

Werner, Karel

Povaha a poselství Lotosové sútry, aneb, K nástupu mahájánového buddhismu

Religio. 1998, vol. 6, iss. 2, pp. [115]-130

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124848>

Access Date: 29. 11. 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.

*Povaha a poselství Lotosové sútry aneb K nástupu mahájánového buddhismu**

Karel Werner

Buddhismus vytvořil během staletí neobyčejné množství rozmanitých nauk či formulací svého poselství, které byly zaznamenány ve velkém počtu písemných pramenů, kodifikovaných ve sbírkách buddhistické kánonické a komentářové literatury, jakož i v dílech individuálních autorů. Mnohé z těchto pramenů zastávají, alespoň zdánlivě nebo na povrchu, názory, které jsou ve vzájemném konfliktu. Přesto dnes nechybí mnoho přívrženců rozličných buddhistických směrů, kteří uznávají, že základní poselství buddhismu – poselství osvobození (od nutnosti znovuzrození), je v jádru ve všech školách, směrech či sektách stejné, i když je různě vyjádřené.

Nejznámější a v západním intelektuálním světě snad nejvíce oceňovaná verze tohoto poselství je často označována jako „raný buddhismus“, pro nějž se zachoval jako celistvý pramen tzv. pálijský kánon v obdivuhodné úplnosti. Pálijský kánon, a obzvláště, ne-li výlučně, jeho druhá část, tzv. „koš“ sbírek Buddhových rozprav (sutta piṭaka), je dobrou základnou pro pochopení nauk pozdějších škol a jejich písem. Často je i spolehlivým kritériem oprávněnosti jejich doktrín v rámci celkové buddhistické tradice, neboť pozdější písmna na něj nebo na jeho dnes většinou až na zlomky ztracené sanskrtské paralely explicitně navazují pokud jde o místa, situace a způsob konání rozprav, a namnoze implicitně navazují též na jeho ideje. Koš rozprav, jak jej známe z pálijské verze théravadové školy a zlomků sanskrtských verzí jiných hínajánových škol, tak v zárodku předjímá většinu pozdějších rozvinutých učení škol mahájánových.

Saddharma-puṇḍarīka sūtra (Lotosová rozprava o pravé skutečnosti) je bez pochyby nejuctívanějším mahájánovým písmem. Po mnohá staletí se těšila velké oblibě v Číně a Japonsku a dosud je na jejím poselství založeno několik nejpočetnějších hnutí moderního japonského buddhismu. Důležitou úlohu sehrála také v překladu tibetském, mongolském a korejském. O jejím původu toho není mnoho známo a také není jisté, zda existující sanskrtská

* Studie je upraveným textem veřejné přednášky proslovené dne 20. dubna 1998 na Filozofické fakultě MU v Brně pro Českou společnost pro studium náboženství. Přednáškový pobyt autora na Ústavu religionistiky FF MU byl realizován díky laskavé podpoře Open Society Fund (Higher Education Support Program, grant č. HC 11/96/2-11/2/1121).

verze je jejím původním zněním. Někteří badatelé vyjádřili názor, že byla původně sepsána v prákrtu v oblasti Gandháry nebo v nějakém místním dialektu v srdci kušánského impéria ve střední Asii a že sanskrtská verze byla pořízena později, aby jí byla dodána větší vážnost ve vzdělaných kruzích.¹ Vznik Lotosové rozpravy se klade zhruba do doby kolem přelomu našeho letopočtu nebo až o sto let později, materiál se však jistě rodil již dříve. Rozprava existuje ve dvou recenzích, kratší verze (kapitoly 1-20 & 27) se pokládá z jazykových důvodů, a také proto, že je kompaktnější, za starší. Další recenze vznikla vsunutím textů (kapitol 21-26) poněkud odlišného charakteru a celá rozprava pak nabyla konečné podoby snad až koncem druhého století. Jisto je, že byla v úplnosti přeložena do čínštiny již roku 255 n.l., nejuživanější však je překlad z pera (či štětce) Kumáradžívova z roku 406, který se poněkud liší od obou verzí sanskrtských, takže je možno se domnívat, že Kumáradžíva měl za předlohu jinou, dnes neznámou a starší recenzi, sepsanou snad v jiném jazyce, jak již na to poukazuje narážka svrchu uvedená.

Z toho všeho vysvítá, že o pozdním původu Lotosové rozpravy nelze pochybovat, její forma však zachovává konvenci raných rozprav, známých z pramenů starých hínajánových tradic. Počíná obvyklými slovy „Tak jsem slyšel ...“ a popisuje známou scénu na Supím vrchu (Grdrhakúta) poblíže dnešního Rádžgiru, kde Buddha často pronášel své rozpravy k mnišské obci a laickým návštěvníkům, občas též za účasti neviditelných božských bytostí, které mu přišly naslouchat. Také v Lotosové rozpravě Buddha předsedá velikému mnišskému shromáždění obojího pohlaví, v němž se nachází mnoho *arahaťů*, tj. jedinců, kteří dosáhli osvobození od znovuzrození a mají za to, že dospěli ke konečnému cíli duchovního snažení, jakož i velké množství bohů a jiných bytostí z neviditelných existenčních dimenzí. Jistou předzvěstí toho, že nejde o obvyklou kvazihistorickou událost obdobnou těm, které líčí staré texty, lze zpozorovat v tom, že uváděná čísla přítomných jsou neobyčejně přehnaná. Co však je úplnou novinkou v této rozpravě, je přítomnost velikého zástupu *bódhisattvů*, tj. jedinců, kteří jsou na cestě k osvícení nebo na jeho prahu a setrvávají ve světě, aby pomáhali druhým k osvobození. Z textu není naprosto jasné, zda vzdáleným konečným cílem těchto *bódhisattvů* je případně též dráha buddhy, tedy status přítomného Buddhy Gautamy Šákjamuniho, který končí vstupem do konečné nirvány. Spíše se ale zdá, vezmeme-li v úvahu některé další pasáže této rozpravy, že jde o nový druh „permanentních *bódhisattvů*“, kteří se zavázali nevstoupit do konečné *nirvány*, pokud jsou v saňsárovém světě nespasené bytosti. Prostou tradiční *bódhisattvovskou* cestou prošel Šákjamuni, jak je s oblibou

1 H. Kern, *Saddharma-Puṇḍarīka or The Lotus of the True Law*, New York 1963, s. xv (1st ed. Oxford: Clarendon Press 1884); B. Watson, *The Lotus Sūtra*, New York: Columbia University Press 1993, s. ix.

krátce zván v mahájánových textech, ve svých četných minulých životech, a dovršil ji ve svém přítomném životě tím, že se stal Buddou čili *tathágotou*, tj. osvíceným a nejvyšším moudrým učitelem bohů i lidí, aby se po skončení této své historické mise stáhl do konečné *nirvány*.

Líčení pak pokračuje tím, jak se Buddha, který právě dokončil rozpravu nazvanou „Velké objasnění“ (Mahánirdéša), ponořil do meditativního stavu (*samádhi*), popsaného jako „základna pro objasnění nekonečna“ (*ananta-nirdéša-pratišthána*), načež se na něj snesl déšť květů a došlo k ořesu země. Co následuje poté, se již odehrává na vyšší, transcendentní či vizionářské úrovni. Tím však není řečeno, že se celá rozprava v buddhistickém pojetí zcela odpoutává od svého konkrétního pozemského zakotvení a kvazi-historického časového rámce, daného životní dráhou a buddhovským (učitelským) posláním Šákjamuniho, jak se to často pojímá v akademických interpretacích, zatím co vyznavači sekt, pro které je Lotosová rozprava jejich posvátným písmem, věří v autentičnost celé události. Na tuto rozpravu je nutno nazírat tak, jako by se odehrávala současně v několika verzích na různých úrovních existence a v různých časových rozpětích. To je umožněno tím, že v buddhistické kosmologii se existenční dimenze v každém z mnoha existujících světových systémů prolínají, tj. nejsou různými, od sebe oddělenými lokalitami.

Totéž platí i o různých časových rytmech těchto dimenzí a o pružném vztahu vzájemně se prolínajících časových fází minulosti, přítomnosti a budoucnosti, jakož i o vztazích mezi naším světem a různými dalšími nespočetnými světovými systémy v tomto prakticky nekonečném, multidimenzionálním vesmíru. Buddhové čili *tathágotové*, pokročilí *bódhisattvové* a jiní duchovně vysoce vyspělí jedinci se mohou volně stýkat přes propasti prostoru a času, aniž je tím jejich činnost v „realistickém“ (tj. našem hmotném) světě s jeho zákony prostorové určenosti a časové posloupnosti jakkoli dotčena. Z tohoto hlediska lze zcela oprávněně trvat na zachování fikce Šákjamuniho historické rozpravy na Supím vrchu, přičemž část přítomných by slyšela pouze její „konvenční“ složku nebo verzi, pečlivě ukládanou do paměti specializovaných mnichů (zvaných *bhāṇaka*) pro pozdější recitaci tak, jak vycházela z úst Buddhových. Její „transcendentní“ verzi by byli schopni vnímat pouze ti, kdo na cestě duchovní praxe vyvinuli schopnost nadmyslového vnímání, tedy jen někteří *arahati*, snad všichni *bódhisattvové* a jiné duchovně pokročilé bytosti.

Co je obzvláště zajímavé vzhledem k velkému vlivu a rozšíření Lotosové rozpravy, je skutečnost, že je v ní velmi málo naukového obsahu. Její poselství, jak vyplývá z dalšího, je v jádru dosti jednoduché a svým způsobem prosté, i když tvrdí, že naplno zjevuje nejvyšší pravdu, která byla ve starém podání obsažena pouze skrytě. Jedním z důvodů, uváděných pro působnost této rozpravy, je její vnější tvar čili literární forma; ta je velmi

dramatická, téměř teatrální, jako by byla ovlivněna účinnými divadelními konvencemi, užívanými při předvádění indických národních eposů, a triky rodícího se indického klasického dramatu, který je do jisté míry poplatný řeckému vlivu (tak jako byla Buddhova podoba ve svých počátečních pojetích ovlivněna řeckým sochařským géniem). Tato dramatická stránka se projevuje častými a náhlými změnami scény, nenadálými a neobvyklými příchody jednajících osob a překvapivými obraty událostí.

Celé drama započne tím, že Buddha vyšle z bodu mezi svým obočím (urná) paprsek světla, který prosvítí a zviditelní pro přítomné obrovské množství světů se všemi jejich dimenzemi od nejvyšších duchovních sfér až po nejnižší pekelné oblasti, a v každém z těchto světů je vidět individuálního buddhu, jak pronáší rozpravu o spásné nauce. Dotázán bódhisattvou Maitréjou po významu tohoto zjevení „osmnáctitisíc buddhovských polí“ (*buddhakṣetra*), bódhisattva Mañđuśrí, který zřejmě měl pověst moudrého znalce, vysvětlil úžasnému shromáždění, že tento jev je neklamnou známkou toho, že přítomný Buddha Śákjamuni pronese Lotosovou rozpravu o pravé skutečnosti, načež opustí viditelný svět a vstoupí do stavu konečné *nirvány*; on, Mañđuśrí, byl mnohokrát svědkem obdobné události ve svých minulých životech v různých světových obdobích, když pobýval v blízkosti tehdejších *tathágatů* na sklonku jejich působení a pozemského života.

Nato se Buddha Śákjamuni vynoří ze svého samádhi, na jehož základě právě pro všechny zpřítomnil nekonečnost existence, osloví *arahata* Śáriputra a sdělí mu nejzákladnější teze pravé nauky. Podle ní doposud uplatňoval ve svých rozpravách o spásném učení zvláštní moudré prostředky (*upájakauśalja*), aby umožnil jeho počáteční pochopení velkému počtu bytostí. Zjevil jim tři cesty (*jána*), na kterých lze dojít jistých stavů vykoupení (*vimókṣa*), avšak s jistými omezeními: je to (1) cesta žáků či následovníků (*śrávakajána*), (2) cesta osamělého probuzení (*pratjékabuddhajána*) a (3) cesta bytostí, které usilují o osvícení nebo již stanuly (trvale) na jeho prahu a které svou činností a udělováním instrukcí vedou jiné bytosti k osvobození (*bódhisattvajána*). Tím odvedl mnoho bytostí od nebezpečí, jež pochází ze lpění na světském životě. Moudrost *tathágatů* však přesahuje schopnost všech těchto tří kategorií bytostí, žádný jedinec mezi nimi není dosud schopen obsáhnout plnou pravdu o nejvyšší skutečnosti.

V této chvíli se zmocní mnohých přítomných pochybností. Mezi těmito pochybovači je tisíc dvě stě *arahatů*, dále mnozí mnichové, mnišky a četné další bytosti z neviditelných oblastí, kteří se nacházejí na cestě následovníků Buddhova učení (*śrávakajána*), a rovněž ti, kdo vstoupili na cestu k osamělému probuzení (*pratjékabuddhajána*). Všichni doposud měli za to, že jsou zcela vysvobozeni nebo že jsou na správné cestě k vysvobození, nyní však si najednou nejsou jisti, jak mají své dílo spásy dokonat. Na Śáriputrovo naléhání, aby celou záležitost přítomnému shromáždění plně objasnil, odpo-

ví Buddha prohlášením, že tito pochybovači by takovou hlubokou pravdu nejen nepochopili, ale dokonce ani nepřipustili její platnost. Když Šáriputra opakoval svou žádost po třetí, Buddha svolil, že jí vyhoví.

V tomto kritickém okamžiku pět set „pochybovačů“ opustilo shromáždění. Z textu se zdá vyplývat, že zde byla jaksi „ve vzduchu“ myšlenka, zda tu hovoří opravdový Buddha či zda nejde o šálení (snad Márovo?); přesto všichni odešli s obvyklým projevem úcty k Buddhovi, ale v přesvědčení, že jejich výsledky na cestě jsou opravdové a vedou k pravému cíli. Také Šáriputra měl své pochybnosti, ale zbavil se jich, když Buddha vyjevil své poselství. Toto poselství je vyjádřeno velmi jednoduše: jediným důvodem, proč se buddhové objevují ve světě, je otevřít bytostem oči, aby viděly, že jedinou cestou (*ékajána*) k pravdě pro všechny je cesta dokonalého probuzení (*buddhajána*). To učili téměř všichni *tathágotové* minulosti a ti, kdo je mohli slyšet, dosáhli dokonalého probuzení; a tak tomu bude i skoro se všemi *tathágoty* budoucnosti. „Já, Šáriputro, jsem *tathágotou* přítomného věku a učím bytosti pravou cestu... Všichni, kdo mě nyní slyší, dosáhnou dokonalého probuzení... Ti, kdo neuslyší přímo od *tathágoty* povolání k nastoupení buddhovské dráhy, by neměli být považováni za *tathágotovy* žáky, ani za *arahaty*, ani za *pratjékabuddhy*.“ Ti, kdo si činí nárok na *arahatství* s tím, že jsou na prahu konečné *nirvány*, aniž by se slavnostně zavázali dosáhnout plného a dokonalého osvícení (*samásambódhi*), klamou sami sebe.

Šáriputra nyní chápe, že jeho stav *arahata*, o němž se až dosud domníval, že je konečným vysvobozením, je pouze dočasným spočinutím. Buddha mu pak odhalí, že již vlastně dávno složil slavnostní slib a v mnoha minulých životech praktikoval *buddhajánu*, takže nyní byl zrozen v příhodné době, aby mohl uslyšet Lotosovou rozpravu o pravé skutečnosti, a tím byl opět uveden na pravou cestu. Po mnoha světových obdobích pak dosáhne dokonalého probuzení a stane se buddhou, učitelem bohů a lidí, pod jménem Padmaprabha ve skvělém buddhovském poli (světovém systému). Všichni přítomní pak zajásají nad touto zjevenou, neuvěřitelnou či těžko přijatelnou (*duhšraddhéja*) pravdou, a připomenuvše si první Buddhovu rozpravu, tzv. „první roztočení kola nauky“ v gazelím háji u Váránaši (*Benares*), nazvou tuto přfležitost „druhým roztočením kola nauky“.

Aby rozptýlil i ty nejmenší pochyby v myslích přítomných o spolehlivosti a moudrosti svého zjevení, Buddha pak objasní důvod, proč učil ony tři nižší spásné dráhy, které vedou jen k omezeným a dočasným výsledkům. Použil za tím účelem proslulého podobenství o hořícím domu. Tři nižší *jány* jsou tři druhy hodnotných a přitažlivých hraček, které otec rodiny přinesl pro své děti z daleké cesty. Při návratu shledá, že jeho velký palác je zachvácen požárem, že však jeho nic netušící děti jsou zabrány do svých dětských her a ani nepozorují vzrůstající žár. Moudrý otec rodiny ví, že kdyby vyjevil plnou pravdu náhlým poplachem, děti by to zmátlo a v nastalém chaosu by

nedokázal všechny rychle vyvést do bezpečí. Proto rozestaví hračky – různé vozíky, tažené volky, kůzlaty a gazelami – po dvoře, aby je děti mohly vidět okny, a zavolá na ně, aby rychle vyšly z domu a aby si každé z nich vybralo vozík se svým oblíbeným spřežením. Tím je snadno vyláká ven a zachrání, a navíc jim dá tyto hračky, které jim budou užitečné během jejich dospívání. A až dospějí, odkáže jim před svou smrtí celé své nezměrné bohatství. Lze tohoto muže obvinít z podvodu?

Podobně Buddha nabídl bytostem ve světě, který hoří vášněmi a nenávistí a je ponořen do nevědomostí, snadný únik, pokud se od svých zaslepeností a nízkých zaujetí dovedou odpoutat. Ti, kdo rádi následují autoritativní pobídky učitele, se stali Buddhovými žáky, takže jejich cestou je *śrāvaka-jána* s cílem osvobození od vášní. Ty, kdo rádi spoléhají na vlastní úsilí v osamění, zlákala *pratjékabuddhajána*. Jedinci, které inspirovala myšlenka pomáhat k vykoupení druhým, si zvolili cestu k plnějšímu osvícení (*bóddhi-sattvajána*) a zaslouží si titul „velkých bytostí“ (*mahásattva*). Jestliže však je jejich zaujetí pro poznání absolutní pravdy silné a opravdové, budou všichni dříve nebo později přivedeni Buddhovým hlasem k tomu, aby nastoupili cestu k dokonalému osvícení (*buddhajána*), které v sobě zahrnuje dosažení vyšších schopností (*siddhi*) a znalostí (*abhidžžjá*), což jim v budoucnosti umožní přinést bytostem to nejvyšší poselství a završit svou činnost odchodem do konečné *nirvány*, neboť ta je v poslední instanci jediným pravým cílem a potenciálním vlastnictvím všech bytostí.

Nato si další přítomní mnichové, totiž Subhúti, Kátjájana, Kásjapa a Maudgaljájana uvědomí, že ve svém stáří, kdy vášně v nich (zdánlivě) uhasly, se mylně domnívali, že dosáhli konečné *nirvány*, ale zjevně bez oněch vyšších schopností a znalostí (*abhidžžjá*), takže ani nepochopili Buddhovo poselství v jeho úplnosti, přestože mu pravidelně naslouchali. Dalo by se říci, že slyšeli jen Buddhova „pozemská“ slova, kdežto transcendentní verzi nebo smysl jeho rozpravy nevnímali. Nyní ale přiznávají, že ten smysl tam vždy byl v celém svém bohatství a že teprve nyní před konečným odchodem Buddhovým je jim jasné, že jsou jeho dědici, určení pro buddhovství. Ilustrují to podobenstvím o marnotratném synu, který, když zchudl, pracoval, aniž si toho byl vědom, v hospodářství svého otce za nízkou mzdu a teprve před jeho smrtí shledal, že je dědicem veškerého jmění.

Další podobenství následují – o rostlinách a dešti, o slepém muži a jeho uzdravení a o městě, vykouzleném magií vůdce karavany obchodníků s klenoty jako místo odpočinku, aby je přiměl k pokračování cesty, z níž se pro útrapy chtějí vrátit, takže je nakonec dovede do země drahokamů. Buddha pak pronese další podrobná proroctví o okolnostech, za nichž někteří přítomní dosáhnou buddhovství. Týká se to nejen velkých žáků, jako jsou výše jmenovaní a Buddhův osobní pečovatel Ánanda, ale je mezi nimi

také jeho syn Ráhula, nevlastní matka (a teta) Pradžápatí, jeho bývalá manželka Jaśódhará a četní další mniši a mnišky.

Poté se Buddha obrátí na přítomné *bódhisattvy* a dle svého zvyku osloví jednoho z nich, Bhaišadžjaráđu, a ve své řeči vyzdvihne význam poselství Lotosové rozpravy pro jejich zvolené *bódhisattvovské* poslání. Přijmou-li toto poselství, dosáhnou dokonalého osvícení. Bez pochopení tohoto poselství nemohou doufat, že jejich úsilí pomáhat druhým bude účinné. Proto by si poselství Lotosové rozpravy měli plně osvojit a podávat je dále ve shromážděních těch, kdo rovněž chtějí nastoupit *bódhisattvovskou* dráhu. Měli by to činit ve stejném duchu, v jakém buddhové plní své poslání: v blahovůli ke všem bytostem, s nekonečnou trpělivostí a skromností a zakotvení v realizaci prázdnoty všech jevů. – Zde máme narážku, nikoli však vysvětlení, na nauku *súnjatá*, která se později stala předmětem mnoha textů a filozofických spekulací. Lotosová rozprava ji však nerozvíjí, neboť k realizaci tohoto mystéria lze dojít pouze dosažením buddhovství. Přesto jsou tu *bódhisattvové*, jejichž duchovní metodikou se stala *buddhajána*, vyzývání, aby podobně jako Buddha podávali dále poselství Lotosové rozpravy, i když dosud dokonalého buddhovství nedosáhli. Tato činnost jim bude umožněna tím, že Buddha Šákjamuni se jim v rozhodné chvíli zjeví (zpřítomní) a bude jim pomáhat, i když již bude mimo tento svět.

Zde nacházíme další zásadní prvek rozvinutého učení o transcendentální povaze buddhovství a jeho působení ve světě, které není vázáno časem a prostorem; v raném buddhismu je toto učení vyjádřeno „zárodečně“ naukou o výskytu buddhů v posloupných historických obdobích, jejich pomoc je tedy pro lidstvo zajištěna jen čas od času. Na existenciální úrovni, na které se pohybují *bódhisattvové*, však taková omezení neplatí a pro „nirvánové“ buddhy již teprve ne. Lotosová rozprava tento rys dále dramaticky demonstruje náhlým objevením se drahocenné stúpy, v níž sedí buddha Prabhútaratna, který vešel do konečné *nirvány* před mnoha světovými obdobími (v nichž došlo k nescetným posloupným vznikům a zánikům vesmíru), před tím však si slíbil, že se objeví v kterémkoli buddhovském poli (*buddhakšétra*), v kterém je právě v proudu Lotosová rozprava. Tuto návštěvu je ovšem nutno chápat tak, že se odehrává na transcendentní úrovni, která daný konkrétní svět prolíná; a je opět vhodné si připomenout, že přítomní, i někteří pokročilí žáci Buddhovi na hmotné úrovni, kteří nevyvinuli vyšší schopnosti, by nic z toho nevnímali, i když se dá předpokládat, že by cítili určité povznesení – které ostatně zakoušeli v různé míře, kdykoli byli v Buddhově přítomnosti. To je konec konců i nám známo jako *charizma* osobnosti. Protože v nekonečném množství světů s jejich buddhy musí neustále někde docházet k přednášení Lotosové rozpravy, mohla by se nám Prabhútaratnova nirvána jevit spíše jako neobyčejně rušný stav, nežli jako konečný odpočinek, kdybychom si opět nepřipomněli relativnost času a prostoru či nezávislost

stavu buddhovství na těchto veličinách, takže ovšem synchronicita událostí a účast na nich není ani v nekonečném vesmíru pro „nirvánové buddhy“ problémem.

To je opět ihned demonstrováno příchodem tatháгатů z nespočetných jiných buddhovských polí na tento elitní slet duchovních velikánů. Buddha Šákjamuni se pak posadí do stúpy vedle buddhy Prabhútaratny a začne vyprávět příběh, jak v jednom svém minulém životě byl králem, ale vzdal se trůnu, aby usiloval o osvícení. Při tom mu na cestě vyvíjení tzv. dokonalostí (*páramitá*) pomáhal asketa, který nebyl nikým jiným, nežli zde ve shromáždění přítomný mnich Dévadatta. Dévadatta je dobře znám z raných buddhistických pramenů. Podle nich dosáhl hlubokých meditačních stavů, zaměřil se v nich však na získání vyšších magických sil a nikoli na získání osvobození a zůstal v zajetí ctižádostí světského typu: chtěl se stát slavným jako představený Buddhovy mnišské obce. Když Buddha odmítl uvolnit mu vedení obce mnichů odchodem do penze, Dévadatta se spojil se synem místního krále, který se nemohl dočkat, až zdědí trůn, a oba plánovali zmocnit se vraždami moci ve státě a rozdělit si mezi sebe duchovní a světskou vládu. (Má-li tento příběh historické jádro a kdyby se byl jejich plán podařil, mohli jsme mít v Indii pátého století př.n.l. období evropské středověké situace dělení moci (a sváření se o ni) mezi papežem a císařem „římské říše německého národa“.) Plán se však podařil pouze princovi, který se stal otcovrahem a králem (ale později se za svůj zločin kál a stal se Buddhovým ctitelem). Buddhové však nemohou být zavražděni a Šákjamuni při jednom vražedném pokusu utrpěl pouze zranění na patě. Dévadattu podle podání posléze za jeho zločiny pohltila země a musí za ně ještě strávit celé přítomné světové období v nejhlubší pekelné oblasti zvané avíči. Zřejmě však byl kdysi na pravé cestě poznání, když mohl pomáhat Šákjamunimu v jeho minulém životě na cestě dokonalosti. Ale jako vše v buddhismu, i Dévadattovo poblouzení bylo jen dočasné, a jeho trest ovšem nemůže být podle karmického zákona absolutní. Byl-li (transcendentně) přítomen Lotosové rozpravě před Šákjamunioh konečnou *nirvánou*, buď jej země ještě nepohltila, anebo si musel uchovat i během svého trápení v oblasti avíči schopnost vyššího vnímání a mohl být nějak přítomen ve shromáždění. O jeho napravení nás zpravuje i raná legenda, neboť v okamžiku, kdy byl teleportován do pekelné oblasti, prohlédl prázdnotu své dřívější ambice. Nyní i jemu Buddha Šákjamuni předpověděl kariéru buddhy jménem Dévárádža, ovšem v nesmírně vzdálené budoucnosti.

Nato se objeví bódhisattva Maňđuśrī, kterého zjevně nezajímala epizoda o Dévadattovi (asi ji znal), a tak si odskočil vyučovat do světa *nágů*, tj. hadích bytostí sídlících ve vodní říši. – Jistě se tím míní jiná kosmická dimenze. *Nágové* často navštěvují zemi v hadí i lidské podobě. Z pálijského kánonu je známa epizoda o tom, jak král *nágů* Mučalinda, když za bouře viděl

Buddhu ponořeného po osvícení v rozjímání, jej ve své hadí podobě sedmkrát obtočil svým tělem, aby jej zahříval, a nad hlavou jej chránil před deštěm svou rozprostřenou kápí. (Tento výjev je dosud oblíbeným ikonografickým motivem při zpodobňování sedícího Buddhy, zejména v Zadní Indii. Kápě hadího krále se doposud rozprostírá nad jeho hlavou, jen z jeho sedmi závitů se stal jakýsi trůn, na kterém Buddha sedí.) Za Maňdžusřím se nyní objeví osmiletá dcera krále *nágů*, která pochopila smysl Lotosové rozpravy z Maňdžusřímho přednesu a je zralá pro buddhovství, k úžasu a nevěře shromáždění vzhledem k svému mládí a pohlaví. Buddha Šákjamuni však od ní přijme dar, což znamená uznání její duchovní zralosti. (Kdo ví, snad si i připomněl službu, kterou mu prokázal její otec, šlo-li o téhož krále *nágů*.) Zásada, že buddhou se nemůže stát bytost se zjevnými známkami ženskosti, je v této epizodě zachována tím, že princezna na místě změní své pohlaví v mužské a přenesla se do jiného světa, kde se stane jeho *tathágotou*.

Všichni přítomní *bódhisattvové*, na které celá událost učinila silný dojem, nyní slibují, že budou snaživí a po Šákjamuniho odchodu do konečné *nirvány* budou i v nastávajícím dekadentním věku neúnavně šířit poselství Lotosové rozpravy. Buddha je pak dále poučí, jak usilovat, a znovu – podobnostvím o králi, stísněném vojsky sousedních králů – vysvětlí, proč zjevuje před odchodem jako poslední útočiště tuto drahocennou rozpravu. Pokud však jde o její šíření v nastávajícím (a tedy našem) pozemském dekadentním věku, Šákjamuni si již pro ten účel vychoval velký počet vyspělých *bódhisattvů*, kteří se také hned počnou vynořovat „z puklin“ této země, z její éterické dimenze. Jejich počet opět udiví shromáždění a *bódhisattva Maitréja* (buddha budoucího světového období naší země) se zeptá Šákjamuniho, jak je mohl vytrénovat v takovém množství a na tak vysoký stupeň dokonalosti, když byl osvícen a započal svou misi teprve před čtyřiceti léty?

Po obvyklé trojí výzvě k objasnění této záhady přítomnému shromáždění, také k prospěchu budoucího skeptického lidstva, Buddha Šákjamuni zjeví poslední tajemství Lotosové rozpravy, že totiž dosáhl dokonalého osvícení již před nespočty věky a nespočetkrát v nespočetných světech kázal své poselství pod různými jmény, např. jako buddha *Dípaňkara* aj. To, že např. bytosti v tomto věku mají za to, že se zrodil, dospěl, opustil domov a před nemnoha lety dosáhl osvícení v místě zvaném *Gajá*, bylo představení, které sehrál, aby mnoha bytostem umožnil dát se v tomto věku pod jeho vedení, takže ty nejlepší z nich nyní může přivést na pravou cestu. „To jsem učinil svou svrchovanou mocí, která je mi vlastní (*mamádhīṣṭhānabalādhāna*).“ Ve své misi bude pokračovat, jak na obyčejné (pozemské) úrovni pod různými jmény, tak paralelně v transcendentní obdobní přítomné situaci, kdy bude zjevovat pravou skutečnost a svou pravou povahu jen těm, kdo

v sobě vyvinou opravdovou aspiraci vidět jej takovým, jakým vpravdě je. A bude v tom pokračovat po stejný počet vesmírných cyklů, po jaký byl takto činný v minulosti. Teprve pak bude míra jeho zjevného života dovršena. O tom, kam se pak poděje, nic neříká; snad to teprve poté bude jeho opravdová *parinirvána*.

Hlava se nám jistě zatočí, pokusíme-li se představit si tyto nesmírné časové a vesmírné cykly. Ale snad to není o nic obtížnější než moderní představy o rozpínajícím se vesmíru s jeho nesčetnými galaxiemi, o jeho počátku velkým třeskem před miliardami let a případném konci entropií nebo smrštěním, s možností dalšího vzniku nového vesmíru opětovným velkým třeskem. Zajímavé je, že Buddha Šákjamuni se tu jeví jako jakýsi „Velkobuddha“, nikoli věčný prabuddha (Ádibuddha) pozdějších nauk. Má ohraničený, byť i nesmírně dlouhý časový úsek působnosti v nesčetných buddhovských podobách. Jeho přítomná podoba pozemského i transcendentního buddhy jménem Šákjamuni však je ústřední. Protože přítomní buddhové z jiných vesmírů zjevně nejsou jeho manifestacemi, které by byl přivodil svou svrchovanou mocí, což musí platit i o přítomném budoucím buddhovi Maitréjovi, vyplývá z toho, že takových „velkobuddhů“ musí existovat ve vesmíru veliké množství.

Po této grandiózní kulminaci se lze v tomto dramatu zabývat již jenom menšími problémy a technickými aspekty praxe na různých úrovních. Ty však jsou důležité pro následovníky Lotosového poselství. Být s tímto poselstvím seznámen je výsadou, které je třeba si považovat, neboť je také mnoho buddhů, kteří je neučí. Po demonstraci zázraků obou buddhů, jakémusi kosmickém ohňostroji, jenž učinil celou tuto událost zjevnou nesčetným světům, bódhisattva Bhaišadžjarádža obeznámí přítomné se svou soustavou kouzelných ochranných formulí (*dháraní*) a jiní učiní totéž. Buddha na to naváže příběhem z Bhaišadžjarádžových minulých životů. Bhaišadžjarádža uctil buddhu jednoho minulého věku a jeho Lotosovou rozpravu darem vlastního života v zápalné oběti, načež se znovuzrodil ještě za života téhož buddhy, který mu pak svěřil úkol spálit jeho tělo po odchodu do *nirvány* a uložit ostatky do stúpy. Bhaišadžjarádža splnil daný úkol a uctil ostatky tím, že si upálil paži, která mu však ihned opět narostla, když pronesl tzv. přísahu pravdy. Výsledek toho všeho je, že se stal králem léčení a jako léčitel je dosud vzýván a uctíván. Zde má asi svůj původ praxe některých čínských sekt obětovat úd nebo pálit svíčky umístěné na vlastní paži až do dohoření, a rovněž občasné demonstrace protestního sebeobětování mnichů upálením, známého v naší době z Vietnamu šedesátých let. (Odtud snad vede přímá linka k mimořádné nesobecké oběti Jana Palacha, kterou tento mladý bojovník za svobodu myšlení chtěl zburcovat své krajany k vnitřnímu odporu proti porobení duše národa cizí ideologií. Podle některých pramenů byl snad

poněkud obeznámen s buddhistickými idejemi a v kritické době úvah nad způsobem své demonstrace byl ovlivněn příkladem vietnamských mnichů.)²

Další epizody následují, a mezi nimi zpráva, jak bódhisattva Gadgadasvara ze vzdáleného světa na sebe bere různé podoby při šíření pravé nauky, např. podobu boha Indry nebo Šivy i bytostí nižších světů. Známý bódhisattva Avalókitéśvara činí totéž, ale dovede na sebe vzít pro ten účel dokonce podobu buddhy, ačkoliv je dosud jen pobočníkem buddhy Amítábhyy v jeho západním ráji Sukhákara (jinde zvaném též Sukhávati). Stane se však v budoucnosti opravdovým buddhou. Po dalších příbězích se dostaví bódhisattva Samantabhadra z dalekého ráje na východě s velkým průvodem ženských následovníků a vyžádá si pro ně dovolení vyslechnout Lotosovou rozpravu, což se stane po splnění určitých podmínek. Na oplátku slíbí Samantabhadra stát se zvláštním ochráncem všech, kdo budou šířit Lotosovou rozpravu. Je tedy jakýmsi patronem i dnešních šířitelů této tradice, jakým je např. Daisaku Ikeda, mezinárodní prezident japonského hnutí Soka Gakkai. Rozprava posléze končí Šákjamuniho napomenutím, aby *bódhisattvové* zachovali a šířili Lotosové poselství, a jeho rozloučením se s přítomnými *tathágaty*.

Co si tedy nyní počít s touto fantastickou rozpravou, která se na první pohled tolik liší od „střízlivého“ raného buddhismu? Protože však dnes již nevynecháváme z líčení nauky raného buddhismu nepohodlné nadpřirozené prvky, které i pálijský kánon často obsahuje, které se však prvním evropským vykladačům nehodily k oceňovanému „racionálnímu“ jádru buddhistické filozofie, není tento rozdíl tak veliký, jak se mělo za to. A vezmeme-li v úvahu všechny rysy líčení obsažené v rozpravách pálijského kánonu, budeme moci do značné míry, ne-li v úplnosti, prokázat tezi, že pálijský kánon v zárodku předjímá mnohé pozdější rozvinuté mahájánové nauky.

Jak jsem se již dříve zmínil, z pálijských pramenů vyplývá, že Buddha často vedl rozpravy s bytostmi jiných existenčních dimenzí, a prameny nás nenechávají na pochybách o tom, že vesmír je prakticky nekonečný a multi-dimenziální, a o nesmírných časových obdobích v posloupných světových soustavách se značným počtem buddhů, kteří v nich postupně působili. Pálijské prameny také dovolují implicitní závěr na existenci mnoha *bódhisattvů* (v pálijštině *bódhisatta*), kteří se připravují na osvětlení, jež dosáhnou ve svém posledním zrození, v kterém budou vykonávat funkci buddhy. Vyplývá to z příběhů o minulých životech Buddhy Gautamy (p. Gótamy), když se jako *bódhisattva* připravoval na své poslání, a ze zmínek o přštím buddhovi Maitréjovi (p. Méttéja), který jako *bódhisattva* již zralý pro osvětlení vyčkává v nebeské oblasti Tušita vhodnou dobu pro své zrození

2 Pohnutou historii této mimořádně závažné události obsahuje kniha M. Slacha *Světlo v soumraku*, Kyjov: Nakladatelství Gloria 1994.

a nastoupení své buddhovské mise na zemi. Také *bódhisattvové* určení stát se buddhy v dalších světových obdobích již musí nepochybně být na cestě a musí jich být ve vesmíru značný počet. Zdali je mezi nimi nějaký styk, není ovšem v pálijských pramenech zmíněno, ale dá se to předpokládat, stejně jako alespoň vzájemná povědomost Buddhova a Maitréjova o sobě samých. Explicitně je v pálijských rozpravách řečeno, že Buddha rozeznával alespoň „stopy“ minulých buddhů, když putoval po stezce k osvícení. Na úrovni lidového náboženství je uctívání minulých buddhů, zejména Dípaňkary, dnes běžné i v théravádských kruzích a jejich transcendentní existence, včetně posledního Buddha našeho věku, je mlčky uznávána, zejména ve spojení s obětinami u stúp. Živá transcendentní přítomnost Buddha je nápadně naznačena též namalovanými očima na stúpách v Nepálu.

V čisté slovní formulaci se může učení o tom, že *buddhajána* je jedinou cestou ke konečnému osvobození, jevit jako novota. Nemusí však tomu být s ohledem na situaci, jak se historicky vyvinula po Buddhově odchodu: na scéně se brzy počali objevovat falešní *arahati* a také mnichové, kteří poctivě usilovali o pokrok na tradiční Buddhově osmidílné stezce, se někdy mylně pokládali za *arahaty* „suchého“ typu, což byli ti, kteří vykořenili vášně, aniž by však vyvinuli vyšší vize (*abhidžňá*), takže někdy teprve po létech objevili, že v nich zůstalo reziduum světského lpění. Také mimo mnišský řád bylo (a zjevně dosud je) nemálo pochybných světců, kteří by mohli platit za *pratjékabuddhy*, kdyby byli praví. Nelze se tedy divit, že jak arahatství, tak *pratjékabuddhovství* ztratilo brzy na přitažlivosti a že jediné dokonalé osvícení (*samásambódhi*) s celým aparátem vyššího vědění mohlo následovníkům cesty zaručit jistotu dosažení konečného cíle. Stinnou stránkou tohoto vývoje však bylo, že kromě následovníků, kteří složili slib usilovat jako *bódhisattvové* o dosažení plného osvícení a stát se buddhy po vzoru Šákjamuniho, se objevila také přemíra rádoby *bódhisattvů*, kteří pojali myšlenku, že budou pomáhat druhým, pokud to bude potřeba, což asi bude pořád, a proto nikdy nevstoupí do konečné *nirvány*, což byla skutečná novinka. Jak vysvítá z literatury, tito „permanentní *bódhisattvové*“ se často oddávali zcela světským praktikám, které však vyhlašovali za zvláštní moudré prostředky (*upájakaušalja*) k uvedení „hříšníků“ na cestu spásy. Lotosová rozprava uvádí tuto novotu na pravou míru: Buddha Šákjamuni dal všem *bódhisattvům* jasně najevo, že jsou-li jejich úmysly opravdové, platí i pro ně disciplína *buddhajány*.

Co si však počít s názorem, že arahatství, které stará tradice pokládá za konečné osvobození, je ve skutečnosti jen dočasným spočinutím? Lotosová rozprava však nepopírá, že opravdový arahat dosáhl osvobození od znovuzrozování ve známých saňsárových oblastech, není to však podle ní konečný stav vývoje k dokonalosti, jaké dosahují buddhové, a proto trvá na tom, aby i *arahaté* dohonili zameškané vstoupením na *buddhajánu*. Jiné, menší

epizody v rozpravě by také mohly být trnem v oku přívržencům staré tradice, která žije dodnes v théravádském rouše. Dévadatta je pro ni jistě arcilotrem a předpověď jeho buddhovské kariéry se může zdát provokativní. Nicméně to v zásadě vůbec není proti duchu raného učení. Ani epizoda o mladé princezně *nágû* nemusí nikoho znepokojovat. Je to prostě barvitě vyjádření další zásady, že i bytosti jiných existenčních dimenzí mohou dosáhnout duchovního pokroku, což v pálijském kánonu ve skromnější míře ilustruje příběh krále bohů Indry (známého též pod jménem Śakra/Sakka), který dosáhl prvního stupně svatosti na cestě k *nirváně* (tzv. vstupu do proudu – *sótápanna*).

Prohlášení dlouhodobého trvání Buddhovy kariéry a jeho působení pod různými jmény v různých světech a dobách je ovšem zcela nová formulace. I ta však má kořeny v rané tradici, a to v učení o periodickém výskytu buddhů. Není zde implicitně obsažena nutnost nějakého transcendentního pozadí pro tento „zákonitý“ výskyt buddhů? A když se dále zamyslíme nad osvícením jako nad historickou událostí, lze se spokojit s vysvětlením, že jde vždy u každého jedince, který se stane buddhou určitého období, o jedinečnou a novou událost v saṃsárovém světě, jenž nyní v sobě má bytost s nirváňickou myslí? Myslím, že je zcela nasnadě trvat na tom, že při důsledném promyšlení ideové soustavy raného buddhismu taková událost implicitně předpokládá existenci nirváňické dimenze buddhů, která by umožnila průlom osvícení do saṃsárové oblasti. Tomu by nasvědčoval známý výrok pálijského kánonu (Udána VIII, 3) o existenci čehosi nezrozeného a nevzniklého, neboť jinak by osvobození od vzniklého (tj. od saṃsárové existence) nebylo možné. Zda je možno hovořit také o věčné osobnosti Buddhově, jak to činí pozdější mahájánové prameny pod názvem Ādibuddhy, je jiná otázka. Lotosová rozprava takové učení neobsahuje, a proto je nutné se touto otázkou zabývat v jiné souvislosti. Rozdíl mezi starou tradicí a Lotosovou rozpravou je jen v tom, že stará tradice se zabývá životem Buddha, pouze pokud trvá jeho viditelné působení na tomto světě, a o jeho stavu po odchodu se vyjadřuje pouze v tom smyslu, že se na něj žádný popis nehodí. Théravádská tradice šla dále, proti duchu tohoto pojetí, a prakticky jeho existenci a možnost jakéhokoli jeho působení v tomto světě popírá; připouští jen reziduální vliv zanechaného dojmu a formulovaného učení. Lidovému pojetí to však, jak jsme již výše viděli, nestačí, a tak je buddhismus v praxi lidových vrstev v théravádských zemích bližší učení Lotosové rozpravy než výkladům svých mnišských rádců.

I další rysy Lotosové rozpravy mají své ekvivalenty v rané a též i théravádské tradici. Formule *dháraní* jsou známy v pálijštině jako *parita* (pirit v sinhalštině) a jsou podloženy kánonicky (Dígha Nikája III, 194). Příběhy z minulých životů vyprávěné pro poučení jsou běžné v kánonu i théravádových komentářích a mnohé z nich mají příchut' legend. Předpovědi

budoucího buddhovství mají svůj kánonický precedent, jímž je ovšem Maitréja/Méttéja, a též v pálijské literatuře o počátku bódhisattvovské dráhy Buddhy našeho období za souhlasu dávného buddhy Dípaňkary. Odtud je pouze malý krok k tomu učinit z nich význačný rys v mahájánovém kontextu.

Snad nejnápadnějším rozdílem mezi ranými Buddhovými rozpravami a Lotosovou rozpravou je její vyjadřování, které na nás působí jako přehnané a plné fantastických obrazů a událostí. To však je nutno brát jako rys mytologického jazyka, který si vytváří vyjadřovací prostředky odpovídající duchu doby. Ale i tento fantastický mytologický idiom má svou vnitřní logiku a může být analyzován. Také pálijský kánon, přes svou poměrnou střízlivost a racionální pasáže blízké modernímu myšlení, obsahuje sobě vlastní mytologii s obrazy, které vyjadřují nadracionální poselství. Závěrem lze tedy říci, že Lotosová rozprava podává – přes svůj relativně pozdní původ – svým vlastním vyjadřovacím způsobem buddhistické poselství v jeho pravém duchu. Beze sporu se jí podařilo zprostředkovat toto poselství mnoha milionům lidí v průběhu mnoha staletí a umožnit jim jeho pochopení a uvedení do praxe na různých úrovních podle individuálních schopností.

SUMMARY

The Nature and Message of the Lotus Sutra

This paper examines Saddharma-Puṇḍarīka Sūtra or The Lotus Discourse on the True Reality', probably the most revered scripture of Mahayana Buddhism, from the point of view of the claim that the message of liberation in it is basically the same, albeit expressed in a different idiom, as it is in early Buddhism known from the Pāli Canon and the fragments of other early scriptures. Although some 500 years younger, it still preserves the form of the old discourses, starting with the words „Thus have I heard“, and takes place on the Vulture Peak (Gṛdhrakūṭa) near Rājagṛha in front of a big congregation which includes arahats, various deities and a great number of *bodhisattvas*. Later innumerable Buddhas from other world system arrive as well. The basic message of the discourse, which is another turning of the wheel of truth after the first one in the Deer Park at Rśipatana, is this that the true and final spiritual accomplishment is solely that of the buddhahood; those who had become *śrāvakas* (i.e. arahats), *pratyekabuddhas* and even *bodhisattvas* could not at first grasp the whole truth and therefore the Buddha lured them away from worldly attachments by the skilful means of preaching the three paths (*yānas*) which lead to a limited achievement and were like superior toys which a father displays outside his burning house to lure his children, absorbed in games inside, to come out quickly and be saved. But all who accomplished those three paths will notwithstanding have to tread the *buddhayāna* to reach the supreme enlightenment, equal to final *nirvāna*, with all its higher knowledges (*abhiññas*). Without aspiring for this final, full and perfect enlightenment, i.e. entering on (*buddhayāna*) which is the only true way (*ekayāna*), all are only deceiving themselves. All present *bodhisattvas* who vowed to be helpers of others should convey this teaching to them. The Buddha himself has already fully trained countless other bodhisattvas for this task during his long career, since he arrived at supreme, perfect enlightenment incalculable eons ago and his life is unlimited in duration. This is the second message of the discourse: although enlightened long ago, he assumed the present conventional role of the Buddha Śākyamuni as a device („by my attributive power of control“ – *mamādhiṣṭhānabatadhānam*) to lead creatures to full ripeness for entering the true path. He has been appearing in this way from time to time under different names to teach in this phenomenal world which is for him neither real nor unreal and is always present to him. And he will continue so appearing for twice as many eons in the future as he has done in the past before the measure of his lifetime will be full.

Obviously, this far reaching discourse takes place, besides in its historical' setting, simultaneously also in several versions on various higher transcendental levels and in different time systems which, like spatial dimensions, intermingle (and are relative). Various categories of listeners take in only that part of the message for which they have ripened. But despite the novelty of the delivery, all this is foreshadowed in early scriptures. The Pāli sources also show the Buddha preaching simultaneously to monks and laymen as well as beings from other dimensions and leave us in no doubts as to the virtual infinity of the universe with its multidimensional world systems, the enormity of time scales in the passage of eons and the many Buddhas active in them. The Pāli sources also allow us to conclude by implication that there must be, at any given time, many *bodhisattvas* around, training for enlightenment. Communication between various Buddhas is indicated by the Buddha's knowledge about the future Buddha Maitreya and his recognition of his predecessors. On a popular level veneration of previous Buddhas, e.g. of Dīpaṅkara, is known even today in Theravāda countries and their transcendental existence of some kind, although beyond comprehension and description, is tacitly assumed. Living transcendental presence of the Buddha is also vividly depicted by painted eyes on stūpas in Nepāl.

The message about *buddhayāna* being the only way to final liberation may be seen as a purely verbal innovation, since after the Buddha's demise false arahats appeared and even monks who were genuine followers of the eightfold path sometimes mistakenly regarded

themselves as arahats of the dry' variety (without the realisation of *abhijñās*, such as the recollection of former lives or the vision of the comings and goings' of beings), to say nothing of some dubious saints outside the Buddhist flock who, if genuine, would count as *pratyekabuddhas*. Therefore *samāsambodhi* came to be regarded as the only safe criterion of the final achievement. The bodhisattvas who opted for helping others as long as there would be a need, and therefore for an innovation of virtually never entering final *nirvāna*, were targeted by the insistence that if they were genuine, the task of entering the discipline of *buddhayāna* still lay before them. The genuine arahatship being only a temporary repose has also roots in the old tradition. Although it did represent liberation from rebirth in known *samsāra* regions, which the Lotus Discourse also acknowledges, it still fell short of the full achievement of the Buddha. The Lotus Discourse simply insists on bridging the gap. The proclamation of the virtual eternity of the Buddha and his temporary appearance in different ages and worlds under different names is of course an entirely novel formulation. However, its roots in the early teachings can be seen in the periodic appearance of Buddhas in most world periods. Some transcendental background, by implication, in a dimension of enlightenment or buddhahood enabling these periodic breakthroughs into *samsāra* is suggested by the well-known saying „there is an unborn, unoriginated ...“ (Udāna VIII,3). Minor features of the Lotus Discourse, such as *dharants*, have also their equivalents in the earlier traditions; known in Pāli as *parita* they are introduced e.g. in Dīgh. Nik. III,194. Perhaps the most conspicuous difference is in the language of the Lotus Discourse which seeks to impress with what we experience as exaggerated imagery. But the language of mythology always creates its particular idiom according to the prevailing spirit of the epoch and it does have, on analysis, its inner logic. The Pāli Canon, despite its prevailing soberness and logical rationality close to our own modern thinking, does also contain its own peculiar mythology with which it conveys messages of suprarational nature. The Lotus Discourse, despite its late origin, expresses in the idiom of the time the true spirit of the Buddhist teachings and has brought them to many millions of people, thus enabling them to understand and practise it on various levels according to their individual capabilities.

32 Etchingam Park Road
London N3 2DT
Great Britain

KAREL WERNER