

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE



Pavel Straňák

**Text Linji Lu v kontextu svého vzniku a jeho
vliv na formování sekty Rinzai**

Katedra sinologie

Vedoucí bakalářské práce: Jan Vihan, Ph.D.

Studijní program: Sinologie

Studijní obor: 1SIN

Praha 2024

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

Beru na vědomí, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorského zákona v platném znění, zejména skutečnost, že Univerzita Karlova v Praze má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle §60 odst. 1 autorského zákona.

V dne

Podpis autora

Název práce: Text Linji Lu v kontextu svého vzniku a jeho vliv na formování sekty Rinzai

Autor: Pavel Straňák

Katedra: Katedra Sinologie

Vedoucí bakalářské práce: Jan Vihan, Ph.D., Orientální ústav Akademie věd České republiky

Abstrakt: Tato práce se zabývá vznikem žánru *yulu* a vznikem konkrétního díla tohoto žánru s názvem *Linji yulu*, tedy Zaznamenané výroky Linjiho. Věnuje se také vztahu vzniku tohoto nového žánru a širšího dobového intelektuálního kontextu. Práce také analyzuje vznik zenové školy Linji (Rinzai) spojený se vznikem práce Linji Lu a následný další vývoj této školy. V poslední části se práce věnuje dvěma hlavním moderním způsobům recepce díla Linji lu, totiž přístupu buddhistickému a buddhologickému a jejich stručnému srovnání.

Klíčová slova: buddhismus, zen, chan, Linji, Rinzai

Title: The work Linji Lu in the context of its inception and its influence on forming the Rinzai sect of Zen

Author: Pavel Straňák

Department: Department of Sinology

Supervisor: Jan Vihan, Ph.D., Oriental Institute of the Czech Academy of Sciences

Abstract: This work looks at the emergence of the genre *yulu*, and the creation of a work called *Linji yulu*, the Recorded Sayings of Linji. The relationship between the emergence of this new genre and the broader period intellectual context is analysed, followed by the creation of the Zen School of Linji (Rinzai), and its subsequent development. Last, the work presents the two principal modern interpretations of Linji lu, namely the Buddhist and Buddhologist approaches, and addresses their comparison.

Keywords: buddhism, zen, chan, Linji, Rinzai

Obsah

| | | |
|----------|---|-----------|
| 1 | Úvod | 3 |
| 1.1 | Struktura práce | 5 |
| 2 | Zrození zenu v Číně | 6 |
| 3 | Vznik a definice žánru <i>yulu</i> 語錄 | 9 |
| 3.1 | Yanagida – <i>yulu</i> jako termín a jako specifický žánr | 9 |
| 3.1.1 | Definice žánru | 10 |
| 3.2 | Vzniku žánru <i>yulu</i> | 13 |
| 3.3 | Co <i>yulu</i> předchází | 16 |
| 3.3.1 | Yanjiao 言教 (Ústní nauka) | 16 |
| 3.3.2 | Denglu 燈錄 (Záznamy o [předávání] lampy) | 17 |
| 3.3.3 | Xinglu 行錄, Shilu 實錄 a Xingzhuang 行狀 | 18 |
| 3.3.4 | Yuben 語本 (Svazek výroků) | 18 |
| 3.3.5 | Guangyu 廣語 a Guanglu 廣錄 (Rozšířené promluvy a záznamy) | 18 |
| 3.4 | <i>Yulu</i> | 19 |
| 3.5 | Neotaiostické <i>yulu</i> | 21 |
| 4 | <i>Linji lu</i> – geneze textu | 25 |
| 4.1 | Prameny | 25 |
| 4.2 | Srovnání | 27 |
| 5 | Dokončení vývoje sekty Linji za dynastie Song | 30 |
| 5.1 | Meditace v sedě | 31 |
| 5.1.1 | Zenoví mistři dynastie Song | 35 |

| | | |
|----------|--|-----------|
| 6 | Recepce textu buddhologická a buddhistická | 36 |
| 6.1 | Welter | 36 |
| 6.2 | Welterův koncept Rinzai Orthodoxy | 39 |
| 6.2.1 | Původ myšlenky a další představitelé | 40 |
| 6.2.2 | Kritika D. T. Suzukiho | 41 |
| 6.2.3 | Interpretace zenu | 43 |
| 6.3 | Suzuki | 44 |
| 6.3.1 | Suzuki o jiných náboženstvích (<i>religions</i>) | 50 |
| 6.4 | Hisamatsu | 52 |
| | Seznam použité literatury | 58 |

Kapitola 1

Úvod

Když se zmíní zen buddhismus, západní s tématem obeznámený člověk si obvykle představí typizované obrazy učitele, který naráz žáka uhodí, vykřikne na něj, nebo jej častuje podivnými výroky a stejně podivným chováním. Tyto vnější projevy jsou spjaty hlavně se zenovou školou Rinzai a mnoho jich pramení v díle, jež zaznamenává učení mistra, po kterém se škola jmenuje: „Záznamy Linjiho,“ *Linji lu*, japonsky *Rinzai roku*.¹ Přesto až do 70. let 20. století neexistoval žádný překlad tohoto díla do západních jazyků. Linjiho učení jsme mohli zaznamenávat jen zprostředkovaně skrze tisíc let tradice školy Rinzai a výsledné učení japonských zenových mistrů této školy, kteří ve 20. století pozvolna začali působit na západě a často z *Linji lu* citovali.

Když první z japonských zenových mistrů (právě školy Rinzai), který se systematicky věnoval přiblížení tohoto učení západním kulturám, publikoval anglicky vůbec první ukázkou z *Linji lu* (Daisetz T. Suzuki, 1958), vybral si část desáté kapitoly, kde Linji mimo jiné popisuje i svůj přístup k výuce žáků. Domnívám se, že není lepší pasáž, kterou začít, abychom si přiblížili charakter autora a díla:

„Pokud jde o mé vedení lidí, musíte pouze [jediné, totiž] nenechat se jinými lidmi mást. Jestliže chcete něco učinit, prostě to učiňte a neváhejte.

Víte v čem spočívá nemoc, kvůli které dnešní studenti nemohou dosáhnout [prozření]? Vaše víra ve vlastní já je nedostatečná

¹v delší podobě názvu *Linji yulu* jde o „Zaznamenané výroky Linjiho.“

a dokonce se rovnou poddáváte jiným. Jste jimi donekonečna pohybováni a svobody nedosáhnete.

Vše, co je potřeba, je spočinutí mysli, přestat hledat něco vnějšího a náhle není rozdíl mezi vámi, patriarchy a Buddhou.“

Suzuki shrnuje svou charakterizaci Linjiho do devíti bodů: 1) pravé porozumění, 2) svoboda, 3) nenechat se mást jinými lidmi, 4) víra ve vlastní Já, 5) netoužit po ničem vnějším, 6) „ten, kdo právě teď poslouchá mé kázání,“ 7) není nic, co by nám scházelo, 8) člověk *buji* (*wushi* 無事),² a 9) není rozdíl mezi Já a Buddhou.

Když se pokouší nějak stručně a souhrnně označit tento charakter jiný mistr školy Rinzai Hisamatsu (2002), používá termín „svobodné fungování,“ ve kterém se všechny rysy vyjmenované Suzukim projevují.

„Mistr promluvil ke shromáždění: Následovníci Cesty, Buddha-va nauka nevyžaduje žádné úsilí. Je pouze [třeba] obyčejného *buji*. Kálet, močit, nosit šaty, jíst jídlo a když [je člověk] unaven, lehnout si. Hlupáci se mi smějí, moudří ale rozumějí. (kapitola 12)

Cílem této práce není vykládat tyto zvláštní výroky ani celé dílo *Linji lu* jako to dělají uvedení erudovaní autoři.

Pokusil jsem se (primárně vlastnímu) studiu *Linji lu* poskytnout stručný kontext toho kdy a jak text vznikl a jak byl a je různými badateli interpretován. V průběhu práce jsem narazil na řadu zdrojů, které jsem na začátku neznal (v některých případech ještě nebyly vydány) a připadá mi, že obohacují kontext vzniku díla, jak jej zaznamenávají základní práce Yanagidy (1983; 2009) nebo Weltera (2008), z nichž jsem převážně vycházel. I s pomocí těchto dalších zdrojů se mi postupně skládal obraz plodného období intelektuálního úsilí druhé poloviny vlády dynastie Severních Songů, kdy v zenovém hnutí soupeřila řada sekt a i v rámci sekty Rinzai řada škol jednotlivých mistrů, kteří intenzivně interagovali mezi sebou i se širším učeneckým okolím. Někdy ve formě intenzivních sporů a konfliktů, někdy ale také s výsledkem nemalého obohacení, jak

²Suzuki vypočte možné varianty překladu jako „bez záležitostí“ či „bez starosti,“ ale uzavře, že nic z toho není výstižné, protože člověk *buji* má zároveň naprostou starost o každého, aby dosáhl vysvobození. Přitom ale žádnou starost nemá.

jsem se pokusil zachytit na příkladu interakce s neokonfuciány, ale také ve vývoji samotné sekty Rinzai od podoby, kterou vidíme v *Linji lu*, k podobě dnešní. V neposlední řadě mě při studiu *Linji lu* zaujaly dva hlavní přístupy k interpretaci tohoto díla: buddhistický a akademický buddhologický. Protože alespoň s jedním z těchto přístupů se v podstatě musí setkat každý, kdo hledá interpretaci *Linji lu*, považoval jsem za užitečné je oba stručně představit a do jisté míry i konfrontovat.

1.1 Struktura práce

Tato práce se zabývá zenovým spisem *Linji lu*, historií jeho vzniku, jeho významem v dobovém kontextu i následně pro sektu Rinzai (Linji), která se formovala ve stejné době jako finální edice spisu. Sekta Rinzai je dodnes jednou z nejvýznamnějších, pokud ne vůbec nejvýznamnější školou zenového buddhismu a obzvláště na západě může její učení být někdy bráno jednoduše jako synonymum pro zen. Proto se práce zabývá i současnou recepcí *Linji lu* a učení sekty Rinzai, nakolik je s dílem propojeno.

V první kapitole je velmi stručně přiblížena historie buddhismu v Číně po vznik školy Zen a období, kdy žil Linji Yixuan, hlavní postava *Linji lu*. Druhá kapitola se zabývá žánrem díla, který se nazývá *yulu*. Nejprve je vymezeno, jak žánr pojímají hlavní kapacity oboru, následně je analyzován jeho vznik na podkladě starších záznamů různých typů a nakonec věnuji pozornost i specifickým neotaoistickým *yulu* a tomu, jaká je jejich spojitost s hlavní zenovou variantou. Třetí kapitola se věnuje genezi samotného textu *Linji lu*. Pramenům, na kterých je založen, dochovaným variantám textu i některým hlavním vlivům mimo zenovou tradici a jak konkrétně se v textu projevují. Čtvrtá kapitola se věnuje vývoji sekty Rinzai za dynastie Song a tomu, jak se škola vyvinula od učení Linjiho, jak jej popisuje *Linji lu*, ke koanovému zenu školy Rinzai, jak ji známe dnes. Pátá kapitola se zabývá recepcí textu *Linji lu* ve dvou hlavních současných podobách, totiž recepcí buddhistickou a recepcí akademickou. V závěru shrnuji vznik a vývoj textu *Linji lu* a žánru *yulu*, jak pomáhaly formovat sektu Rinzai a jak dnes můžeme číst samotný text co nejpřínosnějším způsobem.

Kapitola 2

Zrození zenu v Číně

Příchod buddhismu do Číny ve zkratce shrnuje Zhu Xi takto:

„Buddhismus dorazil za vlády císaře Minga z dynastie Han. Princ Ying z Chu se mu oddal, ale [jeho] porozumění bylo nedostatečné. V době dynastií Jin a Jižní Song se buddhistické doktríny šíří po celé zemi. Ti, kteří se o toto náboženství zajímali, nejprve užívali pojmů známých z Laozi a Zhuangzi.“¹

Buddhismus do Číny dorazil koncem prvního století př. n. l. prostřednictvím dvou nezávislých cest: jednak po moři z jihu a za druhé přes střední Asii, tedy ze západu. Zpočátku byl ovšem vázán na obchodníky z Indie nebo střední Asie a vnímán jako náboženství těchto cizinců, se kterými přijížděli mnichové a zakládali u měst kláštery. Významněji se buddhismus uchytil a pronikl mezi domácí populaci až teprve asi za 200 let, koncem dynastie Han a za následného Období rozdrobenosti, kdy kláštery často poskytovaly oporu nejen obchodníkům, ale i porůznu se ustavující a měnící místní byrokracii té či oné říše. V tomto období od konce dynastie Han vzniká také řada překladů buddhistického kánonu do čínštiny; souborný katalog tzv. Čínské tripitaky byl publikován r. 374 (Yanagida, 2009).

Již v tomto období se čínský buddhismus ustavuje jako odlišný od indického právě v aspektu klášterního života. Podle Yanagidy jsou některými z faktorů také čínské klima, které nedovoluje tak snadno život žebravých poutníků, i právě

¹Citováno dle Dumoulin (2005, str. 273), který cituje z Carsun Chang: The Development of Neo-Confucian Thought, str. 276–277.

rozsáhlá překladatelská tvorba, která si také žádala ustavení pevných překladatelských dílen. Ve spojitosti s uzpůsobením se čínským tradicím se buddhistické kláštery rychle zformovaly do systému připomínajícího část státního byrokratického aparátu a již v tomto období byly úzce propojeny s vysokými úřednickými vrstvami, od kterých také získávaly rozsáhlá privilegia. Podle Yanagidy sice existovali mniši, kteří tomuto trendu oponovali a drželi se tradičních pravidel pro život mnichů *vinaya*, byli ale v menšině. Provázání těchto nových bohatých elit s importovanou kulturou a tradiční čínské kultury vydalo bohaté plody v mnoha buddhistických školách i v kulturní a literární oblasti v době od konce Období rozdrobenosti po první polovinu dynastie Tang (618–907).

S An Lushanovým povstáním (755) a následnou komplikovanou situací a pozvolným úpadkem dynastie Tang vč. persekuce buddhismu za císaře Wuzonga ovšem dochází podle Yanagidy k pozvolnému úpadku těchto bohatých klášterů a škol jako Tiantai 天台, Lü 律, Faxiang 法相, Huayan 華嚴 nebo Zhenyan 真言 úzce propojených s vládnoucí byrokracií.

Tyto mocenské proměny a úpadek starých elit, stejně jako císařská kampaň r. 845 ovšem mohly jen málo uškodit relativně nové a okrajové sektě chan 禪 (*zen*), která vznikla v 6.–7. století v okrajových venkovských oblastech, kde byly její kláštery podporovány tradičními místními elitami.

O vzniku samotného Zenu Zhu Xi říká následující:

„Když Boddhidharma přišel do Číny, mezi lety 516 a 534, ostatní školy oslabily. Jeho nová metoda výuky buddhismu spočívala v soustředění na mysl bez pomoci učebnice. V těchto dobách nikdo nestudoval konfucianství, které bylo zapomenuté. Povrchnost školy Laozi poskytla Boddhidharmovi skvělou příležitost, aby šířil své učení. Hovořil tak chytře, že s ním nikdo nemohl soupeřit. Literáti z něj byli u vytržení. Viděl jsem portréty mnoha patriarchů zenové školy a působí jako opravdu výjimečné osobnosti.“²

Nakonec se za dynastie Song i tato nová zenová škola opět propojila s vládními kruhy podobně jako jiné školy dříve, čemuž se stručně věnuje sekce 3.5. Ta-

²stejná citace z práce (Dumoulin, 2005, str. 273), kterou Dumoulin přebírá z práce Carsun Chang: *The Development of Neo-Confucian Thought*, str. 276–277.

to práce se dále zabývá dílem *Linji lu*, tedy spisem, který zaznamenává život, výroky a interakce mistra školy zen zvaného Linji Yixuan († 866), tedy právě z tohoto období, a jejíž dnes známá edice je zachována právě až z dynastie Song, což pravděpodobně souvisí s touto stručně naznačenou historií.

Kapitola 3

Vznik a definice žánru *yulu* 語錄

V této kapitole probereme nejprve genezi *yulu* 語錄 jako specifického žánru podle práce Yanagida (1983), protože autorův přístup je dnes de facto standardně přijímanou interpretací toho, jak žánr *yulu* vznikl (srv. Welter, 2008, str. 56). Následně tento přístup srovnáme s Welterovou kritikou ve zmíněné práci. Kritika se zaměřuje primárně na zkoumání, zda je dobře podložen Yanagidův argument, proč se *yulu* vyvinuly jako reakce na změnu doktríny u zenového mistra Mazua, viz sekci 2.

Yanagida i Welter se shodují v tom, že v současnosti se vyskytující obecné užívání pojmu *yulu* jako souhrnné označení skoro veškeré zenové literatury je relativně pozdní vývoj a původně tento pojem má vymezení užší, jak uvidíme.

3.1 Yanagida – *yulu* jako termín a jako specifický žánr

Podle Yanagidy se první užití termínu *yulu* jako zaznamenaných výroků ve smyslu pozdějšího žánru datuje do spisu *Song gao seng chuan* 宋高僧傳, Songských hagiografií význačných (buddhistických) mnichů, který vyšel na žádost songského císařského dvora r. 988 (více ohledně tohoto specifického žánru viz Kieschnick, 1997). V hagiografiích dvou slavných mistrů Huangpoa 黃檗 (zemřel r. 850, byl mistrem Linjiho) a Zhaozhoua 趙州 (jap. Jōshū, zemřel 897) se zde zmiňuje, že jejich „zaznamenané výroky byly v oběhu po celém světě“ (myšleno Číně).

Ve starších dílech se pro sbírky výroků, činů a interakcí mistra s žáky užívaly termíny jiné. Yanagida uvádí, že v *Zutangji*, nejstarší dnes doložené sbírce zenové

literatury, jde o termíny *xinglu* 行錄, *xingzhuang* 行狀 a *bielu* 別錄. Welter pak uvádí i další termíny: k *xinglu* a *xingzhuang* přiřazuje ještě *shilu* 實錄 a navíc upozorňuje na odlišné termíny *yanjiao* 言教 (ústní učení), *yuben* 語本, a dvojici příbuzných termínů *guangyu* 廣語 a *guanglu* 廣錄, u nichž se snaží na stručných dokladech jejich užití specifikovat, zda se nějak liší jejich významy, viz sekci 3.2. Podrobněji k nim v sekci 3.3.

Yanagida upozorňuje, že výraz „*yulu*“ se v názvu textu sice jednou objevuje již dříve, totiž v textu nazvaném *Beishan san xuan yulu* 北山參玄語錄 za dynastie Tang, ale argumentuje, že toto dílo, dodnes doložené v pozdější redakci pod názvem *Beishan lu* 北山錄, se zcela odlišuje a neovlivnilo pozdější formování stejnojmenného žánru. Welter se v této otázce s Yanagidou víceméně shoduje (srv. str. 68, Welter, 2008).

3.1.1 Definice žánru

Yanagida svou definici *yulu* uvádí takto:

„... je [to] typicky antalogie slov a činů určitého zenového mistra. Sestává z dialogů mezi mistrem a jeho žáky, které se typicky odvíjejí od individuálních problémů a otázek žáků ohledně jejich vlastní praxe buddhistického duchovního cvičení. Kromě toho tyto texty obsahují také zvláštní druh ústních výkladů, který začíná formulací, že mistr ‚vstoupil do síně‘ (*shang tang* 上堂), aby pronesl přednášku. Nakonec mohou být také zahrnuty básně nebo krátké eseje mistra nebo jeho žáků, případně i s hodnocením.“

Jak uvidíme v sekci 3.2, Welter se s ním ve svém vymezení přes drobné výhrady v podstatě zcela shodne.

Klíčové je Yanagidovo tvrzení, že vznik *yulu* jako takto specifikovaného nového žánru v rámci zenové literatury souvisí se životem a učením zenového mistra jménem *Mazu Daoyi* 馬祖道一 (709–788) a s vývojem jeho „linie“, tedy školy jeho pokračovatelů založené na jeho učení. Podle Yanagidy se tento žánr rozvinul jen a právě proto, že se Mazuova škola „rozešla s předchozí buddhistickou tradicí a vydala se přímo mezi lidi“.

Zde se dostáváme ke klíčovému bodu Yanagidova výkladu, proti kterému se později vymezuje Welter, jako proti specificky Yanagidově konstrukci. Ovšem Yanagida ve své práci klíčové jádro argumentu o Mazuově učení cituje z tangského mistra *Zongmiho* 宗密 (780–841), který popisuje Mazuovu školu *Hongzhou* 洪州宗 tak, že veškeré i ty nejprostší a nejmenší lidské aktivity jako pohyb prstu nebo oka jsou zde chápány jako projev buddhovské přirozenosti všech živých bytostí, která je inherentně probuzená. Slovy Mazua:

„Kdo chce porozumět myslí, (musí pochopit, že) ten, kdo právě mluví, je jeho mysl. Tato mysl se nazývá Buddha, nazývá se Dao 道 (Probuzení).“¹

Pro Mazua tedy Probuzení není nějaký vzdálený cíl, kterého se má dosahovat, ale naopak nejnuitnější podstata vždy přítomná a každá aktivita je jejím aktuálním projevem.

V této nauce pokračuje slavný mistr zvaný *Dazhu Huihai* 大珠慧海 („Velká perla oceánu moudrosti“) nebo druhý neméně slavný mistr *Baizhang Huaihai* 百丈懷海, (jap. Hyakujō Ekai, 720–814). Učení prvního z nich je zaznamenáno ve spise *Dunwu yao men* 頓悟要門 (jinde citováno plným názvem jako *Dunwu ru dao yao men lun* 頓悟入道要門論, tedy „Rozprava nad základy náhlého probuzení“)² a učení druhého z nich v díle *Huaihai guanglu* 懷海廣錄, „Rozšířené záznamy Huaihaie.“ Více specificky k žánru „rozšířených záznamů“ v sekci 3.3.5.

Tato Mazuova pozice, že „obyčejná mysl je Probuzení“ je dle Yanagidy klíčová, protože brání lnutí k tradičním buddhistickým prostředkům náboženské praxe, totiž meditaci a výkladu posvátných spisů. Srovnej Hisamatsuův výklad k *Linji lu*, kde hovoří o tomtéž, v sekci 6.4. Jelikož Linjiho mistr Huang-bo byl žákem Huaihaie, není tato shoda překvapivá, ale přesto dobře demonstruje dědictví klíčového přístupu jak do školy Linji, tak až do dnešní doby k zenovým mistrům této školy jako Suzuki nebo Hisamatsu.

Z této pozice školy Hongzhou (podle Yanagidy přímo pozice Mazua) tedy

¹Yanagida cituje dle *Zongjinglu* 宗鏡錄, svazek 14.T48.492a Taisho Tripitaka.

²Do češtiny z anglického překladu Johna Blofelda přeložil Jiří Vacek jako *Učení mistra zenu Hui Haie o náhlém osvícení*

plyne, že se důraz přesouvá z meditace a exegeze súter k veškerým aktivitám všedního dne. Potom tedy každá aktivita probuzeného mistra je logicky vyjádřením Reality a odtud plyne důraz na zaznamenávání aktivit mistrů. Navíc s tím, jak rychle přibývalo žáků, přirozeně se zmenšoval přímý kontakt každého žáka s mistrem. Žáci si tedy začali přirozeně pro sebe dělat poznámky a také je sdílet mezi sebou.

Ač tedy šlo dle Yanagidy o logický a přirozený proces, začal být brzy kritizován samotnými zenovými mistry, protože takové chování je v protikladu k samému jádru doktríny zenu o nutnosti přímého vedení žáka mistrem, tedy že pronesené výroky jsou specifické pro tu konkrétní situaci jedinečné interakce a jejich opisování a memorování jinými žáky od pravého porozumění jen odvádí. Yanagida připomíná tuto pasáž *Linji lu*, kde mistr toto chování žáků popisuje (kap. 18):

今時學人不得、蓋爲認名字爲解。大策子上、抄死老漢語、三重五重複子裏、不教人見、道是玄旨、以爲保重。大錯。瞎屢生、爾向枯骨上、覓什麼汁。

v anglickém překladu Sasaki (str. 260):

“Students of today get nowhere because they base their understanding upon the acknowledgment of names. They inscribe the words of some dead old guy in a great big notebook, wrap it up in four or five squares of cloth, and won't let anyone look at it. ‘This is the Mysterious Principle,’ they aver, and safeguard it with care. That's all wrong. Blind idiots! What kind of juice are you looking for in such dried-up bones!”

Přes tuto kritiku se autoři shodují, jak je uvedeno výše, že právě toto zapisování interakcí mistra se žáky, včetně neformálního jazyka, je jádrem žánru *yulu* a zaznamenání ostré kritiky této praxe nám to paradoxně dokladuje: Nejenže Linji v díle *Linji lu* tvrdě a příznačně neformálně kritizuje žáky, kteří se zabývají tvorbou *yulu*. On sám vykazuje známky toho, že se tím zabývá také, když cituje jiné mistry, své předchůdce, jako v kapitole 22 (Sasaki, str. 287):

古人云、説似一物則不中

Uvozovací větou „jeden člověk kdysi řekl,“ uvádí odpověď Nanyue Huairanga z Tribunové sútry šestého patriarchy, kde takto odpovídá na jednu Huinengovu otázku: „Jakmile člověk řekne, že je něco nějak, už je vedle.“

Podle Yanagidy je tedy zřejmé, že na vzniku žánru *yulu* se podílí jak žáci tak mistři a Linjiho kritika se vztahuje k určitému aspektu absolutizace mistrovské interakce a odpovědi na otázku, ale neznamená to úplné odmítání zápisu slov, jak by se mohlo zdát. Spíše jde o důraz na porozumění správnému kontextu a na to, že výroky samy nerepresentují význam, ale mohou pomáhat vytvářet schopnosti k jeho porozumění. Tedy i když jej vyjádřit přímo pomocí abstraktních pojmů nelze, má smysl k němu v mnoha různých situacích mnoha způsoby poukazovat, a to jsou právě ony zaznamenané výroky mistrů, které pro studenta s patřičně rozvinutou schopností porozumění k onomu významu poukazují (Yanagida, 1983, str. 190).

Souhrnně tato práce vychází z Welterovy a Yanagidovy pozice, že za *yulu* je považována zenová práce, jejímž jádrem je záznam výroků a jednání konkrétního mistra, často v odpovědi na otázky žáka a v hovorovém jazyce, jak asi interakce opravdu probíhaly, a tyto práce mohou mít ještě další části. Nespadají sem ale další typické zenové žánry jako genealogie mistrů zenu a jejich předávání nauky (*denglu* 登録) nebo sbírky koanů (*gongan* 公案), i když se v některých částech jejich obsah s *yulu* samozřejmě může překrývat. Jádrem *yulu* ale zůstává vázanost na konkrétní situaci, místo, čas a jedinečnou interakci.

3.2 Vzniku žánru *yulu*

Tato sekce se zabývá textovou historií vzniku žánru, jak je popsána nejvíce v pracích Yanagidy (1983; 2009) a Weltera (2008). Nejde tedy primárně o nalezení prvních textu pojmenovaných jako *yulu*, nebo nejstarších edic dnes známých *yulu*, i když oba tyto aspekty zmíněny budou. Primárně ale jde o nalezení prvních textů, které mají některé specifické charakteristiky žánru, a jak se postupně transformují do *yulu* v podobě, ve které je dnes známe.

Pokud vyjdeme z předběžné charakteristiky v sekci 3.1.1, pak první otázka

je, které první sbírky výroků a činů mistrů budou do žánru *yulu* spadat. Welter (str. 49) zde upozorňuje na určitý rozpor u Yanagidy, který na jednu stranu říká, že *yulu* mají svůj počátek v myšlenkovém obratu u Mazua a jeho školy a datují se tedy od Shenhuiye (*Hezi Shenhui* 荷澤神會), žáka Huinenga, ale na straně druhé do v Japonsku vydané sbírky *Zen no goroku* (zenové *yulu*, 禪の語錄) přeložil dva starší texty. Je to sice zajímavé, ale jelikož se Yanagida o svém chápání *yulu* vyjadřuje konsistentně, nepovažuji přeložení dvou děl do sbírky, kterou needitoval, ale v jejímž názvu se termín vyskytuje, přímo za rozpor v chápání pojmu u obou autorů.

Oba se shodují jak na odlišení „před-klasického“ materiálu, který má částečný charakter *yulu* (viz sekce 3.3), od žánru samotného, tak na tom, že i specifické žánry, které tvoří hlavně materiál čerpaný z *yulu*, tedy například sbírky koanů, sem nespádají, protože mají jiný účel i formu.

Jako první jsou uváděny dvě sbírky kázání Shenhui a jeho předchůdce Huinenga, které byly nazvány prostě jako „kázání“ (神會壇語、會能壇經). Obě sbírky obsahují jak samotná kázání, tak rozhovory a další příhody ze života mistrů. Zatímco u Shenhuiye jako historické postavy je poměrně pravděpodobné, že jde o reálný materiál zaznamenaný, i kdyby pozměněný, jeho žáky, u Huinenga se jedná o postavu spíše legendární, jak upozorňuje Welter i Yam-polsky (2012) a jeho sbírka kázání, která mu byla připsána, vznikla pod vlivem popularity Shenghuiye a jeho školy.³

Ovšem pokud odhlédneme od zenového prostředí, v čínské literární tradici existuje zásadní precedent ke sbírání výroků mistra a jeho interakcí se žáky, Konfuciovy Hovory. Welter (str. 54) je zmiňuje a uvádí, že „by mohly být původní inspirací“ pro nejstarší zenové sbírky obdobného charakteru jako dvě výše zmíněné a tím i pro *yulu*, které z nich vyšly. Nejen, že je zde podobnost v metodě, kdy mistr ověřuje hloubku poznání žáků tím, že jim položí otázku a oni na ni různě odpovídají, ale existuje dokonce i případ, kdy Konfucius a jeho žáci v jedné sbírce *yulu* vystupují, jedná se o záznamy o zenovém mistru jménem Zhangqing Huileng. Konfucius zde vystupuje podobně jako v Zuo-zhuanu. V zenové sbírce se tedy on i jeho žáci chovají spíše jako zenový mistr a studenti,

³viz (Welter, 2008, pozn. 39 na str. 54)

ale jde v zásadě o příhodu, od které zenový mistr odpíchne svou otázku na své studenty.

Welter pro vysvětlení toho, že by mohly Hovory požívat v zenových kruzích vysokého respektu, používá jako argument paralelu se školou xuanxue 玄學, kde byl také Konfucius zcela reinterpretován jako světec a taoista s hlubším porozuměním než Zhuangzi nebo Laozi. Ovšem kdyby tomu bylo takto, musela by zenová literatura být plná zmínek o Konfuciovi. Nic takového ale není známo, naopak je zde tento jeden příklad, kde Konfucius a jeho žáci spíše plní roli pouze „známých jmen,“ od kterých se příběh odpíchne, nic více. Při absenci dalších argumentů tedy tuto Welterovu úvahu považuji za sice zajímavou, ale pouze spekulaci.

Samotný vzdálený vliv Hovorů na vznik záznamů hovorů a skutků zenových mistrů je velmi pravděpodobný, ale přesto odtud více informací asi nenačerpáme. Yanagida jej například nezmiňuje vůbec.

Dále tedy následuji Welterovu analýzu v kapitole “Tracing the Elusive *Yulu*,” kde rozebírá jednotlivá díla zenové tradice starší než dochované klasické sbírky s *yulu* v názvu a postupuje přitom podle označení, které tyto sbírky používají. Většina děl ovšem není dochována a na jejich charakter se dá usuzovat buďto částečně ze zlomků, které jsou dochovány v jiných dílech, nebo pouze z jejich názvů a případně anotací, kde jsou nedochovaná díla zmíněna v určitém kontextu. Takto je třeba v *Zutangji* (viz dále) uchována dlouhá řada názvů jiných děl dnes neznámých.

Welter uvádí, že svým postupem, který víceméně kopíruje postup Yanagidy (1983), chce ověřit Yanagidovo tvrzení o původu *yulu* u žáků Mazu Daoyiho a v návaznosti na Mazuovu změnu doktríny (viz kapitolu 2). Podle něj je toto tvrzení následně přebíráno tím co označuje za „moderní rinzaiovskou sektářskou orthodoxii,“ což v jeho interpretaci je prakticky celá západní zenová komunita + samotná sekta Rinzai a všichni, kdo z ní vyšli. Pro hlubší rozbor tohoto klíčového Welterova pojmu a polemiku s tímto samotným konceptem i některými souvisejícími interpretacemi viz sekci 6.1.

3.3 Co *yulu* předchází

Nyní analyzujeme užití termínů zmíněných v sekci 3.1 a jaký mají k vývoji *yulu* vztah. Cílem je ozřejmit rozdíly mezi nimi, jejich případné vzájemné vztahy, které termíny značí ustálenější žánry a jaký mají k vývoji vrcholícímu v ustavení *yulu* vztah.

3.3.1 Yanjiao 言教 (Ústní nauka)

Termín ústní nauka se objevuje v antologiích *Zutang ji* (Sbírka ze Síně patriarchů, 952) i (*Jingde*) *Chuandeng lu* (Záznamy o předávání lampy (z éry Jingde), mezi 1004 a 1007), ovšem nikoliv v názvu sbírky v podobném smyslu jako později *yulu*. Takovýto výskyt v názvu jedné sbírky učení konkrétního mistra je doložen pouze v tzv. „Enchinově katalogu:⁴“ 南陽忠和尚言教. Jednalo o sbírku *Nanyang Huizhonga* 南陽慧忠 (675–775), který byl třetím představitelem zenové školy pozvaným oficiálně cisařem do hlavního města (po Shenxiuovi a Shenhuiyovi). V *Zutang ji* a *Chuandeng lu* se záznamy o Huizongovi objevují a snad odpovídají zmíněné nedochované sbírce. Plyne z nich, že Huizhong byl kritický k vyhraněnému přístupu jižní školy proti škole severní a byl stoupencem spíše ekumenického přístupu k zenu. Welter tento fakt používá k vyhranění se proti Yanagidovi (viz závěr sekce 3.2) v tom smyslu, že Huizongovo *yanjiao* je alternativní první kořen *yulu*, čímž by se popřela teorie, že *yulu* vycházejí z „Mazuova obratu.“ Vítězně píše, že je to stejně dobrý alternativní precedent, avšak byl by v rozporu s „diktátem moderní rinzaiovské orthodoxy.“

Ovšem vzhledem k tomu, že se jedná o 1) jediné dílo, 2) nedochované, doložen je jen název a 3) jeho *možný* obsah, který se nekloní k Shenhuiově a Mazuově linii, je dochován v antalogii *Zutang ji*, jejíž celé vyznění je ve shodě s vyzněním pasáží o Huizongovi, protože její autoři patřili k jiné škole, nevypadá tento alternativní zdroj z mého pohledu jako zcela ekvivalentní teorii Yanagidy.

Jiná užití výrazu *yanjiao* jsou ve smyslu „ústní nauka“ buďto zenových mis-

⁴Taisho Tripitaka: T 551106c

trů (tedy její zaznamenání, což opravdu naznačuje předchůdce *yulu*, ale nikoliv jako název díla), a nebo ve smyslu širokém jako veškerá zaznamenaná buddhistická nauka. K prvnímu způsobu užití, jenž se vyskytuje v *Zutang ji*, je třeba dodat, že mimo předmluvu se až na jediný výskyt ostatní zmínky o *yanjiao* týkají mistrů jiných škol než Mazu (Hongzhou), což dokládá, že sbírky zápisky mistrů se opravdu tvořily i v jiných liniích než v té Mazuově a tento fakt, který Welter zmiňuje, ale nezdůrazňuje, podle mě opravdu podpírá jeho hypotézu, že Mazuovo učení nemuselo být klíčovým důvodem pro tvorbu těchto sbírek.

U druhého způsobu užití termínu *yanjiao* se také zastavíme. Jde o zajímavý aspekt a znamení obratu v chápání sůter a komentářů specifického pro zen. Nejen, že záznamy výroků mistrů začnou být chápány jako ekvivalentní sůtrám, ale s tím, jak jsou brány více a více jako to primární a nejdůležitější, naopak sůtry začnou být chápány jako záznamy výroků, jakési starší sbírky podobné těm současným, tedy také jako „ústní nauka.“ Domnívám se, že jde o první náznak pozdějšího trendu, který kulminuje v zahrnutí *yulu* do jádra soudobé čínské vysoké literatury a kultury⁵ a ve s tímto procesem související tvorbě neo-konfuciánských *yulu*, čemuž se věnuje sekce 3.5.

3.3.2 Denglu 燈錄 (Záznamy o [předávání] lampy)

Termínem *denglu* se označují sbírky, které podle řady dobrých dokladů vč. předmluvy sbírky *Zutang ji*, vznikly s použitím záznamů *yanjiao*, ale za specifickým účelem doložení předávání dharmy z mistra na žáka v nepřerušené linii, respektive liniích, kde například právě *Zutang ji* není věnována jedné specifické zenové linii. *Denglu* tak tvoří jiný a samostatný žánr, na čemž se zdá, že panuje ve vědecké obci shoda. Uvádím je zde jednak pro jejich přímou souvislost s *yanjiao*, jejichž kompilací z valné části vznikají a jejich existenci dokládají, jednak pro specifikaci jejich odlišnosti, pro kterou jde sice o termín úzce související, ale zároveň *denglu* netvoří předchůdce *yulu*.

⁵Welter (str. 70–71) hovoří v tomto smyslu o nové koncepci songského *wen* 文

3.3.3 Xinglu 行錄, Shilu 實錄 a Xingzhuang 行狀

Tyto „záznamy jednání“, „skutečné záznamy / záznamy skutečnosti“ a „popisy jednání“ mistrů tvoří velmi pravděpodobně druhý z pilířů pozdějších *yulu*, tedy kromě záznamů výroků mistrů záznamy jejich jednání a činů.

Zda tomu tak bylo a lišily se od *yanjiao*, nebo zda jde ve všech případech o sbírky podobné, není jasné, protože samostatně nejsou dochovány. Welter spekuluje také o možnosti jejich rozdílných délek, ale jediné, co víme ze *Zutang ji* jistě, je, že byly stejně jako *yanjiao* velmi četné, protože pokud k nějakému mistrovi chyběly, je to explicitně zmiňováno a nejde o mnoho případů.

3.3.4 Yuben 語本 (Svazek výroků)

Tento termín má užší vazbu specificky na Mazuovu linii než předchozí, u kterých se ukazuje, že se váží širěji k celému zenovému hnutí. V *Zutang ji* se takto označuje kniha významných momentů, výroků a interakcí Mazuova života, kterou po jeho smrti sestavili jeho žáci.⁶ Yanagida se domnívá, že termín *yuben* se vyvinul v *yanjiao*, ovšem Welter s tím nesouhlasí s argumentem, že *yanjiao* se připisují v *Zutang ji* i mistrům žijícím před Mazu Daoyim (709–788). Jelikož *Zutang ji* bylo zkompileováno více než 150 let po Mazuově smrti, kdy měli jeho žáci vytvořit tento spis nazvaný *yuben*, tak z uvedeného víme jen to, že o 150 let později podobné sbírky byly běžné pro různé mistry a říkalo se jim *yanjiao*. Neříká tedy jasné, jak je to s Yanagidovou teorií v rozporu, ale zároveň ji Yanagida ve svých anglicky psaných pracích nezmiňuje, proto k *yuben* nemohu říci nic než že to může a nemusí být předchůdce termínu *yanjiao*, přičemž obsahově se zdá, že podle zmínky v *Zutang ji* odpovídá zhruba témuž.

3.3.5 Guangyu 廣語 a Guanglu 廣錄 (Rozšířené promluvy a záznamy)

Jde o záznamy formálních kázání či přednášek mistrů ve velké síni kláštera, *shangtang* 上堂.⁷ První doklady o těchto sbírkách spočívají v zaznamenání je-

⁶ZTJ 14: 569.3-4, Welter (2008, str. 62)

⁷V sekci 3.1.1 překládám tyto znaky doslova ve významu uvozovací fráze užívané v *Linji lu*, tedy ‚vstoupil do síně,‘ a proto také v přepisu píši jako dvě slova *shang tang*. Naproti tomu zde jako pojmenování specifického žánru formálního kázání mistra termín nepřekládám a užívám

jich názvů v *Záznamech o předávání lampy*, které vznikly v panovnické éře *Jingde* 景德, tedy v období mezi léty 1004 a 1007.

Jednou ze známých dochovaných sbírek *guanglu* jsou *Eihei Kōroku* (jap. 永平広録), kde znak 広 je japonská zjednodušená podoba 廣, *kōroku* je tedy doslova *guanglu*. Tato rozsáhlá sbírka (anglický překlad: Dōgen, 2004) se skládá kromě oficiálních promluv *shangtang* 上堂 také ze záznamů z „neformálních schůzek / malých návštěv“ 小參, kdy mniši nebo jejich skupinky navštívily mistra v jeho obydlí, a „slov dharmy“ 法語, tedy mistrových dopisů žákům ohledně jejich cvičení.

Jelikož záznamy *shangtang* tvoří také zásadní součást *yulu*, viz přímo Yanagidovu definici v sekci 3.1.1, jde po sbírkách typu *yanjiao* a *xinglu* o třetí z pilířů, na kterých se *yulu* zformuje.

3.4 Yulu

Při pátrání po prvních opravdových *yulu* nejprve přirozeně přijdou na řadu v současnosti známé sbírky tangských mistrů jako Baizhang Huaihaie, Huangboa nebo Huihaie. Některé z nich mají v názvu *yulu* a jiné ne, ale všechny mají alespoň ve značné části nesporně charakter žánru, jak jej Yanagida specifikuje. Problém s nimi ovšem je, že všechny ve formě, ve které je známe, vznikly až mnohem později, nejčastěji za dynastie Ming. Sice jsou založeny na starších sbírkách, které částečně měly charakter *yulu*, ale ty spadaly do oněch starších žánrů, které jsou popsány výše. Typicky například nedochovaná sbírka typu *yanjiao* byla použita pro vytvoření záznamu o mistrovi v díle typu *denglu* a tento záznam zase byl částečným zdrojem pro kompilátory mingské edice *yulu*, kterou máme dnes k dispozici. Je tedy zřejmé, že i pokud není důvod si myslet že nejsou založeny na autentickém materiálu, tyto sbírky za první příklady *yulu* považovat nelze.

Zcela první užití termínu *yulu* se objevilo v zenovém kontextu, ale pro dílo jiného žánru, jak bylo řečeno v sekci 3.1. Welter s tím na jednu stranu souhlasí, protože *Beishan lu* je dílo autorské a navíc není napsané hovorovým jazykem, jako jedno slovo *shangtang*.

není záznamem mistrových interakcí, atd., ale na stranu druhou říká, že „je připomínkou, že *yulu* nemusíme vidět striktně teleologickým objektivem linjiovské a rinzaiské orthodoxy.“

První doložené užití termínu *yulu* v dnešním významu pro sbírky záznamů výroků a činů konkrétních zenových mistrů pocházejí se songské sbírky *Song Gaoseng zhuan* 宋高僧轉 z roku 988 sestavené mnichem Zanningem 贊寧 (919–1001), který byl hlavním administrátorem pravidel buddhistických klášterů (vinaya) a buddhistickým historikem u songského dvora. Osobně byl stoupencem zenové sekty Fayan 法眼宗, která propagovala primárnost indických súter, učení Buddha, a Boddhidharmovo učení brala jako doplněk, který se se sútrami harmonicky pojí. Zanning byl možná považován za zenového mnicha, ale v ještě větší míře byl vysokým vládním úředníkem a respektovaným členem literátských dvorních kruhů. Jak bylo uvedeno již v sekci 3.1, jako *yulu* v *Song Gaoseng zhuan* označil sbírky výroků mistrů Huangpoa a Zhaozhoua, kteří oba pocházejí z Mazuovy / Linjiho linie.

Welter z tohoto užití Zanningem usuzuje, že ač původ *yulu* z hlediska obsahu a žánru je jasný v jejich vývoji v rámci zenového hnutí, původ termínu a jeho přiřazení k tomuto v danou dobu již tradičnímu a rozšířenému zenovému žánru je pravděpodobně vnější a pochází ze sekulárních literátských kruhů. Píše doslova, že jde o pozoruhodné první užití termínu *yulu* pro tyto tradiční sbírky, protože je užito „v ne-zenovém textu;“ pravděpodobně tím myslí, že ve sbírce *Song Gaoseng zhuan* se vyskytují i biografie mnichů jiných škol než zenu.

Celkově Welter souhlasí přes částečné výhrady s Yanagidovou definicí, že zenový žánr *yulu* se objevuje za dynastie Song a navazuje na přirozeně se vyskytující starší podoby zápisů výroků a interakcí různých zenových mistrů. Welter přesvědčivě ukazuje, že přestože tyto starší různě pojmenované sbírky se přímo nedochovaly, tak ze *Zutang ji* lze usuzovat na jejich charakter i na to, že se nevěnovaly pouze mistrům Mazuovy linie Hongzhou, která se později vyvine v sektu Linji. První užití termínu *yulu* pro tyto sbírky je použito za dynastie Song Zanningem a použije jej specificky pro sbírky sekty Linji. Jedno z těchto *yulu* je již zmíněné *Zhaozhou yulu*, jehož autor (či spíše editor ze starších podkladů) byl stejně jako Zanning sám ze sekty Fayan.

Welter svou analýzu vzestupu *yulu* uzavírá tím, že jde o výslednici souhry tří faktorů:

1. dominantní pozice sekty Linji na počátku dynastie Song
2. podpory sekty Linji nejvyššími úředními literátskými kruhy a
3. spojení zenových *yulu* s novým pojetím literatury a kultury songského dvora a tím zapojením zenových *yulu* do literárně-kulturní identity nové dynastie (viz sekci 3.5).

Z mého pohledu Welter přesvědčivě ukazuje, že samotný žánr vzniká před Mazuem. Od Mazua a tedy počátků linie Linji se zřejmě přesunuje důraz od súter k novým zenovým spisům a tedy zde přece jen je bod obratu v kořenech sekty Linji vedoucí k tomu, že nakonec *yulu* získají dominanci. Důvod ale může být právě v jejich přijetí jako vysokého žánru. Není také bez zajímavosti, že ač první doložené opravdové *yulu* jsou věnovány mistrům školy Linji, jejich autoři a kompilátoři zdaleka ne vždy z této školy pocházejí. Prakticky ve stejné době se začínají kompilovat také *yulu* neotaoistická, takže se zdá, že jde o souhru všech zmíněných faktorů. Redefinice dobové vysoké literatury a kultury, která zahrne (vlivem stoupenců jiných škol než Linji) i buddhistickou literaturu, hraje v nástupu *yulu* klíčovou roli.

3.5 Neotaoistické *yulu*

Hlavní faktory ovlivňující vznik neotaoistických *yulu* se dají shrnout takto: Taoisté vidí úspěchy buddhistické nauky (srv. citaci z Zhu Xiho na str. 7) a považují jejich metodu ústního výkladu a komunikace mistra se žákem za účinnější než studium spisů a komentářů. Přenos důrazu jednak na ústní předávání nauky po vzoru buddhistů a zároveň z komentování klasických děl na tvorbu děl vlastních rozvazuje konfuciánům ruce. Nejsou již odkázáni na cizí text, který mohou pouze vykládat. Odtud pramení vznik celé řady taoistických *yulu*, ale nejen toto.

Zde má původ také zvýšený důraz na Konfucia a Mencia („Čtyři knihy“) a (relativní) snížení významu „Pěti klasických knih,“ které byly úhelným kamenem konfuciánské výuky dosud.

Schlütter cituje z Zhu Xiho *Zhuzi yulei* pasáž, která dokládá, že Zhu Xiho učitel Liu Zihui studoval u zenového mistra jménem Zhenxie Qingliao. Z jiných zdrojů (a mnohem hůře doložených, viz Dumoulin, str. 272) je známa i spekulace, že v Zhu Xiho mládí byl jeho učitelem i přímo slavný zenový mistr *Yuanwu Keqin* 圓悟克勤. O něm více v sekci 5.1. O Qingliaoovi víme z Dahuiova *Pudeng lu*, že když vedl jiného slavného učence, Wu Weiminga, učil jej, že nejvyšším cílem zenu je *samádhi*, tedy stav úplného vyprázdnění myslí, který ovšem podle ustálené interpretace zenu je pouze poslední nejvyšší dispozicí pro Procitnutí *wu* 悟 (*satori*), probuzení k pravé podstatě skutečnosti. Tento aspekt je velmi zajímavý, protože právě proti poslednímu cíli zenu Zhu Xi útočí v tom smyslu, že to je chybná koncepce která nedává smysl a interpretuje tento cíl zenu jako absolutní všezahrnující subjekt, nikoliv subjekt bez objektu a objekt bez subjektu, “svobodné fungování” (termín Hisamatsua), které se objeví teprve po *satori*. Proti tomuto svému chápání zenu staví svou koncepci absolutního objektu (Dumoulin, 2005). Je otázkou, nakolik je Zhu Xiho ostrá kritika zenu spíše než znakem zásadního rozdílu mezi (neo)konfucianismem a buddhistickým zenem obdobou sporů mezi zenovými sektami Linji a Caodong, které probíhaly ve stejné době, respektive možná jen mezi konkrétními mistry.⁸

Dahui na Qingliaoovu koncepci útočil neméně ostře, jak je z *Pudeng lu* patrné (Schlütter, 2010). Ovšem když vidíme kritická vyjádření Dahuiye na adresu Qingliao, nelze pominout, že jej zároveň ve stejném kázání oceňoval a nazýval „bystrozrakým učitelem.“ Existuje také doložená interakce Liu Zihui a Dahui ve formě dvou dopisů od Dahui k Liu Zihuiovi. V jiném dopise jeho bratrovi si stěžuje, že Zihui je pod zhoubným vlivem učení o tichém procitnutí (sektu Caodong), takže je pravděpodobné, že Liu Zihui nepřesvědčil.

Mezi zenovými sektami 1. poloviny 12. století tedy podle Schlüttera vládl velký spor, ovšem v kapitole 5 je k dispozici také výklad Huangův, ze kterého plyne spíše, že mohlo jít o individuální rozpor mezi konkrétními mistry. Spor jistě neméně ostrý, ale neznamající, že by jinde mezi školami a mistry obou

⁸Dahui začíná své útoky na přístup sekty Caodong po příchodu do Fujianu v r. 1134 (Schlütter, 2010, str. 123)

škol neprobíhala i plodná spolupráce. Dahui, hlavní postava sekty Rinzai své doby, ostře útočil na Qingliaa, protože byl jednoznačně přesvědčen, že své žáky – jak mnichy, tak laiky, často vysoce postavené učence – svádí na scestí a nevede je k pravému prozření. Učitel Zhu Xiho zjevně stál na jedné straně tohoto sporu a to na Qiangliaově, přičemž máme doloženo, že nejméně v jednom případě Qiangliao opravdu vysvětloval cíl zenu „špatně,“ nakolik to můžeme říci, pokud za něj vydával dosažení samādhi (úplného sjednocení mysli soustředěním). Dahui toto ilustroval v jednom dochovaném kázání klasickým příměrem o záměně prostředku a cíle tak, že prostředek je velmi užitečný, ale nesmí být za cíl zaměněn. Jakmile prst, který ukazuje na měsíc, začneme považovat za měsíc, tak další postup není možný. Takoví žáci pak zůstanou podle něj sedět až budou mít mozoly na zadku a sliny jim budou kanout z úst a stále budou jen sedět bez hnutí.

Dahui byl dharmovým dědicem Yuanwu Keqina a klíčovou osobou ve výuce laiků (často právě předních intelektuálů a dvořanů). Za tímto účelem propagoval metodu meditace dříve v zenu sice známou, ale nepřilíš používanou zvanou *huatou* 話頭. Od jeho časů je tato metoda populární v Koreji a dnes i na západě ve cvičení laiků. Podrobněji tento vývoj také rozebírá kapitola 5.

Je otázka, nakolik lze ztotožňovat učení Qiangliaa a sekty Caodong a proti čemu přesně Dahui útočil. Z některých míst se zdá, že jeho útoky směřovaly více proti špatnému mistru a méně proti sektě Caodong jako takové, ale jinde to vypadá zase naopak. I podle Schlüttera je otázka sporu mezi sektami stále otevřená, nicméně v jeho práci je o tomto sporu řada dalších informací. Druhá otevřená otázka nemenšího významu je, jaký vliv toto mohlo mít na postoje Zhu Xiho vůči zenu. Pro potřeby této práce je hlavní, jak tato situace dokládá komplexní a těsný vztah neotaoistických dvorských učenců a zenových mistrů a to, že konfuciánští učenci byli se zenovým učením často výborně obeznámeni teoreticky i prakticky.

Celkově velká a komplexní provazba *yulu* a konfuciánů patrná i z výše uvedených intenzivních interakcí vrcholných konfuciánských učenců a zenových mistrů: byli to dvorští literáti, kdo vlastně prosadili název *yulu* a zenové učení u dvora, měli také intenzivní styky se zenovými mistry jak písemné, tak osobní

včetně toho, že pod jejich vedením cvičili a někteří i podle mistrů dosáhli probuzení.⁹ Zjevně od zenové školy konfuciáni přebírají cvičení meditace a literáti často za mistrem přicházejí po zjevně mnohaletém cvičení meditace. Jak vidno na Zhu Xim, zásadní rozpor byl filozofický, ohledně koncepce reality a charakteru prozření. Ne však ohledně většiny toho, co si se zenem spojujeme, tedy denní meditace jako prostředku ukáznění mysli, který je nezbytný pro hlubší porozumění realitě a snahy dosáhnout probuzení / vysvobození, atd.

Tato práce si ani v nejmenším neklade za cíl vyřešit jednoznačně vztah zenových a neokonfuciánských *yulu*. Snad se zde ale podařilo naznačit jednak, že celé neokonfuciánství bylo velmi pravděpodobně kreativně ovlivněno zenovým přístupem ve značně větší míře, než si obvykle uvědomujeme, včetně například výběru Čtyř knih. A za druhé, že šlo o komplexní vzájemné vazby, kdy část konfuciánů zenové učení podporovala a pomáhala ustavit jeho spisy jako součást elitní literatury a kultury.

Z hlediska cílů této práce je hlavní poukázat na tuto vzájemnou blízkost intelektuálních a úřednických elit a zenového buddhismu jako zásadní faktor pro ustavení jak žánru zenových *yulu* jako neodlučné součásti elitní kultury, tak pro tvorbu *yulu* neokonfuciánských, která by bez toho byla jen obtížně představitelná. Další dynamika vztahů mezi těmito učením je sice nesmírně zajímavá, ale je nad rámec této práce. Stejně tak můžeme právě toto období interakce sekt Rinzai a Caodong s dvorskými elitami označit také za konec formování sekty Rinzai jako takové, kdy proběhnou i poslední zásadní změny v učení, viz kapitolu 5. Na jeho konci je učení sekty Rinzai dominantní verzí zenu u songského dvora a zároveň je jak učení, tak samotná škola a její čelní představitelé úzce svázána s dvorem a tedy se státem.

⁹viz Dumoulin, je citována řada příkladů vč. dobových dokladů a také spekulace japonských autorů, že nějaké vyšší úrovně dosáhl i Zhu Xi.

Kapitola 4

Linji lu – geneze textu

Kapitola 3 ujasnila žánr *yulu*, jeho genezi z různorodých zápisků žáků, následných sbírek a kronik za dynastie Tang až po ustálení za dynastie Song. Tato kapitola se zaměří na samotný text *Linji lu*. Sekce 4.1 shrnuje, co víme o tom, z jakých pramenů a jakým způsobem text vznikl a jak vypadá v současnosti vydávaná a překládaná songská edice z roku 1120. Sekce 4.2 srovnává některá vybraná místa textu se staršími variantami doloženými v jiných pramenech a naznačí možnou interpretaci některých rozdílů, včetně Welterovy hypotézy, že jde o formování literární postavy Linjiho a spolu s tím formování *Linji lu* jako v zásadě fikčního díla. Viz také sekci 6.1.

4.1 Prameny

Vůbec nejstarší dochovaný záznam Linjiho učení pochází ze sbírky *Zutang ji* (952), tedy z doby 86 let po smrti Linjiho († 866). Podklady ve formě záznamů *xinglu* a *shilu*, ze kterých záznam v *Zutang ji* čerpal, se nezachovaly. Ze samotného faktu, že 86 let po své smrti byl Linji zahrnut do této sbírky o významných postavách zenové školy, lze soudit jednak, že jde o postavu reálnou (nepochybně ještě žili lidé, kteří jej mohli pamatovat) a jednak, že byl již tehdy považován za dosti významného zenového mistra.

Druhá významná edice záznamů Linjiho se nachází ve slavné sbírce *Jingde chuandeng lu* (1004–1007). Význam přikládáný Linjimu v tomto období je možno vyčíst z faktu, že je v této sbírce, zkompilevané na přímý pokyn císa-

ře, obsažen samostatný svazek s jeho učením, což je pocta, které se dostalo pouze dvanácti zenovým mistrům. Linji je tedy již řazen mezi vůbec největší představitele zenového učení.

Nejstarší známá verze plného textu *Linji lu* se nachází ve spisu *Tiansheng guangdeng lu* 天聖廣燈錄, Rozšířené lampové záznamy éry Tiansheng, vydané v roce 1029 (tedy v sedmém roce éry Tiansheng) císařovým zeťem Li Zunxuem. Linji je zde zařazen do od této chvíle kanonické linie předávání nauky školy Rinzi: Mazu –Huaihai –Huangbo –Linji. Dílo obsahuje svazek věnovaný jejich zaznamenaným výrokům, který je údajně založený na samostatném *yulu* nazvaném *Sijia yulu* 四家語錄, které ještě více kanonizuje sektu Rinzi a její učení. Toto dílo ale v současnosti známe jen z pozdější edice, takže jeho vztah ke svazku v *Tiansheng guangdeng lu* a otázka, která verze je založena na které, nejsou jasně zodpověditelné.

Verze *Linji lu* obsažená v *Tiansheng guangdeng lu* je v zásadě od standardního vydání z r. 1120 odlišná jen v řazení kapitol, jak ukazuje Welter, který také ve své práci přikládá přímo mapovací klíč mezi kapitolami.

Welter (str. 83) právě tento moment vyzdvižení linie Linjiho považuje za formální potvrzení ambicí k dominanci hnutí stojícího za touto linií, které se podle něj chce prezentovat u dvora jako ten „pravý“ zen, v čemž také uspěje a tento úspěch je zároveň úspěchem celého zenového hnutí, které se tak legitimizuje na nejvyšší úrovni a integruje se do elitní dvorské a literární kultury, jak jsme viděli v předchozí kapitole.

Pro autora příznačně Welter pokračuje tím, že z výše uvedeného podle něj plyne, že *Linji lu* není příběhem opravdového Linjiho, ale příběhem celého hnutí, které „nalezlo svůj hlas a identitu skrze obraz a údajné učení Linjiho.“ Otázce, zda jde o učení Linjiho, nebo jde o tvrzení přehnané a ne zrovna pevně založené ve faktech, které sám autor ve značné míře shromáždil, se věnuje následující sekce.

Otázce, zda vůbec *Linji lu* má být nějaký „příběh,“ nebo jde o dílo se zcela jiným významem, se věnuje kapitola 6.

4.2 Srovnání

Toto je první z Welterových ukázek srovnávajících jednotlivé edice. Text ze *Zutang ji* přebírám z online edice Taisho Tripitaka,¹ Welterův překlad k němu přebírám beze změn. Čínský text, který uvádí Welter, se od edice Taisho liší pouze interpunkcí a normalizací 摩 na 麼. Text klasické edice z r. 1120 přebírám od Sasaki a publikuji jej i s originálním čínským textem, protože Welter zde řeší například konsistenci některých termínů mezi edicemi, ale ukazuje ji jen nepřímo svým překladem.

Zutang ji

師有時謂眾云：「山僧分明向你道，五陰身田內，有無位真人堂堂露現，無毫髮許間隔，何不識取？」

時有僧問：「如何是無位真人？」

師便打之云：「無位真人是什摩不淨之物！」

On one occasion, the Master (Linji) addressed the assembly: “I, a mountain monk, tell you clearly – within the body-field of the five skandhas there is a true man with no rank, always present, not even a hair’s breadth away. Why don’t you recognise him?”

Then a monk asked: “What is this true man with no rank?”

The Master struck him, and said: “The true man with no rank – what an impure thing.” (*trans. Welter*)

Kapitola 3 (Sasaki, tj. vydání *Linji lu* dle standardní edice z r. 1120)

上堂。云、赤肉團上有一無位真人、常從汝等諸人面門出入。未證據者看看。

時有僧出問、如何是無位真人。

師下禪床、把住云、道道。其僧擬議。

師托開云、無位真人是什麼乾屎橛。便歸方丈。

The master, taking the high seat in the hall, said, “On your lump of red flesh is a true man without rank who is always going in and out

¹https://github.com/kanripo/KR6q0002/blob/master/KR6q0002_019.txt

of the face of every one of you. Those who have not yet confirmed this, look, look!”

A monk came forward and asked, “What about the true man without rank?”

The master got down from his seat, seized the monk, and cried, “Speak, speak!” The monk faltered.

Shoving him away, the master said, “The true man without rank – what kind of dried piece of shit is he!” Then he returned to his quarters. (*trans. Sasaki*)

Z tohoto srovnání je jasně vidět, že jádro učení je přítomné a víceméně neměnné již od *Zutang ji* vydaného 85 let po smrti Linjiho.

Pozdější edice obsahují změny a dodatky, někdy i rozsáhlejší, jak je zde patrné. Také mohou jiné části vynechat, zde například úvodní uvozovací větu Linjiho „[Já,] horský mnich vám jasně pravím:“ Tyto změny mají pravděpodobně zdůrazňovat určité typické charakteristiky Linjiho, které se s *Linji lu*, jak jej známe ze songské edice a jejích překladů, pojí. Odstraňují buddhistickou terminologii, zvyšují hovorovost i naléhavost a přímost. Na druhou stranu klíčová terminologie jako *wu wei zhen ren*, tedy „opravdový člověk bez postavení“ je již v *Zutang ji* přítomna. Přesto není vůbec jasné, jak by z tohoto mělo plynout, že *Linji lu* není příběhem Linjiho a že jde o „údajné učení.“

Domnívám se naopak, že toto srovnání poměrně dobře dokládá jak postavu, tak i učení Linjiho v dosti rané fázi a fakt, že to podstatné se v textu drží přes následné edice velmi konsistentně. To, že se „nečistá věc“ změní na „uschlé lejno“² opravdu nemění podstatu Linjiho paradoxního sdělení ohledně Probuzeného: 無位真人. Přidává to na barvitosti, ale ta opravdu šokující část výroku je jinde a je v obou edicích zcela totožná.

Samozřejmě by bylo velmi vhodné toto srovnání, které Welter ukazuje pouze na třech poměrně krátkých pasážích, provést systematicky a vyvodit z něj závěry, například zda je radikální odklon od tradiční buddhistické terminologie či zvýšení hovorovosti *yulu* systematicky songské specifikum, které dokon-

²srovnej podrobný komentář k možným významům ohledně tangské terminologie pro lejna a pomůcky pro jejich odstraňování u Sasaki str. 131

čí definici žánru a rozliší jej od ostatních druhů záznamů, nebo je to specifikum tohoto konkrétního díla, nebo naopak to není systematické a jde jen o nahodilé změny. I z těchto několika příkladů je ale myslím jasné, že by bylo velmi přínosné vydat překlad *Linji lu* založený na nejranější verzi ze *Zutang ji*.

Tímto jsme prozkoumali jak vznik textu *Linji lu* tak, jak jej máme v současnosti doložen, a zároveň jsme prozkoumali ustanovení sekty Rinzai a vzájemnou dynamiku obou těchto procesů. Nicméně vliv textu na formování sekty Rinzai nekončí jeho vznikem. Naopak, role *Linji lu* v učení sekty Rinzai se nadále proměňuje, jak se pokusím ukázat v následující kapitole o dalším vývoji školy a na analýze percepce díla od poloviny 20. století do současnosti.

Kapitola 5

Dokončení vývoje sekty Linji za dynastie Song

Na tomto místě je třeba krátce pojednat určitý rozpor mezi rannými dějinami sekty, tedy na jedné straně školou Mazua (*Hongzhou* 洪州) a učením, jak je publikované v *Linji lu*, a na straně druhé koanovým zenem sekty Rinzai, jak jej známe ze současnosti a jak o něm hovoří také buddhologická kritika. Několik rozdílů bylo již zmíněno, ale je třeba je pojednat systematictěji a krátce se podívat na zlomové body a děje.

Od Huinenga, který údajně dosáhl plného procitnutí jako pomocník pro hrubou práci v klášteře bez praktikování meditace, až po Linjiho, který v *Linji lu* nehovoří o soustavném praktikování meditace a někdy to vypadá, že hovoří přímo proti ní, budí jižní sekta zenu dojem, že meditace v ní nemá místo, případně je vysloveně považována nejen za nepotřebnou, ale i škodlivou. Také se v této době vůbec neužívají koany. Přestože, jak ukazuje Yanagida, Welter a další a zde shrnuje kapitola 3, dnes již víme, že texty popisující zen za dynastie Tang jsou ve výsledné edici songské, podkladové materiály jsou ve většině tangské. Zjevně tedy musely v obou oblastech proběhnout zásadní změny, protože jak uvidíme, koncem dynastie Song i v dnešní sektě Rinzai (Linji) jsou soustavná meditace s koncentrací na zadaný koan dva propojené hlavní pilíře praxe.

Huang (2023) popisuje první z těchto změn, která se odehrála souběžně s ustavením žánru *yulu* popsáném v kapitole 3, totiž návrat k systematické me-

ditaci v sedě *zuochan* 坐禪 (doslova „sedět + zen“).

Druhý pilíř často zmiňovaný v souvislosti se sektou Linji, který ji, původně ve zjednodušené představě, ale v dnešní době opravdu, odděluje od sekty Caodong / Sôtō, je užívání koanů a postupná formalizace tohoto užívání. Počátky užívání koanů pro výcvik laiků zmiňuji v sekci 3.5. Zajímavá je také analýza v práci Daisetsu Teitaro Suzuki (2014), kde ukazuje rozdílné pojetí zenu u jednotlivých mistrů nejen mezi školami, ale i v rámci sekty Linji. Ukazuje také, že formalizovaný systém koanového zenu, který si dnes spojujeme se sektou Rinzai, se datuje až od japonského mistra Hakuina (1686–1769) a projektovat si jej nejen do sekty Linji za dynastie Tang, ale do značné míry i za dynastie Song, by bylo chybné. Přesto jeho základy ve formě soustředění na tzv. „klíčovou frázi“ byly položeny také za dynastie Song.

5.1 Meditace v sedě

Meditace, *dhyana*, byla do čínštiny transliterována jako *chan* 禪. Již z tohoto pojmenování školy je vidět, že meditace byla od začátku pro zen zcela konstitutivní. Tím více zvláštní bylo, když jižní škola začala její význam snižovat. Huang jako hlavní bod obratu identifikuje učení Shenhuie (viz sekci 3.2) a kloní se k interpretaci, že šlo spíše o strategický přesun důrazu z meditace na usebranost a bdělost po celý den, stejně jako severní škola naopak v učení Shenxiua zdůrazňovala nezastupitelnost meditace v sedě. Ani jedno nemusí znamenat, že se druhé cvičení v té druhé škole neprovozovalo. Zdůrazňování některého aspektu praxe mohlo mít význam jak ten, že jej daný mistr opravdu jednoduše považoval za důležitější, tak význam strategického odlišení škol v politické rovině.

Huang cituje řadu jiných soudobých zdrojů, ze kterých je zřejmé, že i Mazu Daoyi cvičil meditaci v sedě mnoho let, někdy i několik dní nepřetržitě. Stejně tak i ostatní mistři jeho linie. I z analýzy klášterních pravidel by mělo vyplývat, že se v kláštorech sekty Linji denně meditace cvičila. Je tedy zřejmé, že když se ve spisech hovoří proti ní, má to význam jiný, než prosté a univerzální odmítnutí, a nebo spisy neodrážejí praxi v kláštorech.

Podle Huanga platí možnost druhá. Nejen *yulu*, ale i ostatní žánry jako hagi-

ografie mistrů nebo pozdější koanové sbírky dokumentují podle něj pomocí projevů a interakcí mistrů teorii, nikoliv praxi zenové školy. Ovšem u řady záznamů interakcí mezi žáky a mistry např. právě v *Linji lu* je problematické označit záznam toho, že např. někdo na někoho zakřičí či jej uhodí, urazí a odejde, za teorii. Je ale pravda, že pokud se praxí myslí záznam metodologie, například veškerým prostředkům výcviku žáků a tomu, jak, kdy a kolik byly aplikovány, tomuto se dochované záznamy opravdu věnují minimálně až vůbec, právě až po záznamy některých mistrů konce období Severních Song, které cituje Huang.

Nejvíce se dá nalézt ohledně cvičení samotných mistrů v jejich životopisech sebraných do hagiografických sbírek vybraných mnichů, z nichž některé již byly zmíněny. Tak se například v songské hagiografické sbírce význačných zenových mnichů *Chan lin seng bao chuan* 禪林僧寶傳¹ podle Huanga dočteme, že mistr Fenyang Shanzhao 汾陽善昭 (947–1024), který je řazen do linie školy Linji, „seděl tiše na meditační rohoži a po 30 let nikdy nevyšel ven.“ U Fenyanga se také uvádí, že „preferoval meditační metodu [školy] Caodong“ a je autorem básně, „která se dále používala ve škole Caodong k vedení [žáků].“

Za dynastie Severní Song nachází Huang další obdobné příklady mistrů školy Linji, u kterých je doložené dlouhodobé denní cvičení meditace v sedě a někdy také inspirace metodami sekty Caodong nebo osvícení sice na náhlý nečekaný popud, ale předcházené právě meditací. Mistr Sixin Wuxin 死心悟新 pak údajně pravil: „Všichni na světě cvičí Zen 禪, ale já jsem uskutečnil Zen.“²

Huang z těchto příkladů dochází k závěru, že šlo u tangských i songských mistrů školy Linji o „kontradikci mezi teorií a praxí.“ Jako alternativní interpretaci nabízím možnost, že jde spíše o kontrast mezi tím, co z praxe se zdůrazňuje a co je sice nutný předpoklad, ale z toho či onoho důvodu jej tehdejší mistři nezdůrazňovali. Domnívám se, že totéž by se dalo říci o studiu súter, viz Hisamatsovu analýzu 1. kapitoly *Linji lu* v sekci 6.4. Huang uvádí také příklad mistra, který explicitně tento postoj zastával: výrok Yangqi Fanghuie (992 – 1049)

坐斷乾坤，天地暗黑；放過一著，兩順風晴。雖然如是，俗氣未除

¹<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=279078>

²znak chan 禪 označuje jak meditaci, tak zen, viz výše

在。

Tedy zhruba „sedět [v meditaci] až zmizí vesmír a vše potemní; opustit chybné³ a déšť s větrem jsou čiré. Nízké zvyky ještě nejsou eliminovány, jsou [stále] zde.“ Tento výrok poukazuje jak na důležitost meditace a pokroku v ní, tak na nezbytnost toho, nakonec i ji opustit, jak o tom hovoří Hisamatsu. Na začátku meditace není „guo 過“, naopak bez ní by vesmír nezmizel a vše nepotemnělo, což chápu ne jako něco špatného, ale naopak pokrok v meditaci / kontemplaci,⁴ v souladu s analogickými popisy v jiných školách vč. křesťanských mystiků, např. u Jana od Kříže „temné noci smyslů a ducha.“ Poté je ale jako další krok nutno pustit i tu samotnou meditaci. Zajímavý je také závěr, kde Yangqi upozorňuje, že to ovšem stále není konec.

Yangqiho nástupcem byl slavný Yuanwu Keqin 圓悟克勤 (1063 – 1135), který byl již zmíněn v sekci 3.5 při diskusi neokonfuciánských *yulu* jako možný učitel zenu Zhu Xiho. Jeho nejvýznačnějším zenovým žákem a dědicem nauky byl neméně proslulý mistr Dahui Zonggao 大慧宗杲 (1089 – 1163). Dahui byl zastánce koncentrace na „klíčovou frázi“, *huatou* 話頭, což je metoda spjatá s koany, protože obvykle šlo o klíčovou frázi právě z koanu. Zde se propojují dva pilíře, na kterých stojí současné pojetí koanového zenu školy Rinzai: učení o náhlém prozření a důležitosti všech aktivit s koncentrací na koan, respektive klíčovou frázi. Yangqiho škola byla v této době nejvlivnějším proudem školy Rinzai a podle Huangy právě proto, že v praxi stejně jako škola Caodong kladla důraz na cvičení meditace, probíhaly mezi školami čilé interakce. Interakce nebyly zdaleka vždy nekonfliktní a harmonické jako u Fenyanga, viz konflikt Dahui a Zhenxie Qingliaa zmíněný v sekci 3.5. Přestože i Dahui zjevně byl zastáncem meditace, stále akcentoval náhlé prozření, pravděpodobně na rozdíl od Qingliaa. Zároveň tyto Huangovy argumenty svědčí spíše pro hypotézu, že nešlo o jednoduchý principiální konflikt škol na dvou jednoznačných stranách barikády, jak argumentuje Schlütter (2010).

Huang ve své práci rozebírá řadu dalších textů a mistrů ať již dynastie Song, nebo starších z dynastie Tang, např. Zongmi (780 – 841) 宗密, kde ovšem ne-

³Huang překládá 放過一著 jako „let go od the obsession.“

⁴v zenovém názvosloví není rozdíl, obojí je 坐禪, tedy „sedět + meditace/zen.“

zmiňuje, z jaké doby jsou dochované texty (viz Welterovu analýzu). Ze všech prací, které rozebírá, vychází ovšem poměrně jednotný obraz komplexnějšího dění v sektě Rinzai i chápání zenu a cvičení méně jednoznačné, než vyplývá z nejradikálnějších spisů, které zdůrazňují jeden aspekt. Zároveň se vyjevuje poměrně jasný vývoj.

Za dynastie Tang bylo ve spisech jižní školy zdůrazňováno náhle procitnutí a nutnost osvobodit se od všeho, včetně súter nebo meditace. Ať již byl důvod naukový, kdy mistři považovali za důležité zdůraznit tento aspekt, nebo politický pro prosazení jižní sekty, nebo oba v nějaké směsi, došel tento trend jednoho ze svých nejradikálnějších vyjádření v díle *Linji lu*. Koncem období Severních Songů ovšem již řada mistrů školy Rinzai ve svých textech zdůrazňovala, že výše uvedené neznámá, že se bez meditace dá obejít nebo že je to záhodno. Náhlé procitnutí nestaví do protikladu s dlouhodobou meditací, kterou se postupně žák uschopňuje k procitnutí. Buďto zdůrazňují postup meditací a pak náhlé procitnutí, nebo náhlé počáteční procitnutí (*shijue* 始覺), které zlepšuje schopnost dále medítovat a dojít dokonalého procitnutí (*benjue* 本覺), nebo kombinaci obojího. Názory jednotlivých mistrů se různí, ale z Huangovy analýzy vyvstává jak mezi mistry školy Rinzai, tak ve vztahu k jiným školám, nejen Caodong, mnohem více provázané a kreativní prostředí vzájemného ovlivňování, než že by šlo jen o vyhrocené hádky a mocenské boje, jak to interpretují Schlütter nebo Welter. Klíčové ovšem je, že význam meditace již není v textech školy Rinzai upozadován, jako tomu bylo za Mazua a jeho žáků až po Linjiho a naopak je (znovu) alespoň některými mistry explicitně zdůrazňován.

V návaznosti na uznání významu meditace, tedy vlastně spojení postupné metody s metodou náhlou (procitnutí je stále náhlé), došlo v interakci s větším vyučováním laiků ve škole Rinzai k zavedení metody koncentrace na klíčový obrat *huatou* jako pomocného předmětu v meditaci nejprve pro laiky a posléze v učení Dahuie nejen pro ně. Dahui ale stále kladl důraz na přítomnost a bdělost při každodenních aktivitách, zároveň s koncentrací na *huatou*. Zatímco mistři dynastie Tang zdůrazňovali osvobození od meditace, nezmiňovali, že se to týká až vrcholné fáze cvičení a jak této fáze dosáhnout. Mistři dynastie Severní Song toto cvičení popsali a propojili tak Huinengův důraz na osvobození se od

meditace s důrazem na její plné zvládnutí, než je možné se od ní osvobodit. Tak byly ustaveny všechny základní prvky této školy, jak je dnes známe: radikální učení jižní školy, zdůraznění vždy přítomného probuzeného subjektu v sektě Hongzhou vrcholící Linjim, i soustavný trénink meditace s koncentrací na koan.

5.1.1 Zenoví mistři dynastie Song

Dobry a vyvážený popis vztahu díla a jeho výkladu soteriologického (buddhistického) i sociologického, toho, že se nevyklučují, podává Schlütter (2010). Na jednu stranu zdůrazňuje živost, přesvědčivost a zjevné duchovní nasazení a snahu v tomto směru pomoci čtenářům u autorů zenové literatury dynastie Song, na druhou ukazuje, že životní realita elitních opatů a mnichů v té době byla nerozlučně propojena se státní správou a v tomto vztahu byla moc vždy na straně úřadů. Dvorní postavení tedy v zásadě ani nešlo odmítnout a slovný mnich měl v reálu jen málo na výběr, zda a jak bude s vysokými úředníky nebo císařským dvorem interagovat. Z druhé strany toto prostředí samozřejmě tvořilo tlak na to, aby ti, se kterými dvorští literáti interagují, byli jim podobní. Je tedy iluze, že by se u elitních mnichů jednalo o nevzdělané venkovany jako je postava mistra Huinenga v Tribunové sůtre (Jørgensen, 2005; Král, 1990; Yampolsky, 2012), nebo že by mistři žili ve svých horských poustevnách a odmítali kontakt s okolím. O tom, jak to bylo reálně za dynastie Tang není mnoho informací, ale je dobře doloženo, že za Songů to takto nebylo a Jørgenson považuje spíše za nepravděpodobné, že by tomu za Tangů mohlo být jinak. Svědčí o tom do jisté míry právě příběh vzniku Tribunové sůtry a linií dědiců dharmy, jak je dnes známe, které podle Jørgensona mají původ právě v Shenhuiově úsilí u tangského dvora vytvořit z – pravděpodobně existujícího ale okrajového – mnicha Huinenga klíčovou postavu zenu. Typicky byli zenoví mistři elitní intelektuálové velmi podobní svým protějškům v úředních funkcích. To se ovšem nevyklučuje s duchovním rozměrem textů, které v těchto poměrech vznikají, ani s upřímným duchovním nasazením zmíněných osob, jak by vyplývalo z analýz Welterových. Politickou rovinu vidí asi správně, ale Schlütter (2010) a Huang (2023) ukazují přesvědčivé, že to rozhodně není celý obraz.

Kapitola 6

Recepce textu buddhologická a buddhistická

V této kapitole nejprve představím hlavní teze Weltera a dalších autorů, které ukazují, jakým způsobem čtou *Linji lu* a jaké důvody k tomuto čtení deklarují, což souvisí právě s konceptem, který Welter značí jako „rinzaiskou orthodoxii.“ Dále se pokusím provést přímé srovnání jejich výroků o autorech a analýzách těchto autorů, které právě za onu orthodoxii považují, s těmito autory samotnými a pasážemi z jejich děl.

Začnu s recepcí Welterovou, protože z něj vychází většina předchozí analýzy vzniku žánru *yulu* i samotného díla *Linji lu*. Je tedy přirozené, že jako první představíme to, jakým způsobem se na toto samotné dílo dívá a jakým zorným úhlem jej čte a navrhuje, že by čteno být mělo.

6.1 Welter

Když Welter shrnuje své zkoumání *Linji lu* a celého žánru *yulu*, doporučuje číst jak *Linji lu*, tak všechna ostatní *yulu* jako historickou fikci a zabývat se tedy vůbec zenovou literaturou právě jako literaturou, na které je nejzajímavější imaginace:

„Spolu s *koany* představují *yulu* nejvíce specifický chanový literární žánr a jsou uznávány jako jedinečný příspěvek chanu k čínské, východoasijské a světové literatuře. [...] Můj názor je, že *yulu* je nej-

lépe číst jako druh historické fikce [...] a tím, že je takto čteme, získáváme přístup ke chanové literární imaginaci a zdrojům, které ji inspirovaly.“

Relevantní otázka ohledně *Linji lu* pro něj tedy je historická přesnost vs. fikčnost dějů a případně estetická imaginace. Otázku po duchovním významu si vůbec neklade. Otázkou, proč tedy praktikující zenu tyto spisy čtou a zda v nich lze nalézt to, co tam hledají, se vůbec nezabývá. Přesto, jak

Ovšem přesto jsou i pro tuto otázku jeho vyjádření relevantní v tom, že doporučuje *yulu* číst prostě jako fikci. Nejprve podrobně rozebere záznamy *xinglu* a *shilu*, které označuje jako reálné záznamy žáků, ze kterých vznikl text v *Zutang ji* vydaný r. 952, tedy 86 let po Linjiho smrti. Následně ukáže, že jádro tohoto textu je totožné s textem klasické edice z r. 1120, tedy *Linji lu*, jak jej dnes známe. V závěrech své práce ale přesto prohlásí celé dílo sumárně za historickou fikci. Zdůvodnění tohoto tvrzení jsem bohužel nenašel. Zdá se, že vychází pouze z rozdílů, které dokumentuje a jsou zde rozebrány v kapitole 4.

Příklad svého způsobu čtení *Linji lu* poskytuje sám Welter, například když (na str. 158–160) rozebírá známou pasáž z 18. kapitoly o tom, co mohou či nemohou studenti získat ze zápisků, srv. Sasaki str. 27 a 260.

„Dnešní studenti se nikam nedostanou, protože zakládají své porozumění na přijetí jmen. Zapisují si slova nějakého mrtvého starce do velkého zápisníku, balí jej do čtyř nebo pěti vrstev plátna a ne nechají nikoho, aby se do něj podíval. ‚Toto je Tajemný princip,‘ prohlašují a pečlivě jej chrání. To je všechno špatně. Slepí idioti! Jakou šťávu čekáte z vyschlých kostí!“

Welter tuto pasáž chápe doslovně jako kritiku zapisování výroků mistrů a odvozuje z ní, že se tedy zapisování muselo provádět pokoutně za mistrovými zády a tudíž tento dovozovaný zákaz mistrů působil nepřesnost v zápisech jejich projevů a vznik více různých verzí.

Problém je, že ani v této pasáži ani jinde v celé kapitole se nehovoří jasně o tom, že by to znamenalo zapisování výroků mistra a ne třeba opisování sůter. Naopak se v hned v dalším odstavci píše „Pak je tady skupina takových,

co nerozeznají dobré od špatného, hádají a spekulují o spisech a rozvláčně je interpretují.“ Není jednoduše jasné, o jaké spisy jde. Nicméně stejná formulace o očekávání šťávy z vyschlých kostí se objevuje v *Linji lu* ještě jednou a to v kapitole předchozí, tedy sedmnácté. Zde se hovoří zcela explicitně o výkladu súter:

„Podle mistrů súter a sáster je dharmakāya považována za základní podstatu a saṃbhogakāya a nirmāṇakāya za funkci. [...] Jakou šťávu čekáte z vyschlých kostí!“

Podle mého čtení obou kapitol se Welterem vybraná citace vůbec nemusí týkat specificky opisování výroků zenových mistrů. V obou pasážích jde hlavně o ustrnutí u slov při hledání nejzazší pravdy. Demonstruje to tím, že pak je takovému žáku položena otázka a on na ni neumí odpovědět: V kap. 18 je to v následujícím odstavci: „Dotázání na buddhadharmu, jenom zavřou pusu a nenalézají slov.“

Zcela obdobná pasáž je v první kapitole, kde vedoucí výuky (mnich odpovědný za výuku súter) položí mistrovi otázku, zda soubor buddhistických spisů objasňuje Buddhovu přirozenost (foxing 佛性). Mistr se jej zeptá „Kde je Buddha?“ a mnich také nemá odpověď a mlčí.

K této pasáži srovnej výklad Hisamatsu Shin'ichiho:

„Když se věci dějí takto, je vedoucí výuky nakonec neschopen slova. Kdyby jeho mlčení bylo mlčením Vimalakirtiho, byla by to skvostné sebe-představení Buddha. Jenže on prostě jen nedovede nic říct. Dokáže tam jen stát jako hlupák a tak ukazuje nepoužitelnost pouhého studia textů. Současní buddhologové se musejí mít obzvláště na pozoru, aby neskončili jako tento mnich.

[...]

Studovat buddhismus mnoho let, možná celý život, a přesto ne- být schopen přímo zpřítomnit Buddhu v odpověď na otázku, kde je Buddha, to je opravdu žalostné. Takové selhání vypovídá o tom, že jsi doopravdy nestudoval buddhismus. Pochopitelně, že tato otázka, kde je Buddha, by jistě zahanbila současné buddhology, protože by

dopadli stejně beze slov jako ten vedoucí výuky. I kdybys srovnal hromadu sůter vysokou jako hora, pravý Buddholog se nevynoří. Ani Pravé Já se neprobudí.“

Zaobírat se zenovými spisy z jiného zorného úhlu, například historiografického, je samozřejmě zcela v pořádku a validní. Nepřesvědčivě ovšem působí ty pasáže, kde se snaží interpretovat či kritizovat samotný buddhismus či jeho představitele. Obvykle z východiska, že tyto práce prostě žádný duchovní obsah nemají, dochází ke značně nepřesvědčivým výsledkům a i metodologicky jde o postupy problematické. Viz analýzy formace sekty Rinzai a její nauky za dynastie Song u Weltera a Schlüttera jejich zorným úhlem sporů o moc vs. obraz, který vznikne doplněním o analýzy Bodiford (1991), Huang (2023) a D. Suzuki (2014).

Základním kamenem Welterovy metodologie v přístupu k pramenům i k jejich interpretaci u soudobých zenových autorů se zdá být jeho koncept „rinzaiské orthodoxy“, proto se jím podrobně zabývá následující kapitola.

6.2 Welterův koncept Rinzai Orthodoxy

Chanová orthodoxie, titulární koncept Welterovy práce, spočívá v myšlence, že se každá škola snaží prosadit „svou pravdu“ jako oficiální a všeobecně uznávaný způsob, jak chápat a praktikovat zen a potažmo vůbec buddhismus. Nevnímá to ovšem jako spor duchovní o to, jak nejlépe pomoci lidem k osvobození od utrpení, ale jako mocenský boj ve společnosti: „orthodoxie funguje jako země nikoho na které bojují soupeřící skupiny o oficiální uznání své interpretace a marginalizaci svých oponentů“ (Welter, str. 11). Vychází z myšlenky, že právě v ranném období dynastie Song se prosadila „rinzaiská orthodoxie“ a pohledem této orthodoxy jsme zatěžováni dodnes. Když přemýšlíme o zenu, nevědomě přejímáme fikce, které nám tato orthodoxie podsouvá, aby si udržovala své dominantní mocenské postavení.

V důsledku toho je Welterův text, jakmile začne diskutovat aspekty této své myšlenky orthodoxy, plný velmi problematických zjednodušení a selektivních citací. Například „Jako v jiných východoasijských náboženstvích, Chan a Zen

jsou reálně o tom, co člověk dělá, sérii kulturních zvyků, které je definují, spíše než čemu člověk věří.“ Asi není třeba dlouze rozebírat, že tento popis, který by se dal možná použít pro konfuciánství, moc nesedí na zen. K otázce, zda je důležité „čemu člověk věří,“ se vyjadřuje *Linji lu* vícekrát, nejvíce explicitně ovšem v kapitolách 1 a 13 vždy stejnou frází: 爲爾信不及, tedy „protože vaše víra je nedostatečná,“ kde následuje vždy důvod, proč žáci nepostupují.

Podle Weltera také

„Spory ohledně orthodoxy se v zenu [...] zřídka týkaly vnitřních záležitostí výcviku mnichů či duchovní kultivace. Důraz byl na veřejnou politickou roli zenu ve společnosti, na debatách o tom, jak zajistit prestiž, sponzory a privilegia.“

Když tento výrok srovnáme se všemi spory a interakcemi mezi školami, které jsou dokumentovány v pracích právě Weltera, ale i dalších autorů citovaných zde, jde ve všech případech o spory o správný postup dosažení procitnutí, případně o charakter tohoto procitnutí. Dokonce se to týká i sporu s neokonfuciány, jak rozebírá sekce 3.5.

6.2.1 Původ myšlenky a další představitelé

Welterův postoj je velmi podobný jako u Briana Victorii v jeho vlivné knize *Zen at War* (1997) i následně i ve člancích, kde pokračuje v kritikách předních představitelů zenu v Japonsku ve 30. a 40. letech a interpretuje jejich postoje jako podporu japonského militarismu. Victoriovo dílo je ovšem také objektem zásadní kritiky kvůli jeho metodologickým problémům. Victoria na rozdíl od Weltera přiznává, že mu nejde o nestrannou vědeckou analýzu, ovšem na druhou stranu si zjevně činí nárok na pravdivost svých tvrzení. Ve studii „A Buddhological Critique of ‘Soldier-Zen’ in Wartime Japan“ (2010) Victoria o svém postoji přímo píše, že “left the realm of ‘objective scholarship’ to pursue a partisan agenda.” Jak ve své recenzi této práce postřehl Schliff (2011), je problematickým základem Victoriova postoje “progressively essentialist language” a tímto progresivistickým pohledem odsuzuje nejen vše, co vidí jako japonský militarismus, ale hlavně svou kritikou jde i nad rámec toho, co deklaruje, a ně-

kterými výroky odsuzuje prakticky veškerý mahajánový buddhismus, když například autoritativně určuje, co je „jediným legitimním užitím ‚síly samádhi‘“ nebo že „asi ... celá mahajánová škola selhala v rozpoznání nebezpečí zneužití síly meditace.“ Schliff to trefně přirovnává k tomu, kdyby nějaký například dominikánský kněz začal prohlašovat, že nikdo v církvi od počátků až podnes nepochopil například význam Ducha Svatého.

Výše zmíněné aspekty díla Briana Victorii i jeho kritiku zmiňují podrobněji, protože pasáže o „rinzaiské orthodoxii“ u Weltera mají velmi podobný nádech, stejně jako některé u Faureho i Sharfa, včetně vnímání D. T. Suzukiho jako hlavní postavy této orthodoxie a spojení zenu s militarismem, a to nejen ve vztahu k západním čtenářům, ale i v Japonsku. Zdá se, že hlavním společným pramenem pro tyto teze je dílo japonského autora Ichikawy Hakugena, člena sekty Rinzai, ale zároveň anarchisty, který se snažil jaksi propojit myšlenky zenu, anarchismu a komunismu.¹

6.2.2 Kritika D. T. Suzukiho

Welter ve své kapitole věnované kritice Suzukiho (Welter, str. 15) cituje Sharfa, který označuje Suzukiho a Hisamatsua jako „japonské misionáře,“ čímž dobře nastavuje tón celé kapitoly. Jejím smyslem je ukázat, jak tito agenti japonského imperialismu a rinzaiského zenu, což jsou spojené nádoby, vyrazili na Západ, aby omlouvali imperialismus a japonskou nadřazenost prostřednictvím rinzaiské orthodoxie. Jen několik výroků bez komentáře, všechny odkazy jsou do práce Welter (2008):

„Nikdo nemůže popřít nesmírný vliv Suzukiho interpretace Zenu na vznik současné zenové orthodoxie.“ (str. 15)

„Suzuki připisuje zenu jedinečné a nejvyšší místo mezi filozofiemi a náboženstvími světa.“ (str. 17)

„Překvapivě, vzhledem k důrazu na meditaci v zenu, Suzuki tvrdí, že zen není formou meditace.“ (str. 18)

„V mezinárodním měřítku ustanovil Suzuki zen jako základ ničeho menšího než nového světového řádu, když jej využívá pro zpochybnění

¹<https://theanarchistlibrary.org/library/reed-w-ingalls-ichikawa-hakugen-1902-19>

intelektuálních systémů, na kterých je založena sama myšlenka modernity.“ (str. 19)

kde Suzuki nějak slovně přibližuje stav po procitnutí jako nový pohled na svět, jde dle Weltera o „důraz na emoce“ (str. 21)

„Zásadní pro Suzukiho byla naprostá unikátnost [zenu] – nespadá do stejné kategorie jako kterákoliv jiná (obzvláště západní) světová náboženství a filozofické systémy. Transcenduje nedostatky logického myšlení, na kterém je založena západní vědecká tradice (a implicitně západní kultura).“ (str. 22)

Všechny tyto citace je možno srovnat s výňatky ze Suzukiho recepce *Linji lu* výše v sekci 6.3. Na str. 50 připojuji navíc několik výňatků ze Suzukiho díla, které nejsou přímo recepcí *Linji lu*, ale nabízejí podrobnější srovnání s jinými náboženstvími, jelikož na ty dle Weltera Suzuki obzvláště útočí.

Obdobně jako Welter kritizuje Suzukiho například Faure. Řada konkrétních aspektů, které se rozhodl kritizovat, vede ale při bližším studiu primárních zdrojů také k pochybě o jeho metodologii. Například jeho kritika Suzukiho, který údajně vždy hodnotí křesťanství velmi sebejistě (str. 61–62):

„Ve srovnání s Mertonem, který si dovolil ‘s ostychem’ výroky o buddhismu a byl si intenzivně vědom, že jako katolický kněz a mnich si nemůže být jist, zda má správný vhled do duchovních hodnot tradice, se kterou není opravdu obeznámen (Merton 1967, 5), Suzuki si byl svým hodnocením křesťanství vždy velmi jist.“

Faure k této citaci přidává poznámku, že ji zakládá na Suzukiho hodnocení jedné Eckhartovy konkrétní mystické zkušenosti. Suzuki si v tomto případě byl jist, že Eckhart dosáhl *satori*. K tomu je zapotřebí říci dvě věci: 1. Hodnocení konkrétního mystického zážitku přece není hodnocení křesťanství, či „duchovních hodnot tradice,“ slovy Faure. Suzuki navíc hodnotí, že někdo dosáhl toho, čeho sám dosáhl a proto to dovede hodnotit. 2. Když Faure srovnává Mertonovu pokoru ve vztahu k buddhismu se Suzukiho údajnou povýšeností v opačném směru ke křesťanství, zdá se být příhodné pro srovnání ocitovat ze Suzukiho z dialogu s Mertonem o několik let dříve, kde svůj příspěvek otevírá slovy:

„Nejsem dobře obeznámen s veškerou křesťanskou literaturou, produkovanou vzdělanými, talentovanými a logicky smýšlejícími teology, kteří usilují o to rozumově objasnit své zkušenosti, a tedy se mohu v komentářích, které učiním ohledně křesťanství, jeho doktrín a tradic zcela mýlit.“

(D. Suzuki, 2014, str. 221)

Buďto Faure předmět své velmi sebejisté kritiky řádně nestudoval, nebo, hůře, jej nastudovaný má a vybírá velmi selektivně, co se mu hodí čtenáři předložit. Obě tyto možnosti bohužel vrhají jistý stín i na ostatní poznatky z jeho díla, které jinak jsou často zajímavé a přínosné.

6.2.3 Interpretace zenu

Welter jednak interpretuje zen a jeho představitele jaksi globálně, jak je uvedeno výše, tedy *yulu* jsou historické fikce, „mistři“ zenu jsou mistry v uvozovkách, apod. Kromě toho ale několikrát interpretuje samotný zen. Zde konkrétně z koanové sbírky Wumenguan.

無門曰。參禪須透祖師關。妙悟要窮心路絕。祖關不透。心路不絕²

Welter překládá 要窮心路絕 jako člověk musí „zcela eliminovat aktivitu mysli“ (Welter, str. 35) a tvrdí (v kontextu kritiky sektou Fayan), že to je právě ukáзка „rinzaiské orthodoxy“, která špatně chápe procitnutí. To je zajímavé, protože jinde právě Dahui ze sekty Rinzai tvrdě kritizuje „sedící mrtvoly“, když bojuje proti metodě meditace prosazované sektou Caodong, viz 3.5.

Domnívám se, že Welterův překlad zde je povrchní a v rozporu s buddhistickou koncepcí prázdnoty. Vzhledem k učení sekty Rinzai o aktivitě (nikoliv eliminaci aktivity) procitnuvší mysli mi dává smysl spíše překlad „je nutné, aby zcela ustal pohyb myšlenek.“

Pro srovnání s těmito dvěma možnostmi, jak dotyčnou pasáž, ale i všechny ostatní – časté – reference k prázdnotě v zenu (nejen u Linjiho a jeho školy) chápat, přidávám relevantní pasáž z *Linji lu* a níže také Suzukiho výklad v sekci 6.3.1.

²T48n2005_001: 0292c25, https://tripitaka.cbeta.org/T48n2005_001

Srv. 17. kapitolu *Linji lu* (Sasaki, str. 214) + komentáře tam. Explicitní rozpor s Welterovým výkladem. Srv. také *Fukan zazen gi*, Dōgenův esej o způsobu provádění meditace v sedě, kde metodu popisuje takto (cit. dle <https://en.wikipedia.org/wiki/Dōgen>)

...settle into a steady, immobile sitting position. Think of not thinking (fushiryō). How do you think of not-thinking? Without thinking (hishiryō). This in itself is the essential art of zazen. The zazen I speak of is not learning meditation. It is simply the Dharma-gate of repose and bliss, the cultivation-authentication of totally culminated enlightenment. It is the presence of things as they are.

K problému mentální aktivity a myšlení (pojmy a slovy) srv. také hned první kapitolu *Linji lu*, kde mistr říká, že pokud by měl opravdu vyjádřit pravý význam buddhismu, nemohl by ani otevřít ústa. Zjevně tím nemyslí, že by zastavil veškerou aktivitu své mysli a seděl jako kus kamene nebo pařez.

若約祖宗門下、稱揚大事、直是開口不得、無爾措足處

If I were to demonstrate the Great Matter in strict keeping with the teaching of the ancestral school, I simply couldn't open my mouth and there wouldn't be any place for you to find footing.

K tomuto také Hisamatsu v komentáři na str. 38 a jeho poznámku o mlčení Vimalakirtiho. Je zjevné, že v těchto případech nejde o absenci mentální aktivity, ale o pravý opak, aktivitu probuzeného subjektu.

6.3 Suzuki

D. T. Suzuki si *Linji lu* velmi cenil, což se odráží v tom, jak často se ve svém díle Linjimu věnuje. Napsal o *Linji lu* monografii v japonštině (*Rinzai no kihon shisō*, Základy Rinzaiova myšlení, 1949) a do angličtiny přeložil a analyzoval výňatky z *Linji lu* v *Essays in Zen Buddhism* (1927), *Essays in Zen Buddhism (Second series)* (1933) a *Essays in Zen Buddhism (Third series)* (1953).

V několika citacích z D. Suzuki a Ueda (1973) se pokusím ukázat, jakým způsobem Suzuki *Linji lu* čte a co považuje za zásadní aspekty díla.

Nejprve celkově o tom, co je pro něj samotnou podstatou *Linji lu*:

„Zajímavá je schopnost sdělit to, co se sdělit nedá. Celé *Linji lu* není nic jiného, než sdělování toho, co transcenduje běžné sdělení.“

Suzukimu vůbec nejde o příběhy nebo o historickou postavu Linjiho, ale o sdílení nesdělitelné vnitřní zkušenosti.

První klíčový pojem z *Linji lu* je pro Suzukiho *Rinzaiův „Člověk“*:

„Ať již něco nazýváme lidskou bytostí, sjednocením Boha a člověka,³ nebo osobností, toto vše jsou jiné věci, než o čem mluvím, když říkám *Rinzaiův „Člověk“*.“

[...] všichni lidé mají tendenci k dualismu.

[...] [lidé] hovoří o sjednocení člověka s Bohem, ale to, co musíme uchopit, je bod, ve kterém Bůh a člověk ještě nemají svá místa. [...] *Rinzaiův Člověk* nemá nic společného s humanistickým myšlením, o kterém se dnes tolik mluví. Základní rozdíl tkví v tom, že jedno se zabývá tím, co je po rozdělení, druhé míří k tomu, co je před tímto rozdělením. Náš problém je, jak zachytit toto nerozdělené cosi.

[...] Jakmile se něco začne pohybovat, byť jakkoliv maličko, ihned nastává rozdvojení. Otázka tedy je, jak zachytit, co je před tímto rozdvojením. Když hovoříme o něčem vůbec před vznikem tohoto problému, zdá se, že to nedává žádný smysl. A přesto, toto je naopak nejzazší skutečnost.“

Když Suzuki mluví o *Rinzaiově Člověku*, je otázka, o kterých místech v textu *Linji lu* hovoří. Termín (*wu wei*) *zhenren* (無位) 真人, což je specifické *Rinzaiovo* označení plně probuzeného člověka⁴ se v textu vyskytuje jen čtyřikrát a to pouze ve dvou kapitolách. Suzuki může hovořit i o ostatních výskytech „Člově-

³koncept křesťanské mystiky, unio mystica

⁴srv. komentář Sasaki, str. 130. Termín *zhenren* pochází z Zhuangzi, následně užíván v taoismu i konfuciánství jako označení ideálního taoisty. Odtud v ranném čínském buddhismu jako překlad pro termín *arhat*, později i *bodhisatva*. *Rinzai* dodává *wu wei* a tvoří tak svůj specifický termín.

ka,“ ve smyslu Probuzeného, jako například 道人, který se vyskytuje osmkrát⁵ i o místech, kde pravý subjekt Linji označuje jako „toho, kdo zde přede mnou poslouchá má slova,“⁶ aj. Nedává zjevně smysl, že by hovořil všeobecně o lidech a všech místech v textu, kde se o nich hovoří, nicméně nikde toto ne vysvětluje. Má interpretace tedy je, že hovoří o těch místech v textu, kde je různými termíny označován pravý subjekt člověka, tedy buddhistickou terminologií Procitnuvší, buddha, ať již je označován jakýmikoliv termíny. Suzukiho interpretace je, že skutečnost nelze sdělit, ale přesto se zde nějak sděluje. Jednak je *Linji lu* záznam toho, jak Linji tuto skutečnost komunikuje jiným lidem v dialogu, jednak je kniha sdělováním této nesdělitelné nejzazší skutečnosti (S. anglicky píše “ultimate reality”) čtenáři.

K problému sdělování nesdělitelného na první pohled nesmyslnými výroky Suzuki píše:

„Lidé obvykle takové výroky označují jako kontradikce nebo paradoxy. Doopravdy to ale je něco jiného. Jsou to věci přesně takové, jaké jsou. Jak já často říkám křesťanům, toto není *účast* na něčem, ale *identita*.“

Suzuki také říká, že právě z toho, že jde o naprostou identitu, plyne, že se Linji může odvážit říkat věci, pro které je dnes *Linji lu* tak ikonické. Suzuki ale jedním dechem upozorňuje, že jde zároveň o výroky velmi nebezpečné v tom smyslu, že jsou nesmírně snadno dezinterpretovatelné a zároveň je velmi obtížné je pochopit správně. Když se ale správně pochopí, jde podle něj o něco, co nemá na světě paralelu. Velmi zajímavé, mj. z pohledu módního obviňování Suzukiho z pro-japonského imperialismu a japonského nacionalismu je to, jak pokračuje srovnáním s křesťanstvím:

„Rinzai byl proto [že u něj jde o naprostou identitu subjektu a objektu] jediný, kdo mohl říkat věci jako „prostě sed' odhodlaně na hlavách Buddhů,“ [...] „arhati a pratyekabuddhové jsou smrdutá hovna,“ [...]

⁵ dvanáctkrát doslovně tato sekvence dvou znaků, ale z toho čtyřikrát ve významu žáka: 學道人

⁶ srv. rozbor tohoto označení na str. 48

To jsou opravdu nebezpečné výroky. Kdo není opatrný, může dopadnout jako beatníci. Aby tomu zabránil, musel Linji na své studenty používat údery a výkřiky. Zde leží něco nesmírně obtížně uchopitelného, co je ale zároveň i podivuhodně jedinečné, co nemá obdoby na Východě ani na Západě, v současnosti ani v minulosti. To neznamena, že bych byl tak naivní, abych byl pro-orientání. Přeji si, aby všichni lidé světa měli možnost sdílet tento východní způsob uvažování a aby získali schopnost sdílet tuto zkušenost. Odvážím se říci, že takové myšlení, jako Linjiho, by se našlo i v křesťanství. Například Eckhart. Pokud se vyloží prostředky zenu, je možné jej vyložit v jeho hlubinách.“

Na toto ovšem Suzuki navazuje výkladem, že kde se Linji a Eckhart liší, jsou nikoliv pasáže teoretické, kde:

„ve světě *logu* (lǐ 理) jsou prakticky totožní, ale ve světě *pragmy* (shì 事, praktických záležitostí) se liší podstatně. Přesto, abychom pomohli lidem na západě pochopit zen, snad můžeme Eckharta použít jako mezikrok.“

Tato poslední věta je zároveň dobrá ukázka typu výroků, jaký Welter a další autoři interpretují jako Suzukiho nadřazenost a povyšování zenu nad křesťanství apod. Z kontextu mi ale plyne možnost druhého čtení, kde jde jednoduše o přiblížení něčeho méně známého něčím bližším. Nicméně Suzuki zde není úplně jednoznačný. Zároveň chce totiž zen přibližovat pomocí Eckharta a zároveň pomocí prostředků zenu Eckharta vykládat, tedy vlastně zpřístupnit.

Dále Suzuki rozebírá jednotlivé klíčové výrazy a pojmy v *Linji lu* (zde na rozdíl od „Rinzaiova Člověka“ uvádí konkrétní čínské výrazy) a zabývá se jejich významem i překladem, například zda je správné v *Linji lu ziyou* 自由 překládat jako „svoboda,“ protože termín svoboda v západních jazycích údajně implikuje vždy svobodu od něčeho. Suzuki se domnívá, že *ziyou* 自由 zde navazuje na pojem *ziran* 自然, který se nachází u taoistů. V *Linji lu* se každopádně *ziyou* vyskytuje jen 4x a *ziran* pouze jednou a to ve smyslu „přirozeně.“

Obdobně Suzuki probírá termíny pro „osvícení“ (satori, 證), kde *Linji lu* často užívá specifický termín *zhengzheng jianjie* 真正見解, tedy asi „pravý / pravdivý

vhled.“ V textu se tento termín objevuje osmkrát.⁷

V pasážích jako jsou tyto, kde Suzuki rozebírá jednotlivé výskyty termínů v textu *Linji lu* je vidět, jaký význam samotný text pro něj má. V sekci 4.2 jsem došel k závěru, že rozdíly popsané Welterem nejsou zásadní, ale zároveň nevíme, zda mezi edicemi rozdíly v pasážích obsahující terminologii zásadní pro Suzukiho interpretaci textu opravdu nejsou. Bylo by velmi potřebné srovnat jednotlivé edice s ohledem právě na výskyt těchto klíčových termínů a kontextu, ve kterém se vyskytují.

Suzuki také přímo upozorňuje na jeden konkrétní rozdíl v textu mezi edicemi, který dokumentuje také Welter, totiž na str. 27 v edici Linjiho v *Zutang ji* je výraz pro tělesný subjekt *wuyin shentian* 五陰身田 „tělesné pole pěti skandh,“ kdežto v klasickém vydání k roku 1120 a tedy v dnešních edicích je *chi rou tuan* 赤肉團, „hrouda červeného masa.“ Suzuki zmiňuje právě tento příklad a dělá stejný závěr jako Welter, totiž že „Nemůžeme brát celý text jako [Linjiho] vlastní slova.“ (D. Suzuki a Ueda, 1973, str. 103)

Přestože se netýkají přímo Suzukiho čtení *Linji lu*, je třeba z rozhovoru s Kimurou a Uedou zaznamenat ještě dva výroky, které jsou relevantní pro diskusi o rinzaiské orthodoxii v kapitole 6.2.

1) V diskusi o tom, že v době vzniku *Linji lu* se ještě neužíval kōan, ale Linji místo toho poukazuje k přítomnosti subjektu, který poslouchá mistrův výklad: „vy, kdo posloucháte můj výklad“⁸ Suzuki říká, že takto to musí být a odtud se dostane k zajímavé úvaze o koanech. Ani jednou nezmíní, že by se to týkalo specificky sekty Rinzai (mj. Dōgen koany jak opisoval, tak vytvářel), ale nepo-

⁷Jde vlastně o zdůraznění staršího termínu 正見, kde je zdůrazněno jak příslovečné určení 正 (správně) na 真正 (opravdu správně), tak podstatné jméno slovesné nebo sloveso 見 (vidět) na 見解 (vidět a porozumět). Původní termín *zheng jian* 正見, tedy “správně vidět / správný náhled” se vyskytuje v díle *Wuxing lun* 悟性論, Pojednání o Probuzení přirozenosti, textu nejasného původu tradičně připisovaném Boddhidharmovi.

⁸爾祇今聽法者, 祇爾面前聽法底 aj. výroky, kde Sasaki v poznámce na str. 157 (pravděpodobně Iriya, který byl v překladatelském týmu expertem na tangský hovorový jazyk) upozorňuje na gramatiku těchto klauzí a to, že je obvykle v Japonsku v zenových kázáních chápána špatně a špatně překládána do japonštiny jako „ten, kdo ve vaší přítomnosti poslouchá...“ Druhá gramatická zajímavost je užití znaku 祇, zde ve čtení zhǐ, který zde má zdůrazňovací funkci. Někdy zdůrazňuje subjekt posluchače (právě) vy, jindy adverbium (právě) nyní.

chybně je koanová metoda dnes touto školou využívána prakticky bez výjimky, takže se tato úvaha školy Rinzai týká:

„Zen se musí bezprostředně realizovat z toho, co je živé a přítomné (vitally alive). O toto musíte pečovat a stále to udržovat naživu, protože když se to již živě nevynořuje, spojnice tradice je přerušena. Je to jako s chytáním pstruhů. V současnosti jsou pstruzi uměle rozmnožováni a živeni, aby lidé přišli a lovili je, protože v přírodě byli pstruzi všichni vyloveni. Tady je to stejné, v určité chvíli je něco jako koan potřeba –jako metoda péče a udržování naživu. Za Goso Hōena (?–1104)⁹ byl pravděpodobně vytvořen koan „Mu,“ ve kterém je velký psychologický aspekt. Ale za Linjiho v zenu žádné psychologické aspekty vůbec nebyly.

[následuje otázka, zda je koan tedy znak slabosti, nebo naopak prvek soucitu, který přece vznikl jako pomůcka pro dosažení procitnutí]

Ano [je to soucitné]. Ale právě kvůli takovému soucitu zen zdegeneroval do stavu, v jakém dnes je.“

2) Suzuki se velmi stručně vyrovnává také s jednou další běžnou výtkou výrazně přítomnou také v kritice „rinzaické orthodoxy:“

„Lidé jako dr. Benz považují zen za ‚snobský,‘ tedy jinými slovy za exkluzivní (vyklučující) a uskutečnitelný v málokterém člověku. Já ale říkám, že víra¹⁰ přesně taková je. Pokud jde o křesťanství, kolik je pravých křesťanů? Stejně tak v zen buddhismu, pravých následovníků je pár, ostatní následují za nimi. To je v pořádku. Všichni jsou tak zachráněni.“

Tato pasáž je zajímavá jednak radikálním pohledem na to, kdo vůbec může dosáhnout cílů prezentovaných v náboženství a zda je to tak v pořádku. Podle Suzukiho to neznamena, že máme náboženství více „přiblížit lidem,“ ale zároveň je v pořádku, pokud nesmírně náročného cíle nedosáhnou. Zdůrazňuje

⁹Wuzu Fayan 五祖法演, 1024–1104

¹⁰orig.: religion

ale, že zároveň je vhodné k maximálnímu úsilí pobízet, hlavně toho, kdo cítí nespokojenost se svým pokrokem. Obdobně jako v předchozím bodě je zde kontradikce, kterou nelze vyřešit logicky a můžeme si jen připomenout, co o takových místech u Rinzaie Suzuki říká výše. Z hlediska opozice proti němu je zjevné, že tu exkluzivitu jednoduše nezpochybňuje a říká, že tak to prostě je a nemůže to být jinak. Zároveň ale říká, že takto jsou stejně zachráněni všichni a také není vidět žádné nadřazování zenu nad jiné náboženství, vyjadřuje se v tomto smyslu zcela univerzálně.

Další příklad k otázce nadřazování zenu nad ostatními náboženstvími, jak Suzukimu vytýká Welter a zejména Faure, může být následující rozhovor o shin buddhismu:

Callaway: I remember in one place, in one of your books, you made the comment that perhaps there were more living cases of satori among the followers of Shin than within Zen circles. Say a little about that, please.

Suzuki: That's what I think. They are called *Myōkōnin* and are wonderful individuals. [...]"

(Daisetz T. Suzuki a Callaway, 1970, str. 112)

Jestliže Suzuki říká výše, že smyslem náboženství je právě procitnutí, *satori*, pak je možná překvapivé, že se nedomnívá, že nejvíce lidí, kterým se to podařilo uskutečnit, by bylo právě mezi praktikujícími zenu. Jen obtížně by mohl zen nadřazovat nad jiné cesty a zároveň připouštět, že je v tom zásadním méně úspěšný.

6.3.1 Suzuki o jiných náboženstvích (*religions*)

Ač to je z hlediska hlavního tématu práce odbočka, považuji za nutné krátké vyjádření k myšlence „rinzaiovské orthodoxy“ v dnešní době, protože to samozřejmě silně ovlivní způsob, jakým čtenář, i akademický, čte výklady o Linjim a o *Linji lu* z pera Suzukiho, Hisamatsua nebo Yanagidy. Hlavní postavou těchto sporů akademiků a buddhistů, nebo – slovy Hisamatsua – buddhistů a buddhologů, je nesporně D. T. Suzuki. Jednak protože je jeho dílo na západě skoro

synonymem pro zen, jednak je celá tato debata jakýmsi – prozatím zjevně nekončícím – pokračováním debaty, kterou započal čínský akademik Hu Shi (胡適)¹¹ a Suzuki na ni i sám reagoval. Soudobí autoři v této debatě v podstatě pokračují a to z obou stran. Sharf, Welter i Faure ovšem jdou dále než Hu Shi a nezabývají se jen akademickými nedostatky Suzukiho analýzy historie zenového hnutí, ale je jimi viněn rovnou z toho, že je to militarista, zastánce japonské nadřazenosti a také zastánce nadřazenosti zenu, specificky Rinzai zenu, nad veškerými ostatními spiritualitami. Když ostatní spirituality chválí, jde jen o taktický manévr, jak je nakonec stejně ukázat jako podřadné, viz sekci 6.2.

Je k dispozici dlouhá řada Suzukiho děl, kde je snadné najít protiargumenty k těmto názorům, stejně jako v rámci výše zmíněné debaty produkují argumenty další autoři z obou stran (např. specificky ohledně militarismu a postojů k válce Satō a Kirchner (2008)). V této práci není možné debatu podrobně analyzovat, jen je třeba upozornit na její význam.

Spíše tedy než jako protiargument v této debatě bych rád ocitoval z krátké Suzukiho práce nazvané „Buddhism and Other Religions“ pro jednoduché vysvětlení zorného úhlu autora, relevantní pro čtení veškerých citací a ukázek z jeho prací zde. Ovšem zároveň jde o výroky relevantní i k oné argumentaci o nadřazenosti (ve všech dimenzích) a ovšem také k diskusi s klíčovou analýzou prázdnoty u buddhologů (srv. začátek sekce 6.2) a možná¹² i u neotaoistů (sekce 3.5).

Ústřední zkušeností buddhismu je *sūnyatā* (prázdnota), ve které jsou veškeré kontradikce ztotožněny, veškeré protiklady jsou bez významu. Proto [zde] nejsou přátelé ani nepřátelé, bohové, ďáblové, dobro či zlo. Je nicméně zásadní říci, že je to právě díky absolutní prázdnotě *sūnyatā* (*nulitě*), že se tento svět nekonečných možností rozvíjí. Zde může být křesťanská myšlenka Boha tvořícího z nicoty přijata také buddhisty. Ti by ovšem navíc dodali: nula je nekonečno a nekonečno je nula, neboli bytí je nastávání a nastávání je bytí. Tato zkušenost je, psychologicky řečeno, láska, absolutní láska,

¹¹pozoruhodný čínský filozof, politik, řední člen Hnutí za novou kulturu a mimo jiné zastánce psané horové čínštiny namísto *wenyanu*, byl vzdělán na Cornell University a ve vědecké metodologii prosazoval racionálně kritický přístup stejně jako v politice.

¹²jelikož je cituji pouze ze sekundárních buddhologických zdrojů

kde nepřítel nebo přítel nemají žádný relevantní význam. Buddhisté tuto absolutní lásku nazývají *mahāprajñā* + *mahākarunā*, což lze zhruba a jen nedokonale přeložit jako „absolutní transcendentální moudrost + absolutní soucit.“

Když se tedy říká, že buddhismus učí *śūnyatā* (prázdnostě či „nula = nekonečno“), je třeba tomu rozumět takto. Kdo by považoval *śūnyatā* za prostou nicotu v relativním smyslu¹³ dopouští se chyby nejen nejhrubší možné, ale i té nejvíce neodpustitelné.

[...]

[...] Křesťané říkají „V domě mého Otce je mnoho místností.“ Buddhisté by pokračovali: „Když je tomu tak, tedy obývejme každý jednu a poskytujme ostatním obyvatelům pomoc, když ji budou potřebovat, a harmonicky, šťastně a pohodlně žijme společně s důvěrou že ‚otec,‘ ať již je to cokoliv či kdokoliv, je láska, tedy *mahāprajñā* + *mahākarunā*.“

6.4 Hisamatsu

Hisamatsu Shin'ichi byl japonský filozof, religionista a zenový mistr, ve filozofii představitel tzv. „Kyótské školy,“ kde na něj měl hlavní vliv Nishida Kitaro. Vedl zenová cvičení laiků (vč. jinde v této práci zmíněného Yanagidy Seizana) a překlad jeho zenových promluv (teišó) přednesených v průběhu let při pravidelných prodloužených cvičeních zenové meditace (*sesshin*) k žákům vyšel v anglickém překladu pod názvem *Critical Sermons of the Zen Tradition: Hisamatsu's Talks on Linji* (Hisamatsu, 2002).

V přednášce k první kapitole *Linji lu* (srv. zde na str. 44) zastává Hisamatsu pozici, že jde hlavně o zrušení subjekt-objektové distinkce mezi sdělujícím a sdělovaným.

Totéž explicitně akcentuje na str. 91, kde vysvětluje význam “awaking of the buddha-nature:”

„... spatřit svou původní přirozenost a stát se buddhou není totéž ja-

¹³= absence objektů

ko vidět svou přirozenost očima, nebo ji poznávat objektivně svou běžnou myslí. „Spatřit“ znamená probuzení původní přirozenosti. Není zde žádný spatřený objekt ani žádný patřící subjekt mimo spatřené.“

od str. 91 také Hisamatsu vysvětluje význam toho, jak Linji myslí ono nespolehání se na sůtry a vůbec psané slovo. Píše, že jde o problém konečné fáze výcviku před procitnutím, kde je třeba se vzdát všech objektů, které mají pomáhat, a odhodit je. Není to tedy myšleno absolutně pro každého a vždy (např. pro začátečníka), ale jako něco, co je třeba *nakonec* udělat. Podle Hisamatsua je explicitní důraz na toto právě specifikum zenu. Srovnej Huangovu analýzu v sekci 5.1, kde vysvětluje kontrast mezi důrazem na oproštění se od meditace v Tribunové sůtre a v *Linji lu* a za dynastie Song v sektě Rinzai obnovený důraz na nezbytnost meditace zcela analogicky. Jak meditace, tak studium sůter jsou prostředky.

K otázce orthodoxy je možná zajímavý pohled Hisamatsua na užívání některých pojmů v *Linji lu*, kap. 16, str. 97–98: Vysvětluje, že Linji používá výrazu (opravdový) „člověk“ proto, že nechce užívat „buddha,“ aby se vyhnul pasti theismu a identifikace „buddhy“ jako objektu, mimo subjekt této identifikace. Tato distinkce, kdy se v buddhismu často odmítá hovořit o Bohu, bozích a vůbec náboženství (viz i Buddha, který na takové otázky odmítal odpovídat) je zde typicky pro zen posunuta o další kus. Hisamatsu říká, že právě to, že Linji překonal theismus, je důvodem, proč když jde o smysl, cíl buddhismu, označovaný jako (*jediná*) *velká věc* (一) 大事,¹⁴ úmyslně užívá termínů jako:

無依道人 na ničem nezáviselý člověk Cesty¹⁵

Termín zajímavý dvěma způsoby: jednak typickým propojením s čínským termínem Dao / Cesta také ve smyslu nejzazší pravdy. Hlavně ale lze podpořit Hisamatsua v tom, že toto je opravdu Linjiho způsob, jak hovořit o buddhovi, ale zdůraznit, že nejde ani v nejmenším o něco / něko-ho nalezitelného vně sebe sama. Srv. Baizhang Huaihaie, který říká, že

¹⁴tradiční specificky čínský termín převzatý z Kumarajivova překladu Lotosové sůtry, srv. Sasaki, pozn. na str. 118)

¹⁵ač jinde v této práci pro *dao* 道 jako pro ustálený čínský překlad buddhistického termínu bódhi používám překlad *probuzení*, zde ponechávám, jak je přeloženo do angličtiny v Hisamatsu (2002)

„buddha je ten, kdo nemá nic, k čemu by lnul, co by hledal a na čem by závisel“ (cit. dle Sasaki, str. 197 z *Guzunsu yulu* 古尊宿語錄 (Recorded sayings of the ancient worthies) (1267)) a Linjiho užívání nejen tohoto termínu, ale i následujících.

解脫 osvobozený

Viz *Linji lu* kap. 10, komentář Sasaki str. 166: 一心既無隨處解脫. „pokud je mysl prázdná, kdekoliv jste, jste osvobozeni“. Zajímavé je, že na tomto místě mají různé varianty záznamu různé pojmenování tohoto stavu mysli: 心若不生 „pokud se mysl nezrodí“, v nejstarších pramenech *Zutang ji* (952) a *Zongjing lu* (961), 心若不在 „pokud mysl ne-existuje“ v Záznamech o předávání lampy (1011). Obdobný výrok je i v údajném epitafu císaře Wu za Boddhidharmu: 心無也, 剎那而登妙覺 „mysl není přítomna; v mžiku je dosaženo podivuhodného probuzení“, jak je zaznamenán ve sbírce *Baolin zhuan* 寶林傳 (801).

Hisamatsu zdůrazňuje tedy přesně ty aspekty, které také zdůrazňuje *Linji lu*: 1) jde o svobodu a nezávislost člověka (což Hisamatsu klade do protikladu k theistické koncepci náboženství, kdy je naopak člověk zcela závislý na vnějším objektu) a 2) tuto svobodu a „Původní tvář“¹⁶ nelze nalézt v nějakém budoucím či minulém ideálu, ale jen teď a zde v přítomnosti. Nelze je tedy najít v orthodoxii ani heterodoxii, protože jednoduše nejde o žádné *doxa* – „mínění.“

Velmi explicitně se o tom Hisamatsu vyjadřuje v citaci uvedené zde na str. 38 v rámci diskuse s Welterovým čtením.

Z výše uvedeného je vidět, že pohled D. T. Suzukiho a Hisamatsu Shin'ichiho na *Linji lu* mají řadu podobných znaků. Zdůrazňují v díle to, že směřuje ke skutečnosti, která není zprostředkována slovy a pojmy: „zpřítomnit Buddhu.“ Domnívám se, že co si myslí o všech různých orthodoxiích je z této citace zcela zjevné.

¹⁶výraz neužívaný v *Linji lu*, ale běžné zenové synonymum pro výše uvedené a pro tradiční termín Probuzený – buddha)

Závěr

Na příkladu Yanagidy Seizana můžeme vidět, že se dá organicky spojit radikální buddhistické čtení *Linji lu* s akademickým přístupem ke genezi textu. Welter a další čistě akademičtí autoři přinášejí k Yanagidovu průkopnickému úsilí v oblasti geneze žánru *yulu* i geneze samotného textu *Linji lu* řadu dalších poznatků. Obzvláště otázky ustálení žánru *yulu*, neokonfuciánských *yulu* a širěji neokonfucianismu jako takového a jeho vztahu k zenu je oblast velmi zajímavá a ne dostatečně probádaná. Přesto i dosavadní poznatky Dumoulina, Schlüttera, Weltera a Faureho ukazují na vysoce komplexní vzájemnou vazbu nejen zenových mistrů různých škol, ale i zenových a neo-konfuciánských elit. Co může na první pohled vypadat jako jednoznačná, zásadní a jednosměrná kritika buddhismu a obzvláště zenu ze strany neo-konfuciánů, jeví se na pohled druhý jako obohacující a hluboká interakce, což neznamená, že kritika nemůže zároveň být ostrá.

Z této práce by mělo být zřejmé, že řada věcných analýz historických i textologických Yanagidy Seizana je opravdu novými akademickými poznatky vylepšena a obohacena, v některých případech i vyvrácena (původ *yulu* až od Mazua) a nahrazena zajímavými vhledy podloženými jasnými daty, jeho celkový přístup je stále nepřekonaný a současné akademické práce jeho kvalit v této oblasti nedosahují. Ovšem jak jsou v textové oblasti nové výsledky Weltera, Schlüttera či Faureho zajímavé a přínosné, v oblasti interpretace děl a připisování (do značné míry nepodložených) motivů autorům a o to více moderním zenovým interpretům těchto děl je jejich přínos značně diskutabilní.

Huang ukazuje, že řada velmi důležitých aspektů praktického postupu žáků a možná i cvičení mistrů v tradičních textech včetně *Linji lu* často není obsažena. U výroků, které texty obsahují, často není explicitně napsáno, komu,

za jakých okolností a v jaké fázi jeho postupu jsou určeny. To může být jedním z důvodů nedorozumění, např. ohledně toho, zda meditace v sedě je nebo není doporučována či dokonce nutná. Odpověď podle Huanga záleží ve fázi výcviku. Nejprve nutná je, nakonec je lhostejno, zda se sedí nebo ne a jakékoliv lpění na meditační poloze či čemkoliv jiném je prostě lpění na objektu, což brání v dalším postupu. Hisamatsu se s Huangem shoduje, že toto je význam výroků v *Linji lu* ohledně meditace. Vztahuje se tedy pouze k tomu, kdo – podle Huangova čtení spisů mistra Foyan Qingyuana 佛眼清遠 (1067–1120) – dospěl k samādhi. Podle Hisamatsua je třeba stejně číst pasáže *Linji lu* ohledně neprospěšnosti sůter.

Welter či Faure takovou možnost nezmiňují a snaží se podobné výroky vyložit jako spor, který vede buď k tomu, že podle nich nemají význam, nebo jejich význam vykládají doslovně pro každého, tedy nerozlišují v textu situace rozhovorů s žáky různé úrovně. Domnívám se, že to pak vede k absurdnímu výkladu textů jako v extrémním případě Briana Victorii, který dojde k závěru, že nikdo před ním v historii mahájány řádně nerefletoval význam samādhi kdežto on první ano. Podobně Welterův závěr, že *Linji lu* je směs fiktivních historek, která má význam jednak jako literární fikce, jednak historické sledování, jak fungovala jako nástroj budování mocenského postavení školy Rinzai. Na druhou stranu čtení Suzukiho nebo Hisamatsua je velmi obtížně pochopitelné, protože ani oni obvykle nerozlišují, komu a na jaké úrovni je který výrok určen a obdobně postupují ve svých komentářích. V tomto je cenný příspěvek Huang, který u některých mistrů školy Rinzai za dynastie Song našel pasáže, které alespoň v některých aspektech toto vyjasňují a sám se snaží o totéž. Domnívám se, že to je smysluplný postup.

Škola Rinzai opsala ve svém učení i v praxi klášterního života velký oblouk: Nejprve se v době svého vzniku zen vymezuje proti soudobým buddhistickým školám navázaným na státní byrokracii, následně se v jižní škole od Tribunové sůtry až po *Linji lu* radikálně vymezuje proti sůtrám i proti cvičení meditace. Ve druhé polovině dynastie Severní Song pak přijde obrat, kdy se okrajová venkovská škola *Linji* paradoxně dostává do popředí v kulturním životě čínských elit a integruje se s elitním byrokratickým aparátem podobně jako o půl

století dříve jiné buddhistické školy, které za to zen kritizoval. V této době vycházejí poprvé šířeji díla jako *Linji lu*, která propagují radikální učení jižní školy o předávání dharmy nezávislé na sútrách, ale zároveň se již objevuje i učení nových mistrů školy Rinzai, kteří prosazují obnovení důrazu na meditaci a také objevují koanovou metodu. Přestože nepochybně vládne za dynastie Song politikaření a mocenské spory, ukazuje čtení *Linji lu* i dalších prací z této doby poměrně jasně zároveň důraz na duchovní obsah děl a na samotné cvičení a realizaci toho, k čemu práce poukazují. Pochopitelně mezi mistry různých škol probíhají různé spory, ale zploštit veškeré toto dění na mocenský spor vedený prostřednictvím literární fikce se nezdá přínosné.

Seznam použité literatury

- Blofeld, John (1999). *Učení mistra zenu Hui Haie o náhlém osvícení*. Přel. Jiří Vacek. Praha: vlastním nákladem (cit. na str. 11).
- Bodiford, William M. (1991). „Dharma Transmission in Sōtō Zen: Manzan Dōhaku’s Reform Movement“. In: *Monumenta Nipponica* 46.4, s. 423–451. ISSN: 00270741, 18801390. URL: <http://www.jstor.org/stable/2385187> (cit. 26. 04. 2024) (cit. na str. 39).
- Dōgen, Zenji (2004). *Dōgen’s Extensive Record: a Translation of the Eihei Koroku*. Ed. Taigen Daniel Leighton. Přel. Taigen Dan Leighton a Shohaku Okamura. 1st ed. Somerville, MA.: Wisdom Publications. ISBN: 0861713052 (hardcover : alk. paper) (cit. na str. 19).
- Dumoulin, Heinrich (2005). *Zen Buddhism: A History*. Sv. 1: India & China. World Wisdom. ISBN: 978-094153-289-1 (cit. na s. 6, 7, 22).
- Hisamatsu, Shin’ichi (2002). *Critical Sermons of the Zen Tradition: Hisamatsu’s Talks on Linji*. Ed. a přel. Christopher Ives a Gishin Tokiwa. University of Hawaii Press. ISBN: 9780824823849. URL: <https://books.google.cz/books?id=3R9TQbwhBh0C> (cit. na s. 4, 52, 53).
- Huang, Jing-Jia (2023). „Transformation of the Linji School’s Perspective on Seated Meditation from Tang to Song Dynasties—From Negation to Returning of Seated Meditation“. In: *Religions* 14.9. ISSN: 2077-1444. DOI: 10.3390/rel14091129. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/9/1129> (cit. na s. 30, 35, 39).
- Jørgensen, John J. (2005). *Inventing Hui-neng, the sixth Patriarch : hagiography and biography in early Ch’an*. eng. Sinica Leidensia, 68. Leiden: Brill. ISBN: 978-90-04-14508-5 (cit. na str. 35).

- Kieschnick, John (1997). *The eminent monk : Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography*. eng. Honolulu: University of Hawai'i Press. ISBN: 0-8248-1841-5 (cit. na str. 9).
- Král, Oldřich (trans.) (1990). *Tribunová sůtra Šestého patriarchy*. cze. 3. vyd. Světová četba ; Sv. 553. Praha: Odeon. ISBN: 80-207-0095-1 (cit. na str. 35).
- Sasaki, Ruth Fuller (2009). *The Record of Linji*. Ed. Thomas Yuho Kirchner. Nanzan Library of Asian Religion and Culture 20. Honolulu: University of Hawai'i Press. ISBN: 9780824828219. URL: <http://www.jstor.org/stable/j.ctt6wqnmr> (cit. 06. 11. 2022) (cit. na str. 12).
- Satō, Kemmyō Taira a Thomas Kirchner (2008). „D. T. Suzuki and the Question of War“. In: *The Eastern Buddhist. New series* 39 (1), s. 61–120. URL: http://purl.org/coar/resource_type/c_6501 (cit. na str. 51).
- Schliff, Henry M. (2011). „A Review of Buddhist Warfare“. In: *Journal of Buddhist Ethics* 18. ISSN: 1076-9005. URL: <http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MAG/mag386270.pdf> (cit. na str. 40).
- Schlütter, Morten (dub. 2010). *How Zen Become Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-dynasty China*. Kuroda Studies in East Asian Buddhism 22. University of Hawai'i Press. ISBN: 9780824835088 (cit. na s. 22, 33, 35).
- Suzuki, Daisetsu Teitaro (2014). „Dōgen, Hakuin, Bankei: Three Types of Thought in Japanese Zen“. In: *Selected Works of D. T. Suzuki*. Ed. Richard M. Jaffe. Sv. I: Zen. University of California Press. Kap. Dōgen, Hakuin, Bankei: Three Types of Thought in Japanese Zen. ISBN: 9780520269194. DOI: 10.1525/california/9780520269194.003.0006. eprint: https://academic.oup.com/california-scholarship-online/book/0/chapter/305867408/chapter-ag-pdf/44501346/book_35543_section_305867408.ag.pdf. URL: <https://doi.org/10.1525/california/9780520269194.003.0006> (cit. na str. 31).
- (2016). „Buddhism and Other Religions“. In: *Selected Works of D. T. Suzuki*. Ed. Richard M. Jaffe. Sv. III: Comparative Religion. University of California Press. Kap. Buddhism and Other Religions, s. 230–232. ISBN: 9780520269170. DOI: 10.1525/california/9780520269170.001.0001. URL: <https://doi.org/10.1525/california/9780520269170.001.0001>

- [//doi.org/10.1525/california/9780520269194.003.0006](https://doi.org/10.1525/california/9780520269194.003.0006) (cit. na str. 51).
- Suzuki, Daisetz (2014). „Wisdom in Emptiness“. In: *Selected Works of D. T. Suzuki*. Ed. Richard M. Jaffe. Sv. I: Zen. University of California Press. Kap. Wisdom in Emptiness, s. 201–225. ISBN: 9780520269194. DOI: 10.1525/california/9780520269194.003.0006. eprint: https://academic.oup.com/california-scholarship-online/book/0/chapter/305867408/chapter-ag-pdf/44501346/book_35543_section_305867408.ag.pdf. URL: <https://doi.org/10.1525/california/9780520269194.003.0006> (cit. na s. 39, 43).
- Suzuki, Daisetz a Shizuteru Ueda (dub. 1973). „The Sayings of Rinzai, A Conversation Between Suzuki Daisetz & Ueda Shizuteru“. In: *The Eastern Buddhist. New Series* 6 (1), s. 92–110 (cit. na s. 44, 48).
- Suzuki, Daisetz T. (1958). „Rinzai on Zen“. In: *Chicago Review* 12.2, s. 12–16. ISSN: 00093696. URL: <http://www.jstor.org/stable/25293449> (cit. 28. 02. 2024) (cit. na str. 3).
- Suzuki, Daisetz T. a T. N. Callaway (1970). „DIALOGUE: Christian and Buddhist“. In: *The Eastern Buddhist* 3.1, s. 108–121. ISSN: 00128708. URL: <http://www.jstor.org/stable/44361229> (cit. 11. 07. 2024) (cit. na str. 50).
- Victoria, Brian Daizen (2010). „A Buddhological Critique of ‘Soldier-Zen’ in War-time Japan“. In: *Buddhist warfare*. Ed. Michael K Jerryson a Mark Juergensmeyer. Oxford: Oxford University Press, s. 105–130. ISBN: 9780195394832. URL: <http://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy1007/2009012194-b.html> (cit. na str. 40).
- Welter, Albert (2008). *The Linji Lu and the Creation of Chan Orthodoxy: The Development of Chan’s Records of Sayings Literature*. Oxford University Press. ISBN: 9780195329575. URL: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=e000xww&AN=218088&lang=cs&site=ehost-live> (cit. na s. 4, 9, 10, 13, 14, 18, 41).
- Yampolsky, Philip B. (2012). *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. New York: Columbia University Press. ISBN: 978-0-231-15956-2. URL: <http://www.>

[jstor.org/stable/10.7312/yamp15956](http://www.jstor.org/stable/10.7312/yamp15956) (cit. 26. 05. 2024) (cit. na s. 14, 35).

Yanagida, Seizan (1983). „The “Recorded Sayings” Texts of Chinese Ch’an Buddhism“. In: *Early Ch’an in China and Tibet*. Ed. Whalen Lai a Lewis R. Lancaster. Přel. John. D. McRae. Berkeley Buddhist Studies Series. University of California, Berkeley, s. 185–205 (cit. na s. 4, 9, 13, 15).

— (2009). „Historical Introduction to the Record of Linji“. In: Sasaki, Ruth Fuller. *The Record of Linji*. Ed. Thomas Yuho Kirchner. Nanzan Library of Asian Religion and Culture 20. Honolulu: University of Hawai’i Press, s. 59–116. ISBN: 9780824828219. URL: <http://www.jstor.org/stable/j.ctt6wqnmr> (cit. 06. 11. 2022) (cit. na s. 4, 6, 13).