nerodí z příčiny, protože při jeho vzniku vlastně není žádného styku předchozího s následujícím a není tudíž žádného skutečného sřetězení dvou po sobě jdoucích okamžiků bytí.

Ale pro Šankaru je nepřijatelné, aby vznikl účinek, který by nebyl nějak poznamenán vlastní přirozeností své příčiny. Praví: „Avšak žádné nebytí nemůže mít příčinnou účinnost, protože to je nebytí jako zaječí parohy. Nikdo si nemyslí, že hliněné věci pocházejí z tkanin; každý ví, že hliněné věci jsou účinky hlíny (co příčiny)... Nikoli hrouda hlíny, ale mléko má sklon k jogurtu.“

To je namířeno nejen proti vaišéšikovcům, nýbrž především proti buddhistům, třebaže už dávno předtím tvrdil a dokazoval moudrý mnich Nágaséna: „Takže není, velekráli, takových bytí, která by vznikla z nebytí.“ Ale Šankarovi by buddhisté mohli namítnout, že to všechno lze vyložit jako pouhou shodu okolností, jež podmínila vznik určitého následku, avšak zdá se, že jádro Šankarovy námitky tu tkví hlouběji než v jakémsi odrazu sánkhjovské evoluční teorie (*parinámaváda*).

Šankara vytýká buddhistům, že za základ světa považují nebytí (*abháva*), které jakoby popostrkují okamžiky (*kšana*) jeden za druhým po sobě následující. Argumentuje velmi důsledně tím, že neuzná-li se věčná a setrvalá příčina, nutně se tím připouští vznik bytí z nebytí. A tuto myšlenku dovádí dál: „Ti, kdo zastávají teorii okamžikovosti, tvrdí, že jakmile něco vznikne,

zanikne to, co existovalo v okamžiku předchozím... Jestliže však řeknete, že lze předpokládat, že předchozí okamžikové bytí přetrvává, dokud nevznikne (to) následné, pak by to znamenalo současnost příčiny a účinku, což je v rozporu s (buddhistickou) zásadou, že všechny (věci a jevy) jsou jen okamžikové.“ Potom by se tedy jakékoli následky, nikoli účinky, mohly objevovat, tedy vznikat, kdykoli a kdekoli, což odporuje běžné zkušenosti.

Všeobecné mínění, že Šankarův non-dualismus se vlastně nijak neliší od hlavních zásad mahájánského buddhismu, má své pádné příčiny. Od svého předchůdce Gaudapády přejal Šankara buddhistické pojetí vesmírné vidiny (*mája*), jež v upanišadách ještě nebyla rozvinuta ani řádně vypracována. Z mahájány též pochází představa o úrovních reality a poznání. Non-dualismus se blíží k buddhismu i svým výkladem nejvyšší reality jako nevyjádřitelné, nepopsatelné a nepostižitelné. Proto se Otto Rosenberg kdysi vyjádřil, že mezi bráhmánismem a buddhismem snad ani není možno vést přesnou hranici, a svým způsobem měl pravdu.

## Šankarův komentář k *Brahasútrám* 2.2.18-32

Ze sanskrtu přeložil Vladimír Miltner

2.2.18 Soubory vzešlé ze dvou příčin se nekonají.

Ukázána nepřijatelnost bludného učení vaišéšikovců, vědám odporujícího, vzdělancům protivného, škodlivého jak svým polonihilismem, tak i svou příbuzností s učením jiným, zcela nihilistickým,<sup>1</sup> jež jest k zavržení. Tato nauka vystupuje v různých podobách, a to podle mnohosti různých hledisek (Buddhových) nebo podle úrovně schopností (jednotlivých) myslitelů. Jsou tři hlavní: ti, co se domnívají, že všechno skutečně existuje, ti (co se domnívají), že toliko myšlenkové představy jsou skutečné, a ti (co se domnívají), že skutečného není nic.<sup>2</sup>

Ti, co se domnívají, že všechno existuje skutečně, hlásají skutečné bytí všech objektů vnějších, to jest praprveků a věcí praprvkových, i vnitřních, to jest myslí a věcí myšlenkových. Praprvky jsou hmotné, země atd.,<sup>3</sup> praprvkové věci jsou

1 Zde Šankara míní buddhisty, kteří si jeho obvinění z nihilismu zasloužili svým názorem o pomíjivosti všeho bytí (*S sarvamaitjam, P sabbamaniččam*).

2 Tyto tři školy jsou realističtí sarvástivádinové (vaišhášikové s názorem, že vnější věci lze vnímat přímo bez myšlenkové představy, a sautránikové, kteří tvrdí, že úsudek o vnějších věcích je možný mimo mysl), idealističtí vidžňánavádinové, kteří hlásají, že vnější věci jsou jen myšlenkové představy, ovšem reálné, a nihilističtí šúnjavádinové s jejich přesvědčením, že veškerá bytí, veškeré stvoření jak jevové, tak i myšlenkové, je pouhá nereálná a přeludná vidina.

3 A voda, oheň, vzduch; pátý praprvek prostor tu není uveden, protože je prázdný.

jednak tvar, barva atd., jednak oko atd. Země a ostatní tři praprky vznikají shlukováním čtyř druhů atomů, které jsou podle toho pevné, slizké, teplé a hybné. Shlukováním pěti osobnostních složek, totiž vzhledových, vědomých, pocitových, vjemových a názorových, vzniká charakter osobnosti.

K tomu dlužno poznamenat, že tyto dva soubory, totiž praprkový vzešlý z čtyř hmotných praprků, jehož podmíněnou příčinou jsou praprkové atomy, a složkový vzešlý z pěti osobnostních složek, jehož podmíněnou příčinou jsou osobnostní složky, přesto nemohou povstat, a tudíž se nekonají; nelze vysvětlit jejich vznik. To proč? Protože součásti, z nichž se soubory skládají, nejsou nadány vědomím a roznět vědomí závisí na (předchozím) vzniku souborů.<sup>4</sup> A buddhisté nepřipouštějí žádnou věčnou vědomou bytost, vnímavou duši, rozhodného Pána, který by prováděl shlukování součástí v soubory. Ani nelze předpokládat, že atomy a složky by se ujaly činnosti samy o sobě, protože by to pak nemělo konce. Ani nelze příčinu shlukování vidět v takzvaném „zásobovém vědomí“, v jakémsi to obsažisti vědomí jedincova, zda je od nich odlišno, anebo s nimi totožno. Je-li odlišno, je buď věčné a není to nic jiného než věčná duše, nebo je pomíjivé, tudíž okamžikové, a nemůže mít žádný vliv na shlukování souborů. Takto nelze shlukování souborů vysvětlit, natož doložit. Avšak bez souborů by se nekonal běh světa, který na nich závisí.

2.2.19 Chce-li se připustit (možnost shlukování souborů skrze) příčinnou podmíněnost (nevědomosti atd.), není tomu tak, neboť (nevědomost atd.) jsou (jen) podmíněné příčiny vzniku (následných členů tohoto dvanáctičlenného sřetězení, nikoli souborů).

Byť není žádné věčné vědomé bytosti, vnímavé duše, rozhodného Pána, který by prováděl shlukování souborů složek v seskupení, (přece) běh světa je dobře umožněn příčinnou podmíněností nevědomosti atd. V sřetězení počínajícím nevědomostí jsou postupně schopnosti vnímání, vědomí, pojem a tvar, šestero smyslových oblastí, styk, cítění, žízeň, lpění, vznik a bytí, zrození a chátrání a smrt (a dále) smutek, nářek, bolest, sklíčenost ap. (a ty všechny) tvoří řetězec příčin vysvětlovaný v (Buddhově) nauce tu souhrnně, tu podrobně.<sup>5</sup> Uznávají je i ostatní (filozofové). Jelikož nevědomost atd. (spjaté) v nepřetržitém řetězci vzájemných příčin a účinků se neustále otáčejí jako džbány vodního kola, musí tedy být uznáno bytí souborů, neboť bez nevědomosti atd. nemohou existovat. (To tvrdí buddhisté, ale) tak tomu vůbec není, protože to (sřetězení) uvádí toliko bezprostřední příčiny vzniku (jednotlivých) členů, avšak nikoli bezprostřední příčinu vzniku souborů. Jestliže (buddhisté) tvrdí, že bytí souborů (složek) nutně musí být vyvozeno z bytí nevědomosti atd., namítáme, že pokud tím míní, že

4 Buddhisté zastávají názor, že mysl, vědomí, jsou nepředstavitelné mimo hmotný soubor složený z praprkových atomů, tj. mimo tělo.

5 To bývá vykládáno jako nepřetržitý sled vjemů a introspektivního sebepoznání.

nevědomost atd. nemohou existovat mimo soubory, z čehož tudíž vyplývá jejich existence, (pak) tu chybí stanovení bezprostřední příčiny vzniku souborů. Avšak, jak již ukázáno u vaišéšiky, shlukování souborů nelze vysvětlit, ani když předpokládáme věčné atomy a jednotlivé vědomé duše, v nichž sídlí to nevidmo. Tím méně jsou soubory možné, existují-li jen okamžikové atomy bez vztahu k vnímavým duším a k nevidmu v nich. Jestliže podle předpokladu (buddhistů) jsou nevědomost atd. samy bezprostřední příčinou souborů, pak se ptáme, jak mohou být bezprostřední příčinou toho, bez čeho ony samy nemohou existovat. Předpokládá-li se, že ve věčném koloběhu znovuzrovnání soubory následují jeden za druhým v nepřetržitém sřetězení bez počátku a s nimi nevědomost atd. v nich obsažené, vyplývá z toho, že buď pravidlem každý soubor je totožný s tím, jehož je účinkem, anebo mimo pravidlo se mu podobá nebo nepodobá. Bylo-li by pravidlem, lidská osobnost by nikdy nemohla přejít v bytost božskou, živočišnou ani pekelnou; bylo-li by to mimo pravidlo, mohla by se lidská osobnost naráz stát slonem, bohem nebo opět jiným člověkem. Obojí je v protívě k (buddhistické) nauce. Nadto (podle buddhistů) není žádné vnímavé duše, kvůli jejímuž vnímání se soubor shlukl, takže vnímání by zůstalo jen tak nadarmo. Tudíž i konečná spása by zůstala jen tak nadarmo, jelikož by se po ní nikdo nepídil. Kdyby existovala bytost požívající vnímání a spásu, musela by setrvávat po dobu vnímání a (ve chvíli spásy), což odporuje (buddhistickému) učení o okamžikovosti.

Může tedy existovat vztah podmíněné příčinnosti mezi členy řetězce nevědomosti atd., ale bez věčné vnímavé duše nelze na tomto základě doložit shlukování souborů.

## 2.2.20 (Jakmile) vznikne následné, předchodí zanikne.

Bylo už řečeno, že nevědomost atd. jsou jen ve vzájemném vztahu a že nepůsobí shlukování souborů. Teď dokážeme, že ani nemohou být považovány za bezprostřední příčiny po sobě následujících členů toho řetězce.

Ti, kdo zastávají teorii okamžikovosti, tvrdí, že jakmile v následném okamžiku něco vznikne, zanikne to, co existovalo v okamžiku předchozím. Tento názor vylučuje, aby se mezi těmi dvěma ustanovil vztah příčiny a účinku, neboť předchodí okamžikové bytí, jež zaniká nebo zaniklo a tak vstoupilo do stavu nebytí, nemůže být příčinou následného okamžikového bytí. Řekněme, že když předchodí okamžikové bytí dosáhlo svého rozvoje, stane se příčinou následného okamžikového bytí. Avšak i to je nemožné, protože předpoklad, že rozvinuté bytí vydává další sílu, vede k závěru, že je spjato s následným okamžikem, což odporuje (teorii) všeobecné okamžikovosti. Nebo (předpokládejme, že) sama existence předchozího vytváří jeho příčinnou sílu. To je též jalové, protože si nedovedeme představit vznik účinku, který by nebyl poznamenán přirozeností příčiny. A uznat, že přirozenost příčiny pokračuje v účinku, je (pro buddhisty) nepřijatelné, protože by to znamenalo strvalost příčiny, což je proti (buddhis-



tické teorii o) všeobecné pomíjivosti (věcí a jevů). Ani nelze připustit, že vzťah příčiny a účinku platí, aniž příčina nějak poznamená účinek, neboť to by mohlo být nesprávně uplatňováno na všechny případy. Nadto vznik a zánik věcí musí zakládat jejich vlastní tvar nebo jiný jejich stav, anebo zcela odlišnou věc. Ale nic z toho není v souladu s obecnými (buddhistickými) zásadami. Za prvé, kdyby vznik a zánik zakládaly tvar věci, vyplývalo by (z toho), že slovo věc a slova vznik a zánik jsou navzájem zaměnitelná. Nebo, za druhé, jak praví buddhisté, předpokládejme jistý rozdíl, v jehož důsledku by pojmy vznik a zánik mohly označovat počáteční a konečný stav toho, co se v mezistavu nazývá věc. Na to namítáme, že v tom případě by věc byla spjata s třemi okamžiky, totiž počátečním, prostředním a konečným, takže bychom museli zahrnout učení o všeobecné okamžikovitosti. Anebo, za třetí, buďtež vznik a zánik zcela různé od věci, jako (se liší) buvol od koně. Ani to nelze, odpovídáme, protože by to vedlo k závěru, že věc, nejsou takto vůbec spjata se vznikem a zánikem, je setrvalá. K témuž závěru dospějeme, chápeme-li vznik a zánik věci toliko co její vnímání a nevnímání, jelikož to jsou vlastnosti dané jen vnímavé mysli, nikoli však věci samé. Názory buddhistů opět neplatí.

#### 2.2.21 Předpoklad nebytí (příčiny, bytí je účinek) odporuje přijaté zásadě, nebo (připouští) současnost (příčiny a účinku).

Bylo ukázáno, že podle (teorie o) všeobecné pomíjivosti (věcí a jevů) předchozí okamžikové bytí zmizevší v nebytí nemůže být příčinou následného (okamžikového bytí). Tu by buddhisté asi řekli, že účinek může nastat, i když není příčiny. Na to namítáme, že by to znamenalo popření (buddhistické) zásady o vzniku mysli a myšlení ze čtvera podmíněných příčin.<sup>6</sup> Nadto, může-li cokoli vzniknout bez příčiny, pak nic nebrání tomu, aby cokoli vzniklo kdykoli. Jestliže však řeknete, že lze předpokládat, že předchozí okamžikové bytí přetrvá, dokud nevznikne (to) následné, pak by to znamenalo současnost příčiny a účinku, což je v rozporu s (buddhistickou) zásadou, že všechny (věci a jevy) jsou jen okamžikové.

#### 2.2.22 Protože není žádného přerušení, nekoná se zánik ani na mysli závislý (smyslový) ani na mysli nezávislý (mimosmyslový).

Všechno, co je předmětem poznání, a tudíž mimo trojici, je sestaveno a pomíjivo, tvrdí šúnjavádinové. Tuto trojici tvoří smyslový zánik, mimosmyslový zánik a prostor, jež jsou považovány za nevěčné, zcela nejsoucí a všech kladných rysů prosté. Smyslovým zánikem jest rozumět zánik věcí a jevů, jemuž předchází myšlenka, mimosmyslovým je míněn zánik opačného druhu;<sup>7</sup> prostor je

6 Podle Nágárdžunovy Madhjamakašástry jsou to tyto: odvislá (*álambana*), sousledná (*samanantara*), určující (*adhipati*) a podpůrná (*sahakari*).

obecná nepřítomnost čehokoli, co by zabíralo nějaký prostor. Prostor odmítneme později; oba zániky neprodlené.

Smyslový zánik (závislý na činnosti mysli) i mimosmyslový zánik (na činnosti mysli nezávislý) jsou nemožny vzhledem k tomu, že není žádného přerušení, neboť oba druhy zániku (smyslový i mimosmyslový) lze uvažovat toliko ve vztahu buď ke sřetěžení (okamžikových bytí) nebo k jeho jednotlivým součástem. První možnost je vyloučena, protože součásti všech sřetěžení (okamžikových bytí) jsou v nepřetržitém vztahu příčiny a účinku, takže sřetěžení nemůže být přerušeno. Ani druhou možnost nelze připustit, protože pak by každé okamžikové bytí muselo podlehnout zcela nevysvětlitelnému úplnému zničení mimo souvislost (s předchozím stavem bytí), zatímco pozorujeme, že věc poznáváme v různých stavech, jimiž může procházet, a její bytí je tedy souvislé. I v případech, kdy věc není jasně poznatelná (protože se změnila), přece usuzujeme, že táž věc setrvává v bytí bez přerušení.<sup>8</sup> A proto nelze dokázat dva druhy zániku (jež předpokládají buddhisté).

### 2.2.23 V obou případech jsou námitky.

Zánik nevědomosti atd., který je (podle buddhistů) zahrnut do (dvou) zániků, by tedy musel nastat buď v důsledku přiměřené vědomosti i se vším, co z toho vyplývá (to jest smyslově), anebo samovolně (to jest mimosmyslově). První možnost odporuje názoru (šúnjavádinů), že zánik nastává bez příčiny.<sup>9</sup> Uznání druhé možnosti by prokázalo zbytečnost (ušlechtilé osmidílné) stezky. Takže každopádně je to nepřijatelné.

7 Například je-li hliněný džbán rozbit úmyslně, anebo se samovolně rozpadne zvětšením. Zastánci teorie okamžikovosti (*kšanikatva*) hlásají názor, že atomy se shlukují (*puñđa*) a rozhlukují (*vírala*) nepřetržitě v každém okamžiku, a to vlivem seskupení či souborů (*samudája*). Protože jsou to stále tytéž atomy, musíme připustit jejich bytí v okamžik rozpadu seskupení či souboru, protože jinak by se nemohly opět shluknout pro soubor následný. Podle teorie okamžikovosti se vznik a zánik konají nepřetržitě v každém okamžiku. Jelikož příčina nutně musí být přítomna v okamžik vzniku účinku, musí předchozí příčina vyvolat nový účinek, který zas musí v sobě obsahovat další účinnou příčinu, a tudíž řečený zánik nikdy nenastane, jak tvrdí zastánci zlomkovitosti okamžiku (*kšanabhanga*).

8 Například hrncířská hlína ve tvaru džbánu nebo jako stěpy rozbitého džbánu nebo jako prach ze stěpů rozbitého džbánu je stále táž. Obdobně se usuzuje, že i věc, která zdánlivě úplně zmizí, existuje v nějaké formě i dál, například kapka vody padnuvší na rozpálené železo.

9 Podle buddhistické nauky věci a jevy vznikají a zanikají buď v nulovém časovém bodě, anebo vznikají v jednom okamžiku a zanikají v okamžiku následném. Tento okamžikový zánik však nemá nic společného se zánikem bez příčiny, jak to uvádí Šankara, neboť podle buddhistického názoru lze vznik následného okamžiku považovat za příčinu zániku okamžiku předchozího, a to zrovna tak, jako předchozí okamžik v sřetěžení může příčinně vyvolat okamžik následný, takže tu není žádného zániku bez příčiny.

### 2.2.24 Také potažmo k prostoru, neboť se neliší.

Zatím jsme vyvrátili (buddhistický) názor, že dva (zániky) z trojice jsou prosty všech postižitelných rysů, a tudíž nepopsatelné.<sup>10</sup> Teď jest vyvrátit jejich názor na prostor.

Ani o prostoru nelze předpokládat, že je nepopsatelný, protože (jeho) podstatnost je prokazatelná stejně jako v případě (dvou dříve zmíněných takzvaných) nevěcí (totiž zániků). Že prostor je skutečná věc, to vyplývá z výroků posvátných písem jako (například) Prostor povstal z Átmana.<sup>11</sup> Necht' odpůrci (posvátných písem, tedy i buddhisté) vědí, že skutečné bytí prostoru se odvozuje od (jeho) kvality zvuku, jakož (i praprvek) země a jiné skutečné věci mají své kvality, pach atd. Z názoru, že prostor není nic než všeobecná nepřítomnost zaujímajícího tělesa,<sup>12</sup> by vyplývalo, že letí-li pták, čímž zabírá prostor, není už místa pro současný vzlet jiného ptáka. Namítnete-li, že jiný pták může letět tam, kde není žádného zaujímajícího tělesa, (pak si uvědomte, že) to něco, čím se rozpoznává nepřítomnost zaujímajícího tělesa, musí zajisté být vyloženě skutečná věc, totiž prostor v našem smyslu, a nikoli pouhá nepřítomnost zaujímajících těles.<sup>13</sup> Nadto je (buddhistický) názor na prostor v protikladu k ostatnímu (jejich) učení. V (jejich) spisech je řada otázek (a odpovědí) a také: „V čem, pane, spočívá vzduch?“ Na to Buddha odpověděl, že vzduch spočívá v prostoru. Toto tvrzení platí jen za předpokladu, že prostor je vyloženě skutečná věc, neboť by bylo nerozumné považovat prostor za neskutečnou nevěc. Také vadí protiklad v tvrzení, že tato trojice (sestavující z dvou) zániků a prostoru je prosta všech postižitelných rysů, (a tudíž) nepopsatelná a zároveň je věčná. Co je neskutečné, o tom nelze uvažovat v souvislosti s věčností nebo nevěčností, protože vazba mezi vlastností a předmětem, jenž jí je obdařen, je možná jen u věcí skutečných. Všechno, pro co platí tato vazba, je skutečná věc jako (například) dřevák atd., a nikoli nepopsatelné popření.

10 Přesněji řečeno tu Šankara neprokázal, že dva zániky jsou popsateľné (*sópákhja*), nýbrž jen, že jsou nemožné a nikoli nehmotné, a nedefinoval přesně jejich povahu.

11 Vesmírná duše, duchovní prapodstata všehomíra.

12 Tento termín by bylo možno přeložit i jako „nedostatek obalu či krytu“, ale to by nedávalo moc smyslu; dříve byl už prostor definován jako „obecná nepřítomnost čehokoli, co by zabíralo nějaký prostor“.

13 To je velmi zajímavý Šankarův názor. Postavit dřevák do úplně prázdné místnosti znamená ukončit tam nepřítomnost dřevánu. Definice prostoru jako nepřítomnosti čehokoli, co by zabíralo nějaký prostor, pozbývá platnosti v okamžiku, kdy se v prostoru objeví jakýkoli zaujímající předmět a prostorem se stává jen to, kde nic není, čímž prostor pozbývá své celistvosti. Vidžňánavádin Vasubandhu považuje za jediný významný rys prostoru „volnost od všech překážek, jež by bránily (bytí a) činnosti hmotných předmětů“. Podle Bódhičarjávátara pañďžiky sám Buddha držel prostor za existující realitu; pravil: „Dokud bude trvat prostor, dokud bude trvat svět, já vytrvám v odstraňování všech světských strastí.“

## 2.2.25 A též k paměti.

Kdo tvrdí, že všechny věci a jevy jsou pomíjivé, musí uznat, že to platí i pro vnímatele.<sup>14</sup> A to není možné vzhledem k paměti, jež následuje po původním vnímání. Paměť se může konat jen v totožném vnímání, protože shledáváme, že na vjemy jednoho si nevzpomíná druhý. „Viděl jsem ono, vidím toto“, to může být tvrzení jen jediného pozorovatele předtím i potom. Každý přece ví, že uvědomění si vjemu může nastat toliko tehdy, je-li pozorovatel a pamětník jediná osoba. Kdyby to byly osoby dvě, tvrzení pamětníka by bylo: „Vzpomínám si (na to, co) viděl druhý.“ Ale takového uvědomění není (v tomto případě). Stane-li se to, každý jasně ví, že pozorovatel a pamětník jsou různé osoby a že tvrzení je: „Vzpomínám si, (že to) viděl druhý.“ Vždyť v tomto případě i zastánce (teorie okamžikového) zániku,<sup>15</sup> který si uvědomuje „viděl jsem to“, dobře ví, že vnímání (předtím) i paměť (potom) patří jediné osobě a ani ho nenapadne, aby to popíral, zrovna jako nepopírá žár a zář ohně.

A jelikož jediný činitel je spjat se dvěma různými okamžiky vnímání (předtím) a paměti (potom), musí i zastánce (teorie okamžikového) zániku zahrnout učení o okamžikovosti. Uváží-li se nadto, že všechna jeho sousledná (vnímání a) poznání od narození až do posledního dechu patří jen jemu jedinému, jak může bezostyšně zastávat názor okamžikovosti a (okamžitého) zániku? Jestliže tvrdí, že (to vše, totiž jediný vnímatel a více sousledných vnímání, je způsobeno) podobností (různých okamžikových sebeuvědomění), odpovídáme, že podobnost spočívá na (nejméně) dvou (podobných předmětech), a tudíž zastánce všeobecné okamžikovosti, který popírá existenci jednoho (setrvalého) vnímatele schopného vnímat dvě (sousledné) podobné věci, a zároveň tvrdí, že poznání se zakládá na podobnosti, (pak) hlásá matoucí nesmysl. Jestliže však připustí, že jedna mysl vnímá podobnost dvou sousledných okamžikových bytí, uznává tím, že setrvává po (nejméně) dva okamžiky, což ovšem zásadně odporuje (buddhistickému názoru o) všeobecné okamžikovosti. A řekne-li, že výrok „Toto se podobá onomu“ je něco úplně jiného a neznamena (nutně) příčinný vztah mezi předchozím a následným okamžikem, namítneme, že už samy výrazy „toto“ a „ono“ ukazují na dvě různé věci. Kdyby myšlenka o podobnosti byla zcela náhlá (a netýkala se tedy dvou různých věcí), výrok „Toto se podobá onomu“ by pozbyl smyslu a znamenal by jen „Je (tu) jakási podobnost“.

Když filozofové nepřipouštějí něco, co je dobře známo z běžné zkušenosti, chtějí přesto prosadit svůj názor a mnohmluvně vyvracejí názor opačný, ale nepřesvědčí nikoho, ba ani sebe. Tvrdí-li se o něčem, že to je takové, musí to takové být; snaha ukázat to jako jiné, to jsou jen tlachy zbůhdarma. Předpoklad

14 Tento termín znamená obecně „příjemce“, ale také „duše“ nebo „ego“.

15 Tj. mahájánský buddhista (*vainášika*).

nějaké podobnosti neobstojí z hlediska praxe, protože (když něco poznáváme) uvědomujeme si, že to je takové, jak jsme si uvědomovali (již) dříve, a nikoli, že to je tomu jen podobné. Připouštíme ovšem, že v pohledu na vnější věc může někdy vyvstat pochybnost, zda je skutečně to, nebo zda je to tomu jen podobné, protože ohledně vnějších věcí mimo naši mysl může nastat omyl. Avšak bytost nadaná vědomím nikdy nepochybuje, zda je to ona sama nebo zda je to jiná podobná; zcela určitě ví, že je to stále ona, která včera měla jistý vjem a dnes si na něj vzpomíná. Názory zastánců (okamžikového) zániku jsou tedy k zavržení.

### 2.2.26 Z nebytí, ježto je nepozorovatelné (nevzchází nic).

Teorie (okamžikového) zániku neobstojí také proto, že popírajíc stálé a setrvalé příčiny musí uznávat vznik něčeho z ničeho. (Její zastánci tvrdí, že účinek) nevzniká, aniž byl zánik (jeho příčiny), tedy bytí od nebytí. Ze zániku zrna vzejde klíček, z mléka jogurt, z hroudy jílu džbán. Kdyby účinky vznikaly z nezměněných příčin, všechny účinky by vznikly ze všech příčin naráz.<sup>16</sup> (Podle buddhistů tudíž) jako klíčky vznikší ze zrn, jež se propadla do nebytí, tak z nebytí vzniká bytí.

Na to (namítáme): Z nebytí, ježto je nepozorovatelné (nevzniká nic). Kdyby bytí vznikalo z nebytí, neměly by předpokládané zvláštní (podmíněné) příčiny žádného smyslu, protože nebytí je každopádně jen jedno a totéž. Neboť nebytí zrn atd., když už vůbec nejsou, je totéž jako nebytí zaječích parohů atd., to jest, nebytí je ve všech případech jen nepřítomnost všech rysů skutečnosti; a pak je nesmyslné uvažovat o vzniku klíčků ze zrn, jogurtu z mléka atd. A připustili-li bychom, že takové nerozlišené nebytí má příčinnou účinnost, museli bychom připustit i to, že klíčky atd. vznikají ze zaječích parohů atd., což je nevidáno neslycháno. Kdyby se předpokládalo, že jsou různé druhy zvlášť rozlišeného nebytí jako například modř co zvláštní vlastnost lotosových květů atd., pak by tato zvláštní rozlišenost znamenala, že z nebytí se stává bytí. Avšak (je tomu tak, že) žádné nebytí nemůže mít příčinnou účinnost, protože to je nebytí jako zaječí parohy. Kdyby bytí vzcházelo z nebytí, všechny účinky by (nutně) byly poznamenány tímto nebytím, což je nevidáno neslycháno, protože všechny skutečné věci mají své různé zvláštní rysy.

Nikdo si nemyslí, že hliněné věci pocházejí z tkanin; každý ví, že hliněné věci jsou účinky hlíny (co příčiny). Zastánci (teorie okamžikového) zániku tvrdí, že nic se nemůže stát příčinou, dokud to nepodlehne změně (své vlastní přirozenosti), tedy (vlastnímu) zániku, takže bytí vzniká z nebytí. Avšak to je hrozný blud. Neboť se pozoruje, že věci setrvalé přirozenosti, vnímané co takové, například zlato atd., jsou příčinami účinků jako například zlatých šperků atd.

16 To znamená, že kdyby příčina mohla vyvolávat účinky aniž by podlehla změně, vyvolala by najednou všechny, jichž je vůbec schopna.

A nastane-li zánik vlastní přirozenosti jako u zrn, pak příčinou vzniku klíčků, to jest následného stavu, není zánik stavu předchozího, ale spíše ty setrvalé částčky zrn, které nepodlehly zániku. A tudíž, ježto se nikdy nepozorovalo, že (nějaké) bytí vzniklo ze zaječích parohů, ale (pozorovalo se například, že zlaté šperky vznikly) ze zlata, jest (buddhistický) názor o vzniku bytí z nebytí zavrhnout. Nadto (buddhisté sami) tvrdí, že mysl a soubory složek bytosti vůbec vzházejí ze čtveré příčiny<sup>17</sup> a praprvkový soubor z atomů. Svým smyšleným názorem o vzniku bytí z nebytí to (vlastní tvrzení) bláhově zpochybňují a nadto všechny lidi zbůhdarma ohlupují.

### 2.2.27 To (by znamenalo) i úspěch lenochů.

Kdyby se ukázalo, že bytí vzniká z nebytí, i lenoši by nedbale dosáhli svých tužeb, (protože) k nebytí se přijde snadno. Rýže by hospodáři zrála, i kdyby nedbal o své pole; džbány by se tvarovaly, aniž by hrnčíf hnětl jíl; tkadlec by (stále) měl dost plátna, byť by z lenosti netkal přízi v celek. A nikdo by se nemusel plahočit za spásou na nebesích. To je (přece) nesmysl, jemuž nikdo nevěří. Tudíž ani (teorie o vzniku) bytí z nebytí neplatí.

### 2.2.28 Nebytí (vnějších věcí) nelze (uznat), protože (ty věci) vnímáme (a uvědomujeme si je).

Vyvrátili jsme bludy přívrženců (teorie o skutečnosti) vnějšího světa<sup>18</sup> jako například o skutečném bytí souborů atd. a teď (k potření) zbývají ti, kdož hlásají, že skutečně existuje jen vědomí.<sup>19</sup> Učení o skutečném bytí vnějšího světa hlásal Buddha, protože (zjistil, že) někteří z jeho učedníků (přfliš) Inou k vnějším věcem, ale není to jeho vlastní opravdový názor, (podle něhož) jen vědomí je skutečné.

Podle tohoto učení proces, jehož tvůrčími součástmi jsou poznání, předmět poznání a výsledek poznání, je dočista vnitřní a koná se jen v sepětí s myslí. I kdyby vnější věci existovaly, nemohl by se tento proces konat, nebyl-li by spjat s myslí. (Buddhisté se ptají) jak lze vědět, že tento proces je vnitřní a že mimo (vnímání a) vědomí neexistují žádné vnější věci. (Na to) odpovídáme, že svůj názor stavíme na nemožnosti (skutečného bytí) vnějších věcí. Je uznáno, že připustíme-li vnější skutečnost, mohou to být jen atomy nebo jejich soubory jako (například) sloupy atd. Ale v představě (vnímaného) sloupu nelze rozpoznat všechny atomy (jež ho tvoří), protože (něco takového) si nelze představit.

17 V komentáři k první sútře se však praví „z pěti osobnostních složek“ (S *skandha*, P *khandha*).

18 Šankara tu má na mysli hínajánské školy sautrántiků a vaibhášiků, tedy realisty.

19 To jsou mahájánští vidžňánavádinové, subjektivní idealisté, stoupenci a následovníci Mistra Asangy. Pojem *vidžňána* jest chápat co „vědomé poznávání“ či „uvědomování si“.

Ani nelze vyvodit, že sloup je soubor atomů, neboť je nemožno stanovit, zda soubory jsou s atomy totožny, anebo jsou zvláštní.<sup>20</sup> Vnější věci nejsou jednotlivé obecniny ani obecné jednotliviny.

Poznatky, pokud zůstávají jen stavem vědomí, jsou jednotné povahy, ale vlivem (vnímaných a) poznávaných předmětů podléhají proměnám – tu je v mysli představa sloupu, tu představa zdi, tu představa džbánu, tu představa látky atd. To je nemožné bez rozlišování (těchto) představ, takže nutně musíme připustit, že představy mají obdobné (rozličné) rysy jako jejich předměty. Z toho vyplývá, že rysy předmětů jsou určovány představami, a tudíž předpoklad skutečného bytí vnějších věcí je celkem k ničemu. Nadto (z toho, že) vnímání vnějšího předmětu a jeho poznávání se dějí současně, (je zřejmé, že v podstatě) jsou nerozlišitelné. Uvědomujeme-li si jedno, uvědomujeme si i druhé. To by se nestalo, kdyby nebylo nerozlišitelnosti, neboť bychom si je uvědomovali zvlášť. Také proto tvrdíme, že není vnějších věcí.<sup>21</sup>

Obdobně je tomu se sny atd. Představy v mysli při snění, při smyslových klamech, při fatě morgane atd. také sestávají z vnímatele a z vnímaného (tedy ze subjektu a objektu), třebaže tam není žádná vnější věc. A proto soudíme, že představy sloupů atd., jež vznikají v bdělém stavu (vnímatele), jsou na vnějších věcích právě tak nezávislé, protože v obou případech jsou to pouhé (falešné) představy. Avšak není-li skutečných vnějších věcí a jevů, jak si vysvětlit rozmanitost vjemů a představ? (Zajisté) z rozmanitosti dojmů zanechaných předchozími (možná i podvědomými) vjemy a představami atd. Ježto v bezpečném sřetězení (různých) bytí, jako (například) zrno a klíček,<sup>22</sup> vjemy a představy jsou za sebou sřetězeny jako nepřetržitý sled příčin a účinků, (pak) lze (oprávněně) přijmout rozmanitost představ již poznanych. Rozmanitost vjemů a představ, založená na dojmech zanechaných v mysli, je způsobena nepřetržitým sledem negace negací.<sup>23</sup> Oba (totiž buddhista i védántin) uznávají, že při snění atd. přicházejí rozmanité představy, jež počínají z dojmů, aniž je nějaký vnější (skutečný) předmět. Ale (buddhisté) neuznávají, že bez dojmů v mysli by mohla z vnějších předmětů vzejít nějaká rozmanitost vjemů a představ. Tím je (prý) dokázáno skutečné nebytí vnějších věcí. Avšak (my) odpovídáme: Žádné nebytí (vnějších věcí) není, protože (ty věci) vnímáme a uvědomujeme si (je). Při každém vnímání si uvědomujeme shodu předmětu a představy, sloup, zeď, džbán, látku. Co si uvědomujeme vnímáním, to nemůže

20 Kdyby totiž byly s atomy totožny, nemohly by v mysli vyvolat představu těles; kdyby byly zvláštní, nemohli bychom je považovat za složené z atomů. Nadto zůstává problém, z jakého nejmenšího množství atomů se soubor skládá. Je už jediný atom souborem jednoho atomu? Anebo až dva? Tři? ...

21 Toto „nebytí vnějších věcí“ je však významuplné, jako je významuplný pojem nuly nikoli toliko v matematice.

22 U nás je to příčinný vztah „vejce-slepice“ ap.

23 Tj. sousledným tvrzením a popřením; je to řetězec teze – antiteze – synteze.

skutečně nebýt. Jak uvěřit slovům člověka, který si skrze smysly uvědomuje bytí předmětu a tvrdí, že si toho předmětu není vědom a že ten předmět není? (A stejně slovům) člověka, který jí a má pocit nasycení, ale říká, že nejí a není syt. (Namítné-li buddhista) netvrdím, že nevnímám vnější skutečnost, leč tvrdím, že neexistuje (taková) vnější skutečnost, jejíž bytí by bylo nezávislé na (příslušném) subjektivním vnímání, (odpovídáme) říkejte si, co chcete, ale důkazů nemáte a smyslu v tom není. Že vnější věc existuje, třebaže není (zrovna) vnímána, to vyplývá ze samé povahy vnímání. Kdokoli vnímá sloup nebo zeď, neuvědomuje si jen své vjemy, nýbrž si uvědomuje sloupy a zdi co předměty svého vnímání. Takové je vědomí všech lidí a dokonce i ti, kdož popírají skutečné bytí vnějších věcí, se na toto bytí odvolávají, když tvrdí, že to, co je předmětem vnitřního poznání, jeví se co něco jakoby (skutečně) vnějšího. Neboť oni vskutku přijímají existenci vnějšího světa, ale snažíce se ji popřít, vykládají vnější věci co „něco (skutečně) jakoby vnějšího“. Jestliže zásadně neuznávají existenci vnějšího světa, proč vůbec užívají výrazu „něco (skutečně) jakoby vnějšího“? Nikdo neřekne: „Višnumitra se jeví jakoby syn neplodné matky“. Přijmeme-li skutečnost, jak nám ji podává naše vědomí, musíme uznat, že předmět vnímání se nám jeví jako něco vnějšího, nikoli jako „něco (skutečně) jakoby vnějšího“. (Buddhista však opáčí, že) jelikož (jsme stanovili, že) skutečné bytí vnějších věcí je nemožné, pravíme, že předmět vnímání je něco (skutečně) jakoby vnějšího. Avšak tento závěr neplatí, protože možnost nebo nemožnost (bytí) věcí a jevů lze stanovit jen podle toho, zda orgány správného (vnímání a) poznání jsou účinné nebo neúčinné, a nikoli že by účinnost nebo neúčinnost orgánů správného (vnímání a) poznání závisela na možnosti nebo nemožnosti (bytí) věcí a jevů. Možné je (to), cokoli je přijato vnímáním nebo jiným důkazným prostředkem; nemožné je, co tak přijato není. A vnější skutečnosti jsou podle své povahy přijímány a chápány všemi nástroji správného (vnímání a) poznání. Jak vůbec lze pochybovat o jejich (skutečné) možnosti nebo nemožnosti (bytí) a (mudrovat) o tom, zda jsou totožny s atomy nebo od nich odlišny? Nebytí vnějších předmětů nevyplývá ani z toho, že představy mají tytéž rysy jako předměty, protože kdyby předměty (skutečně) nebyly, představy by nemohly nabýt jejich rysů – a předměty jsou skutečně chápány co vnější. Dospívá se tedy k názoru, že souladné bytí představy a předmětu znamená, že (představa a předmět) nejsou totožny a že mezi nimi vládne příčinný vztah. Nadto když si uvědomíme džbán a (potom) kus látky, vědomí zůstává v obou případech totéž a různí se jen jeho rozlišovací vjemuschopnost, (a to) zrovna jako při spatření černé krávy a (potom) krávy bílé tkví různost těch dvou vjemů v rozlišnosti černi a běli, zatímco kravskost setrvává táž. Různost toho jediného setrvalého rysu (od těch dvou nebo více proměnlivých) je potvrzena těmi dvěma proměnlivými (a také naopak), různost těch dvou nebo více proměnlivých (od toho setrvalého je potvrzena) tím jediným setrvalým. Odtud to rozlišení (vnější) věci a (vnitřní) představy. Týž náhled jest zastávat potažmo ke (vztahu) vnímání



a pamatování džbánu; i tu jsou vnímání a paměť (od sebe) rozlišné a džbán setrvává týž. A stejně si uvědomujeme rozlišnost pachů mléka a chuti mléka – a mléko samo je totéž.

Nadto dvě představy v různých časových okamžicích (to jest jedna předchodí a druhá následná), jež mizí, sotva byly uvědoměny, nemohou být ve (vzájemném) vztahu vnímaného a vnímatele. Z toho vyplývá, že (některé názory buddhistického učení) jsou neudržitelné: že (jednotlivé) představy se (od sebe) různí, že všechno je okamžikové, prázdné atd., o zvláštnosti jedinců a tříd, že předchodí představa zanechává dojem vyvolávající představu následnou, o rozlišení bytí a nebytí pod vlivem nevědomosti a (konečně názor) o poutech a osvobození (neboť to všechno předpokládá setrvalý subjekt).

Uvědomujeme-li si představu, měli byste připustit, že si uvědomujeme i vnější věc. Namítnete-li, že představu si uvědomujeme jako takovou, protože je nadána osvětlovací přirozeností jako kahan, zatímco vnější věci nikoli, odpovídáme, že názorem „být osvětlován sám sebou“ zastáváte nemenší nesmysl, jako byste hlásali, že oheň spaluje sám sebe. A zároveň odmítáte tak obecnou a rozumnou zkušenost, že vnější věc si uvědomujeme skrze představu, jež je od věci různá. Vskutku pozoruhodné mínění! Zajisté přece nelze tvrdit, že sama představa mimo vnější věc je předmětem našeho vědomí; je nesmyslné chápat věc jako předmět své vlastní činnosti. Mohli byste namítnout, že jestliže představa má být chápána mimo věc něčím od ní rozlišným, pak toto něco musí být také chápáno něčím od něho rozlišným (a tak donekonečna). A mohli byste také namítnout, že jelikož každé poznání je nadáno osvětlovací přirozeností jako kahan, pak předpoklad dalšího poznání je neodůvodněný, protože jsou-li obě (tato poznání) osvětlující touž měrou, nemůže (ani) jedno osvětlit druhé. Avšak obě tyto námitky jsou nepodložené. Ježto je poznána jen sama představa a tudíž není zapotřebí předpokládat něco k poznání ego, jež je svědkem představy (a tedy si ji uvědomuje), pak není žádného donekonečna. A ego a představa jsou tak zásadně rozdílných povah, že mohou vstoupit do vztahu poznávajícího subjektu a poznávaného objektu. Existence ego jako svědka je dokázána sama sebou a je nezvratná.

Jestliže hlásáte, že představa jako kahan se projevuje sama a nepotřebuje navíc už nic, co by ji osvětlilo, (pak) to znamená, že jsou i takové představy, které nejsou poznány žádným prostředkem poznání, a tedy postrádají vnímatele. Což je totéž, jako kdyby na tisíc kahanů svítilo uvnitř kamenné hory (a projevovaly se tak samy o sobě). A jestliže se domníváte, že tím jsme přijali vaše učení, protože z toho, co jsme řekli, vyplývá, že sama představa předpokládá vědomí, (pak) odpovídáme, že (prostá) zkušenost ukazuje, že aby se kahan projevil, má (nevyhnutelně) zapotřebí jiného (a to vnímaného) činitele vybaveného nástrojem jako oko, a že proto i představa, aby se mohla projevit, má zapotřebí vnímatele. Domníváte-li se, že svým tvrzením, že ego jako svědek je dokázáno samo sebou, vyjadřujeme jinými slovy váš (buddhistický) názor, že představa

se projevuje sama sebou, (pak) vás odmítáme poukázáním na to, že vaše představy vznikají, zanikají, jsou rozličné a rozlišné atd. (zatímco naše ego je jediné a setrvalé).

Tak jsme dokázali, že stejně jako kahan, tak i představa (aby se mohla projevit) má zapotřebí vnímavého vnímatele.

2.2.29 (Vjemy a představy v bdělém stavu) nejsou jako při snění vzhledem k rozdílnosti (jejich) povahy.

Buddhisté hlásají, že vjemy a představy sloupů atd., jak si je uvědomujeme v bdělém stavu, mohou vniknout i bez přítomnosti vnějších předmětů, například ve snu, neboť představy jsou to stejné. To chceme vyvrátit. Tyto dvě skupiny představ totiž nelze držet za stejné vzhledem k různosti jejich povahy. Věci, které si uvědomujeme ve snu, popírá naše vědomí v bdělém stavu. „Mylně jsem se domníval, že jsem se sešel s významnou osobou, ale má mysl byla zatemněna spánkem a já jsem podlehl falešné představě.“ Obdobně popíráme přeludné vidiny atd. Avšak předměty, které si uvědomujeme v bdělém stavu jako (například) sloup atd., nikdy nepopíráme. Nadto vidění ve snu jsou vzpomínky; jen vidění v bdělém stavu jsou (bezprostřední) zážitky vědomí. Každý jasně pochopí, že rozdíl mezi vzpomínkou a (bezprostředním) zážitkem vědomí tkví v nepřítomnosti nebo přítomnosti (daného) předmětu. Třeba když člověk vzpomíná na svého nepřítomného syna, nevnímá ho přímo, jen si přeje ho vnímat. Odlišnost těchto dvou (různých) stavů je každému zřejmá a nelze se domnívat, že vědomí v bdělém stavu je falešné, protože to je jen vědomí jako vědomí při snění. Není (přece) rozumné, aby soudný člověk popíral zřejmou pravdu (bezprostředního) zážitku (svého) vědomí. Ale protože (buddhisté) cítí nesmyslnost popírání toho, co je zřejmo jim samým, a nejsou tudíž s to prokázat neopodstatněnost představ v bdělém stavu z nich samých, pokoušejí se prokázat to zdůrazňováním některých společných rysů, jež sdílejí s představami při snění. Ale jestli nějaký rys je přirozenosti nějaké věci cizí, nemůže jí být prisouzen, byť by ta věc měla některé své rysy společné s jinou věcí. Žár ohně nelze přeměnit v chlad, ani kdyby se našly nějaké shodné rysy s vodou. A tak byla prokázána rozlišnost povahy (vnímaných představ) při bdění a v snění.

2.2.30 Bytí se nekoná, neboť (jak tvrdí buddhisté) není vnímání.

Podle vašeho názoru lze rozmanitost představ vysvětlit rozmanitostí (podvědomých) dojmů (vsáknutých) v myslí, a to i za nepřítomnosti (skutečných) vnějších předmětů, ale pak je bytí dojmů v myslí nemožné, protože vnímání vnějších věcí neuznáváte. Neboť rozmanitost dojmů v myslí je vyvolána rozmanitostí vnímaných věcí. Jak by vskutku mohly vzniknout rozmanité dojmy, kdyby nebylo žádných vnímaných vnějších věcí? Nelze-li vnímat žádné vnější

věci, copak je příčinou různých dojmů v mysli? Předpoklad bezpočátkového sledu dojmů v mysli jako zástupu slepců vedoucích jeden druhá, (to jest) nebytí nezaložené na žádném jiném důkazu, by popřel veškeré stvoření (světa jevů) a (stejně) by vaše stanovisko nepodepřel. Je nezbytno zásadně odmítnout ty (filozofy), kteří řadou záporných i kladných tvrzení popírají bytí vnějších skutečností a chtějí dokázat, že představy jsou vyvolávány dojmy v mysli, a nikoli (skutečnými) vnějšími věcmi. Náš názor o (skutečném) bytí vnějších věcí ustanovují (dvě) tvrzení, kladné a záporné, a to „Vnímání vnějších věcí se koná i bez dojmů v mysli“ a „Nepřipouští se, že by dojmy v mysli vznikaly nezávisle na vnímání vnějších věcí“. Nadto (všechny) dojmy jsou jen jistá uzpůsobení vzcházející z (podvědomých) tvůrčích (psychických vloh a) představ a ze zkušenosti je známo, že uzpůsobení je nemožno bez něčeho (makatelného), co se uzpůsobuje. Avšak podle vašeho přesvědčení dojmy v mysli (nic) takového nemají, jestliže tvrdíte, že to nelze poznat skrze žádný nástroj poznání (a vědění).

### 2.2.31 A potažmo k okamžikovosti.

Tvrdíte-li, že takzvané (vnitřní) zásobové vědomí,<sup>24</sup> jež jste si vymudrovali, se může stát obsažištěm dojmů v mysli, odmítáme to, protože ježto i poznání držíte za okamžikové, tudíž pomíjivé, nemůže být obsažištěm dojmů zrovna tak jako vnější vědomí. Neboť pokud neexistuje setrvalý princip stejnou měrou spjatý s minulostí, přítomností a budoucností<sup>25</sup> nebo naprosto neměnná setrvalá a vnímavá bytnost, nejsme s to vysvětlit paměť, bystrost, poznání atd., jež podléhají dojmům v mysli závislým na prostoru, na čase a na příčině. Anebo, jestliže hlásáte, že vaše (vnitřní) zásobové vědomí je něco setrvalého, (pak) se dostanete do rozporu se svým názorem, že všechno, tedy i (vnitřní) zásobové vědomí, je pomíjivé. A protože zásadní názor o všeobecné pomíjivosti (věcí a jevů) je vlastní (buddhistům) idealistům i realistům, můžeme proti učení jedněch i druhých o všeobecné okamžikovosti uplatnit tytéž argumenty, jež jsme již uplatnili. Vyvrátili jsme tedy názory (buddhistů) na pomíjivost, buď že (skutečné) vnější věci jsou vnímatelné (to jsou vaibhášikovci), nebo že skutečné jsou jen představy (to jsou vidžňánavadínové). Ani vůbec neuznáváme názor o všeobecné prázdnotě věcí a jevů (to jsou šúnjavádíni), protože odporuje zdravému rozumu, a tudíž si nezaslouží argumentů.

Tento zřejmý a vnímatelný svět, jehož bytí dokládají všechny nástroje vnímání (a poznání), nemůže být popřen, dokud někdo neobjeví nějakou novou pravdu, neboť platná zásada bývá dokázána právě nebytím opačných případů.

24 Doktrína ego, chápaného jako správce všech individuálních subjektivních vjemů, čímž udržuje setrvalost vědomí. Buddhisté užívají termínu *álajavidžňána*, „zásobové vědomí“, Šankara má *ášaja*, „receptákulum“.

25 To je v tomto případě zásada, že „cokoli je vnímáno, není nejsoucí“.

## 2.2.32 A potažmo k (naprosté) nepravděpodobnosti.

K čemu další rozprava? Jakkoli je buddhistická nauka zkoumána vzhledem ke své pravděpodobnosti, rozplývá se na vše strany jako stěny studny hloubené v písčíně. Vpravdě nemá základu, o něž by se bylo možno opřít, takže pokoušet se uplatnit ji v běžném životě je pustá bláznovina. Buddha přece hlásal tři vzájemně protikladná učení, a to (1) skutečné bytí vnějšího světa, (2) skutečné bytí (toliko) představ a (3) všeobecnou prázdnotu. Tak se jasně projevil jako člověk šířící nesouvislá tvzení, anebo že z (opovržlivé) nenávisti ke všem bytostem vtloukal jim do hlav nesmyslné názory, jimiž je dokonale zmátl.<sup>26</sup> Takže každopádně je Sugatova<sup>27</sup> nauka k úplnému zavržení ode všech, kdož se pídí po vrcholném blahu.

## BIBLIOGRAFIE

Šaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya, Śrirangam 1910.*

G. Thibaut, *The Vedānta Sūtra with the Commentary of Sankarāchārya*, 2 vol., Oxford 1890-1896.

(Zkratky: S – sanskrt, P – páli)

26 Ve své horlivosti vyvrátit Buddhovu nauku tu Mistr Šankara zašel tak daleko, že Buddhu, proslulého svou všeobjímající něhou (*karuna*) ke všem bytostem, zlovolně nařkl z nenávisti. Je skutečně s podivem, jak mohli Šankaru jeho odpůrci označit za „zakukleného buddhistu“.

27 Nebuddhisté nazývali Buddhu Tathāgatu („tak dospěvšího“) přízviskem Sugata („dobře došlý“).

## RÉSUMÉ

**Maître Śankara contre le bouddhisme**

Śankara (la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle de notre ère) et le Bouddha (probablement 564/3-484/3 av. J. C.) ont l'un et l'autre joué un rôle d'une importance certaine dans le domaine de la recherche de la Connaissance. Il s'agit ici d'une controverse de regarder la réalité. Esprit pragmatique, mû par la souffrance universelle des êtres, le Bouddha avait en commun avec Śankara une âme héroïque d'ascète et une soif absolue de la Vérité. Ce dernier, incontestablement le plus philosophe des poètes et le plus poète des philosophes, s'était donné pour tâche de restaurer une fois pour toutes l'autorité du Védānta. Les commentaires de Śankara sur les aphorismes de Bādarāyana n'épargnent aucune des théories qui ont osé remettre en question l'enseignement védāntique, s'éloigner de son axe ou y demeurer indifférent. Śankara convient de garder en vue les quatre écoles basées sur les enseignements du Bouddha: (a) les Nihilistes, partisans du Vide en tant que Réalité unique, (b) les Idéalistes subjectifs, qui considèrent le monde matériel comme irréel, tout en acceptant la réalité de représentations mentales, (c) les Réalistes critiques, qui acceptent la réalité des objets extérieurs, connaissables uniquement par inférence, (d) les Réalistes directs qui préconisent que la réalité des objets extérieurs peut être une expérience de perception directe. Les deux premières écoles font partie du Grand Véhicule (*mahāyāna*); les deux autres, du Petit Véhicule (*hīnayāna*), ont été groupées par les védāntins sous la rubrique générale de réalisme.

Orientální ústav Akademie věd ČR  
Pod vodárenskou věží 4  
182 08 Praha 8

VLADIMÍR MILTNER