

Univerzita Karlova v Praze

Evangelická teologická fakulta

Diplomová práce

Petr Grendel

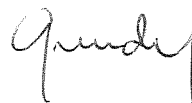
Zenový buddhismus

Katedra religionistiky
Vedoucí: Prof. ThDr. Milan Balabán
Magisterské studium evangelická teologie
2006

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem Zenový buddhismus napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

V Praze dne 10.11.2006

Petr Grendel

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Grendel', written in a cursive style.

Co ti překáží, jsi ty sám ve věcech, protože s věcmi nezacházíš správně. Proto začni nejdřív od sebe sama a nech se být! Věru, neutečeš-li nejdřív od sebe sama, můžeš utíkat kam chceš a všude narazíš na překážky a nepokoj. Lidé, kteří hledají pokoj ve vnějších věcech, ať jsou to místa nebo způsoby, lidé nebo skutky, cizina, chudoba nebo ponižování, mohou působit velkým dojmem anebo čím ještě – a přece to všechno nic není a nemůže poskytnout pokoj. Kdo tak hledají, hledají úplně špatně. Čím dál se vydávají, tím méně mohou najít, co hledají. Jdou jako člověk, který sešel z cesty: čím dál jde, tím víc zabloudil. Ale co má tedy dělat? Musí nejdřív opustit sám sebe, a tím už opustil všechno ostatní. Věru, kdyby nějaký člověk opustil celé království nebo celý svět a nechal si přitom sám sebe, neopustil vlastně nic. Ale když člověk opustí sám sebe, může si podržet co chce, bohatství, pocty a cokoliv jiného, a přece opustil všechno.

(Mistr Eckhart – Naučení)

Čím se odvděčím Hospodinu za toto vše? Onoho člověka rozum i přirozená spravedlnost nutí, aby se celý dal tomu, od koho sebe celého má, a připomínají, že mu dluží lásku celého sebe. Mně však víra říká, že ten, který je podle mého nahlédnutí tolikrát cennější než já sám, si také o to spíš lásku zaslouží, neboť mi nedal jen mne, ale i sám sebe.

(Bernard z Clairvaux – O lásce k Bohu)

Obsah

1.	Úvod.....	1
2.	Základní seznámení se zenovým buddhismem.....	3
3.	Vývoj a rozšíření buddhismu.....	4
4.	Čínské myšlení obecně.....	9
4a.	Konfucianismus.....	12
4b.	Taoismus.....	16
5.	Šúnjaváda a Jógačára.....	20
5a.	Vybrané sútry a jejich učení ovlivňující učení zenového buddhismu.....	24
6.	Zenový buddhismus jako výsledek vzájemného ovlivnění mahájány a čínského myšlení.....	28
6a.	Satori.....	30
6b.	Wuwei.....	33
6c.	Wuxin.....	34
7.	Sebepochopení zenového buddhismu, legendy.....	35
7a.	Zenové patriarchové.....	35
7b.	Rinzai a Sótó.....	41
7c.	Škola Čisté země.....	47
8.	Postup zhodnocení.....	48
8a.	Zenový buddhismus jako mýtické vztahování se ke skutečnosti.....	48
8b.	Zen a otvírání se ryzí nepředmětnosti.....	52
8b1.	Problém myšlení logického.....	52
8b2.	Problém hypostazování intencionálních předmětů.....	53
8b3.	Reflexe jako přístup k celku skutečnosti.....	54

8b4. Ek-stase jako podmínka k setkání s ryzí nepředmětností v otevřenosti.....	56
8b5. Projevy ryzí nepředmětnosti.....	57
8b6. Přístup k ryzí nepředmětnosti.....	58
8b7. Svět a jeho garant.....	59
8b8. Dějiny.....	60
9. Závěr.....	61
Literatura.....	63

1. Úvod

Dnešního evropského člověka charakterizují dvě tendence. Na jedné straně je to jakýsi sklon k jistotě, uspokojenosti. Ten plyne z držení stále ještě, alespoň na první pohled, dominantního způsobu myšlení, které samo sebe chápe jako jediné možné. Případně jiné způsoby myšlení chápe jako své vlastní předstupně nebo jako způsoby ve svém vlastním způsobu již obsažené. Druhou tendencí je obracení se za hranice vymezující stejné uchopování skutečnosti. Nebudeme se dopodrobna zabývat tím, kolik jich je a v jakém poměru, přesto lze říci, že tato druhá tendence má své odlišné příčiny. Jednou z nich je sám způsob myšlení, který jako by přímo nezbytně potřeboval neustálý přísun nového „materiálu“ k sobě vlastnímu „pořádání“. Další z nich je, a na tu se zaměříme, nespokojenost plynoucí z výsledků držení tohoto způsobu myšlení.

Jako by totiž cosi neustále unikalo. Přestože vidíme daleko do vesmíru, přestože vidíme ty z nejmenších částic, přestože již víme, co je „uvnitř“ všeho živého, včetně člověka, je tu stále cosi, co sice stále tušíme a nějak s tím počítáme, přesto to nemůžeme „uchopit“, „pojmout“. Toto „cosí“ můžeme předběžně popsat jako jednotící smysl, garanta skutečnosti jako celku. Teprve s tímto garantem je možné uspokojivě řešit otázku člověka - jednotlivce, smyslu našeho života, jehož konečnost si bolestně uvědomuje. A v tomto veledůležitém bodě jako by náš způsob myšlení selhával.

Tedy snad i proto onen pohled za hranice onoho drženého způsobu myšlení.

Náboženství a duchovní tradice Východu jsou „oblasti“ přitažlivé přinejmenším z jednoho důvodu. Tím je právě odlišné chápání jedince. Jedinec totiž není definován jako cosi zcela odděleného od svého okolí, jeho prvořadou povinností není vypjaté naplňování své „jinakosti“ smyslem, který by obstál v očích onoho zcela jiného okolí a až teprve tím by obhájil své právo na „existenci“. Jedinec je naopak chápán jako součást, zástupce jednoho jediného celku, který se zdá určovat význam.

V popředí onoho zájmu o východní náboženství stojí buddhismus, respektive dvě z jeho mahájánových větví – buddhismus tibetský a právě zenový buddhismus. V případě buddhismu tibetského je tomu paradoxně díky agresi Číny vůči Tibetu; v případě zenového buddhismu je to, mimo jiné, díky tzv. „pomocným cestám v duchovním snažení“¹. Tyto „pomocné cesty“ jsou, jednoduše řečeno, v zenovém „duchu“ prováděné „světské“ disciplíny. Sama vykonávaná činnost se stává díky jejímu opakování natolik zvládnutou, že je vlastně dokonale „zapomenuta“, tj. mysl se neúčastní na provádění této činnosti tím, že by ji měla jakkoli vést a určovat její jednotlivé kroky, je pouze jakýmsi „nezaujatým pozorovatelem“. Tím se zenový

¹ Za tyto pomocné cesty, tzv. *do*, jsou standardně považovány lukostřelba, malířství, džudo, šerm, ikebana a čajová ceremonie. Jiří Navrátil: Uvedení do zenu, Dialog, Most 1990, str.146.

buddhismus přiblížil západnímu člověku asi nejvíce, nenutil ho totiž přímo zaujmout polohu lotosové pozice a meditovat, ale nabídl mu meditaci v činnosti, pro něho přístupnější. Z důvodu rozsahu samotné práce bych rád pozornost zaměřil na tři základní okruhy, shrnuté do těchto bodů: pohled na vznik zenového buddhismu, učení zenového buddhismu, jeho sebepochopení, a představení vybraných škol, nakonec pak jeho zhodnocení na základě Hejdánkova návrhu nového způsobu myšlení, totiž myšlení nepředmětného. Zenový buddhismus lze charakterizovat jako syntézu dvou rozdílných náhledů, ke které došlo během prvních šesti století našeho letopočtu v Číně, totiž vysoce spekulativního myšlení indického v podobě mahájánového buddhismu na straně jedné a myšlení čínského, charakteristického svým plným zaměřením na tento svět a jedincovu praxi v něm, na straně druhé. Rád bych proto alespoň v kostce poukázal na vznik a vývoj obou. Mahájánový buddhismus je učením s cílem vyvázání člověka z kola zrození a smrti a dosažení stavu nezrození – nirvány. Toto učení, ať s větším či menším důrazem, chápe svět jako cosi iluzorního, co je třeba překonat. Čínské myšlení obsahuje v sobě dva rozdílné „pohledy“ nejen na společnost. Jedním je konfucianismus, jehož cílem je výchova a vzdělávání člověka takovým způsobem, aby sám mohl prosazovat *dao*, princip chápaný zde spíše jako harmonický způsob fungování společnosti jako od „kosmu“ neoddělené části. Druhým je taoismus, který *dao* chápe jako kosmický princip, jako základ přítomný ve všem, kterému je třeba nebránit a ponechat mu volný „růst“. Alespoň základní charakteristiky obou těchto původních čínských pohledů by měly vytvořit jakýsi podklad pro pochopení zenového buddhismu, který z nich čerpá. Zenový buddhismus vychází ze základního předpokladu o jednotě veškerenstva, všeho jsoucího, a možnosti tuto jednotu nahlížet a prožívat. Rád bych jeho učení představil jako čistočistou praxi, jejímž smyslem je dosažení plného vhledu do této skutečnosti. S tímto vhledem souvisí i chování, fungování jedince, který není omezován „uchopujícím“ způsobem svého myšlení, jež je sice dobrým pomocníkem v jedincově každodenním a rutinním spoluzítí s „okolním“ a fungování v něm, neumožňuje ale onu zmíněnou jednotu nahlédnout, o to méně pak „z této jednoty žít“. Jako každé učení, má i toto své ustálené a zavedené pojmy, z nichž většinu sice převzal z onoho myšlení indického a čínského, přesto je přeznačil natolik, že je od obou odlišitelný. Tyto pojmy se týkají popisu oné jediné skutečnosti, stavů jedincova vědomí na cestě za jejím nahlédnutím, postupů, pomocných prostředků a nástrojů, jak tohoto vhledu dosáhnout. Na legendárních vyprávěních o původu zenového buddhismu a jeho vývoji v dějinách by mělo být zjevné jeho sebepochopení a chápání místa v rodině buddhistických, respektive mahájánových, směrů. Zmíním alespoň v kostce jeho vývoj, rozdělení na jednotlivé školy, jejich zaměření a metody praxe, způsoby meditace. Pozornost zaměřím na dnešní hlavní zenové školy v Japonsku, školu Rinzai a školu Sótó. Představím školu buddhismu Čisté země, která postoupila asi nejdále v řešení pro buddhismus plodného napětí mezi laiky a mnichy.

V poslední části bych rád ukázal a zhodnotil zenový buddhismus ve světle Hejdánkova návrhu nového způsobu myšlení, totiž myšlení nepředmětného. Vycházet budu z dvou jeho textů, totiž Bios, mythos, logos (1975) a Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost (1982). V tomto světle se ukáže zenový buddhismus jako zástupce myšlení mýtického, z čehož by pak měla vyplynout jeho omezení i způsoby možné jeho pomoci pro naši, jak se ukáže, nutnou, cestu za myšlením novým, totiž za myšlením nepředmětným, skutečnosti odpovídajícímu

Tato práce není psána z důvodu dokazování nutnosti studovat zenový buddhismus či praktikovat meditaci. Jde mi spíše o to ukázat, že pohled na svět a jedince v něm, kterým se dívá právě zenový buddhismus, je v naší myšlenkové tradici přítomen přinejmenším latentně. Na to navazujícím důvodem je snaha ukázat, že tento způsob náhledu není škodlivý, naopak, je občerstvující silou v již poměrně zatuchajících stojatých vodách západního myšlení tak silně poznamenaného právě „předmětností“, svým přístupem skutečnost zcela zkreslující.

Práce není psána ani z pohledu zastánce spojování nespojitelného, jakéhosi podivného koktejlu smíchaného z částí jednotlivých systémů bezpochyby poznamenaných odlišnými kulturními podmínkami, či dokonce nahrazování jednoho systému systémem jiným. Tato cesta je slepá. Hlavní snahou je „poznávání“ partnera, bez něhož by dialog vůbec nebyl možný.

Není ovšem možné vyhnout se otázce, zda je vůbec možné srovnávání zenového buddhismu, tohoto ze zcela jiných kořenů vzrostlého učení v jeho metodě „otevírání se“ skutečnosti, s křesťanstvím. Výsledek této práce by měl ukázat, že ono srovnání ve svém důsledku ani možné není.

2. Základní seznámení se zenovým buddhismem

Zenový buddhismus², zenbuddhismus, je jednou z mahájánových odnoží buddhismu. Za místo a dobu vzniku tohoto učení lze označit Čínu prvních šesti století našeho letopočtu. Je výsledkem setkání tří specifických myšlenkových systémů přítomných v Číně oné doby, totiž buddhismu, taoismu a konfucianismu.

Zen je japonský termín, je to do japonštiny převedené čínské slůvko *chan*, které vzniklo zkrácením dvouslabičného slova *chan na*, což je fonetický přepis sanskrtského slova *dhjána* – meditace, sezení v soustředěné kontemplaci.³

Cílem tohoto učení je dosažení osvícení, probuzení – *satori*. To je možné popsat jako „dosažený“ stav buddhovské podstaty, která, jak mahájánový buddhismus věří, je sice již vždy každému zcela vlastní, je ovšem jaksi zakryta, zanesena.⁴ Dosažení onoho stavu tak zdaleka

² Budeme se držet tohoto termínu. Díky vzniku učení v Číně je užíván i termín čchanový nebo chanový buddhismus, viz níže.

³ O. Král, Čínská filosofie, Pohled z dějin, Maxima, Lázně 2005, str.271.

⁴ „Zdání vzájemné oddělenosti jevových entit vyplývá z jejich neprůhlednosti vůči jejich společnému zdroji, příznačné pro neosvícené vědomí a vytvářené záhadným negativním faktorem zastření, inherentním v individuálním, partikularizačním, fragmentarizačním pohybu Univerzální Mysli, jenž

není samozřejmým. Zenbuddhismus proto trvá, ba, jak si ukážeme později, je přímo postaven na předávání či alespoň potvrzení zmíněného probuzení od učitele k žáku, přičemž prvním učitelem je podle jeho tradice samotný Buddha.⁵ *Satori* je nahlížením skutečnosti v její pravé tváři. Činnost, chování osvíceného odpovídají tomuto náhledu, přesněji řečeno činnost, chování i náhled jsou jedním nerozlišeným aktem participujícím na oné skutečnosti a tím skutečností samou. Onoho stavu se dosahuje náhle, najednou, nikoli postupně.⁶

A jelikož je jediným smyslem a cílem tohoto učení dosažení, respektive „žití“ zmíněného stavu, je zenový buddhismus charakteristický rozmanitostí cest k osvícení vedoucích a tím nelpěním na cestě jediné.

Metoda, kterou každý mistr „naladuje“ žáka, tak aby dosáhl probuzení, se liší od jednoho mistra k druhému. U všech je metoda zcela podřízena zmíněnému cíli – dosažení *satori*. Tím můžeme poukázat na další charakteristiku tohoto učení, spočívající ve specifické metodě výuky zenových mistrů v době jeho největšího rozkvětu, totiž v rozmezí osmého a desátého století našeho letopočtu v Číně. Tou je metoda přímého poukazování spočívajícího v nesymbolickém jednání nebo slovech, kterými mistr žákovi přímo onu buddhovskou podstatu demonstruje. Je to tedy přímost, čím se zen liší od jiných buddhistických škol. Onoho probuzení se u ostatních škol totiž dosahuje až po mnoha životech a po nesmírném úsilí. V zenu jako by probuzení bylo mnohem blíže, jako by bylo samozřejmější.

3. Vývoj a rozšíření buddhismu

Historický vývoj zenového buddhismu začíná u samotného Buddhy a jeho učení.

Buddha⁷, vyhýbající se jakýmkoli spekulacím, své učení postavil na čtyřech pravdách:

Vše je utrpení (*duhkha*).

Původ utrpení leží v žádosti (*tršna*).

Odstraněním žádostí se ruší utrpení.

vtiskuje tvorům charakter bytostí vyznačujících se oddělivým sebekladem či sebeafirmací.“ Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990 str. 18-19.

⁵ Patří k charakteristice mnoha sekt a škol vzniklých v Číně a Japonsku jejich tvrzení o přímé návaznosti jejich učení na samotného Buddhu, a to nikoli tím, že by vlastnily nějaké utajené texty či ovládaly nějaké tajemné rity, ale způsobem demonstrace, přímého odkazu k nazřené pravé skutečnosti. To je mezi buddhistickými učenci známo jako doktrína o Buddhově srdci – *buddhahridaja*. Obecněji je pak tento způsob „předávání“ znám jako Zen. D.T. Suzuki, An Introduction to Zen Buddhism, Foreword by Dr. C.G. Jung, str.32.

⁶ „Pokud je pro zen charakteristické okamžité probuzení (*tun-wu*) bez nutnosti projít přípravnými stadii, existují určité důkazy toho, že tento princip existoval i v Indii. Lankávatára sůtra uvádí, že existuje jak postupný, tak náhlý (*jugapat*) způsob probuzení, v prvním případě cestou vyčišťování zkažených výronů či projekcí (*ašrava*) myslí, ve druhém případě cestou okamžitého „obrácení“ (*sarvritt*) do hlubin vědomí, čímž dojde k odvržení dualistických představ. Připodobňuje se to k zrcadlu, které okamžitě odráží všechny tvary a obrazy, jež se před ním objeví.“ Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.89.

⁷ Datum Buddhova narození se uvádí v různých tradicích od roku 624 do roku 448 př.n.l. Shoda panuje v příčině jeho smrti. Zemřel v osmdesáti letech na zažívací poruchy. M. Eliade, I. P. Culianu, Slovník náboženství, Český spisovatel, Praha 1993, str. 35.

Osmidílná cesta (nebo střední cesta) vedoucí k odstranění utrpení: pravý názor (*dršti*), pravé rozhodnutí (*samkalpa*), pravá řeč (*vák*), pravé jednání (*karmanta*), pravé žití (*adživa*), pravé usilování (*vajama*), pravá pozornost (*smrti*), pravé usebrání (*samádhi*).⁸

Po prvním svém veřejném kázání zakládá *sanghu*, společenství mnichů a mnišek, a po zbývajících léta svého života putuje po oblasti dnešního Uttarpradéše a Biháru a vyučuje. Po Buddhově smrti se vedení *sanghy* ujímá Mahákášjapa.

Je to nevědomost, která je Buddhou odhalena jako základní prvek při vzniku světa. A tak jediné opravdu skutečné je utrpení a vyhasnutí (nirvána).

Nirvána – vyhasnutí, vyvanutí, vydechnutí, je pro buddhismus ukončením začarovaného kruhu zvaného karma. Termín je ekvivalentem k *mókša*, uvolnění, osvobození. Je to „způsob žití“, kdy je nazřena marnost vši snahy zadržovat svůj dech, život, jelikož zadržet jej znamená jej ztratit. Je to způsob života nastalého tehdy, dospěje-li ke konci samotné jeho zachytávání. Proto je nutně nedefinovatelný.⁹

„Probuzení, Bódhi (čínsky *ming*), je jasné pochopení povahy věcí, jež přináší osvobození z oné trýzně, vysvobození z řetězce příčin a následků, jež nejsou kauzalitou, ale prostou následností, a splynutí s univerzálním duchem, bytím. Toto splynutí je nirvána (*niepan*), vyvanutí, vyhasnutí.“¹⁰

Toto učení bylo Buddhou formulováno pro lidi žijící v mnišském ústraní, neboť plnění oné osmidílné stezky je velmi náročné, pro laiky vlastně nemyslitelné. Ovšem již sám Buddha svým až do konce života trvajícím putováním z místa na místo a hlásáním svého učení v doprovodu žáků přeznačuje onen ideál osvíceného člověka, který se naplno prosadí až v mahájáně. Klidný a neotřesitelný *arhat*, který dosáhl svého osvícení a o nic jiného se nestará, se v mahájáně mění v člověka soucítícího se vším živým, neodpírajícího se nikomu – totiž *bódhisattvu*, člověka dosáhnuvšího osvícení, který se přesto stále vrací zpět do světa, aby pomáhal k dosažení osvícení druhým. Tím ale předbíháme.

Nedlouho po Buddhově smrti se konal první koncil, na kterém asi pět set mnichů během půl roku vytvořilo soubor Buddhových řečí a seřadilo je do skupin. Tím byl dán základ *théravádě*, kánonu podle starších, který se na dalších dvou koncilech konaných po sto a sto padesáti letech rozrostl ještě o další sbírky a je nazýván kánonem pálijským – podle jazyka páli, kterým byl napsán.

⁸ J. Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990, str.154.

⁹ „Je nemožné toužit po nirváně nebo mít smysl jí dosáhnout, neboť cokoliv, po čem lze toužit nebo lze pojímat jako objekt poznání, není – podle definice – nirvána. Nirvána může vzniknout pouze nezáměrně, spontánně, tehdy, kdy byla nemožnost sebeuchopení prožita a pochopena skrz naskrz.“ Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.63.

¹⁰ Oldřich Král – Čínská filosofie Pohled z dějin, MAXIMA, Lásenice 2005, str.251.

Již po druhém koncilu, uspořádaném ve Vaišálí, se *sangha* začíná rozdělovat na jednotlivé skupiny, které zastávají navzájem odlišná učení a jejichž další a další rozdělování vyvrcholí v prvním století n.l.

Kolem roku 70 n.l. je svolán reformním hnutím vzniknuvším na severu Indie čtvrtý koncil do Kašmíru. Tzv. jižní škola, která za svůj kánon uznává zmíněný kánon pálijský, rozšířená, jak její název napovídá, v jižní části indického subkontinentu, to hlavně díky známému králi Ašókovy, dodnes přítomná na Cejlonu, v Barmě, Thajsku a také v Indonésii, tento koncil již neuznává. V Kašmíru byl vytvořen nový, o další přídavky rozšířený kánon, sepsaný již v sanskrtu. *Théravádinum* bylo vytýkáno, že zastřeli, dokonce zamlčeli pravé Buddhovo učení, nespočívající v ideálu *arhata*, ale právě na ideálu *bódhisattvy*.¹¹ Nirvána *arhata* je navíc označena za relativní, protože se vymezuje proti *sansáře*, životnímu dění. Onen ideál *bódhisattvy* se opravdu zdá být implicitně obsažen již v samotné „logice“ buddhismu. Nirvána totiž nemůže být uchopena ani dosažena, neboť je, jak bylo řečeno výše, stavem, kdy zmizela veškerá snaha uchopit realitu právě proto, že je to nemožné.

„Korunou tohoto postoje je, že jestliže není žádné nirvány, které by mohlo být dosaženo, a jestliže ve skutečnosti není žádných individuálních bytostí, entit, vyplývá z toho, že naše nevolnictví v kruhu je jen zdánlivé a že ve skutečnosti jsme již v nirváně – takže hledání nirvány je bláznovstvím, kdy hledáme něco, co jsme nikdy neztratili. Potom je přirozené, že *bódhisattva* nehne ani prstem, aby unikl z kruhu *sansáry*, jako by nirvána měla být někde jinde, neboť kdyby to udělal, znamenalo by to, že nirvána je něčím, čeho má být dosaženo a že nynější realitou je *sansára*... Usilovat o vyhlazení konvenčního světa věcí a událostí znamená připustit, že tento svět reálně existuje. Odtud princip mahájány, který říká, že „to, co nikdy nevzniklo, nemusí být zrušeno“.“¹²

S tím souvisí i další rozdíl mezi těmito dvěma směry, spočívající ve větším počtu člověku nabídnutých cest k osvícení v případě reformního směru, který sám sebe označí jako mahájánu, velký vůz, oproti hínajáně, malému vozu. Lze tedy říci, že směr mahájánový se přibližuje více obyčejnému člověku, laikovi, který nemůže odcházet do kláštera jako *arhat*, přesto může osvícení dosáhnout i ve svém obyčejném životě, protože není vlastně rozdílu mezi *sansárou* a nirvánou, nirvána je dosažitelná i v *sansáře*.¹³

¹¹ „Bódhisattva je však ten, kdo chápe, že v nirváně dosažené sebou samým pro sebe sama je hluboká kontradikce. Z populárního pohledu se stal bódhisattva středem zbožné úcty, spasitelem světa, který se zaslíbil nevstoupit do konečné nirvány, dokud jí nedosáhnou i všechny ostatní cítící bytosti. Kvůli nim souhlasí s tím, aby se rodil znovu a znovu do kruhu *sansary* až do té doby, kdy během nespočetných věků dokonce i tráva a prach dosáhnou stavu *Buddhy*.“ Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.72.

¹² Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.73n.

¹³ „Již v souvislosti s théravádou se stalo patrným, že většina škol chápala „nirvánu“ jako pozitivní skutečnost. Mahájána ale nirvánu nechápe už jako skutečnost budoucí a vně tohoto světa, nýbrž jako celistvé pravé bytí, pronikající již nyní celé univerzum: nirvána není nic jiného než „prázdnota“. Hans Küng, Heinz Bechert, Křesťanství a Buddhismus, Vyšehrad, Praha 1997, str.150.

„Tak je velkým úkolem mahájány opatření „vhodných prostředků“ (*upája*), které umožní každému typu mentality dosáhnout nirvány.“¹⁴

Mahájánová škola vznikla na tzv. *pradžňápáramitové* skupině buddhistických textů, z nichž ten nejranější byl vytvořen v období asi tři sta let po Buddhově smrti. Většina mahájánových písem – súter - vzniká od prvního do třetího století n.l. Nauky v nich obsažené byly vkládány do úst samotného Gautámy a jeho přímých žáků a byly mnohem více otevřeny myšlenkovým spekulacím než nauky obsažené v kánonu *pálijském*. Vzniká množství nových systémů a škol, o těch nejznámějších z nich se zmíníme později. Mahájána tak není uzavřeným systémem jako je hínájána, ustupuje lidové zbožnosti a opět vytváří panteon bohů, kteří jsou uctíváni. Mezi nimi je i pět nebeských Buddhů,¹⁵ uctívání jsou i zmínění nebeští *bódhisattvové*.

Kolem sedmého století postupně mahájána v Indii ztrácí na své životnosti a na její místo nastupuje buddhismus tantrický, vyšlý z jejího lůna. V osmém století mahájánu v Indii zcela nahradil, hlavně jedna z jeho škol, *vadžrajána*, diamantový vůz. Tantrický buddhismus je založen na tajných naukách, symbolech, sexuálních praktikách, užívá tajného jazyka skrývajícího více významů. Z důvodu rozsahu práce není možné zabývat se jím podrobněji. Za vpádu islámských dobyvatel ve dvanáctém století byl buddhismus z Indie islámem úplně vytlačen, narozdíl od hinduismu a džinismu, jeho náporu odolajícím. Již předtím však buddhismus stačil vstoupit i do jiných zemí.

Do Číny se buddhismus, jediné cizí učení na čínské půdě¹⁶, dostává během prvního století n.l. Tradice udává rok 67 n.l.¹⁷ Kolem roku 130 n.l. je doložena přítomnost buddhismu v hlavním městě říše dynastie *Han* (206 př.n.l. – 220 n.l.) – *Chang'anu*, ovládané konfucianismem.¹⁸ Dostal se tam pravděpodobně cestou přes střední Asii a východní Turkestán.¹⁹ Od samého začátku se zde projevoval problém s překlady písem do jazyka, který z nečínských národů ovládal jen málokdo, a tak první úplnější překlady se objevují až o dvě století později, na konci století třetího, kdy navíc k převodu specifických pojmů posloužily taoistické termíny, díky čemuž byl ze začátku buddhismus v Číně chápán jako zvláštní taoistická sekta.²⁰ Po dobytí severu Huny a období rozdělování si této části země mezi jejími nečínskými sousedy se buddhismus rozšiřuje na jih země a šíří se mezi aristokraty a vzdělanci. Od třetího století tak byl buddhismus postupně integrován do čínského myšlení, jež si zakládalo na své autochtonnosti,

¹⁴ Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.70.

¹⁵ Amitábha (Buddha nezměrné záře), Vajrócana (Buddha planoucí, všeprozařující), Akšóbhja (Neotřesitelný), Ratnasambhava (Původ klenotů), Amoghasiddhi (Uskutečnitel cíle).

¹⁶ Buddhismus tímto cizím učením zůstává až do příchodu křesťanství. O.Král, Čínská filosofie, Pohled z dějin, Maxima, Lásenice 2005, str. 252.

¹⁷ Hans Küng, Heinz Bechert – Křesťanství a Buddhismus, Vyšehrad, Praha 1997, str.124.

¹⁸ M. Eliade, I. P. Culianu, Slovník náboženství, Český spisovatel, Praha 1993, str. 45.

¹⁹ Jiří Scheufler, Filozofie dálného Východu ZEN, příloha Časopisu duchovních nauk č. 3, Olomouc 1990.

²⁰ M. Eliade, I. P. Culianu, Slovník náboženství, Český spisovatel, Praha 1993, str. 45, O. Král, Čínská filosofie, Pohled z dějin, Maxima, Lásenice 2005, str.249.

čehož výrazem je i pozdější ztotožňování Buddha, respektive Buddhových myšlenek s myšlenkami Starého Mistra či Konfucia. Rozdíl mezi jednotlivými „náboženstvími“ spočíval pak v tomto ohledu pouze v tom, kdo byl či učitel.²¹ Vlivem rozdílných politických poměrů v období rozdělení čínské říše po pádu dynastie *Han* na severní a jižní část se buddhismus šíří nejdříve lépe na severu Číny ovládaném nečínskými kmeny a vládci, ochotnějšími přijímat nová učení. Během tohoto období dochází k průniku mnoha mahájánových škol na její území, z nichž pouze některé se díky zcela odlišnému čínskému myšlení opravdu prosadí a budou mít delšího trvání. V pátém století se na severu říše usazuje překladatel Kumaradživa (zemřel 413 n.l), původem Ind.²² Již v této době spojené s překlady velkých mahájánových textů do čínštiny se objevují směry blízké zenu.

Postupem času z Číny do Indie cestují poutníci za relikviemi a texty, vzniká nový druh buddhistické literatury – cestopisy. Za dynastií *Sui* (581 - 618) a *Tang* (618 – 907) je Čína opět sjednocena, buddhismu se daří ve všech vrstvách společnosti. Prosperita jednotlivých buddhistických škol ovšem vyvolává nespokojenost dvora, který mezi roky 842 – 845 buddhismus krutě pronásleduje, ruší a boří chrámy. Přesto lze dobu mezi osmým a desátým stoletím označit jako dobu rozkvětu zenbuddhismu v Číně.²³ Tento rozkvět má pak ovšem později za následek pokles jeho duchovní zvěsti.²⁴ Od desátého století buddhismus přepouští pozice konfucianismu. Zen přesto v Číně prosperoval až do doby dynastie *Ming* (1368 – 1643), kdy stále populárnější škola Čisté země postupně pohltila ostatní zenové školy. V současnosti je snad v Číně několik zenových komunit, ty kladou důraz na učení školy Sótó nebo jsou ovlivněny okultním tibetským buddhismem.²⁵

Do Koreje se buddhismus šířil z Číny od čtvrtého století, první buddhistický klášter byl postaven již v r. 376.²⁶ Lze říci, že sledoval a přijímal všechny změny buddhismu čínského i s oním oslabením duchovní zvěsti v období jeho největší prosperity. S nástupem dynastie *Ri* (1392 – 1910) se stává státním učením konfucianismus. Buddhismus ovšem nebyl potlačen, jako tomu bylo v Číně, mezi léty 1400 – 1450 byl ovšem podroben přísným vládním nařízením. Formálně byl organizován ve dvou obcích, meditační obci *šon*, identickou se školou *chan* v Číně a školou zen v Japonsku, a doktrinální obci *kjo*. Později se buddhismus korejský vyvíjel v souladu s buddhismem japonským, uvedeným tam právě z Koreje.

²¹ Pro buddhisty byl učitelem Konfucia a Laozi Buddha, pro konfuciány byl učitel zbylých Konfucius, pro taoisty Laozi. O.Král, Čínská filosofie, Pohled z dějin, Maxima, Lásenice 2005, str. 252.

²² M. Eliade, I. P. Culianu, Slovník náboženství, Český spisovatel, Praha 1993, str. 46, O.Král, Čínská filosofie, Pohled z dějin, Maxima, Lásenice 2005, str. 257.

²³ J. Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990, str.100.

²⁴ M. Eliade, I. P. Culianu, Slovník náboženství, Český spisovatel, Praha 1993, str. 46, J. Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990, str.100.

²⁵ Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.118.

²⁶ Klášter byl nazván „Královstvím poustevníků“. M. Eliade, I. P. Culianu, Slovník náboženství, Český spisovatel, Praha 1993, str. 47.

Do Japonska buddhismus proniká od druhé poloviny šestého století, zpočátku ovšem nezaznamenává většího vlivu.²⁷ Období prosperity buddhismu v této zemi započalo s konverzí císařovny Suiko (592-628), ta se později stala mniškou, a jejího synovce regenta Šotoku (573-621). Období je nazváno „dobou Šesti škol“ díky počtu buddhistických škol, které se zde postupně rozšířily. O těchto školách je možné říci, že kopírují věroučné rozdíly v buddhismu indickém, ať již mezi hínajánou a mahájánou, tak mezi jednotlivými školami obou těchto „vozů“. Podrobněji se o některých z nich zmíníme později, při sledování vlivu jednotlivých indických škol ovlivňujících zenový buddhismus v zemích, do kterých se rozšířily. V době *Heian*, tedy v letech 794 – 868, byl buddhismus taktéž podroben přísné státní kontrole. Velkého rozšíření dosáhl v období *šógunátu Kamakura* (1185 – 1333) díky *amidismu*, učení o Čisté zemi, v Japonsku zvanému *džódó*. Buddhismus svými „praktickými a pozemskými vlastnostmi a přímostí a jednoduchostí pojetí“ silně zapůsobil na samuraje, kteří tak vytvořili *bušido*, způsob života, neboli *dao* válečníka, který je aplikací zenu na bojová umění.²⁸ Za *šógunátu* rodu *Tokugava* (1600 – 1868), také stoupence *amidismu*, byl buddhismus ztotožněn s oficiálním šintoismem a byl opět podřízen přísné kontrole vlády. V následujícím období *Meidži* (1868 – 1912) byl buddhismus prohlášen za nezákonný a byl pronásledován.²⁹ V roce 1970 bylo v Japonsku 162 buddhistických škol.

4. Čínské myšlení obecně

Čínské myšlení se, oproti myšlení evropskému, charakterizovanému logem³⁰, uskutečňuje ve zcela jiných modech. Vyznačuje se důrazem na sledování jevů a procesů člověka obklopujících a zahrnujících, které mu umožní poznat své místo v univerzu a tím umožní i žít v souladu s ostatním. Nezaměřuje se na vysledování kauzalit z pozorovatelského místa jaksi vně světa a jejich ovládnutí za účelem podmanění si okolí, jako je tomu v myšlení evropském. Jedná se tak o rozdíl v dominanci, nikoli výlučnosti, myšlení analogického a korelativního na straně Číny a evropského myšlení metaforického a kauzálního.³¹ O tom vypovídá i zcela odlišné dominantní

²⁷ Tamtéž, str. 47.

²⁸ „Spojení mírumilovné doktríny Buddhovy s vojenskými uměními bylo vždy hádankou pro buddhisty ostatních škol.“ Ovšem vezmeme-li v úvahu, že buddhistická zkušenost je v zásadě osvobozením od konvencí všeho druhu včetně těch morálních, kteréžto konvence ovšem nelikviduje, potom bojovník, který je nedílnou součástí společnosti, může plnit roli buddhisty. Zen v japonské společnosti postupně prostoupil téměř každý její aspekt, ovlivnil architekturu, poezii, malířství, zahradnictví, sporty, řemesla, obchod. Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.117.

²⁹ M. Eliade, I. P. Culianu, Slovník náboženství, Český spisovatel, Praha 1993, str. 47-50

³⁰ Myšlením evropským zde máme na mysli onu tradici myšlení, která se počíná již ve starověkém Řecku, totiž myšlení charakterizované logem, nahrazující myšlení mýtické. Zde nám postačí poznámka, že je to právě pojem, logickým myšlením vytvořený, pomocí něž se skutečnost nahlíží zvenčí, nezúčastněně, na rozdíl od myšlení mýtického, skutečnost prožívající a na ní participující. Podrobněji se tímto problémem budeme zabírat v závěrečné části.

³¹ Oldřich Král, Čínská filosofie Pohled z dějin, MAXIMA, Lásenice 2005, str.22-23.

postavení dvou literárních žánrů v těchto srovnávaných kulturách. Absenci stvořitelství „vyprávění“ v čínské kultuře vyrovnává v době tvoření tohoto žánru v naší kulturní oblasti bohatě vzkvétající lyrismus, žánr pro Čínu charakteristický.³² Lichý počet základních elementů, za které jsou v Číně považovány voda, oheň, dřevo, kov a země, pak ukazuje na odlišný, mnohem dynamičtější charakter náhledu na „tvoření“, než jak je tomu u podobných teorií jinde, kde prvky jsou většinou sudé.³³

Samotná kultura Číňanů není kulturou přistěhovalců, ale usedlíků, jejím základem je zemědělství stavící na kontinuitě a neustálém obnovování mnohem spíše než na objevování nového, charakteristické to vlastnosti kultur jiných. Krajina jako výsledek setkání trojice nebe-země-člověk (u nás je důraz kladen na stejnou trojici, ovšem v pořadí nebe – člověk – země) je určující v myšlení čínské kultury.³⁴ Z toho opět plyne i jiný náhled na skutečnost, která se neproказuje nikde jinde než v evidenci, zkušenosti a praxi každodenního života, jejímž výrazem je použitelnost a účinek.³⁵

Jedním z hlavních předpokladů pro porozumění čínskému myšlení, ať již prezentovanému konfucianismem, taoismem či buddhismem, je vědomí řádu, *dao*, jehož projevem a zdrojem je nebe, zde nikoli sídlo boha či bohů, nýbrž jedna z částí onoho řádu, jehož dalším projevem je zmiňovaná kultura. Čínské myšlení totiž nestaví na protikladu přírody a lidské kultury, vše je součástí jediného.³⁶ Poznávání, zájímání se o tento řád – *dao*, a jeho „vzory“ – *li*, znamená poznávání všezahrnujícího prostředí.

Vzor, rituál, norma, princip – takto rozmanitě lze přeložit výraz *li*, hraje v myšlení Číny velmi důležitou úlohu. Veškeré normy jsou zde totiž založeny na precedentu. A pouze nesčetněkrát potvrzená a opakující se zkušenost se stává normou.

Rituál se v Číně prosadil také díky její obrovské rozloze, kdy nebylo v silách panovníka dohlížet osobně na dodržování všech nařízení, dodržování rituálu mezi jednotlivými rodinami vládců uznávajícími svrchovanost vládnoucí dynastie bylo pak prostředkem k udržení soudržnosti a hierarchie. Díky izolaci Číny nebylo na něj nahlíženo jako na pouhý ustálený zvyk, ale jako na obecně platný, jeho provádění vládcem bylo nezbytné k hladkému chodu všech věcí.³⁷

Pro začátek lze tedy shrnout: *Dao* - řád, se neděje jaksi zvenčí, nýbrž je samo procesem střetu a ovlivňování protichůdných a přesto či právě proto se doplňujících principů na všech jeho úrovních.³⁸

³² Tamtéž, str. 30.

³³ Tamtéž, str. 133.

³⁴ Tamtéž, str. 48-51.

³⁵ Tamtéž, str. 52.

³⁶ Tamtéž, str. 45.

³⁷ Konfucius – R. Dawson, Odeon, Praha 1994, str. 40-43.

³⁸ Oldřich Král, Čínská filosofie Pohled z dějin, MAXIMA, Lásenice 2005, str. 70-71.

Nelze alespoň nezmnít rozdílnoú úlohu písma, které navíc vykazuje oproti písmu našemu, jež je u nás vlastně jejím záznamem, mnohem menší závislost na řeči, vyslovování.³⁹

„V zásadní odlišnosti od slova, jímž se slovo-příběh-logos stává člověku zjevným jako původní pravda bytí světa, má toto zjevené slovo ve staré Číně podobu slova-znaku-*wen*, jenž je nikoli příběhem, nýbrž znamením bytí a universa... Je zde tedy ten zásadní rozdíl, že v Řecku je to mýtus slova, řeči, příběhu, zatímco v Číně je to mýtus znaku, písma, písemnictví, textu.“⁴⁰

Jedním z takových textů je Kniha proměn – *Yijing*. Ta stojí v základě jak taoismu, tak i konfucianismu, je součástí kánonu klasických knih pokládaného za základ čínské vzdělanosti, prosadivšího se pod vlivem konfucianismu.⁴¹ Jedná se o soubor komentářů k původním „věštbám“ vázícím se k dynastii *Xia* v 18. stl.př.n.l., ve kterém je založen celý věštbý systém, spočívající v poskytnutí orientace tazateli v běhu věcí. Ten má na základě poznání onoho běhu, jeho řádu, možnost jej svou volbou ovlivnit.⁴² Základní text se váže k trigramům, hexagramům a k čarám, jejich pojmenováním a věštbým formulím, jejichž autorství je tradicí přisouzeno legendárním vládcům – *Fu Xi*, králi *Wenovi* a jeho synu vévodovi ze *Zhou*. Zbytek knihy tvoří komentáře k těmto hexagramům a jejich výkladům a nazývá se Deset křídel. Není možné podávat podrobný popis způsobu práce s nimi, pokusíme se jej pouze naznačit.

Základem trigramu je kombinace tří čar, z nichž každá je buď přerušovaná – *yin*, termín původně znamenající svah hory odvrácený od slunce, symbolizující vše-zemské, pasivní, záporné, ženské, temné, vlhké, měsíční, nebo plná – *yang*, termín původně znamenající sluneční svah hory, symbolizující nebeské, aktivní, kladné, mužské, světlé, tvrdé, sluneční. Hexagram je pak konstrukcí dvou trigramů, horního a spodního. Kombinací oněch dvou čar v trigramu lze pak dosáti osmi různých trigramů, po složení trigramů v hexagram je možností šedesát čtyři. Tím, že se jednotlivé čáry mohou stát čarami opačnými, mění se tak i celý hexagram, který neruší ten původní, ale rozšiřuje jej. Tímto byl dán výraz skutečnosti, kterou jednoduše není možné zachytit pomocí příčin a následků, neboť variabilita je prakticky nekonečná.⁴³

A tím se dostáváme k dalšímu pohledu na *dao*. V Knize proměn došlo ke spojení kosmologického prvku s „ontologickým“, přičemž to „ontologické“ je rozvíjeno na starším kosmologickém. *Dao*, cesta, je tak to, jak se věci a vesmír dějí, a je to zároveň i pramen, z něž věci jdou ke své totožnosti. Je tedy rozlišitelným „tělem vesmíru“, ale neoddělitelným od

³⁹ Tamtéž, str. 65nn.

⁴⁰ Tamtéž, str. 63.

⁴¹ Tamtéž, str. 76-80.

⁴² „Yijingový způsob věštbé konzultace spojuje navození povědomí o budoucnosti založené na předchozí znalosti přítomnosti ve vztahu k porozumění totalitě světa s praktickým návodem k jednání ve světle takto orientovaného vědomí“ Oldřich Král, *Čínská filosofie Pohled z dějin*, MAXIMA, Lásenice 2005, str. 91.

⁴³ Oldřich Král, *Čínská filosofie Pohled z dějin*, MAXIMA, Lásenice 2005, str. 89.

konkrétního. Je ve zkušenosti zjevným, neboť neopouští věci, aby zaujalo jinou pozici vně nich a vně světa.⁴⁴

Nyní již konkrétně k jednotlivým čínským „učením“. Obecně lze rozdílné postavení a úlohu konfucianismu s taoismem vyjádřit tak, že konfucianismus plní sociálně nutnou úlohu spoutání původní spontaneity života do kolejí konvence, zatímco funkcí taoismu je odčinit škody z tohoto procesu uplatňování disciplíny plynoucí a obnovit a rozvíjet onu potlačovanou původní spontaneitu, označovanou termínem *zi ran*. Taoismus ovšem není revoltou proti konvencím, alespoň ne v tom významu, že by konvence odvrhnul, on se jimi nechce nechat klamat.

„Ve staré čínské společnosti nacházíme dvě „filosofické“ tradice, které se navzájem doplňují – konfucianismus a taoismus. Konfucianismus se zabývá – všeobecně řečeno – lingvistickými, etickými, právními a rituálními konvencemi, které ustanovují systém komunikace své společnosti. Soustřeďuje se tedy na konvenční vědění... Taoismus je na druhé straně – řečeno všeobecně – záležitostí starších mužů a to zvláště těch, kteří se vzdali aktivního života ve společnosti. Jejich odchod do ústraní je jakýmsi vnějším symbolem vnitřního osvobození z pout konvencionálních vzorů chování a myšlení. Neboť taoismus se zabývá nekonvencionálním věděním, snaží se pochopit život přímo – místo v abstraktních, lineárních termínech reprezentativního myšlení.“⁴⁵

4a. Konfucianismus

„Dovede-li někdo spravovat zemi rituálem a ústupností, není třeba říkat více; jestliže však zemi rituálem a ústupností spravovat nedovede, k čemu je mu potom rituál?“ (*Hovory 4.13*)

Konfucianismus nese své jméno od zakladatele tohoto myšlenkového systému, který není ani náboženstvím ani filosofickým systémem⁴⁶. Toto učení je možné označit jako „...soubor názorů a představ o správném chování, jež má být zárukou dokonalého fungování společnosti, a tedy i návodem k úspěšné vládě“.⁴⁷ Oním zakladatelem je *Kong fu zi*, Mistr Kong, jehož jméno bylo polatinštěno na Konfucius.⁴⁸

⁴⁴ „Zatímco Bytí je věcí myšlenou, *dao* je výsledek zkušenosti. Tak je Bytí výlučně věcí ontologie, zatímco *dao* sceluje roztržku mezi ontologií a kosmologií tím, jak zahrnuje obojí. *Dao* této roztržce předchází.“ Oldřich Král, *Čínská filosofie Pohled z dějin*, MAXIMA, Lásenice 2005, str. 93, podrobněji o Knize proměn viz stejné dílo str. 75-95.

⁴⁵ Alan W. Watts, *Cesta Zenu*, Votobia, Olomouc 1995, str.23

⁴⁶ M. Eliade, I. P. Culianu, *Slovník náboženství*, Český spisovatel, Praha 1993, str. 150.

⁴⁷ *Konfucius - Rozpravy (Hovory a komentáře)*, překlad V. Lesný a J. Průšek, předmluva A. Palát (str.7-42) aj. Průšek (str.43-79), *Mladá Fronta*, Praha 1995, str. 9.

⁴⁸ Konfucianismus je termínem ryze evropským, nemajícím v čínském prostředí žádnou obdobu. V čínských textech se označuje jako *rujia*, „škola *ru*“, „ruismus“, přičemž termínu *ru* je užito v samotných Hovorech a znamená mírnost. Oldřich Král, *Čínská filosofie Pohled z dějin*, MAXIMA, Lásenice 2005, str. 76.

O Konfuciově životě (551-479 př.n.l.) se toho s jistotou příliš mnoho neví, jeho první životopis, který se stal na dlouhou dobu životopisem oficiálním, vzniká až o tři a půl století později.⁴⁹

V pozadí Konfuciova učení je mnohem starší, ke kořenům taoismu sahající představa panovníka, udržujícího svou mocí celý vesmír v harmonii, panovníka jako vládce – čaroděje. Nebeskou říši nezastupuje panteon bohů, ale soubor ctností v čele s neosobním světovým řádem, nebeským zákonem, univerzálním principem, jehož jedním projevem je lidská morálka.⁵⁰ Panovníkovým působením tak dosahují obě tyto sféry harmonie. A je to právě ctnost - *de*, chápána jako mravní síla, vnitřní dispozice, jejíž dostatek u panovníka či celé dynastie zaručuje nebeský mandát, kterým je povolán vládnout. Zásoba *de* se pak zmenšuje úměrně s tím, jak panovník či dynastie upadá ve své mravnosti, která jí mandát vydobyla.

A právě na tuto oblast se zaměřuje Konfucius. Jediným možným prostředkem, jak zastavit současný úpadek společnosti a státu⁵¹, je obrat ke zlatému věku čínských dějin, návrat k ideálnímu stavu, kterým je pro Konfucia doba zakladatelů dynastie *Zhou*, jež nastoupila svoji vládu ve 12.stl. př.n.l. Konfucius již pod vlivem změněných sociálních poměrů zastává názor, že každý, kdo se bude zdokonalovat po vzoru oněch zakladatelů dynastie *Zhou*, může dosáhnout alespoň nižšího stupně, stát se dobrým úředníkem a z této pozice úředníka vlády či dokonce ministra může onou získanou mravní silou nyní chaotický svět pomoci uspořádat a znovusjednotit.⁵² Podílu na prosazování ideálního stavu společnosti je možné dosáhnout i tehdy, když se onoho významného postavení ve vládě, které je přeci jen nejvyšším ideálem pro konfuciána, nedosáhne.⁵³ O tom koneckonců svědčí právě úděl Konfuciův, který, přestože o ně usiloval, žádného významnějšího postavení pravděpodobně nedosáhl.⁵⁴

Náprava jmen – *zheng ming*, je jakýmsi programem konfucianismu, kdy cílem je nikoli jazyková, ale politická akce, náprava společenských vztahů na základě odpovídajícího rozumění všem jménům ve významu jejich funkce ve společnosti. Jednoduše řečeno, opravdovým vládcem je pouze takový „vládce“, který vykazuje všechny vlastnosti „vládce“, otcem může být nazván pouze takový otec, který vykazuje všechny vlastnosti otce atd.

Vedle *de* – ctnosti, je dalším konfuciánským termínem *ren* - humánnost, lidskost, (laskavý) vztah k druhým. To ukazuje na charakter konfuciánské etiky, která je spíše než na vlastnosti myslí a vztah člověka k sobě samému zaměřena na činnost myslí a vztah k druhému. Tento

⁴⁹Autorem je historiograf Sima Qian (163-85 př.n.l.), viz Konfucius – Rozpravy (Hovory a komentáře), překlad V. Lesný a J. Průšek, předmluva A. Palát (str.7-42) aj. Průšek (str.43-79), Mladá Fronta, Praha 1995, str. 52.

⁵⁰ Tamtéž, str. 44, také M. Eliade, I. P. Culianu, Slovník náboženství, Český spisovatel, Praha 1993, str. 150.

⁵¹ Konfucius žil v tzv. době Válčících států trvajících po dvě století až do doby, kdy s nástupem dynastie *Qin* (221-206 př.n.l.) byla Čína znovusjednocena.

⁵² Konfucius – Rozpravy (Hovory a komentáře), překlad V. Lesný a J. Průšek, předmluva A. Palát (str.7-42) aj. Průšek (str.43-79), Mladá Fronta, Praha 1995, str. 51.

⁵³ Tamtéž, str. 68.

⁵⁴ Tamtéž, str. 56n.

ideální stav, ideální chování, je pro Konfucia přítomen v zakladatelích dynastie *Zhou*, jejich činech. Na druhé straně je pro něho *ren* bytostnou složkou člověka, není ničím mimo něj. Vypěstování oné ctnosti v člověku samotném není ovšem zdaleka jednoduché.⁵⁵

Pro další vývoj konfucianismu jsou důležití učenci *Mengzi* (Mencius 372-289 př.n.l.) a *Xunzi* (310 – 230 př.n.l.) s jejich rozdílnými učenými majícími vliv na konečnou podobu konfucianismu.

Mencius sám se označuje jako propagátor Konfuciova učení, doplňuje je však svým učením o lidské povaze, kdy Konfuciovo přesvědčení o pasivním, magickém vlivu jedince na celou společnost nahrazuje vlivem morálním, aktivním, a zapojuje do svého učení i stránku ekonomickou. Mencius staví své učení na termínu *xin* – srdce, přirozenost. *Xin* je tím, co je vlastní každému člověku, stejně tak vlastní mu ovšem je o tuto přirozenost přicházet, ztrácet ji. Člověk tak není původně špatný, je, udržuje-li si tuto přirozenost, schopen rozlišovat mezi dobrým a zlým, mezi tím, co je dobré činit a co nečinit.⁵⁶ „Zlého“ se člověk dopouští tím, že opustil, ztratil to, co od začátku měl – ono *xin*. Další pojem, který Mencius rozvíjí, je *qi* – doslova vzduch, dech, přeneseně energie, síla. Mencius tuto energii spojuje s energií morální.⁵⁷ „Je to *qi*, jež je nejširší a nejsilnější. Jestliže je pěstuješ svou Spravedlivostí a nejsi s ním v rozporu, zaplní prostor mezi nebem a zemí. Je to tento druh Dechu *qi*, jenž je zajedno s Cestou...“⁵⁸ Zde tak narážíme na výraz onoho ryze čínského monismu spojeného s důvěrou ke všemu „stvořenému“ včetně sebe sama, neustále vyjadřovaného a zdůrazňovaného zenbuddhistickými mistry. „To, co bylo u Konfucia v zárodku, je u Mencia zdůrazněno a co nejúplněji argumentováno: Je třeba jednat v souladu se svou přirozeností, která je dost dobrá k tomu, abychom bez násilí, bez zasahování do její povahy jednali v souladu s mravní Cestou.“⁵⁹

Xunzi je naopak skeptický vůči Menciem zastávané přirozené dispozici člověka k dobru, lidská přirozenost je pro něho pudově zlá a společensky ničivá. Je nutné změnit jí právě vzděláváním, kultivací, cvičením. S Konfuciem ani Menciem nesdílel nadřazování principu humanity - *ren*, souhlasil s nimi ovšem v důležitosti úlohy osvětleného vládce obklopeného moudrými rádci napodobujícími vzory z minulosti. Z toho pro něj vyplývá požadavek silného státu jako garanta správného uspořádání společnosti. Není to tedy ani příroda, ani bohové, které jsou garanty řádu, je to lidský zákon – *fa*, který je u něj stále ještě pouze lidským dílem.⁶⁰

⁵⁵ Konfucius – R. Dawson, Odeon, Praha 1994, str. 43.

⁵⁶ „Pro Mencia je *xin* tím, co člověka vybavuje základní intencí k dobru.“ Oldřich Král, Čínská filosofie Pohled z dějin, MAXIMA, Lásenice 2005, str. 162.

⁵⁷ „Od Mencia se odvíjí v čínském myšlení tato spojitost mravního, duchovního a přírodního, fyzického uvažování o člověku, jeho možnostech a jeho chování.“ Oldřich Král, Čínská filosofie Pohled z dějin, MAXIMA, Lásenice 2005, str. 163.

⁵⁸ Oldřich Král, Čínská filosofie Pohled z dějin, MAXIMA, Lásenice 2005, str. 163, (z Mencius II A, 2).

⁵⁹ Tamtéž, str. 164.

⁶⁰ Tamtéž, str. 170n.

Učení Menciovo se definitivně prosadilo za dynastie *Song* (960 – 1279), ten je pak dokonce považován za jediného legitimního Konfuciova pokračovatele. Lze tedy říci, že v konfucianismu se prosadilo učení o dobrotě lidské povahy.⁶¹

Se začátkem vlády dynastie *Han* (206 př.n.l. – 220 n.l.) je konfucianismus až do pádu císařství v r. 1911 oficiální státní ideologií.⁶²

Za již zmíněné dynastie *Song* (960-1279) nastupuje neokonfucianismus⁶³, široké myšlenkové hnutí reagující na stále více populárnější buddhismus. Základní jeho myšlenkou byl návrat ke kořenům čínské starověké kultury v její čisté podobě nezkažené ještě cizím učením – buddhismem, a nánosem nestátotvorných podivností – taoismem. Přesto však je vliv obou učením na novou podobu konfucianismu jasně patrný, dokonce lze říci, že právě schopností neokonfucianismu vstřebávat cizí podněty a podřizovat je základní konfuciánské myšlence ideálního vztahu člověka a společnosti si tento myšlenkový proud vydobyl výsadního postavení v čínských dějinách.⁶⁴ Neokonfucianismus se vyvíjel ve dvou směrech. Jedním bylo učení obecném a objektivním principu *li*, odtud nazvané *Lixue*, „učení o *li*“, kde se zdůrazňuje objektivní poznání řádu světa a člověka. Druhým je učení o lidské mysli – *xin*, proto *Xinxue*. Jde tedy o spor mezi objektivním dualismem a subjektivním monismem, jež je charakteristickým pro celou éru neokonfucianismu.⁶⁵

Dnes se neokonfucianismus, za komunistické éry v Číně pronásledovaný, vyskytuje v Hongkongu a na Taiwanu a v čínských komunitách v emigraci. Od čtrnáctého století se pevně uchytil také v Koreji, rozšířil se i do Japonska, tam ale zůstal ve stínu zenbuddhismu.⁶⁶

Po vzoru samotného Konfucia se vlastní učení stalo celoživotní záležitostí. Není to ovšem shromažďování faktů, je to „shromažďování poznatků, aby jimi člověk mohl řídit své chování“.⁶⁷

Dao - Cesta je tak pro Konfucia a konfucianismus pojmem, který se příliš neliší od *dao* (Knihy proměn, rozdíl je pouze v důrazu kladeném na *dao* jako na zobecnění toho, oč je třeba usilovat, aby mohlo být dosaženo všeho dobrého. *Dao* je ideální stav, ideální politicko-etický systém, který existoval v raném období dynastie *Zhou*. Je to cesta řízení státu tak, aby mezi lidmi převládal pořádek a harmonie. *Dao* sice ve své dokonalosti patří onomu zlatému věku, na druhé straně to není nic mimo lidskou přirozenost, lze je pochopit studiem činů oněch starověkých

⁶¹ M. Eliade, I. P. Culianu, Slovník náboženství, Český spisovatel, Praha 1993, str. 151.

⁶² Konfucius – Rozpravy (Hovory a komentáře), překlad V. Lesný a J. Průšek, předmluva A. Palát (str. 7-42) a J. Průšek (str. 43-79), Mladá Fronta, Praha 1995, str. 9.

⁶³ Pojem neokonfucianismu je opět Evropou zavedený, Číňané o něm hovoří jako o „učení o *dao*“, *Daoxue*. Oldřich Král, Čínská filosofie Pohled z dějin, MAXIMA, Lásenice 2005, str. 284. Pojmenování *Daoxue* vzniklo dílem *Yuan Dao* – Sledování Cesty *dao* k jejím pramenům, zakladatele tohoto hnutí *Han Yua* (768-824) – tamtéž, str. 290.

⁶⁴ Oldřich Král, Čínská filosofie Pohled z dějin, MAXIMA, Lásenice 2005, str. 343n.

⁶⁵ Tamtéž, str. 295.

⁶⁶ M. Eliade, I. P. Culianu, Slovník náboženství, Český spisovatel, Praha 1993, str. 151n.

⁶⁷ Konfucius, R. Dawson, Odeon, Praha 1994, str. 23.

mužů. Není to něco, co lze definovat, je to vzor politického pořádku, který je třeba pochopit, přivlastnit si jej a tradovat.⁶⁸

4b. Taoismus

Ten kdo je příklad a symbol
za ním jde svět
přichází
on neublíží
to je velký klid
to je hudba a krmě
i poutník se staví v tom domě

Dao, jak vychází z úst
je bez chuti, mdlé
neviditelné je neslyšné a
nevyčerpatelné!

(*Daodejing*, kapitola 35)⁶⁹

Taoismus⁷⁰ neměl vždy jednoduché postavení vedle konfucianismu s buddhismem, oba proudy na toto s postupem času čím dál více lidové náboženství vyvíjely po celou dobu ne vždy zcela mírumilovně koexistence dosti silný tlak. Taoismus tomuto tlaku zčásti podléhá. Pod vlivem buddhismu například přijímá mnišskou cestu. Na druhé straně magie, složitá liturgie, ovšem hlavně „univerzalistický duch taoismu“ ovlivňují nejen císařský dvůr, ale i zbylá dvě „náboženství“.⁷¹

Taoismus nemá žádnou zakladatelskou osobnost, jako je tomu u konfucianismu.

V Konfuciově době se objevuje proud skeptiků a stoiků, kteří zastávali postoje později vlastní taoistům, není ovšem ještě stále možné mluvit o jednotném myšlenkovém systému. Množí se lidé-samotáři, volící si samotu spíše z důvodu znechucení ze společnosti a přesvědčení o

⁶⁸ Tamtéž, str. 96.

⁶⁹ Lao c' / Starý Mistr Tao Te Ťing / kanonická kniha o Cestě a její Síle / kap. 35, str. 60 v Kniha mlčení Texty staré Číny, Mladá fronta, Praha 1994.

⁷⁰ Užívám tohoto termínu. Není nutné měnit již zavedený termín díky v naší literatuře nově zaváděnému systému transkripce čínského písma – tzv. pin-yinu.

⁷¹ M. Eliade, I. P. Culianu, Slovník náboženství, Český spisovatel, Praha 1993, str. 243n.

marnosti snah o nápravu světa než z důvodu apelativního protestu. Společná jim byla zaměřenost na sebe sama, „objevení sebe sama jako středobodu světa a starosti o něj“⁷² Základním textem taoismu je vedle *Zhuangzi*, o kterém bude řeč později, *Daodejing*. Podobně jako *Knihy proměn* se i tento text stal inspirativním pro celé čínské myšlení.⁷³ Autorem takto nazvaného kanonizovaného textu má být *Laozi*, v překladu Starý mistr. Není vůbec jisté, zda se jedná o konkrétní osobu.⁷⁴ V textu samotném není ani jednou jeho jméno uvedeno. Text pochází pravděpodobně z poloviny 3.stl.př.n.l., z něj o autorovi není možné říci nic kromě toho, že to byl, zdá se, autor jediný.⁷⁵ Učení *Laozi* navazuje a ontologicky prohlubuje již zmiňovaný *yin-yangový* model.⁷⁶ Jeho hlavním důrazem je přesunutí pozornosti od *jsoucna* směrem k jeho prameni. To, z čeho se *jsoucno* „rodí“⁷⁷, není jednoduše nebytí. Je to stadium, jež je možné popsat jako Bytí v nebytí. Tak lze totiž pochopit klíčové slovo *wu*. To v běžném jazyce znamená ne, zápornku, která ovšem není pouhou negací, je pozitivním stavem, „tvořivou negací“, v našem evropském myšlení odpovídající obecnému výrazu Bytí.⁷⁸ Toto slovo hraje důležitou úlohu i v zenbuddhismu. *Dao*, respektive člověk mající *dao*, je v *Daodejingu* přirovnáván k vodě. Jako je voda měkká a poddajná, dokáže se zastavit a zároveň si dokáže prorazit cestu vším, tak je to i s tím, kdo *dao* „má“. Takový člověk je tedy silný i slabý, bezvládný i vládnoucí. Pohybem *dao* je stažení se, pohyb zpět.⁷⁹ *Dao* je zde tedy ontologický princip, pralátka, řád života i návod k němu, jednota, nevyčerpatelnost, do níž se vše vrací. Lze je poznat, ovšem pouze intuitivně.⁸⁰ *Zhuangzi*, *Mistr Zhuang*, je vedle *Laozi* druhým nejznámějším taoistickým textem, přičemž není zcela jasné, který z obou textů je starší. Podle tradice je to *Laozi*, *Zhuangzi* se obecně pokládá za jeho rozvedení.⁸¹ *Zhuang Zhou*, pravděpodobný autor, žil snad v rozmezí let 369-286 př.n.l.⁸² Text *Zhuangzi* nebyl nikterak populární, to se změnilo až s nástupem neotaoismu ve třetím století n.l.⁸³

⁷² Oldřich Král, *Čínská filosofie Pohled z dějin*, MAXIMA, Lásenice 2005, str. 115.

⁷³ Tamtéž, str. 145.

⁷⁴ Tamtéž, str. 125.

⁷⁵ Oldřich Král, *Čínská filosofie Pohled z dějin*, MAXIMA, Lásenice 2005, str. 131-132.

⁷⁶ Tamtéž, str. 133: *Dao* rodí jedno, jedno rodí dvě, dvě rodí tři, tři rodí deset tisíc věcí. Deset tisíc věcí nese *Yin* a objímá *Yang*, mísíce je v dechu *Qi*, aby dosáhly harmonie. Citace z *Daodejingu*, kapitola 42.

⁷⁷ *Dao* dává život, *de* jej živí, věci tomu dávají tvar, okolnost dotváří vše – tak každá z věcí *Dao* cítí a váží si *De*. Ta úcta k *Dao* a vážnost k *de* přitom nejde z nějakého příkazu, leč je tu co trvalá a věčná přirozenost!... *Lao c' / Starý Mistr Tao Te Ťing / kanonická kniha o Cestě a její Síle / kap. 51, str. 69* v *Knihy mlčení Texty staré Číny*, Mladá fronta, Praha 1994.

⁷⁸ Oldřich Král, *Čínská filosofie Pohled z dějin*, MAXIMA, Lásenice 2005, str. 134, 143.

⁷⁹ *Lao c' / Starý Mistr Tao Te Ťing / kanonická kniha o Cestě a její Síle / kap. 40, str. 64* v *Knihy mlčení Texty staré Číny*, Mladá fronta, Praha 1994.

⁸⁰ Oldřich Král, *Čínská filosofie Pohled z dějin*, MAXIMA, Lásenice 2005, str. 144.

⁸¹ Více tamtéž, str. 182nn.

⁸² Údaje o něm udává jako o všech velkých mistrech *Sima Qian* žijící ve druhém stl.př.n.l, jeden z největších čínských historiků.

⁸³ Oldřich Král, *Čínská filosofie Pohled z dějin*, MAXIMA, Lásenice 2005, str. 185.

Zhuang rozvíjí myšlenku o zpětném pohybu *dao*, vyjádřenou v *Laozi*. *Dao* není jen zdrojem všech věcí, je i jejich domovem, do kterého se navracejí.

Zhuang dokládá, že jedině intuitivní a spontánní jednání je to pravé, neboť ve skutečnosti není možné věci analyzovat, vyložit, sdělit. Veškeré dispute jsou naprosto k ničemu. Jasný rozum následuje věci podle jejich přirozené proměnlivé povahy. Nezbytnou je cesta k sobě samému, která je možná pouze vyprázdněním a soustředěním nikoli ve smyslu umrtvení, nýbrž ve smyslu nabytí schopnosti vnímat a cítit. Ti, kdo opravdu vědí, jednají, aniž by to dokázali slovy sdělit.⁸⁴ Individuální smrt je jednou z nutných proměn života, je to individuální vyprcháání a zároveň splynutí s kosmem, kosmická nesmrtnost. Tato nesmrtnost ovšem neruší smrtelnost lidskou. Až vlivem doslovného čtení se později došlo k závěru, že je možné této nesmrtnosti dosáhnout.⁸⁵ „U *Zhuanga* je proměnlivost věcí i proměnlivostí vnitřního a vnějšího, proměnlivostí krásy a ošklivosti, neboť to podstatné se tu klade mimo vnějšek i vnitřek, mimo krásu a ošklivost, právě tak jako mimo dobro a zlo.“⁸⁶ Protiklady lze překročit a přesáhnout, neboť se rodí z jediného.

Pod vlivem *Zhuanga* tak byla dovedena do důsledku představa *dao* jako počátku v takovém smyslu, že vše ve vesmíru je rovnocenné, nic není hodnotnější než to jiné, to včetně člověka.⁸⁷ I uvnitř taoismu je tedy možné vyzorovat odlišné charakteristiky *dao*. V *Daodejingu* ještě, na rozdíl od učení *Zhuanga* a jiných, není *dao* chápáno jako neutrální, nýbrž jako laskavá síla, neodmítá se zde angažování v politice, naopak, nabízí se alternativy vládnutí. S nástupem období Válčících států se pohled taoismu na politiku zásadním způsobem mění. Politika je charakterizována jako špinavá, nebezpečná a v rozporu se snahou o dosažení dlouhověkosti, konfucianské modely osvíceného vládce jsou zesměšňovány. *Dao* se stává silou neutrální, stále je to síla skrytá pod skutečností všech věcí, nemá ovšem již kontrolu nad průběhem událostí.⁸⁸ *De*, v konfucianismu ctnost, zde značí sílu, potenci, energii.

Mění se i význam termínu *wu wei*⁸⁹, to v závislosti na zmiňované proměně významu *dao*.

V *Daodejingu* *wu wei* značí nepoužívání síly ze strany panovníka, nezasahování zbytečně do průběhu dění. Není to pasivita, ale snaha o poznání *dao* s následným jednáním v součinnosti s ním.⁹⁰ V období Válčících států pak již *wu wei* značí neangažovanost, nechání věcem svůj přirozený průběh.

⁸⁴ Tamtéž, str. 195.

⁸⁵ Tamtéž, str. 196.

⁸⁶ Tamtéž, str. 199.

⁸⁷ Taoismus – E. Wong, Pragma, Praha 2005, str. 35.

⁸⁸ Tamtéž.

⁸⁹ Termín *wu wei* je užíván v zenovém buddhismu, viz níže. Zjednodušeně lze říci, že znamená „nečinění“.

⁹⁰ Lao-c' – Tao-te-ťing, převod a poznámky J. Kotík, str. 115-119, Taoismus – E. Wong, Pragma, Praha 2005, str. 32-33.

Za dynastie *Qin* (221-207 př.n.l.) dochází k proměně taoismu v taoismus náboženský, kdy se do popředí dostávají mistři dlouhověkosti a nesmrtelnosti, a v taoismus magický. Nesmrtelní, tedy ti, kteří dosáhli jednoty s *dao*, se pak pod vlivem buddhismu stávají nebeskou hierarchií.⁹¹

Neotaoismus si bere za svůj pojem Tajemství – *Xuan*. V Číně se traduje pod pojmem *xuanxue* – učení o tajemném.⁹² Tento myšlenkový proud je svázán s dynastiemi *Wei* (220-265) a *Jin* (265-427) a vycházel ze tří knih, *Proměn*, *Laozi* a *Zhuangzi*, které si v Číně vydobily zvláštního postavení vedle kanonických knih konfuciánských. Stejně jako po celou dobu dynastie *Han* (206 př.n.l.- 220 n.l.) byl i nyní Konfucius pokládán za největšího světce, neotaoistickými učenci byl ovšem interpretován v duchu taoismu.⁹³ *Laozi* a *Zhuangzi* tak byli spíše Konfuciovými pomocníky. Zatímco totiž oni dva mluví o rozdílech mezi bytím - *you* a nebytím - *wu*, Konfucius sám toto vůbec nezmiňuje, neboť „ten, kdo zná, nemluví, a ten, kdo nezná, mluví“.⁹⁴ „Taoismus měl svrchovanou vůli a schopnost protivy smiřovat, zahrnovat. Tak uměl Konfucius zahrnout tím, že jej povýšil nad své vlastní Otce. Tak jako se o něco málo později pokoušel „zahrnout“ indický buddhismus ztotožněním Buddha a Starého Mistra.“⁹⁵

Jednou z metod od taoismu neodmyslitelných je taoistická alchymie, jejímž cílem je dosažení dlouhověkosti, popřípadě nesmrtelnosti. Taoistickou alchymii je možno rozdělit na vnější a vnitřní. Ve vnější je užíváno nerostů a bylin k výrobě pilulky nesmrtelnosti. Ve vnitřní alchymii jsou všechny potřebné látky vedoucí k nesmrtelnosti k nalezení v těle, jsou očišťovány a proměňovány bez vnějších substancí. Nezbytnými pomůckami jsou pec, kotel a dmychadla, ve vnitřní alchymii pak jejich fyziologické ekvivalenty. Raní alchymisté nechápali tyto dvě metody jako protikladné.⁹⁶ Od druhého století n.l. je nedílnou součástí taoismu vnitřní alchymie také sexuální alchymie, která nahromadňuje sexuální energii, aby ji pak mohla přeměnit v energii životní.⁹⁷ Rozsah práce a samotné naše téma ovšem nedovoluje zmiňovat se o taoistické alchymii více.

V pozdější době se taoismus, pro něj příznačně, „velmi životodárně rozplynul“ do jiných soudržnějších konceptů a ideologií.⁹⁸

⁹¹ M. Eliade, I. P. Culianu, Slovník náboženství, Český spisovatel, Praha 1993, str. 242.

⁹² Oldřich Král, Čínská filosofie Pohled z dějin, MAXIMA, Lásenice 2005, str. 225, 231.

⁹³ Tamtéž, str. 232n.

⁹⁴ Oldřich Král, Čínská filosofie Pohled z dějin, MAXIMA, Lásenice 2005, str. 236, Lao c' / Starý Mistr Tao Te Ťing / kanonická kniha o Cestě a její Síle / kap. 56, str. 73 v Kniha mlčení Texty staré Číny, Mladá fronta, Praha 1994.

⁹⁵ Oldřich Král, Čínská filosofie Pohled z dějin, MAXIMA, Lásenice 2005, str. 245.

⁹⁶ Taoismus – E. Wong, Pragma, Praha 2005, str. 75.

⁹⁷ Tamtéž, str. 180-197.

⁹⁸ Oldřich Král, Čínská filosofie Pohled z dějin, MAXIMA, Lásenice 2005, str. 284.

5. Šúnjaváda a Jógačára

Pro pozdější vývoj forem buddhismu ve východní Asii a v Tibetu jsou důležité zejména dvě indické mahájánové školy, kterým se budeme věnovat blíže: *Nágardžunova mádhjamika* či *šúnjaváda*, a *jógačára Asangy a Vasubandha*. Již v Indii docházelo k jejich propojování.

Šúnjaváda (učení o prázdnotě) je starší, známá též jako učení *mádhjamiků*, zastánců středního učení. Jejím nejslavnějším představitelem je *Nágardžuna* (okolo 200 n.l.). Jeho učení navazující na *Pradžňápáramitásútru* prohlašuje jevový svět za neskutečný, protože plný protimluvů. Základní kategorie, které mysl vytváří a kterými jevový svět uchopuje, jsou v sobě rozporné. O tom svědčí i jeho dialektika, sestávající ze čtyř kroků: věci se mají tak, věci se mají jinak, věci se mají tak i jinak, a věci se nemají ani tak, ani jinak. Empirická jsoucna jsou tak sice aktuálním jevem, nikoli ale skutečností. Povahu jednotlivého poznáme pouze ve vztahu k jinému, které je také relativní. Nic neexistuje samo o sobě, samostatně. Vše je prázdné, bez vlastního jádra, tedy neskutečné. Z toho vyplývá, že neskutečná je i připoutanost k tomuto světu a tedy i osvobození od něj. Neskutečný je potom i Buddha s jeho čtyřmi vznešenými pravdami. Tento vnější skepticismus má za úkol odkázat na jakousi vnitřní pravdu, základ, na který není žádná z kategorií aplikovatelná. Tento základ je ovšem také prázdny, je skutečností, která je prostá vymezujícího určení a je tak nemyslitelnou. Myšlení se sice nemůže vymanit z oné duality a relativnosti, může ovšem zaujmout jakousi střední polohu mezi oběma protiklady a nevnucovat tak skutečnosti ony zkreslující pojmy.

Nágardžuna pracuje s termínem *šúnjatá* - prázdnota, který má ukázat omezenost lidského myšlení neschopného zprostředkovat zážitek jednoho.

„Zde je nutno podotknout, že i *Nágardžuna* sám určitým způsobem zachraňuje nižší, relativní, rozumovou pravdu – pravdu, jež přísluší duchovnímu učení, říká, že má stejný vztah k absolutní pravdě, myšlením neuchopitelné, jako zvolání „Probud' se“ ve snu k bdělému stavu, do něhož nás probouzí.“⁹⁹

To je *Nágardžunova Šúnjaváda*, doktrína prázdnoty, zvaná též *Mádhjamika*, střední cesta.

Všechna metafyzická tvrzení jsou relativní a vyvrátitelná. Uvědoměním si toho dochází k vystoupení ze začarovaného kruhu a osvobození.¹⁰⁰ Je přímo absurdním cokoli vybírat jako ideál, neboť i to je pouze ve vztahu ke svému protikladu.¹⁰¹

⁹⁹ Jiří Navrátil, *Uvedení do Zenu*, Dialog, Most 1990 str. 165.

¹⁰⁰ Alan W. Watts – *Cesta Zenu*, Votobia, Olomouc 1995, str.74.

¹⁰¹ „...hledání nirvány už v sobě obsahuje existenci a problém *sansáry* a touha po probuzení již implikuje to, že člověk je ve stavu sebeklamu. A ještě jinak: jakmile je nirvána učiněna objektem touhy, stává se okamžitě elementem *sansáry*:“ Alan W. Watts – *Cesta Zenu*, Votobia, Olomouc 1995, str.75.

„Touto ‚střední cestou vznikání v závislosti‘ a ‚zanikání‘ a ‚prázdnoty‘ (mezi bytím a nebytím) je pak možné pochopit Buddhovy čtyři ‚ušlechtilé pravdy‘ v celé jejich hloubce: vznikání a zánikání všech věcí, utrpení, které ukazuje na ‚prázdnotu‘ všech věcí. Jen nahlédnutím ‚prázdnoty‘ je možné překonat utrpení. Ano, Buddha a jeho učení tu jsou vlastně jen proto, že věci jsou ‚prázdné‘; stejně tak Buddha, jeho učení a jeho *sangha* nesmějí být absolutizováni; vždyť až člověk přestane vnímat klamnost rozmanitého světa jevů a v nirvāně dojde pokoje, budou nakonec přebyteční jako vor na břehu, jehož již záchránění dosáhli.“¹⁰²

Do Číny bylo toto učení přeneseno v pátém století indickým buddhistou *Kumaradžívou*, který za pomoci svých čínských spolupracovníků přeložil a komentáři opatřil velký počet buddhistických textů. Učení této školy rozpracoval v Číně *Jicang* v 6. – 7. stl, ovšem právě díky vysoce abstraktnímu způsobu myšlení nedošla v Číně významnějšího rozšíření a do Japonska nebyla přenesena vůbec.¹⁰³

„Pokud jde o Zen, souhlasí jeho reprezentanti s *Nágardžunou* zajisté v tom, že Skutečnost, jež je základem myšlení a všeho, co je jeho předmětem, je myšlením neuchopitelná, a vyjadřují to, co se *Nágardžuna* snaží dokázat abstraktní myšlenkovou dialektikou, svým bezprostředním, svěžím a na intuici apelujícím způsobem. Podrželi však – na sekundární úrovni prezentace Zenu – určování tohoto myšlením neuchopitelného ‚Prázdná‘ pojmem ‚Mysl‘ (ve shodě s *jógačárou* a jinými mahájánovými školami). Neboť pokud tento pojem (jenž je vlastně pojmem absolutního Ducha či Vědomí) chce být jen ‚prstem ukazujícím na měsíc‘ a nečinícím si nárok na to, že se ho dotýká – a pokud je pozitivní jen formou, neříkající, čím Nezrozená Mysl je -, je z mysticko-metafyzického zorného úhlu plně na místě, je zcela oprávněný.“¹⁰⁴

Nágardžuna nepojednal o tom, jakým způsobem se ona prázdnota projeví jako forma. O to se pokusili jeho následovníci *Maitréjanátha* (kolem 300 n.l.), *Asanga* a *Vasubandhu* (280-360 n.l.), kteří vypracovali *Jógačáru*, známou též jako *vidžňánavádu* (učení o vědomí).¹⁰⁵ Svět formy je podle nich *čittamatra* – pouze mysl, nebo *vidžňáptimatra* – pouze znázornění. A neexistuje-li nic, co by nebylo myslí, nepatří toto slovo do žádné třídy a nemá žádné hranice ani definici.

Veškerá logika a význam a jim vlastní dualita jsou jen vlastnostmi myšlení, nikoli světa. Svět neobsahuje žádnou dualitu, neboť ta vzniká jen tehdy, když klasifikujeme a rozdělujeme. A

¹⁰² Hans Küng, Heinz Bechert – Křesťanství a Buddhismus, Vyšehrad, Praha 1997, str.143.

¹⁰³ Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990, str. 164.

¹⁰⁴ Tamtéž, str. 164n.

¹⁰⁵ Způsob uvažování typický pro tuto školu je obsažen ovšem již ve spise *Ratnagótravibhága* filozofa *Sáramatiho*, napsané okolo r. 250 n.l. Hans Küng, Heinz Bechert – Křesťanství a Buddhismus, Vyšehrad, Praha 1997, str.115.

jsou-li i samotné třídy, do kterých rozdělujeme, zase jen výtvořem myslí, myšlení a jazyka, „je koncepce světa jako souhrnu všech tříd objektů též výtvořem myslí“.¹⁰⁶

Uvnitř tohoto nedefinovatelného kontinua *čitta* je osm druhů *vidžňána*, rozlišujícího vědomí. Pět druhů vědomí příslušných pěti smyslům, šesté je smyslové vědomí, které sjednocuje předchozích pět, sedmé je *manas*, rozlišující a klasifikující kvalita myslí, a osmé je *alaja-vidžňána*, doslova: vědomí – pokladnice, tedy vědomí, v němž jsou uloženy všechny potenciality. Je to nadindividuální mysl předcházející každé diferenciaci a obsahující zárodky všech forem. Z této pak spontánně a hravě povstává formální svět. Iluze světa vychází z „velké prázdnoty“ - *śúnjata*, přičemž není nutností, aby k tomu došlo. Z *alaja-vidžňána* vytvořený formální svět vtéká do *manas*, kde se tvoří primordiální diferenciaci, odtamtud vchází do zmíněných šesti smyslů, ty vytvářejí smyslové orgány, skrze něž je projektován klasifikovaný vnější svět.¹⁰⁷

Pro ono nejzazší vědomí - *čitta* je kromě *śúnjata* důležitý další pojem. Tím je *Bhútatahatá* (takovost existence), nebo jen *Tathatá* (takovost), která překračuje všechny vztahy, ale zároveň je nepopírá, neruší. Jako by subjekt i objekt nemizely, ovšem vystupovaly by v jednotě a tím na jiné, vyšší úrovni.

Sútra, která rozvádí učení o *alaja-vidžňáně*, zahrnující i teorii o osmi modech vědomí, je *Lankavatárasútra*.

„Věci tedy neexistují mimo vnímání: pozice *jógačárové* školy je vysloveně subjektivně idealistická. (Některé východoasijské školy, na *jógačáru* – a zároveň i na *mádhjamiku* – navazující, tento subjektivní idealismus nesdílely a provedly v tomto ohledu náležitou korekci.) S tím souvisí, že i zde máme co činit s iluzionizmem...“¹⁰⁸

Jógačára začala v náhledu na skutečnost rozlišovat trojí aspekt Buddhův, trojí Buddhovo tělo (*Irikája*)

Dharmakája, tělo - kája zákona - *dharma* (užívá se ovšem i ve významu tělo Pravdy), je chápán jako princip řádu. *Dharma* původně označovala to, co udržuje pohromadě, tedy zákon, řád, z něj pak odvozené oprávnění, soubor pravidel a předpisů. V tomto případě je čínským ekvivalentem *fa* – zákon. *Dharma* znamená ovšem také přirozený kosmický řád vznikání a zanikání. Touto svou mnohovýznamností tak přímo vybízí ke ztotožnění se stejně mnohovýznamným *dao*, kterýmžto slovem byla také do čínštiny překládána. *Dharma* i *dao* jsou ve své významu nezávislé na lidském chtění, jsou jediné a lze je pouze nazít a ukazovat k nim.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.85.

¹⁰⁷ „Buddhistická jóga tedy obrací celý proces, uklidňuje rozlišovací aktivitu myslí a nechává kategorie mája padnout zpět do potenciality, takže svět může být viděn ve své neklasifikované „takovosti“. Zde se probouzí *karuna* a Bódhisattva dovoluje projekcím znovu vzniknout, když se vědomě identifikoval s hravým a bezúčelným charakterem prázdnoty.“ Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.87.

¹⁰⁸ Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990 str. 168.

¹⁰⁹ Oldřich Král – Čínská filosofie Pohled z dějin, MAXIMA, Lásenice 2005, str.250.

Nirmánakája, tělo transformace, je množinou věcí-událostí nebo jednotlivými jeho lidskými podobami.

Sambhógakája je tělem užívání, tělem uvědomění. Právě v tomto těle si Buddha uvědomuje, že je Buddhou.¹¹⁰

Jednoduše tento trojí aspekt Buddhův vysvětluje Šestý patriarcha *Huineng* v Tribunové sůtře:

„Co je *dharmakája*? Ó vědoucí, přirozenost lidí je sama od sebe čistá, tisíceré dharmy jsou v jejich přirozenosti už obsaženy. Kdo myslí zlo, koná zlo, kdo myslí dobro, koná dobro; tak jsou veškeré dharmy obsaženy v jejich přirozenosti, v tom je nekonečná čistota této přirozenosti... Co je *nirmánakája* neboli buddhovství miliónů proměn? Před rozmyslem je vaše přirozenost prázdná. Rozmýšlíte-li, měníte se. Rozmýšlíte-li zle, měníte se v peklo, rozmýšlíte-li dobře, měníte se v nebe. Vaše nenávisť a zlo se mění v netvory, vaše dobro a soucit se mění v *bódhisattvy*, vaše moudrost a pochopení se mění v stoupání, tupost a zaujatost se mění v pád. Mnoho je proměn přirozenosti, jenomže zbloudilci to nechápou, nevidí. Stačí upamatovat se na dobro a rodí se moudrost a pochopení. A tomu se říká *nirmánakája*. A co je *sambhógakája* neboli buddhovství budoucí dokonalosti? Tak jako jedna jediná lampa zruší věčnou tmou, tak také jedna jediná moudrost překoná odvěkou hloupost. Nemyslete na to, co bylo, myslíte na to, co bude, a budou-li vaše myšlenky dobré, je to *sambhógakája*. Jedno jediné pomýšlení na zlo stíhá zmar dobra na tisíciletí, budou-li však od počátku vaše myšlenky dobré, říká se tomu – *sambhógakája*. Myšlení vycházející z *dharmakáji* je *nirmánakája*, myšlení na dobro je *sambhógakája*.¹¹¹

Jógáčárová škola přispěla zcela rozhodujícím způsobem k utváření východoasijského i tibetského buddhismu. Japonská interpretace jí dodnes přisuzuje nejen úlohu zdroje indické mahájány, ale též i původního buddhismu.¹¹²

Do Číny toto učení z Indie přivedl v 7.stl čínský cestovatel a překladatel, *Huinengův* současník *Xuanzang*, který založil školu *Fa xiang* (či též *Weishi*). Svým překladem a výkladem *Vasubandha* do čínštiny definoval pro Čínu tuto *vidžňánavadovou* školu – skutečnost není nic jiného než vědomí, jeho různé formy a obsahy. Objektivně existující svět je pouze iluzí, kterou je možné překonat nirvánou. Ta je pravým poznáním oné zdánlivosti světa. Onoho poznání lze dosáhnout pouze postupně a ne každému je tato schopnost dána.¹¹³ Nejslavnějším reprezentantem této školy byl jeho žák *Gui ji*. Ani tato škola se ovšem v Číně příliš nerozšířila, v Japonsku byla toto učení přijato sektou *Hosso*, taktéž nepříliš rozšířenou.¹¹⁴

Zenový buddhismus čerpá z obou těchto škol při užívání metafyzických pojmů.

¹¹⁰ Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.83.

¹¹¹ Mistr Huineng, Tribunová sůtra Šestého patriarchy, přeložil O. Král, Vyšehrad, Praha 1999, str.59n.

¹¹² Hans Küng, Heinz Bechert – Křesťanství a Buddhismus, Vyšehrad, Praha 1997, str.116.

¹¹³ O. Král, Čínská filosofie, Pohled z dějin, Maxima, Lásenice 2005, str.270.

¹¹⁴ Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990 str. 168.

5a. Vybrané sútry a jejich učení ovlivňující učení zenového buddhismu

Alespoň v krátkosti se zmíníme o dalších vybraných sútrách a jejich vlivu na vývoj buddhistických, a tedy i zenových, škol v Číně a Japonsku.

Lankávatárasútra

Lankávatárasútra je text pojednávající o Buddhově příchodu na Lanku. V této sútře se „usiluje o realizaci objektivního ducha a splynutí s ním“¹¹⁵. Opírá se o závaznou psychofyzickou techniku, v jejímž středu je meditace v sedě, čínsky *zuochan*, japonsky *zazen*. Z této sútry vychází tzv. severní větve zenového buddhismu.

Sútra se věnovala povaze Buddhova probuzení, v Číně je známa již od prvního století. Do čínštiny ji přeložil mnich *Gunabhadra*. *Bódhidharma* ji vyzdvihoval jako jasně formulující základní principy buddhismu v jeho pojetí. Mělo by se jednat o ten text, který *Bódhidharma* předal svému nástupci *Huikemu*, Druhému patriarchovi. Sútra pro svůj příliš spekulativní charakter nepatřila v Číně k těm nejčtenějším, jedná se totiž o poměrně nesoustavné sebrání zápisů a poznámek tematicky se orientujících na filosofii „absolutní mysli“ *čittamatra*.¹¹⁶

Sadharmapundarikasútra

Sadharmapundarikasútra je známa také pod názvem Lotosová sútra. Na tuto sútru navazovala jedna z původně čínských škol - Nebeská terasa (*Tiantai*), pojmenovaná podle hory, na níž působili její zakladatelé mniši *Huisi* (515-577) a *Zhiyi* (538-597), taktéž současníci *Huinenga*, Šestého patriarchy.¹¹⁷ Zakladatelé této školy chtěli dojít sjednocení všech buddhistických škol, všechny sútry mají podle jejich přesvědčení v Buddhově odkazu místo a jsou komplementární.¹¹⁸

Škola se stala v Číně populární, do Japonska se rozšířila v 9. stl. díky učenci *Dengjó Dajšimu* pod jménem *Tendaj*. *Dengjó Dajši* do své syntézy učení zařadil i uctívání Buddhy *Amitábhy* a teorii i praxi *Vajróčany*, další buddhovské postavy z mytologie mahájány, a také některé praktiky *tantrického* buddhismu. Škola je v mnohých ohledech blízká zenu.

V Japonsku ještě existují sekty *Ricu* (založena v 8.stl.) a *Ničiren* (založena ve 13.stl.). Obě tyto sekty na školu *Tendaj* navazují, vyznačují se ovšem, pro buddhisty ojedinělou, nesnášenlivostí vůči jiným směrům.¹¹⁹

Učení těchto škol je založeno na myšlence, že veškerá existence, celé universum je *Bhútathatá*, Pravá takovost. Je to jediná mysl, která skutečně existuje, je neproměnná, nezkažená,

¹¹⁵ O. Král, Čínská filosofie, Pohled z dějin, Maxima, Lásenice 2005, str.276.

¹¹⁶ Tamtéž.

¹¹⁷ Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.101.

¹¹⁸ O. Král, Čínská filosofie, Pohled z dějin, Maxima, Lásenice 2005, str.266-267.

¹¹⁹ Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990, str. 174.

nevyčerpatelná a prázdná. Je tak *Tathágatá-garbha*, Pokladnice takovosti. Pravá skutečnost je tím jednotná s jevovým světem, všechny bytosti v sobě nesou buddhovství.

Avatansakasútra

Avatansakasútra je velmi obsáhlé písmo, které je považováno za vrchol indické mahájány. Byla údajně první, kterou Buddha po svém osvětlení pronesl, a stala se jednou z nejdůležitějších pro čínský buddhismus. Hlavním jeho učením je doktrína o *dharmadhátu*, říši dharmy. Všechny věci a formy jsou vzájemně podmíněné, existují pouze ve vzájemném vztahu a závislosti. Vše „udržuje“ jakýsi jediný svrchovaný princip, přítomný ve všem jednotlivém. Jedním z obrazů této sútry je síť drahokamů, v níž každý odráží všechny ostatní. Tato síť je právě *dharmadhátu*.¹²⁰

Učení rozvinula v Číně škola *Huayan*, jejíž jméno je odvozeno od čínského názvu *Avatansakasútry* – *Hua yan jing*,¹²¹ jejímž zakladatelem byl *Fazang* (643-712), žák *Xuanzanga*. *Fazang* je považován za největšího systematika mahájánové „filosofie“ v Číně. Škola byla ovlivněna školami *Tientai*, *chanovým* buddhismem, školou Čisté země a *vidžňánavadové* školy *Weishi*, jejímž zakladatelem byl právě *Xuanzang*. S tím mnich *Fazang* rozešel právě v otázce osvětlení. *Xuanzang*, jak bylo zmíněno výše, zastával totiž doktrínu postupného osvětlení – *jianwu*, na rozdíl od náhlého – *dunwu*, zastávanou *Fazangem* spolu s přesvědčením, s doktrínou o *dunwu* souvisícím, o potenciálním buddhovství každého.

Nejnámějším *Fazangovým* dílem je Traktát o zlatém lvu, kde promýšlí vztah mezi věcí, jevem, událostí na straně jedné a podstatou na straně druhé. Zbavením falešného dualismu mezi jevem a prázdnou podstatou věci se dobereme Pravé skutečnosti, která je nerozdělená. To je tzv. Doktrína *Dharmadhátu* (říše *Dharmy*). Pravá harmonie vesmíru dle tohoto učení vzniká tehdy, je-li dovoleno každé „věci-události“ být sebou samou. *Fazang* vypracoval její čtyřdílnou klasifikaci, významnou pro zen v době pozdní dynastie *Tang* (618 – 907):

Shi – jedinečné, individuální, jednotlivé věci-události, z nich se skládá vesmír

Li – princip, nejzazší realita tvořící základ mnohosti věcí

Li shi wu aj – žádná překážka mezi principem a věcmi. Není neslučitelnosti mezi nirvánou a *sansárou*, prázdnotou a formou, neboť dosažení jednoho neznamená zničení druhého.

Shi shi wu aj – žádná překážka mezi věcí a věcí. Každá věc-událost obsahuje všechny ostatní, nejvyšším vhladem je prostě vnímání těchto věcí v jejich přirozené takovosti.¹²²

¹²⁰ Tamtéž, str. 166.

¹²¹ O. Král, Čínská filosofie, Pohled z dějin, Maxima, Lásenice 2005, str.266-271.

¹²² Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.83a, Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990 str. 170.

Jako metaforu k tomuto tvrzení užíval *Fazang* soustavy deseti zrcadel obklopených kolem dokola loučí osvícené sošky Buddhy, která se tak nesčetněkrát zrcadlila v jednom každém zrcadle.¹²³

Základním východiskem této školy byla tedy opět *šúnjata*, prázdnota, čínsky *kong*. Vše je prázdné, prázdnota je ontologická. Jelikož je prázdná i nirvána i sansára, obě jsou ontologicky identické.¹²⁴ „*Avatansaka* došla v zenu – v té míře, v níž se (v příslušné rovině) zabýval studiem písem – velké obliby, a pokud jde o filosofii v užším smyslu, měl zen vždy nejbliže ke škole *Huayan*.“¹²⁵

Do desátého století byla tato škola v Číně velmi vlivná, pak ovšem začala upadat. Do Japonska se rozšířila v 8.stl. pod jménem *Kegon*.

Mahápradžňápáramitáhridajasútra

Sútra srdce dokonalé moudrosti – *Mahápradžňápáramitáhridajasútra*, nebo pouze *Hridajasútra* – je považována za další z hlavních sůter jak buddhismu, tak jeho zenové větve. Stala se základem i dalších sůter. Je nejkratší částí *Pradžňápáramitásútry* (moudrost pro přechod na druhý břeh), literatury úzce spojené s *Nágardžunou*, která je spíše sbírkou sůter než sůtrou samotnou. Její snahou je, jak již bylo řečeno, ukázat, že veškeré uchopování včetně samotné snahy o dosažení nirvány je zbytečné, protože není nic, co by mělo být uchopeno. Vše tím pádem musí být nakonec odloženo. *Pradžňápáramitásútra* se pokouší naznačit ono pojmově nesdělitelné, onu nejvyšší zkušenost.¹²⁶

„Není to negace, ani potvrzení, ale čistý fakt, čistá zkušenost, nejzákladnější základ našeho bytí a myšlení. Veškeré ukončení a prázdnota po kterých lze toužit uprostřed toho nejaktivnějšího myšlení leží zde...“¹²⁷

V Sútře srdce *Bódhisattva Avalókitešvara* odpovídá na *Šáripurovu* otázku jak studovat *Pradžňápáramitu*:

„*Šáripuro*, forma není nic než prázdnota a prázdnota není nic než forma. Stejně tak prázdné je i vnímání, myšlení, představy, podněty. *Šáripuro*, veškeré dharmy jsou prázdné, nevznikají ani nezanikají, nejsou ani čisté, ani špinavé, nepřibývají ani neubývají. *Šáripuro*, v prázdnotě proto není formy, není vnímání, není myšlení, není představ ani podnětů. Není očí, není nosu, není jazyka, není těla, není myslí, není tvaru, není hlasu, není vůně, není chutě a není představ. Stejně tak není ani cest mezi okem a myslí. (Není-li prozření) není bloudění, (nenastává ani ztráta prozření) není ani konec bloudění, není ani věku a stárnutí a ani jeho zakončení, není strasti, není původu, vzniku, konce, cesty, není ani moudrosti, ani

¹²³ O. Král, Čínská filosofie, Pohled z dějin, Maxima, Lásenice 2005, str.270, Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990 str. 170.

¹²⁴ O. Král, Čínská filosofie, Pohled z dějin, Maxima, Lásenice 2005, str.271.

¹²⁵ Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990, str. 170.

¹²⁶ Tamtéž, str. 158.

¹²⁷ D.T. Suzuki, An Introduction to Zen Buddhism, Foreword by Dr. C.G. Jung, str.51.

jejího dosažení. *Bódhisattva* nic nezíská a díky završené moudrosti je jeho srdce osvobozené od lpění. Vzdálené lpění je jeho srdce osvobozené od strachu. Vzdálen všem pošetilým představám dosáhl konečného vysvobození, dosáhl nirvány. Se završenou moudrostí zvanou *pradžňápáramitá* dosahují všichni buddhové, vznešené bytosti tří světů, nejvyššího možného správného probuzení...¹²⁸

Tato sůtra bývá, i pro svou krátkost, často odříkávána v buddhistických kláštorech.¹²⁹

Vadžračhedikasútra

Součástí *Pradžňápáramitásútry* je i Diamantová sůtra (*vadžračhedikasútra*). Na rozdíl od Sůtry srdce, která se prázdnotou vysloveně zabývá, je v této sůtre prázdnota jakoby pouze tušena.

Jedná se o rozhovor mezi historickým Buddhou a jedním z jeho nejvýznamnějších žáků, *Subhútim*, která se jej ptá na způsob chování, třibení mysli, těch, kteří se vydali Buddhovou cestou. Jedna z mnoha Buddhových odpovědí zní: „*Subhúti*, ti, kteří postupují dál po Buddhově cestě, by měli tříbit svou mysl (takto): Jinými slovy: měl bych všechny živé bytosti dovést do nirvány. Ale ačkoliv živé bytosti byly dovedeny do nirvány, ve skutečnosti ještě žádná živá bytost do nirvány dovedena nebyla. A proč? *Subhúti*, kdyby v tom, jenž se vydal Buddhovou cestou, vyvstalo vědomí živé bytosti, nemohl by být nazýván ‚ten, jenž se vydal Buddhovou cestou‘. Kdyby v něm vyvstalo vědomí duše nebo vědomí osoby, nemohl by být nazýván ‚ten, jenž se vydal Buddhovou cestou‘. A proč? *Subhúti*, nic takového jako ‚ten, jenž se vydal Buddhovou cestou‘, neexistuje.“¹³⁰

Diamantová sůtra se stala oblíbenou i v Zenu, to hlavně v jeho jižní větvi, „jakkoli se ovšem o ni – stejně jako o žádné písmo vůbec – ve svém specifickém, v podstatě zcela samostatném, originálním přístupu neopíral“.¹³¹

Vimalakirtisútra

Další pro zen významnou sůtrou byla Vimalakirtisútra, v níž laik Vimalakirti, svou hloubkou vhledu předčivší ostatní Buddhovy žáky, na otázku po podstatě nedualistické „reality“ odpovídá „hromovým tichem“. Hlavním význam této sůtry pro zen spočívá ve shodě dokonalého probuzení se záležitostmi každodenního života, nejvyšším dílem pak bylo vystoupení do stavu probuzení bez vyhlazování vášní (*klesa*), což je blízké konfuciánské i taoistické mentalitě.¹³²

¹²⁸ Sůtra srdce, Diamantová sůtra, překlad D. Horáková, Argo, Praha 1995, str.11a, odlišný překlad v Mistr Taisen Dešimaru – Teorie a praxe zenové filosofie v ZEN 6 – CAD Press, Bratislava 1994, str.62n.

¹²⁹ Sůtra srdce, Diamantová sůtra, překlad D. Horáková, Argo, Praha 1995, str. 50.

¹³⁰ Sůtra srdce, Diamantová sůtra, překlad D. Horáková, Argo, Praha 1995, str. 33.

¹³¹ Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990 str. 159.

¹³² Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.91.

6. Zenový buddhismus jako výsledek vzájemného ovlivnění mahájány a čínského myšlení

Čínská kultura vykazuje ve svém vývoji takovou míru samostatnosti a soběstačnosti, že i v případě postupně pronikajícího cizího učení - buddhismu - šlo o rozvíjení víceméně nezávislé čínské religiózní zkušenosti, v jejímž lůně vznikaly nové a nové buddhistické sekty a školy, ustanovující svůj specifický kánon z vybraných súter, vlastních komentářů i jiných populárních textů. Později k nim byly přidávány biografie a hagiografie, aby tak mohla být ustavena pevná religiózní tradice a tím i oslovení čínského intelektuála. Mezi nejznámější patří Životopisy příkladných mnichů od *Baochanga* z přelomu pátého století a Životopisy vynikajících mnichů od *Huijiaa* (497-554).¹³³

V případě zenového buddhismu došlo k unikátnímu spojení buddhistického učení s myšlením čínským, kdy nebyla potlačena „specifika“ ani jednoho z nich. Naopak jejich spojením vzniklo učení, jež je možné nazvat specificky čínským, což potvrzuje rozšíření tohoto učení na čínské půdě. Zároveň je ovšem možné nazývat je buddhismem.¹³⁴

Na druhé straně vzniká v Číně a následně (i Japonsku) mnoho buddhistických sekt zcela přebírajících a následujících indický, mnohem více spekulativnější „způsob“ a nemohou být tak v důsledku toho nazývány čínskými (či japonskými), neboť jsou zkrátka indické. Doba jejich trvání na čínské (i japonské) půdě je tím silně poznamenána. Bez svého vlastního přizpůsobení zcela odlišným čínským (i japonským) kulturním podmínkám nemohla ona učení oslovit větší počet lidí.

Ona buddhistická individuální prázdnota se pod taoistickým vlivem jeví jako „již pozdvižená v jednotu a dokonalou „plnost“, která zahrnuje člověka i přírodu a bývá označována jako kosmická (nadosobní) buddhovská přirozenost neboli *dharmakája* (podobná *dao*), o níž však především platí, že lidství nepřekračuje, nýbrž je až po jeho hlubinnou dimenzi uskutečňuje“.¹³⁵

Vliv konfucianismu lze pak spatřovat v přesvědčení, že veškeré dění i věci kolem nás včetně nás samých, našeho myšlení i veškerých našich schopností jsou nám dány k rozvíjení nás samých,¹³⁶ a tím v kladení důrazu na ono aktivní a disciplinované rozvíjení se, metodické praktikování s cílem odkrytí oné Menciem zdůrazňované „dobré přirozenosti“.

Konfucianismus jako jeden z neefektivnějších vzorců konvence spolu s taoismem a jeho postojem „nechat běžet samo“ vypěstovaly „zralý a neustaraný typ mentality“, která se stala ještě praktičtější, když do sebe vstřebala buddhismus.

¹³³ O. Král, Čínská filosofie, Pohled z dějin, Maxima, Lásenice 2005, str.261.

¹³⁴ „Skutečně však není nutno předpokládat, že v Indii existovala zvláštní škola *dhjána*. Vznik zenu se zdá být dostatečně vysvětlen působením hlavních principů mahájánového buddhismu na taoismus a konfucianismus.“ Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.91.

¹³⁵ Hans Küng, Heinz Bechert – Křesťanství a Buddhismus, Vyšehrad, Praha 1997, str.133.

¹³⁶ Jiří Scheufler – Filozofie dálného Východu ZEN – Příloha Časopisu duchovních nauk č. 3, Olomouc 1990, str. 25-26.

„Jinak řečeno tato mentalita udělala z buddhismu možný způsob života pro lidské bytosti, pro lidi s rodinami, s každodenní prací a s normálními pudy a vášněmi. Základním konfuciánským principem bylo, že ‚je to člověk, kdo dělá pravdu velkou, a ne pravda, která dělá člověka velkým‘. Z tohoto důvodu byla lidskost a lidská laskavost (*ren*) vždy nadřazována spravedlnosti, neboť člověk samotný je větší než jakákoliv idea, kterou může vymyslet.“¹³⁷

Buddha je v zenu opět chápán pouze jako ten, který ukazuje cestu, nikoli jako ten, který má být předmětem úcty. A právě tím vede přímá cesta od Buddha k *Bódhidharmovi* a jiným patriarchům zenu. Zen se navrácí „k jednoduché duchovní nauce, která chce ukazovat praktickou cestu k osvícení, cestu zkušenosti, meditační praxe“.¹³⁸

„Bezpochyby jsou hlavní ideje Zenu odvozené z buddhismu a nelze jinak než považovat je jako vyvinuté z něj; ovšem tento vývoj byl uskutečňován tak, aby odpovídal psychologii lidí Dálného Východu a jejich charakteristickým požadavkům. Duch buddhismu opustil svůj vysoce metafyzický způsob konstrukce aby se stal praktickou disciplínou života. Výsledkem toho je Zen... v Zenu nalezneme systematizovanou, spíše vykristalizovanou, veškerou filosofii, náboženství i samotný život lidí Dálného Východu, zvláště Japonců.“¹³⁹

Velmi blízko ke stanovisku zenu měl již Kumaradživův žák *Daosheng* (360-434), první „ryzí“ představitel doktríny okamžitého probuzení.¹⁴⁰

S *Daoshengovým* jménem je spojováno učení Školy prázdnoty, zabývající se odstupňováním rovin poznání, překonávající i existenci i neexistenci věcí jak na rovině smyslové, tak na rovině mysli s jejím chápáním času a změny a z toho vyplývající kontinuity i diskontinuity, aby dospěla k úrovni *pradžni*, moudrosti, která se vyznačuje změnou samotného poznávajícího subjektu splývajícího s poznávaným a právě tím dosahujícího Jednoty.

„A tento stav Jednoty – jako rozplynutí subjektu v Univerzu – je originální čínskou verzí nirvány.“¹⁴¹ Nejedná se tedy o vyvanutí, nýbrž o změnu stavu ducha. Nebyl zrušen život, byl zrušen triviální smysl věcí.¹⁴²

V tomto bodě, spočívajícím právě v přitakání světu jako skutečnosti „jdoucí“ sobě vlastní silou a sobě vlastním „směrem“, nikoli tedy ve svém důsledku pouhému výtvoru způsobenému činností mysli, jakkoli jsoucímu, je možné nalézt hlavní vliv svrchu popsaného čínského myšlení na zenový buddhismus.

¹³⁷ Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.43.

¹³⁸ Hans Küng, Heinz Bechert – Křesťanství a Buddhismus, Vyšehrad, Praha 1997, str.189.

¹³⁹ D.T. Suzuki, An Introduction to Zen Buddhism, Foreword by Dr. C.G. Jung, str.36-37.

¹⁴⁰ „Jestliže nirvány nelze dosáhnout uchopením, je vyloučeno dojít k ní postupně, pomalým procesem hromadění vědění. Musí jí být dosaženo v jediném záblesku vhledu, zvaném *dunwu* nebo japonsky *satori*, což jest známý zenový výraz pro náhlé probuzení.“ Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.94.

¹⁴¹ O. Král, Čínská filosofie, Pohled z dějin, Maxima, Lásenice 2005, str.259.

¹⁴² Tamtéž.

Tathatá, takovost pojem užívaný v již popisované *jógačáře*, zůstala základním principem všech proudů mahájány. Zenoví mistři ovšem onen pojem nepopisují. Naopak, k tomu, aby byla přenesena pozornost ke konkrétnímu, vyvinul zen metodu „přímého poukázání“. Nemluvit o zenu jako o objektu, ale přímo poukazovat na konkrétní „realitu“, stavět žáka před ní, to je snahou mistra. Onou „realitou“ je právě *tathatá*, takovost.

6a. Satori

„Mistr *Xuan xa* řekl, že jsme úplně ponořeni pod vodou oceánu a přesto žalostně vztahujeme ruce po vodě!“¹⁴³

„Sloveso „*satoru*“ znamená uvědomit si „Nad-vědomé“, jež je tu přece neustále s vědomím“.¹⁴⁴

K porozumění *satori* je třeba vymezit samotný *zen*, který označíme jako princip a zároveň metodu zenového buddhismu, pomocí něhož se *satori* dosahuje, lépe řečeno, který sám již *satori* je, neboť *zen* nelze chápat jinak než jako praxi-*satori*.

Satori je žitím Jednoty a je neoddělitelné od metody – *zenu*. Metoda a *satori* jsou ve skutečnosti jedním jediným, neboť Jednota nerozlišuje metodu od jejího výsledku. Obojí je zaměnitelné, neboť je totožné.

Je velmi obtížné onen stav, který je smyslem a cílem zenového snažení¹⁴⁵, jakkoli popisovat, neboť je ze své podstaty stavem nevysvětlitelným. Abychom pochopili, o co opravdu jde, je nutné *satori* zažít. Všechno jeho myšlenkové uchopování, ať zvolíme ty nejpřesnější a nejjednoznačnější filozofické pojmy, je pouhé vysvětlování *satori*, nikoli účast na něm.¹⁴⁶ Na druhé straně nelze učit či odkazovat k něčemu, co není alespoň naznačeno.

„Třebaže Skutečnost sama leží mimo pojmy a centrální, pokud možno přímý přístup k ní se nemá opírat o její zevrubnější metafyzickou konceptualizaci, nemůže se *zen* přece jen obejít bez určitých stěžejních metafyzických pojmů. I onen přímý přístup se děje na jejich pozadí: jsou nepostradatelným předpokladem i tam, kde se zdánlivě házejí přes palubu jako zcela nepotřebné smetí. Předmětem opozice nejsou posléze ony samy (jsouce na své rovni platným

¹⁴³ Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990 str. 30.

¹⁴⁴ Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990 str. 91, citace D.T.Suzuki . Living by Zen, Londýn 1974

¹⁴⁵ „*Satori* je tedy smyslem a cílem Zenu, který by bez něj nebyl *Zenem*.“ Jiří Scheufler – Filozofie dálného Východu ZEN – Příloha Časopisu duchovních nauk č. 3, Olomouc 1990, str.79.

¹⁴⁶ K dosažení *satori* je nezbytný vnitřní postoj, který není vůbec lehké popsat . Lze to nazvat „myšlením nemyšlení“ – Mistr *Dógen* (1200 – 1252). Dnes se v Japonsku užívá výrazu *munenmuso*, což znamená bez pojmů a bez myšlenek. Jde zkrátka o uklidnění mysli, která není rozptylována a unášena žádnými myšlenkami. Nepřemýšlí se o ničem, ani o buddhistickém učení. Hugo M. Enomiya-Lassalle - Zenová meditace, Cesta, Brno 1995, str.33n.

intelektuálním výrazem duchovního probuzení), nýbrž jen racionalistický a abstraktivistický svod v nich obsažený – svod k záměně prstu za měsíc.¹⁴⁷

Tím se nám ukazuje i pravý význam veškerých mahájánových nauk, které zenový buddhismus, sám součást mahájány, užívá. Tyto nauky slouží jako pomoc, jako zmiňovaný „prst ukazující na měsíc“, který nemůže být zaměňován se samotným měsícem, respektive aktem hledění na něj. Jestliže mi prst ukázal, kam hledět, není již k ničemu potřebný, pouze by mému hledění bránil. *Satori* je možné označit také jako intuitivní vhled v protikladu k intelektuálnímu a logickému rozumění. „*Satori* je náhlým osvícením zcela novou, dosud nepředstavitelnou pravdou.“¹⁴⁸ Náhlým nebo bleskovým osvícením je nazýváno proto, že musí dojít ke skoku, a ten přichází náhle, bez jakýchkoli náznaků. Jiným názvem pro *Satori* je *Kenshen*, což znamená vidění do vlastní přirozenosti.¹⁴⁹

Hui hai odpověděl na otázku, co je to náhlé osvícení, takto:

„Výraz ‚náhlé‘ znamená, že se člověk zbaví bludných myšlenek v okamžiku. Výraz ‚osvícení‘ znamená, že člověk bezprostředně poznává, že osvícení není něco, čeho se má dosáhnout... Existují převeliké nesnáze, jež je třeba překonat. Poslední a největší tkví v tom, že když osvícení je už téměř na dosah, můžeme mít pocit povznesení a dosažení, jenž nás ihned vrhne zpět k našemu výchozímu bodu. Neboť pocit dosažení zahrnuje dosahující já, dosahování a něco dosahovaného – a tak padáme zpět do duality a pluralismu a všechno naše snažení je zmařeno.“¹⁵⁰

Nakonec tedy musí být odstraněn i zážitek osvícení samotný, neboť i tento zážitek rozlišuje a rozděluje.

Satori není totožné se *samádhi*. *Samádhi* je možno charakterizovat jako hluboké soustředění, ponoření se, pohroužení se do nerozrůzněného zažívaného kontinua. Je vhladem do Prázdna jako protikladu ke všem formám, a je tedy vhladem pouze částečným, jelikož mysl není přenesena nad onen protiklad formy a prázdna. „Pravá Mysl či přirozenost – neboli Duchovnost sama – existuje stále, bez ohledu na stav naší mysli, ať osvícený, nebo nevědomý, a my všichni, včetně celého vesmíru, jsme v ní obsaženi.“¹⁵¹

„Buddhistická doktrína ‚Čtyř neviditelných‘ říká, že prázdnota (*šúnja*) je pro Buddhu tím, čím je voda pro rybu, vzduch pro člověka a povaha věcí pro zaslepeného a oklamáného – je mimo představu... Probuzení znamená vědět, co realita není. Znamená konec ztotožňování sebe sama s jakýmkoliv předmětem vědění. Stejně jako každý výrok o základní substanci či energii reality musí být beze smyslu, je i každý výrok ohledně toho, co ‚já jsem‘ v samých

¹⁴⁷ Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990 str. 89.

¹⁴⁸ D.T. Suzuki, An Introduction to Zen Buddhism, Foreword by Dr. C.G. Jung, str. 95.

¹⁴⁹ Jiří Scheufler – Filozofie dálného Východu ZEN – Příloha Časopisu duchovních nauk č. 3, Olomouc 1990, str. 74.

¹⁵⁰ Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990 str. 92-93.

¹⁵¹ Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990 str. 94.

kořenech svého bytí, vrcholem bláznovství...ztotožňovat *satori* s následujícím pocitem, s pocitem relaxace, je zcela zavádějící, neboť *satori* znamená „nechat běžet“ a ne vědomí, pocit toho. Vědomým aspektem zenového života není tedy *satori* – tedy ne „původní mysl“ -, ale všechno to, co člověk může svobodně dělat a vidět a cítit, když povolila křeč v myslí.“¹⁵²

Satori je přesto možné rozlišovat co do hloubky a velikosti. Nedostavuje se totiž většinou bez jakýchkoli „*mikro-satori*“, předcházejících onomu velkému probuzení, které díky své velikosti tuto povahu skoku stejně má.

Enomiya-Lassalle rozdíl mezi tzv. malým a velkým *satori* ukazuje na příkladu stěny, která nás v temném pokoji dělí od venkovního světa, a my chceme vědět, co je za ní. Jestliže navrtáme do stěny malou díрку, můžeme ji jakýmkoli malým papírkem zase kdykoli zacpat, a vše bude zase v temnotě. To je „malé *satori*“. Budeme-li cvičit dál a dál, bude se dířka ve stěně postupně zvětšovat. Stále to ovšem trvá velmi pomalu. Tu se najednou stane, že se celá stěna naráz odsune a nás od venkovního světa vůbec nic neodděluje. To je pak velké osvícení.¹⁵³

„Cesta k *satori* vede přes zkrocení myslí, její přemožení, ovšem ne v tom smyslu, že bychom jí zabili, ale tak, aby se z našeho tyрана stala poslušným nástrojem – tím, čím představami nedeformovaná vskutku je, tj. ne-myslí, jak to zenisté nazývají. Život, skutečný bdělý život začíná od tohoto bodu... Je to zenové *Satori*, které je *Satori* proto, že si nejsme jeho mimořádnosti vědomí, ale připadá nám po svém dosažení jako běžný a přirozený život...Je to intuitivní nazírání, chápání i konání, jež je nastoleno, když jsme unikli z bludného kruhu logického chápání ..., které nikterak ještě nemusí vést k blahu našich bližních. Filozofie dálného východu vesměs prohlašují, že největší překážkou poznání sama sebe, resp. dosažení *Satori*, je sebekritické zjišťování, že se tak dosud nestalo...Snaha osobnosti o realizaci je tedy sebeklamem zastírajícím skutečnost, že přece oním „Já“ již jsme a nikdy jsme jím nepřestali být. Ovšem poznání, resp. uvědomění si toho, není věcí intelektu, logického závěru, myšlenkové spekulace, ale intuice. Vědomí Sebe, svého Já, Bytí, není tedy věcí myslí, ale je přirozeným spontánním stavem, jehož dosažení právě intelekt stojí v cestě.“¹⁵⁴

¹⁵² Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.178n

¹⁵³ Hugo M. Enomiya-Lassalle - Zenová meditace, Cesta, Brno 1995, str.72.

¹⁵⁴ Jiří Scheufler – Filozofie dálného Východu ZEN – Příloha Časopisu duchovních nauk č. 3, Olomouc 1990, str.64n.

K otázce *satori* Jung píše, že když člověk definuje sebe sama, je to vždy něco jiného než ego, a jakkoli vede větší pochopení ega k sobě samému, to druhé je vždy širšího rozsahu, zahrnující znalost ega a právě proto jej přesahující. A tak, jako je ego známo mě samému, tak jsem já sám známý svému egu, které nicméně není zakoušeno formou širšího či užšího ega, ale formou non-ego, ne-já. Udání se *Satori* je interpretováno a formulováno jako roztržení, proražení, přeměna vědomí limitovaného ego-formou do formy vědomí sebe sama jako ne-ego. Tato koncepce pak odpovídá jak povaze zenu, tak i mysticismu Eckhartově. D.T.Suzuki Introduction to Zen Buddhism, Foreword by C.G. Jung, Evergreen Black Cat Edition, New York 1964, str.13.

6b. Wuwei

Jak je tedy patrné, k dosažení *satori* je nutné pozměnit způsob myšlení. Termín označující správné činnost mysli zenoví mistři převzali z taoismu.¹⁵⁵ Tímto termínem je *wuwei*.

„*Wuwei* znamená doslova nečinění, nejednání, myšleno nejednání v rozporu s božským *dao*, tedy svrchovaným principem. Je to žít v nezasahujícím respektování zákonitého a přirozeného chodu věcí, bez jakékoli vlastní vůle a nucení, je to „sebevyřazení umožňující spontánní, bezděčné prýštění reakcí a činnosti z nejzazších niterných hlubin“.¹⁵⁶

Termín *wuwei* uvádí ovšem již Konfucius: „Mistr pravil: K těm, kdo vládli nečinností *wuwei*, jistě patřil *Shun*. Co vlastně dělal? Jen se slavnostně posadil tvář k Jihu a to bylo vše!“ (Hovory XV, 4).

Pro Konfucia představuje *wuwei* ideální vzorec chování vzorného vládce, který vládne nikoli osobní intervencí, nýbrž příkladem a vyzařováním charismatické energie svého *De*, své Ctnosti, své Mravní energie.

Starý Mistr (*Laozi*) po něm prezentuje tentýž pojem jako souvztažný princip společný činnosti kosmu a ideálnímu fungování lidského společenství. (*Laozi* III, XXXVII, XLVIII)

Legisté¹⁵⁷ si přivlastnili tentýž princip jako princip neosobního fungování zákona, který bude platit a fungovat, i když vládce nebude, i když jeho nástupci se ukážou neschopní a nemocní. Mysl musí přestat působit na sebe sama, přestat stavět se nad „neustále probíhající proud zkušeností“ v představě sebe samé jako něčeho, co je ještě nad tímto procesem.

„Je jen zapotřebí tomuto ‚samo sebou dění‘ nepřekážet, abychom je ponechali jeho přirozenému samo sebou fungování, prostě, abychom je ‚nechali být‘ /*wu-wei*/. Podmíněnost vede k ztotožňování mysli s představou jí samé, co by prostředku sebekontroly. Tím se myšlení přesouvá ze spontánnosti, či ‚původní mysli‘, k osobnosti, co by nositeli myšlení. Takto se stává nemožným pochopit, jak by mohla osobnost nechat sama sebe být, jestliže si navykla být sama sebou. Proto je třeba naučit se nechat mysl být v důvěře, že bude pracovat sama sebou tak, jak náš zrak sám sebou zírá bez naší iniciativy, či kontroly sebe samého. A toto právě je *wu-wei* – neusilování, nečinění... Právě přirozenosti není ničeho zapotřebí, aby byla přirozenou a tedy ani myšlenek na *sat*, *dao* či Buddhu. Takové myšlenky v přirozeném stavu samy odpadají.“¹⁵⁸

Spontaneita ale není slepou, neuspořádanou naléhavostí. „Dokud je tu však pocíťování osobní existence jako oddělené, ontologicky svébytné, dotud jsou jím naše reakce prakticky určovány.

¹⁵⁵ „*Dao* je dostupné jen pro mysl, která ovládá jednoduché a jemné umění *wuwei*, které je – po *dao* - druhým důležitým principem taoismu.“ Alan W. Watts – *Cesta Zenu*, Votobia, Olomouc 1995, str.32.

¹⁵⁶ Jiří Navrátil, *Uvedení do Zenu*, Dialog, Most 1990 str. 42.

¹⁵⁷ Je to škola původně konfuciánská, navazující na učení *Xunzi* o zkaženosti lidské přirozenosti a proto prohlašovala za zcela dostatečné prosazování zákona nezávisle na jakékoli osobní vůli.

¹⁵⁸ Jiří Scheufler – *Filozofie dálného Východu ZEN – Příloha Časopisu duchovních nauk č. 3*, Olomouc 1990, str.65n.

Úsilí o jejich potlačení, potlačení zdánlivě odděleného já vůlí, je stále aktivitou tohoto já a jako takové vposledku marné. Je to forma zápolivé snahy o realizaci duchovního cíle „činěním“, vlastní aktivitou – opak „*wuwei*“.¹⁵⁹

„Důležitý rozdíl mezi *dao* a obvyklou ideou boha je v tom, že zatímco bůh tvoří svět konáním (*wei*), *dao* ho tvoří nekonáním (*wu-wei*) – což se rovná přibližně tomu, co rozumíme slovem růst. Neboť věci udělané jsou souborem oddělitelných částí, složených dohromady, jako třeba stroje, nebo modelovanými zvnějšku směrem dovnitř, jako sochy. Zato věci rostlé se samy dělí na části, zvnitřku směrem ven. Jelikož přirozený vesmír většinou funguje na principu růstu, zdálo by se čínskému myšlení nanejvýš podivné tázat se, jak byl zhotoven.“¹⁶⁰

6c. Wuxin

„Stonožka byla plně šťastná, dokud se jí ropucha z legrace nezeptala: Prosim tě, jak jdou ty nohy po sobě? To jí tak zamotalo hlavu, že leží poblázněná v příkopě a přemýšlí, jak běhat.“¹⁶¹

Wuxin, doslova ne-mysl, znamená ne-vědomí sebe. Tento původně taoistický termín vyjadřuje stav celistvosti, kdy mysl funguje sama svobodně a lehce.¹⁶² Takovéto fungování mysli je možné ilustrovat na ostatních smyslech: naslouchat bez úsilí slyšet, čichat bez úsilí inhalovat atd. Smysly jsou totiž součástí oné mentální funkce *xin*, tím se projevuje. Toto slovo je vůbec obtížné přeložit, neboť „mysl“, jeden z jeho významů, je zabarvena příliš intelektuálně a „srdce“ jako další jeho význam zase příliš emocionálně. Navíc není vždy užíváno ve stejném smyslu. Někdy je překážkou, která má být odstraněna – *wu-xin*, někdy je užívána téměř jako synonymum pro *dao*, to právě v zenu a zenové literatuře – *pen-xin*, původní mysl, *fu-xin*, Buddhova mysl, *xin-xin*, důvěra v mysl. „Tento protimluv je rozřešen v principu, že opravdová mysl je žádná mysl, což znamená, že *xin* je opravdová, že náležitě funguje tehdy, když pracuje jako by tady nebyla...“¹⁶³

¹⁵⁹ Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990 str. 70.

¹⁶⁰ Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.30.

¹⁶¹ Tamtéž, str.41.

¹⁶² „Postoj *wu-xin* neznamená nikterak antiintelektuální vyloučení myšlení. *Wu-xin* je jednání na jakékoli úrovni, ať fyzické nebo psychické, při němž se zároveň nesnažíme pozorovat a kontrolovat jednání zvnějšku. Pokus jednat a zároveň o jednání přemýšlet je právě tou identifikací mysli s její vlastní představou o sobě samé. Obsahuje tutěž kontradikci jako tvrzení, které vypovídá něco o sobě samém – „Toto tvrzení je nepravdivé.““ Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.148.

¹⁶³ Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.38.

7. Sebepochopení zenového buddhismu, legendy

Nyní se zaměříme na sebepochopení zenového buddhismu odrážející se v jím samým udržované historii svého vývoje.

Jednou z hlavních jeho charakteristik je předávání *dharmy* od mysli k mysli, tedy „beze slov“, od jednotlivého patriarchy k jím potvrzenému nástupci, přičemž tento řetězec se počíná u samotného Buddha a končí se až v současnosti. Vykreslení jednotlivých patriarchů ovšem není zdaleka jednotné, rozpory panují jak v jejich posloupnosti, tak ve faktografii jejich životů. Je pak nanejvýš nepravděpodobné, že by se ono předávání skutečně udávalo již na území Indie, kde mezi údajnými indickými patriarchy figurují i zakladatelé oněch již zmiňovaných mahájánových škol.

Legenda uvádí, že při shromáždění na Supím vrchu (*Grdhrakúta*) *Šákjamuni* Buddha vzal do ruky květinu a pozdvihl ji před celým shromážděním, aniž by řekl jediné slovo. Milióny nebeských a lidských bytostí, jež byly přítomny ve shromáždění, neporozuměly tomu, co tím Buddha mínil, až na *Mahákášjapu*, který se usmál. Buddha poté řekl: „Mám Oko Dharmy pravého učení a úžasné vědomí Nirvány. Pravý tvar je ve skutečnosti prázdnotou a jemnou branou Dharmy. To vše jsem předal Mahákášjapovi.“ Věří se, že právě toto bylo počátkem oné zenové tradice.¹⁶⁴

Je otázkou, zda se tato epizoda skutečně udála, velmi pravděpodobnou se ovšem ukazuje „existence zenových tendencí v Indii, navazující na příměr o prstu ukazujícím na měsíc, přičítaný už Buddhovi samému, jakož i na jeho příkladně bleskově přímou instrukci, k níž podle tradice došlo jednoho dne, když Buddha požádal mnichy, aby vkročili bosýma nohama na půdu a pověděli mu, co cítí. Mniši popisovali půdu, šterk a byli překvapeni, když Buddha zvolal: Cože? Vy jste nepocítili svá chodidla?“¹⁶⁵

7a. Zenoví patriarchové

Bódhidharma

Za zakladatele zenového buddhismu v Číně a tím i za prvního čínského patriarchy je označován indický mnich *Bódhidharma* (snad 483-539). *Bódhidharma*¹⁶⁶ údajně přišel do Číny v r. 520

¹⁶⁴ Mistr Hsing-yun – Dvě přednášky o Čchanu, ZEN 6 – CAD Press, Bratislava 1994, str. 91.

¹⁶⁵ Jiří Navrátil – Uvedení do Zenu Dialog, Most 1990, str.175.

¹⁶⁶ „V chrámu Shaolin se nalézají dvojverší – Ze západního nebe (tj. Indie) přišlo do Východní země (tj. Číny) 28 předchůdců, aby začali v Shaolinu. To znamená, že Bódhidharma byl představitelem 29. Generace čchan buddhismu v Indii, a když přišel do Shaolinu, stal se prvním představitelem čínského

nebo 527 za vlády císaře *Wu* (502-549) ze severní dynastie *Liang*. Je považován za druhého pozvaného buddhistického kněze do Číny.¹⁶⁷ Zobrazován bývá se zrzavým plnovousem a kulatýma očima, tedy zcela nečínsky. Při údajném rozhovoru s císařem odpověděl na otázku, jakou že si císař získal zásluhu, když postavil množství chrámů a klášterů, tak, že vůbec žádnou. Na další otázku, co je základním principem onoho učení, odpověděl, že nesmírné prázdno a nic v něm. Rozmluva s císařem skončila poslední odpovědí na císařovu otázku, kdo že to před ním stojí. *Bódhidharma* odpověděl, že neví.¹⁶⁸

Bódhidharma působil později v klášteře *Shaolin* v Songských horách, kde podle legendy proseděl celých devět let v meditaci proti zdi. Ovlivnil také vznik psycho-fyziologických cvičení *qi kong*¹⁶⁹, z nichž se později zrodila bojová umění spojená se zenovým buddhismem. V nejrozšířenější a neúplnější verzi jeho životopisu obsažené v Drahocenné kronice předávání dharmy, dokončené asi počátkem osmého století, je naznačena *Bódhidharmova* násilná smrt jedem, která se pak v historii patriarchů této školy opakuje.¹⁷⁰

„*Bódhidharmův* skutečný význam zřejmě nebyl v originalitě myšlenky, nýbrž v její důsledné a vynalézavé propagaci. Číňané neměli talent na proroky, musel přijít Ind, aby se z tohoto *chanového* hnutí stalo hnutí masové, aby učení zenistických mnichů vykročilo ze zdí klášterů, přestalo být ‚výsadou probuzených‘.“¹⁷¹

Huike

Bódhidharmovým žákem a posléze Druhým patriarchou byl *Huike* (tradičně 486-593), konfuciánec konvertující k buddhismu. Odešel do kláštera *Shaolin*, aby vzdal *Bódhidharmovi* úctu a požádal jej o to být jeho žákem. Ten jej nejprve odmítl. *Huike* čekal venku, kde hustě sněžilo, až byl ve sněhu po pás. Na důkaz opravdovosti svého rozhodnutí si prý usekl paži.¹⁷²

Bódhidharma rozpoznal jeho skutečný zájem a přijal jej.

Jeho rozhovor s *Huikem* je taktéž pokládán za první *mondó*:

Zeptal se ho: „Proč jsi přišel?“

„Má mysl je neklidná, prosím, uklidni ji.“

čchan-buddhismu.“ Dr. Yang Jwing-ming – Buddhistický a taoistický čchi-kung, ZEN 6 – CAD Press, Bratislava 1994, str. 22.

¹⁶⁷ Podle jedné verze je dokonce zpochybněno i *Bódhidharmovo* prvenství, kdy byl za prvního patriarchu označen mnich *Gunabhadra* (394-468), který se zasloužil o čínský překlad *Lankávatárasútry*, kterou zase podle jiné verze *Bódhidharma* předal svému nástupci *Huikemu*. O. Král, Čínská filosofie, Pohled z dějin, Maxima, Lásenice 2005, str.274.

¹⁶⁸ Jirí Navrátil – Uvedení do Zenu Dialog, Most 1990, str.175n, také Mistr Hsing-yun – Dvě přednášky o Čchanu, ZEN 6 – CAD Press, Bratislava 1994, str. 91n.

¹⁶⁹ Více o tom Dr. Yang Jwing-ming – Buddhistický a taoistický čchi-kung, ZEN 6 – CAD Press, Bratislava 1994, str. 20-52.

¹⁷⁰ O. Král, Čínská filosofie, Pohled z dějin, Maxima, Lásenice 2005, str.272.

¹⁷¹ Mistr Huineng – Tribunová sůtra Šestého patriarchy, Vyšehrad, Praha 1999, překlad a úvod O. Král, str.13.

¹⁷² O. Král, Čínská filosofie, Pohled z dějin, Maxima, Lásenice 2005, str.273.

„Přines mi svoji mysl a já ji uklidním.“

„Nemohu ji nalézt.“

„Hle, uklidnil jsem tvou mysl.“

V té chvíli *Huike* dosáhl osvícení.¹⁷³ Po smrti Mistra zůstal v klášteře, ve třicátých letech 6.stol. přešel do města v severní části země ovládané buddhismu nakloněnou dynastií Severních *Wei*.¹⁷⁴

Sengcan

Huike pak vybral nejnadanějšího ze svých žáků, pozdějšího Třetího patriarchu, *Sengcana*. O tom je toho známo velmi málo. Za první velké persekuce buddhistů ze strany *zhouského* krále *Wu* v r. 547 n.l. se na deset let uchýlil do pustých a divokých hor *Huanggong* ve středočínské provincii *Anhui*.¹⁷⁵ *Sengcan* prý zmizel v r. 606 a o jeho konci není nic známo. Je mu připisován text *Xin xin ming*, Zápis o důvěřující (spolehnuté) myslí. Text končí takto:

Jsoucí je bytí

Bytí je jsoucí,

Nezůstávej,

Kde to tak není.

Jediné je všechno, všechno je jediné.

Když je to tak, nestarej se o cíl. Spoléhat na mysl je nežít v dualitě, nežít v dualitě je spoléhat na mysl.

Spolehnutá mysl nežije v dualitě, tak nerozděluj spoléhání a mysl.

Tu končí cesta slov a řečí, minulé, budoucí, přítomné není.¹⁷⁶

¹⁷³ Mistr Hsing-yun – Dvě přednášky o Čchanu, ZEN 6 – CAD Press, Bratislava 1994, str. 92, taktéž Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990, str.34.

¹⁷⁴ O. Král, Čínská filosofie, Pohled z dějin, Maxima, Lásenice 2005, str.273

¹⁷⁵ Mistr Huineng – Tribunová sůtra Šestého patriarchy, Vyšehrad, Praha 1999, překlad a úvod O. Král, str.15

¹⁷⁶ O. Král, Čínská filosofie, Pohled z dějin, Maxima, Lásenice 2005, str.273, úplný překlad viz Zápis o důvěřující srdci nebo Nápis o víře v srdce, přel. O. Král, v Čchan, Praha, Inspirace 1990. „V této básni se vyskytuje řada taoistických výrazů, jako např. *wu-wei* (ne-činění), *zi ran* (spontánnost) a *dao* (v obou svých významech: svrchovaný živoucí princip a pravá cesta žítí), což prozrazuje proces asimilace indické mahájány (zahrnující vyřazení všech „nestravitelných“, cizorodých prvků), jak proběhla v čínské kulturní oblasti zcela důsledně jediné v Zenu... Začíná se tak objevovat zenová varianta taoistického *wu-wei*... a spolu s ní i nové pojetí meditace, tíhnoucí k tomu, obejít se bez pokud možno úplné kontemplativní výluky smyslového a myšlenkového vědomí, a to i jako přechodné fáze. Plné vítězství této tendence však bude zajištěno teprve vystoupením Huinengovým.“ Jiří Navrátil – Uvedení do Zenu Dialog, Most 1990, str.176.

Daoxin

Ještě před svým zmizením předal *Sengcan* dharmu *Daoxinovi* (580-636), kterého Třetí patriarcha vyzval, aby zůstal na severu, zatímco on odejde na jih. Následovat jej má později. *Daoxin* na jih odchází až v r. 618.

Tradován je jejich rozhovor, při kterém *Daoxin* dosahuje osvícení:

„Jaká je metoda osvobození?“

„Kdo vás poutá?“

„Nikdo mne nepoutá“

„Proč tedy hledáte osvobození?“¹⁷⁷

Známé je i další mondó s *Daoxinem*:

Jednou přišel mnich jménem *Gozo* k mistru *Genzovi*, aby se od něho učil. Zeptal se, kde může začít, aby mohl vstoupit do Zenu. Mistr reagoval otázkou: „Slyšíte bubláni tamté bystriny?“ „Ano, slyším.“ „Vstupte do Zenu odtud!“ zněla mistrova výzva. O něco později vyprávěl tuto historku student *Go* svému mistrovi *Sengcanovi* a zeptal se ho: „Co kdyby byl *Gozo* řekl, že neslyší ono bubláni? Jak by byl *Genza* odpověděl?“ Tu mistr náhle zvolal: „Pane *Go*!“ Žák na to: „Ano, mistře.“ Mistr: „Vstupte do Zenu odtud!“¹⁷⁸

A ještě jiné:

Jednou se *Daoxin*, jeden z patriarchů Zenu, sešel s *Fayongem*, který žil v osamělém chrámu na hoře *Nyutou* a byl tak svatý, že mu ptáci nosívali květiny jako obětiny. Když spolu oba muži hovořili, zařvalo nablízku nějaké divoké zvíře a *Daoxin* vyskočil. Vida to, *Fayong* si neodpustil poznámku: „Vidím, že je to stále ještě ve vás.“...Brzy poté, když ho *Fayong* na chvíli opustil a on tak zůstal nepozorován, napsal *Daoxin* na balvan, na němž *Fayong* sedával, čínský znak pro slovo Buddha. Když se *Fayong* vrátil a chtěl se opět posadit, padl jeho zrak na posvátné jméno a on zaváhal. „Vidím, že je to stále ještě ve vás,“ řekl *Daoxin*. V tomto okamžiku se *Fayong* plně duchovně probudil ...A ptáci mu už nikdy nepřinesli žádné květiny.¹⁷⁹

Hongren

Svou dharmu a roucho, symboly patriarchů, *Daoxin* předal Pátému patriarchovi *Hongrenovi* (602-675), který prý osvícení dosáhl meditací v sedě, bez súter o samotě. *Hongren* byl prvním

¹⁷⁷ Jiří Navrátil – Uvedení do Zenu Dialog, Most 1990, str.34n.

¹⁷⁸ Jiří Navrátil – Uvedení do Zenu Dialog, Most 1990, str.99.

¹⁷⁹ Jiří Navrátil – Uvedení do Zenu Dialog, Most 1990, str.99n.

zenovým učitelem s velkým množstvím žáků – prý okolo 500. V pozdějších historiích je označován za toho, kdo dopustil tzv. severojižní schizma.¹⁸⁰

Byli totiž dva muži, kteří si po něm činili nárok na držení dharmy a roucha: *Shenxiu* (asi 605-706), jeho žák a následovník v původním působišti na severu země, zastánce konzervativního severního křídla, a *Huineng*¹⁸¹ (638-713), kterému podle tradice předal dharmu a roucho tajně, a který se stal představitelem radikálního jižního křídla.

Huineng

V Tribúnové sůtre Šestého patriarchy¹⁸² její autor *Huineng* pojednává o onom sporu obou větví. Mistr *Hongren* chtěl prohlásit svým nástupcem toho z mnichů, který složí nejlepší *gáthu* pojednávající o dosažené hloubce vhledu. *Shenxiu* napsal:

Mé tělo je kmenem *bódhi*
Srdce je čistého zrcadla rám
Pilně je čistím otírám
Aby naň nesedal špinavý prach.

Pátý patriarcha s ní nebyl zcela spokojen. *Huineng*, v té době negramotný pomocník v klášteře, v reakci na onu *gáthu* složil svou:

Tak jako *bódhi* nemá kmen
Zrcadlo jasné nemá rám
Povahou Buddha věčně čist
Kde je tu místo, na něm prach?¹⁸³

Pátý patriarcha předal róbu a misku *Huinengovi*.

Zatímco totiž první autor vyjadřuje jakousi „nejvyšší Pravdu“, k níž se dostaneme trpělivou kultivací těla a mysli, *Huineng* zcela popírá „existenci“ toho, co *Shenxiu* naznačuje jako cosi, co lze dosáti kultivací, prostorově vyjádřeno doputováním na určené a naznačené místo. Ve svém důsledku *Huinengova gátha* značí popření vnitřního i vnějšího, cíle a prostředku, onoho

¹⁸⁰ Podle jiné verze předal svou dharmu mnichovi jménem Daru. Mistr Huineng, Tribúnová sůtra Šestého patriarchy, Vyšehrad, Praha 1999, překlad a úvod O. Král, str.17.

¹⁸¹ *Huineng* došel prozření sám na základě slyšení několika vět z Diamantové sůtry, úplného osvícení dosáhl až pod vedením pátého patriarchy.

¹⁸² Pouze tomuto jedinému původně čínskému spisu je přiznáno označení sůtra, což je označení užívané výhradně pro texty připisované přímo Buddhovi. Mistr Huineng, Tribúnová sůtra Šestého patriarchy, Vyšehrad, Praha 1999, překlad a úvod O. Král, str.7.

tam a onoho tady, aby naznačila ono jediné a původní, které nelze nijak uchopit, pochopit, neboť je možné je „pouze“ zažít, žít, prožívat. Nevede k němu žádná cesta, neboť je od samého počátku zde.

„*Huinengovo* učení vytěžilo z původní tradice indického mahájánového buddhismu, přidané tradice čínského *chanu* a z domácí (čínské) tradice hlavně taoistického myšlení radikální světónázor, který se od jeho žáků dál nazýval *Nanzong* (Jižní škola) nebo také *Dunjiao* (Náhlé učení), tj. učení o náhlém probuzení.“¹⁸⁴

Severní školu,¹⁸⁵ vedenou *Shenxiem*, lze tak charakterizovat jako školu stále velmi ovlivněnou indickými vzory, která byla zastáncem cesty postupného osvětlení. Ona „výluka běžného vědomí“ byla považována za dočasnou, ovšem nezbytnou fázi, přičemž vzhledu v „absolutní“ Prázdno předchází zkušenost Prázdna „relativního“. Jako by se tak k již dosažené dimenzi přidávala dimenze jiná, obohacující tu předchozí o novou „složku“. Škola zanikla poměrně brzy.

„Tím vším se *Huineng* stává nejvlastnějším zakladatelem plně specificky čínského Zenu, neboť zenová škola teprve díky němu nabývá všech základních charakteristických rysů klasického Zenu – rysů, jež budou v radikálnějších formách dále rozvíjeny jeho následovníky – a vstupuje tak do nejslavnějšího období své historie, jež bývá nazýváno ‚dobou velké zenové aktivity‘ či též ‚zlatým věkem‘ Zenu a jež trvalo do 10.stl.“¹⁸⁶

Huinengův žák *Shen hui* se pak z pověření svého Mistra vydává na sever, aby tam vyvrátil učení oné severní větve, což se mu vlastně podařilo, neboť dnes je myšlení čínské *chanové* školy ztotožňováno zcela se školou jižní.¹⁸⁷

Po smrti *Huinenga* v r. 713 zanikla instituce patriarchy, neboť jeho tradice přešla na pět jeho žáků: *Huai ranga* (zemřel 775), *Qing yuana* (zemřel 740), *Shen huie* (668-770), *Xuan jue* (665-713) a *Hui zhonga* (677-744).¹⁸⁸

¹⁸³ O. Král, *Čínská filosofie, Pohled z dějin*, Maxima, Lásenice 2005, str.275.

¹⁸⁴ „Jižní *chan* se vlastně vracel k tomu před-*chanovému* konceptu, který již před údajným příchodem *Bodhidharmy* do Číny razil jeden z prvních čínských reformátorů buddhismu, Daosheng (360-434). O. Král, *Čínská filosofie, Pohled z dějin*, Maxima, Lásenice 2005, str.276n.

¹⁸⁵ Jižní větev, v odlišení od větve severní, vycházející z Lankávatára sútry, vycházela z jednodušší Diamantové sútry (*Vadžračchedikásútry*). Dalším vlivným textem jižní větve jsou Zápisky rozhovorů Mistra *Linjiho* (zemřel v r.866, své jméno odvodil od jména kláštera – *Linji yuan* – Klášter u brodu) *Linjiův* základní text je obsažen v Zápiscích hovorů starých mistrů, antologii vzniklé za dynastie Song (960-1279). Z téže doby jsou také Zápisky o přenášení lampy, které v r.1004 sepsal *Daoyuan*.

¹⁸⁶ Jiří Navrátil – Uvedení do Zenu Dialog, Most 1990, str.178.

¹⁸⁷ O. Král, *Čínská filosofie, Pohled z dějin*, Maxima, Lásenice 2005, str.274.

¹⁸⁸ Alan W. Watts – *Cesta Zenu*, Votobia, Olomouc 1995, str.105.

7b. Rinzai a Sótó

„Četné pedagogické situace si v očích starých zenových mistrů vyžádaly krajního vyostření stanoviska přímého poukazování, takže tím hlavním nebyl už ani lapidární slovní poukaz či výzva, nýbrž neverbální demonstrace původní přirozenosti tím, co je takřkajíc funkcí jí samé: nesymbolickým počinem či činem, jako např. gestem, výbuchem smíchu, výkřikem, políčkem, ranou holí apod.“¹⁸⁹

Touto, lze říci šokovou, metodou bylo možno odstranit nevědomé překážky v žákovi, které si sám vytvářel. S postupujícím přibýváním žáků klesala ovšem možnost důvěrného kontaktu mezi učitelem a žákem a tím i duchovní kvalifikovanost žáků obecně. Mistři byli nuceni sáhnout k explicitnějším postupům v poučení a vzdát se tak alespoň zčásti onoho přímého poukazování. Byli nuceni vypracovat metody meditace (tak ve škole *Sótó*), nebo metodicky využít zaznamenaných situačních a spontánně pronášených výroků předchozích mistrů chápaných do té doby jako závěrečné instrukce – *koanů* (tak ve škole *Rinzai*). Obě školy byly spolu s dalšími založeny v devátém století. Postupem času se pak prosadily dvě hlavní metody vedoucí k dosažení *satori*, úzce souvisící právě těmito dvěma hlavními zenovými školami, *Rinzai*¹⁹⁰ a *Sótó*¹⁹¹. *Rinzai* dosahuje *satori* prací s *koanem*, *Sótó* praktikováním *zazenu*, přičemž se zdaleka nevyklučuje užívání *koanů* v *Sótó* ani praxe *zazenu* v *Rinzai*. Jedná se spíše o odlišně kladené důrazy.

Sótó

Přístup školy *Sótó* je v rámci onoho přiblížení se většinu počtu žáků modifikován do podoby pasivnější, osvícení se nevychází tak bystře vstříc, preferuje se postupné zrání, kdy si je žák teoreticky vědom své potenciality být Buddhou¹⁹² a ve své praxi – *zazenu*¹⁹³ - se tomuto ideálu stále více přibližuje. Je zde tedy podobnost v přístupu s přístupem severní školy. *Zazen* stejně jako jeho indický ekvivalent *dhjána*¹⁹⁴, znamená sedět v sedě se zkříženými nohama ve ztišení a

¹⁸⁹ Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990 str. 79.

¹⁹⁰ V Číně škola *Lin ji*, posléze její název japanizován – *Rinzai*.

¹⁹¹ V Číně škola *Cao tong*, posléze taktéž její jméno japanizováno – *Sótó*.

¹⁹² „Obřadný styl při vykonávání každodenních aktivit člověka je tedy oslavou aktu, že „obyčejný člověk je Buddha“, a je to navíc styl, který i téměř přirozeně vytvoří člověk, jenž všechno dělá s dokonalou přítomností myslí... Postoj „chovat se jako Buddha“ je zvláště zdůrazněn ve škole *Sótó*, kde *za-zen* i koloběh každodenních činností nejsou považovány za prostředky k dosažení cíle, ale za skutečnou realizaci stavu *Buddhy*.“ Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.166.

¹⁹³ *za* (jap. pouhé, pouze, jen)-*zen* (jap.meditace, *dhjána*) = pouhá meditace. Čínsky *zuo chan*.

¹⁹⁴ *Dhjána* je odvozena z kořene *dhi-* znamenajícího vnímat, reflektovat, upřít mysl. Snad má i cosi společného s *dha-* držet, udržovat, zastávat. *Dhjána* tak znamená držet svou mysl usebranou, nenechávat

v hluboké kontemplaci. Tato praxe se vyvinula v Indii. Nejedná se ovšem o pasivitu, jde o přirozený stav mysli.

Termín *dhjána* užívaný v buddhismu obsahuje v sobě jak smrti (rozpomenutí, stav stálého uvědomování si či sledování svých pocitů, vjemů a myšlenek bez jakéhokoli účelu či výkladu, jedná se tedy o jakousi totální jasnost), tak *samádhi* (nedualita mysli nastalá rezignováním mysli uchopovat sebe samu).¹⁹⁵ V buddhismu byla *dhjána* původně jednou ze tří větví buddhistické disciplíny vedle *šíly* – morálních předpisů a *pradžňi* – moudrosti.

Zazen je zde chápán jako pevný základ, na kterém se pak teprve může dařit meditaci jako takové, meditaci v nejširším slova smyslu.¹⁹⁶

„Význam *za-zenu* pro zen se stane zřejmým, když si vzpomeneme, že zen znamená vidět realitu přímo, v její ‚takovosti‘. Aby člověk viděl svět takový, jaký konkrétně je, nerozdělený kategoriemi a abstrakcemi, musí na něj zajisté pohlížet s myslí, která o něm nepřemýšlí – tj. nevytváří symboly. *Za-zen* tedy neznamena sedět s prázdnou myslí, z níž jsou vyloučeny všechny dojmy a počítky vnějších i vnitřních smyslů. Není to ‚koncentrace‘ v obvyklém pojetí, tedy omezení pozornosti na jeden jediný smyslový objekt jakým je třeba světelný bod nebo špička vlastního nosu. Je to prostě klidné vědomí všeho, co se děje tady a teď, vědění bez komentáře... Přirozeně tento pocit nevznikne, když se ho budeme snažit dosáhnout, přijde prostě sám od sebe, když člověk sedí a pozoruje, aniž by měl v mysli nějaký záměr – tedy i záměr zbavit se záměru.“¹⁹⁷

Spoléhání se na Buddhovskou přirozenost tak v této škole nemá charakter dynamického opření se o ni, zde jde spíše o přesvědčení, že tato přirozenost existuje a že nebudeme-li jí překážet, projeví se sama.¹⁹⁸ Moment oné „aktivní pasivity“, kdy žák aktivně, živě, s napjatou pozorností vychází vstříc tomu, čemu svým „necháváním být“ nechává volnost vystoupit, se zde mění v prostou pozornost k vlastní zkušenosti. Aktivní přistupování k *pradžňě* – moudrosti osvícení, se mění v *šikantaza-mušotoku* – pouhé sezení bez snahy cokoli získat. Toto pouhé sezení se pak stává pro školu *Sótó* základním kamenem. Při postupném „vyřazování překážejícího já“ může „v optimálním bodě“ dojít k prozření.¹⁹⁹

létat myšlenky pryč od jejich určené cesty. D.T. Suzuki, An Introduction to Zen Buddhism, Foreword by Dr. C.G. Jung, str.97.

¹⁹⁵ Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.68.

¹⁹⁶ Současný mistr školy *Sótó Taisen Dešimaru* jde dokonce tak daleko, že odmítá v odvolání se na mistra *Dógena* souvislost mezi *Huinengem* a Tribúnovou sútrou právě díky velmi malému důrazu na *zazen*. Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990 str. 103n.

¹⁹⁷ Alan W. Watts, Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.163n.

¹⁹⁸ Podle Mistra *Dešimaru* existuje pět hlavních zásad zenové filosofie školy *Sótó*: prosté sezení bez cíle (jap. *šikan taza*), praktikování a *satori* jsou tímtéž (jap. *šú ó ičinjó*), netoužit po *satori* (jap. *mu šo toku, hiširjó*), nehledat *satori* (jap. *mu šó go*), jednota těla a duchovního srdce, *psyché* (jap. *šindžin ičinjó*). Mistr *Taisen Dešimaru*, Několik otázek, které mi byly položeny, v ZEN 6, CAD Press, Bratislava 1994, str.78.

¹⁹⁹ „Výsledky takového usebraného sezení jsou znamenité – a ještě mnohem dříve, než se dostaví konečný, vrcholný výsledek sám, může žák zaznamenat pozoruhodný vzrůst koncentrační schopnosti,

Zajímavé je, že u žádného z velkých mistrů dynastie *Tang* (618 – 907), nikde v jejich učení, nenajdeme „žádný návod nebo doporučení typu zazen, který je dnes hlavním zaměstnáním zenových mnichů“. *Zazen* je naopak z jejich strany kritizován. Ovšem to, co je předmětem jejich kritiky, je právě zazen cvičený s určitým cílem, se záměrem dosáhnout stavu Buddhy, namísto aby to bylo pouhé „sezení pro sezení“.²⁰⁰

V zazen jako „meditaci v sedě“ jsou důležité tři věci: tělesná pozice, dýchání a tzv. vnitřní postoj.

V zenové meditaci se sedí nejčastěji v lotosové pozici – chodidla nohou jsou položena na protilehlých stehnech. Tuto pozici Buddha převzal nezměněnou z *jógy*. Rozdíl oproti klasické lotosové pozici spočívá pouze v tom, že v zenu se sedí většinou na šest centimetrů vysoké podložce. Lotosová pozice ovšem může být modifikována podle schopností meditujícího do poloviční lotosové polohy – na stehně je položeno pouze jedno chodidlo, druhé spočívá pod stehnem – nebo do sezení na patách. V případě neschopnosti či nemožnosti sezení v těchto pozicích je dokonce možné sedět na židli, přičemž se neopírá o opěradlo. Ve všech pozicích je horní polovina těla vzpřímená, uvolněná, dlaně spočívají jedna v druhé proti sobě a dotýkají se palci zhruba pět centimetrů pod pupíkem v úrovni centra, tzv. *hara*, těla i osoby.

Dýchá se zásadně nosem tzv. hlubokým nebo bránicovým dýcháním, které funguje tak, že vzduch nasáváme nejprve do břicha a až poté do hrudníku, ve stejném pořadí vydechujeme. Pak lze říci, že dýchání řídí ono centrum, *hara*. Dech není zadržován jako u *jógy*.

Průvodním jevem zenové meditace jsou tzv. *makjó* – obrazy, které při meditaci vidíme před očima, či slova, která slyšíme, velmi často postavy buddhistů, Buddhy či *bódhisattvů*, obrazy divokých zvířat, nebo pouze barvy či světla. Jsou to obsahy ukryté v podvědomí. Postupným vyprazdňováním vědomí v meditaci vyplouvají na povrch a stávají se zřetelnými. Nejsou pro zen ani dobré, ani špatné. Jsou však znamením pro zenového mistra – může z nich usoudit, že žák vchází „hluboko do zenu“²⁰¹. Důležitý je postoj meditujícího. Nesmí se těmto jevům poddat. Je tomu stejně jako u mimovolně se objevujících myšlenek, které také nejsou na závadu, ovšem pouze v tom případě, že se jim myslící nepoddá, nechá je volně se zjevovat a mizet, aniž by sám do tohoto procesu jakýmkoli způsobem zasahoval.²⁰²

Zazenu se věnují mniši alespoň dvakrát denně několik hodin. Jednou za měsíc se koná tzv. *sesšin*, kdy je naprostá většina času celého týdne věnována pouze zazen a promluvám s mistrem. V prosinci se pak koná nejintenzivnější *sesšin*, kdy mniši ani neuléhají k spánku, mohou spát pouze v meditační pozici.²⁰³

sebevlády a schopnosti pronikat do podvědomé vrstvy mysli.“ Jirí Navrátil, *Uvedení do Zenu, Dialog*, Most 1990 str. 112.

²⁰⁰ Alan W. Watts – *Cesta Zenu*, Votobia, Olomouc 1995, str.120.

²⁰¹ Hugo M. Enomiya-Lassalle - *Zenová meditace Cesta*, Brno 1995, str.54.

²⁰² Tamtéž, str.55.

²⁰³ Jirí Navrátil, *Uvedení do Zenu, Dialog*, Most 1990, str. 145.

Rinzai

„V přístupu školy *Rinzai* se – narozdíl od školy *Sótó* – zachovala nejradikálnější zenová tendence obejít se jak bez abstraktních metafyzických pojmů, tak i bez sice konkrétnějších, nicméně však explicitních praktických instrukcí.“²⁰⁴ S narůstajícím počtem žáků a tím i vynucením změny v do té doby mnohem více osobnějším kontaktu se tedy vyrovnává jinak. Základním postupem je zde meditativní soustředění se na *koan*²⁰⁵. *Koany* z větší části tvoří zaznamenané rozhovory mezi žákem a mistrem, kterým se říká *mondó*²⁰⁶ – otázka a odpověď. Jsou to velmi krátké texty, jejichž význam je logice nepřístupný. Žák je jimi mistrem „dirigován“ k plné pozornosti a zároveň „neuchopování“. Je to vlastně zenová varianta onoho původně taoistického *wuwei*.²⁰⁷ Žák s *koanem* – za vedení mistra - marně zápolí až do té míry, že je nucen vzdát se „vší rozumové opory“. *Koan* jej přesto dále pronásleduje. „Ať je kdekoli, ať dělá cokoli, *koan* je stále s ním: nemůže se ho zbavit; *koan* se stal součástí jeho bytosti. V krajním bodě může toto napětí nabýt podoby masivního pocitování naprosté bezmoci, stavu, v němž – ač má oči otevřeny – jako by přesto neviděl...“²⁰⁸ Tento stav se nazývá také „velká masa pochybnosti“.²⁰⁹ Takovýto stav lze připodobnit ke zralému ovoci visícímu na stromě, kdy stačí nepatrný podnět, zatřesení stromem, aby ovoce samo spadlo. Často je tímto podnětem také obyčejný zvuk, bolest, pohled na nějakou věc či část krajiny apod. „Ve všech takových případech není zvenčí přicházející popud – ať už slovo, počín, nebo událost – vlastní, skutečnou příčinou toho, že dojde k probuzení či prozření, nýbrž jen rozhodující příležitostí k tomu, aby to, pro co byla už v mysli připravena půda, náhle – jakoby skokem – vyvstalo.“²¹⁰ Posléze tak dochází k překonání onoho tlaku náhlým uvolněním napětí mezi *koanem* na jedné straně a žákem na straně druhé a tím k probuzení, *satori*.

²⁰⁴ Tamtéž, str. 105.

²⁰⁵ V čínštině toto slovo zní „*kong an*“, v japonštině pak „*koan*“. Doslova znamená „veřejné ohlášení“. O vzniku tohoto slova existuje více teorií. Jedna z nich říká, že slovo *koan* pochází z véd a znamená „kdo jsem já“ – *ko ayan* nebo *ko aham*. Hugo M. Enomiya-Lassalle - *Zenová meditace* Cesta, Brno 1995, str.36.

²⁰⁶ Samotná tradice těchto otázek a odpovědí vznikla již rozhovorem *Bódhidharmy* s císařem *Wu*. Ze záznamů a ústně tradovaných hovorů se postupem času vyvinula praxe i literární podoba *koanů*. Oldřich Král, *Čínská filosofie Pohled z dějin*, MAXIMA, Lásenice 2005, str.272, 278.

²⁰⁷ Jiří Navrátil, *Uvedení do Zenu*, Dialog, Most 1990 str. 42.

²⁰⁸ Tamtéž, str. 106.

²⁰⁹ Stav velkého zoufání je zdůrazňován zejména v korejském zenu. Celý svět se stává tímto *koanem*, kam se žák podívá, cokoli dělá, vše je onen *koan*. Oním problémem se nakonec stává on sám. Jestliže však cvičí dále, *koan* náhle zmizí z jeho vědomí a tím se vytvoří ona prázdnota, která je předpokladem k osvícení. *Koan* je tedy jen prostředkem k dosažení, nikoli vlastní podstatou zenu. Jejich užívání se tedy liší dle jednotlivých škol či sekt. Hugo M. Enomiya-Lassalle, *Zenová meditace*, Cesta, Brno 1995, str.37.

²¹⁰ Jiří Navrátil, *Uvedení do Zenu*, Dialog, Most 1990 str. 82.

Žákovi jsou ukládány mistrem další *koany*, které již mají jiný cíl, a to praktické užívání tohoto prozření v dalších životních situacích. Žák je řeší již bez napětí přítomného u toho prvního, „naladuje se bezprostředně, naprosto klidně na jejich intuitivní pochopení.“²¹¹

Tento postup školy *Rinzai* je metodickým využitím jiné stránky žákovy psychiky – pomocí vystupňování vnitřního neklidu žáka na nejvyšší míru mistr dosahuje stavu, který může být přelomem, branou ke stavu zvanému *satori*.

Mistři školy *Rinzai* čerpají většinou ze sbírek zaznamenaných *mondó* nebo *koanů*. *Hekiganzu*: sbírka 100 *mondó* či *koanů* s poetickými poznámkami a vysvětlivkami. *Mummonkwan*: 48 *kóanů* uspořádaných mistrem *Wumenem* (13.stl.) s jeho komentáři²¹². Užívá se i sbírek řečí velkých mistrů: *Rinzairoku*: sbírka řečí mistra *Lin ji*. *Kidoroku*: sbírka výroků mistra *Xu tanga* z období dynastie *Song*. *Kwaiankokugo*: výroky japonského mistra *Daito*.²¹³

Tak, jak existuje dnes, je *koanový* systém z velké části dílem *Hakuina* (1685-1768), který jej systematicky uspořádal.

Celý proces studia zenu ve škole *Rinzai* je rozdělen do šesti etap, trvajících dohromady asi třicet let, přičemž ne všichni mniši absolvují celý cyklus. Absolvování celého cyklu se vyžaduje pouze od těch, kdo se sami chtějí stát mistry.²¹⁴

Technika *koanu* sloužící jako prostředek k vyvolání „pocitu pochybnosti“ (*yi qing*) a pro školu *Rinzai* považována za nezbytnou k dosažení *satori* (intenzita *satori* je přímo úměrná intenzitě pocitu pochybnosti *satori* předcházejícímu), je pro školu *Sótó* uměle vyvolanou emocionální reakcí, která dosažení *satori* brání, nebo indukuje umělé *satori*. Pravá *dhjána* pro ni spočívá v jiném výrazu onoho nemotivovaného jednání (*wuwei*), v „sezení pro sezení“ nebo v „chození pro chození“.²¹⁵

Lze tak uzavřít s označením základního rozdílu mezi oběma školami. Škola *Rinzai* onen odpor bránící dosažení *satori* v člověku samotném překonává vystupňováním napětí na nejvyšší možnou míru a tím navede k náhlému zlomení onoho odporu, čímž otevírá cestu *satori*. Škola *Sótó* volí jinou metodu, která se zdá být přeci jen pozvolnější. „Žitím“ onoho „buddhovského stavu“ od samého počátku by mělo dojít k takovému stupni provázanosti s tímto stavem, že se *satori* dostaví. Ukazuje se tak, že obě školy svými, přestože rozdílnými, metodami pouze uvolňují cestu oné Skutečnosti, která přichází naprosto nečekaně. To je jediným cílem jejich, přestože rozdílných, metod. V tom jsou obě zcela na straně jižní větve zenu představované *Huinengem*. Severní škola se, jak bylo ukázáno výše, přeci jen svou metodou snaží dosáhnout čehosi předem očekávaného, již předem vymezeného, její metody se zdají být čímsi více než jen pouhým uvolněním blokace v člověku.

²¹¹ Tamtéž, str. 107.

²¹² V češtině Ohrada bez brány, Wu – men kuan (Mumonkan), CAD Press, Bratislava 2000.

²¹³ Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990 str. 145.

²¹⁴ Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.168-176.

²¹⁵ Tamtéž, str.116n.

Některá z mondó

Jistý žák se zeptal šestého patriarchy Zenu *Huinenga*: „Kdo zdědil ducha pátého patriarchy?“
Mistr odpověděl: „Muž, který rozumí buddhismu.“ „To tedy jsi jej zdědil ty!“ „Ne, já ne!“,
odpověděl mistr. „A proč ne ty?“ „Protože já nerozumím buddhismu.“²¹⁶

Jednoho dne řekl jeden mnich mistru *Zhao zhou* (9.stl.): „Odvrl jsem úplně vše a v mé mysli
nezbývá vůbec nic. Co tomu říkáte?“ Mistr mu na to dal neočekávanou odpověď: „Odvrhni to!“
Mnich trval na svém: „Řekl jsem vám přece, že ve mně nic nezbylo. Co bych tedy měl
odvrhnout?“ Mistr na to: „V tom případě se s tím vláčeš dále!“²¹⁷

Jednou mistr *Zhao zhou* uzavřel sázku se svým žákem *Wen yenem*. Ten, kdo se více poníží,
bude vítězem.

Zhao zhou: Jsem osel.

Wen yen: Jsem zadkem toho osla.

Zhao zhou: Jsem trusem toho osla.

Wen yen: Jsem červ uvnitř toho trusu.

Mistr *Zhao zhou* byl zaskočen a nemohl pokračovat, tak se zeptal: Co děláš v tom trusu?

Wen yen: Chladím se před letním žárem.

Při jedné příležitosti, když si jeden návštěvník *Bankeiovi* (17.stl) stěžoval, že mu vůbec
nerozumí, jej mistr vyzval, aby přistoupil blíže. Když to muž učinil, řekl mistr: „Ještě blíže!“ A
když mu muž vyhověl, zvolal *Bankei*: „Jak dobře mi rozumíte!“²¹⁸

Jeden vysoký úředník se otázel mistra *Nan quana* (9.stl):

„Jakýsi muž si choval v láhvi husu! Ta byla čím dál tím větší, až se nakonec nemohla dostat ven
z láhve. Muž nechtěl láhev ani rozbít, ani poranit husu; jak byste vy ji dostal ven?“

Mistr zvolal: „Pane!“

„Ano“, reagoval na to bezprostředně úředník.

„Ejhle“, řekl mistr, „a je venku.“²¹⁹

²¹⁶ Jiří Scheufler – Filozofie dálného Východu ZEN – Příloha Časopisu duchovních nauk č. 3, Olomouc 1990, str.55

²¹⁷ Jiří Navrátil – Uvedení do Zenu Dialog, Most 1990, str.58.

²¹⁸ Tamtéž, str.37, také Jiří Scheufler – Filozofie dálného Východu ZEN – Příloha Časopisu duchovních nauk č. 3, Olomouc 1990, str. 53

²¹⁹ Jiří Navrátil – Uvedení do Zenu Dialog, Most 1990, str.36.

7c. Škola Čisté země

V mahájáně se předmětem uctívání stali i nebeští *bódhisattvové*. Všechny tyto bytosti kromě toho, že jsou ústupkem lidovému buddhismu, mají svou roli také jako jakési symboly buddhovských potencialit. Tato symbolická stránka došla svého plného rozvinutí ve vadžrajáně, v lidovém buddhismu mahájány byly však tyto „osoby“ zahrnuty do panteonu jako skutečně existujícího. Ze všech těchto postav se stal nejpoblíbenějším Buddha *Amitábha*, pán „Západního ráje“ či „Čisté země“.

Sekta Čisté země, *Ying tu*, byla asi nejranější samostatnou sektou čínského buddhismu. Jejím legendárním zakladatelem byl *Huiyuan* (334-416). Svůj původ odvozuje tato sekta od legendy o Čisté zemi (*Sukhávátivjúha*), známé již v prvním století našeho letopočtu v Indii. Vypráví o králi, který jako mnich přijal jméno *Dharmakára*, neboť se v pohledu na lidské utrpení rozhodl stát se buddhou s tím, že vstoupí do nirvány teprve tehdy, až nashromáždí tolik zásluh, aby mohl ustavit nadzemskou Čistou zemi, kde nebude utrpení a zoufalství a kde každý bude moci dozrávat k osvětlení a nirváně. To se mu podařilo a tak nyní vládne jako jeden z buddhů čtyř světových stran Čisté zemi, jmenuje se *Amitábha* (sanskrt.), *Amida* (jap.) – Buddha nezměrného světla. Jeho pomocník princ *Avalókitéšvara* se v Číně přeměnil v bohyni *Guanyin*. Opakováním modlitby „Veleben buď Buddha *Amitábha*“²²⁰ nebo pouze vyslovováním jeho jména „*Amitábha* Buddha“ (čínsky *O-mi-to-fo*) člověk dosáhne očištění a po své tělesné smrti i zrození v oné *Amitábhově* zemi. Vedle toho bylo neustálým opakováním navozováno stavu vytržení. Stav vytržení ovšem není pro tuto školu cílem. Požaduje se vyslovování jména v hluboké důvěře a s velkou vděčností. S takto (možná i jen jednou) artikulovanou vírou může člověk dospět do Čisté země a tam nakonec dosáhnout osvětlení. V lidovém *amidismu* se přitom myslí spíše na jakýsi věčný život než na nirvánu.

„Tato v podstatě radostná víra byla dílem čínským, neboť Číňané nesdíleli ani křesťanskou víru ve vykoupení utrpením, ani indickou slast z askeze.“²²¹

Škola díky své veliké popularitě od 14.stl. postupně pohlcovala ostatní čínské buddhistické školy.

V Japonsku byla založena až ve 12.stl za válečných časů *Kamakury Šinranem*²²² (1173-1262) pod jménem *Džódó*. Tato dnes asi největší japonská sekta se dělí na čtyři „pod-sekty“: *Džódó*,

²²⁰ Nebo „*Namu* (uctívám) *Amidu Butsu* (Buddhu)!“ Hans Küng, Heinz Bechert – Křesťanství a Buddhismus, Vyšehrad, Praha 1997, str.209.

²²¹ O. Král, Čínská filosofie, Pohled z dějin, Maxima, Lásenice 2005, str.264-266, citace str. 266. O Škole Čisté země dále vybráno z Jiří Navrátil, Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990 str.174, Alan W. Watts – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995, str.80.

²²² „V protikladu ke klasickému buddhistickému učení, podle něhož může člověk dojít vykoupení vlastní silou – bez milostivého Boha, bez přimlouvajících se světců, bez obětujícího kněze, dospěl *Šinran* na základě své vlastní existenciální zkušenosti k přesvědčení, že člověk zůstává bytostí slabou, nedokonalou, stále pochybující, vězící ve svých vášních a podrobenou karmě; že je neschopen vykoupit sebe sama a překonat sám o sobě utrpení; že může – ať muž či žena, kněz či laik, vzdělanec či nevzdělanec –

Džódó-šin, Júzu-nembucu a Džódó-dži. Jméno *Amitábha* bylo japanizováno na *Amida-Buddhu*. Někteří vyznavači ovšem chápou *Amidu-Buddhu* symbolicky a uctívají v něm vlastního „vnitřního Buddhu“.²²³

„Někdy se tato forma buddhismu označuje také za „buddhismus víry“ a zejména její japonská varianta se z tohoto hlediska přirovnává k protestantskému křesťanství.“²²⁴

8. Postup zhodnocení

Při zhodnocení zenového buddhismu a jeho zenového přístupu budeme vycházet z Hejdánkových textů *Bios, mythos, logos* (1975)²²⁵ a *Nepředmětné myšlení a nepředmětná zkušenost* (1982)²²⁶, neboť se domníváme, že téma, jímž jsme se zabývali, bude nejlépe zhodnotitelné právě na základě otázek, které tyto texty řeší. Cílem bude snaha ukázat zenový buddhismus jako zástupce typu organizace myšlení určovaného mýtem, reagujícího na nástup myšlení logického. Na samotný závěr bychom se pokusili o alespoň naznačení možností dialogu s křesťanstvím.

8a. Zenový buddhismus jako mýtické vztahování se ke skutečnosti

V samotných dějinách myšlení jsou známy dva typy organizace myšlení, a to myšlení charakterizované *mythem*, tedy myšlení mýtické, a myšlení charakterizované *logem*. Obě vycházející ze slova. A přestože se *mythos* i *logos* svým významem překrývají, je možné naznačit jejich odlišné důrazy. *Mythos* je slovem, v jehož pozadí zaznívá příběh, bajka, vyprávění, pohádka. *Logos* je slovem pořádkujícím, katalogizujícím, spojeným se čtením, s promlouváním, s vypočítáváním, s úvahou. Rozdíl naznačíme nejlépe na samém vývoji obou těchto typů myšlení.

Člověk je od jistého okamžiku postaven před problém charakterizovaný nemožností zvládat nastalé, opakující se situace pouhým instinktivním chováním, tedy chováním, jež je založeno na silně zažitě či přímo vrozené sérii reakcí na jednotlivé opakující se události. Ať již tato situace byla způsobena slabostí oněch instinktů, složitostí situací, do kterých se člověk dostával, nebo narušením integrity oněch situací právě jejich nezvládnutím jen za pomoci instinktů, musel

dosáhnout vykoupení díky jiné síle (jap. *tarikí*) pouze na základě víry.“ Hans Küng, Heinz Bechert – *Křesťanství a Buddhismus*, Vyšehrad, Praha 1997, str.204

²²³ Jíří Navrátil, *Uvedení do Zenu*, Dialog, Most 1990 str.174.

²²⁴ Hans Küng, Heinz Bechert – *Křesťanství a Buddhismus*, Vyšehrad, Praha 1997, str.124.

²²⁵ Text součástí knihy L. Hejdánek – *Filosofie a víra*, Oikúmené, Praha 1999.

²²⁶ Text součástí knihy L. Hejdánek – *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Oikúmené, Praha 1997.

se je naučit zvládat jinak – s pomocí svého vědomí, respektive založením oné roviny vědomí, přičemž tím, na čem je tato rovina založena, je mluva, jazyk. Teprve tím se vlastně člověk stává člověkem, neboť nahrazuje nedostačující funkci instinktů funkcí založenou na souvislostech řeči (myšlení je tichou řečí). Vytváří tak „světlo“, v němž teprve zahlíží a uvědomuje si okolní a sebe sama v něm. Do té doby nejisté a nepřehledné je možné zahlédnout jako to, co tu stále je, jde o to pouze to zopakovat, znovuprožít. Tak je postupně celý život vynášen na ono „světlo“, kde je možné, ve shodě se zahlédnutým pravzorem, archetypem, učit se žít a posléze i umírat. Původní nicota, prázdno, chaos, a naproti tomu smysl. Slovo, *mythos*, nebylo v první řadě založeno na sdělování, ale samo bylo doslova nabitó významem, který svým vyslovením mělo vyvolat, zpřítomnit. Je tak přímo magické, neboť to, co vyslovuje, je skutečností samou. Vše mělo mít svůj *mythos*, příběh. Tím nejvyšším mýtem se pak, v souvislosti s nazřenými stále se opakujícími přírodními koloběhy, stal mýtus o věčném návratu, stálém opakování téhož. Hlavním smyslem mýtu se tak ukazuje zpřítomnění, vnoření se do oné jediné skutečnosti, která je tu odedávna, a ztotožnění se s ní za pomoci archetypu.

S logem je tomu jinak. Nejdříve jako pomocník myšlení založeného na mýtu, neschopného pojmout celý lidský život se všemi jeho postupně zesložitujícími se projevy - jako je život v různých společenstvích a hlavně nárůst aktivit souvisících s každodenním životem – v jednotu, která je v samé podstatě mýtu vyžadována, pomáhal snaze skloubit jednotlivé čím dál více rozsáhlejší mýty ve složitější celek v podobě epických líčení, v nichž jakýmsi způsobem katalogizoval a utříd'oval jednotlivá vyprávění. Posléze pak tento typ ve spojení s oněmi každodenními aktivitami, jejichž nárůst byl tak silný, že svým zahlcováním postupně odpoutávaly pozornost od do té doby nejsilnějšího pocitu ohrožení a nebezpečí, převzal „vedení“ od mýtického stylu života, který nezmírnil jejich nástup tomu odpovídající zesílenou aktivitou kněžstva, strážce mýtu. V této fázi dochází také k formování náboženství, které je vlastně snahou o sjednocení ještě živých částí mýtu v jediný celek, ovšem již tím způsobem, že nezbyvá než odlišit od sebe dvě části skutečnosti, posvátnou a profánní. Odlišení obou těchto oblastí je tak znakem krize mýtu a profánní je vlastně odpadkem, vedlejším produktem mýtu. Logos, neschopný sám dosíci svého pozdějšího výsadního postavení právě bez pomoci mýtu, tak zprvu pouze mýtus napodoboval tím, že umožňoval orientaci a oporu v jednotlivých stále složitějších sférách také vytvářením jakýchsi vzorů, které ale byly přístupné pouhým nahlédnutím, nikoli zasvěcením jako v případě mýtu. Nebylo zde tedy hlavním jako výraz jednání (v), ale „pasivnější“ nazírání (na), které ve svém důsledku potlačovalo aspekt časovosti. Logos tak nakonec završil přechod k jinému způsobu myšlení tím, že skutečnost přestalo být nutné prožívat, stačí ji myslet, myslet z odstupu, který samo toto myšlení vytváří. Jako nejvýznamnější z důsledků onoho nového typu myšlení se ukazuje reflexe. Mýtus není schopen reflektovat sám sebe. Logos může reflektovat sebe i mýtus. Tím se ukazuje zásadní rozdíl mezi oběma typy myšlení.

Slabinou myšlení logického se však čím dál jasněji ukazuje absence jakéhokoli vztahu ke změně, jedinečným dějům a událostem, k dějinám. A skutečnost „promlouvá“ právě takovými událostmi a ději. Přestože ani mýtus nemá možnost pojmut dějiny, má narozdíl od myšlení založeného na logu smysl pro jednotlivé děje a významné události.

Mýtus nemůže být odstraněn, vymazán. Je totiž přítomen „v našem myšlení ještě hloub, než kam dosáhne ta nejpronikavější reflexe“. Je přímo napojen na samotný život. A je to mýtus, z něhož se vydělilo a postupem času i osamostatnilo slovesné umění.

K nahlédnutí pozice zenového buddhismu z hlediska takto vymezených typů myšlení je třeba začít již u shora naznačené charakteristiky myšlení čínského obecně, na jehož půdě se zenový buddhismus zrodil. Zmiňovaná trojina v pořadí nebe-země-člověk, toto myšlení charakterizující, ukazující důraz kladený na sledování jevů a procesů člověka obklopujících a zahrnujících (neboť jediné tak je možné poznání svého místa v univerzu a tím i žití v souladu s ostatním), je důrazem typickým pro myšlení mýtické. *Dao* se sobě vlastním pohybem dovnitř, stažením se, nalézáné pod vši skutečností, se zde zdá být tím nejvyšším archetypem. Věštba, jejímž smyslem je, opět, nahlédnutí totality a teprve tento náhled umožní zahlédnout význam a tím i řešení jednotlivé situace. Vládce prováděný rituál zaručující správný chod vesmíru, vůbec vesmír udržující. Zlatý věk dynastie *Zhou*, Konfuciem chápaný jako pravzor, jehož napodobováním dosáhne společnost harmonie. Rovněž, v souvislosti s konfucianismem zmiňovaný, program nápravy jmen (*zheng ming*) vyjadřující snahu vrátit slovům původní a nezakrytý význam přímo vyjadřující místo a funkci ve společnosti neoddělené od přírody a celého kosmu, písmo, chápané jako přímý obraz skutečnosti, nikoli její popis, ale přímo její vlastnost, a v neposlední řadě veškeré chování, založené na precedentu, jsou typickými důrazy myšlení mýtického.

Naše znalosti čínského myšlení, tedy alespoň způsobu myšlení té doby, která je pro nás rozhodující, totiž prvního tisíciletí našeho letopočtu, ovšem nedovolují proniknout do něho do takové míry, abychom mohli určit, do jaké míry je v něm přítomno, popřípadě jakou roli v něm hraje, i myšlení, jež by vykazovalo stejné vlastnosti jako myšlení charakterizované logem. K našemu tématu ovšem postačí fakt, že zenový buddhismus právě problém myšlení řeší, což je vlastně tím největším důkazem, že myšlení, jež by snad mohlo být nazváno myšlením logickým, v Číně té doby již přítomno je, a to v takovém stádiu, kdy dochází ke konfrontaci mezi oběma těmito typy, ať již ve stejné podobě jako tomu bylo v Hejdánkem popisovaném vývoji myšlení evropského, nebo, jak je pravděpodobnější, na pozadí konfliktu mezi, na straně jedné, na konvencích založeném konfucianismu²²⁷ a obranou proti němu, jeho kompenzací, na straně

²²⁷ Ten, zdá se, ve svém vývoji dospívá do fáze, kdy je možné rozpoznat v něm prvky myšlení logického – důraz na lidský zákon, nejsilněji zdůrazňovaný *Xunzim* a vůbec důraz na nutnost člověka zasahovat do událostí až takovým způsobem, že je vlastně zcela mění (přirozenost člověka je od přírody zlá), již

druhé, totiž taoismu. K chápání zenového buddhismu jako vědomého si onoho konfliktu oněch typů myšlení a do jisté míry na něm samotném stavícího, jež je pro nás výchozím bodem pro další jeho pochopení v souvislosti s Hejdánkovým řešením, si však stačí připomenout, že zenový buddhismus vznikl adaptací spekulativního myšlení indického v podobě mahájánového buddhismu (přestože popírajícího podíl myšlení na skutečnosti, bezpochyby s pojmy a se samotnou reflexí pracujícího), myšlením čínským.

Uvědomíme-li si pak, čím lze cíl zenové metody – *satori* - charakterizovat, totiž právě neoddělenou participací na jediném a vše určujícím, totiž na *dao*, zdá se být zcela zřetelným, jaké řešení zenový buddhismus volí. To se ukáže ještě zjevnějším ve znovupřipomenutí si zenové praxe.

Jak jsme si ukázali, k onomu znovunastolení spojení se skutečností jsou v pozdější fázi vývoje zenového buddhismu možné přinejmenším metody dvě, totiž metoda *zazenu* a metoda *koanová*. První stojí na vědomém přizpůsobování se, přesněji řečeno praktikováním, oné nerozdělenosti formou ztišení a minimalizace takových svých akcí a aktivit, jež tuto jednotu narušují. Druhá metoda spočívá v záměrné (totiž mistrem u žáka vyvolané) eskalaci myšlenkové aktivity jedním jediným směrem, a to hledáním řešení, a tedy pochopením, výroku, rozhovoru, hádanky, situace. Spojníkem mezi těmito na první pohled zcela odlišnými metodami je stejné přesvědčení o původu problému a stejná snaha o jeho nápravu. Problémem z nejproblematictějších se ukazuje naše vlastní myšlení. Co totiž může narušit jednotu více nežli aktivita tuto jednotu popisující?

Veškeré myšlení má takovou vlastnost, že počne-li se jednou, velice těžko se zastavuje. Myšlení vlastně nelze zastavit, a i kdyby zastavit šlo, návrat člověka do stavu neuvědomování si svého okolí a hlavně sebe sama nemůže být tím, co člověka právě člověkem činí, a už vůbec ne osvícením. Neuvědomování si jednoty a nerozdělenosti není nevědění o jednotě a nerozdělenosti, nebo lépe, není nevědění o této možnosti být i jen takovým způsobem, že na toto vědění zapomeneme. Myšlení musí být zvládáno, ovládáno. Obě metody tak mají stejný cíl. Tím je vyvíjení takové a tak silné myšlenkové aktivity, která by byla v souladu se skutečností (ta je vždy ve svém nejvlastnějším základu výrazem oné jednoty), nebo takové a tak silné myšlenkové aktivity, která by se od skutečnosti neoddělovala do té míry, že by se do ní nemohla opět zcela volně navracet jako do svého domova.

A jestliže mezi vlastnosti mýtu patří, že se šíří spíše nákazou, než vysvětlováním a zdůvodňováním, pak metoda přímého poukazování (užívaná v době největšího rozkvětu zenu v Číně, z níž se ony dvě vyvinuly jako odpověď na stále větší popularitu tohoto učení spojenou s potřebou standardizovat postup výuky), tato původní metoda, kdy mistr svým nesymbolickým

ukazují na výrazný odstup člověka od skutečnosti a tím i na jeho postavení v ní, jež se již nedá jednoduše nazvat zahrnutostí.

jednáním, výkřikem či jiným neverbálním způsobem přímo demonstruje onu jednotu, je právě oním mýtickým nakažením.

Můžeme tedy uzavřít: Zenový buddhismus se svou zenovou metodou je vědomou a zamýšlenou snahou prožívat a žít onu jednotu, která je typická pro myšlení mýtické. A činí to tak, že vymezí úlohu myšlení uvnitř této jednoty, jako její součást, která, přestože se o to neustále pokouší, není svým běžným způsobem myšlenkového pohybu schopna nahlédnout onu jednotu zvenčí, neboť je vždy její neoddělitelnou součástí. Tuto jednotu je možné pouze žít a prožívat.

8b. Zen a otvírání se ryzí nepředmětnosti

V návaznosti na předchozí je naší další snahou ukázat, kam až by mohla sahat spojitost mezi Hejdánkem naznačeným problémem předmětného myšlení a východiskem z tohoto problému v podobě myšlení, které má prozatím název vymezující se proti předmětnému myšlení, totiž myšlení nepředmětného na straně jedné a naznačeného způsobu zenové praxe na straně druhé. Z důvodu rozsahu samotného Hejdánkova textu a snahy o větší přehlednost budeme postupovat takovým způsobem, že mezi jednotlivé námi rozdělené části Hejdánkova textu, jež vlastně navazuje na rozpracování rozdílu mezi mýtickým a logickým typem myšlení, vložíme náš komentář týkající se zenového pojetí.

8b1. Problém myšlení logického

V západoevropském myšlení, tedy myšlení určovaném logem, tak jak jsme si ukázali výše, se čím dál více ukazuje nedostatečnost tohoto myšlení ve velice důležitém ohledu, totiž v náhledu na skutečnost jako takovou. Ukazuje se neudržitelným pojetí člověka a všeho živého jako objektu, jako pouhé „věci“ mezi ostatními. Vlivem jednostranného prosazení logického myšlení totiž postupně došlo k takové situaci, kdy je nemožné skutečnost nahlížet jinačím způsobem než skrze její umělé výseky, totiž zcela vymezené předměty, dávající se plně k dispozici. Skutečnost jako by pak byla souhrnem, hromadou takovýchto neměnných předmětů, které buď již jimi jsou, nebo je možné je vyrobit, sestavit. Tato myšlenková tendence pak nutně odpovídá i způsobu života, praxi vprostřed skutečnosti, kdy vše je pro nás manipulovatelným předmětem, majícím význam pouze tehdy, dáme-li mu jej my sami. Jestli pro nás některý z předmětů žádný význam nemá, je nám lhostejný a podle toho s ním i nakládáme.

8b2. Problém hypostazování intencionálních předmětů

Jak k této situaci došlo. To, čím se logické myšlení liší o mýtického, je pojem. Teprve díky pojmům je lidské myšlení schopno vztahovat se za různých podmínek a okolností ke stále stejným předmětům. Jsou to pojmy, které umožňují jednotlivé myšlenkové intence, jež jsou neproměnné, douspořádávat a soustředit do jednoho místa, čímž umožňují vznik tzv. intencionálních předmětů. Pojem je tak pomůckou myslet vždy konkrétní intencionální předmět stejných vlastností v jakékoli situaci, náladě, době. Ovšem nejen to. Pojem prostředkuje přechod od jednoho intencionálního předmětu, který je vždy pevně daný a neměnný, ke druhému, tomu prvnímu podobnému, a umožňuje je tak vzájemně zaměnit ve stejných souvislostech. Zavedení pojmů tak vlastně vytvořilo nový svět, oproti tomu skutečnému neproměnný, kterým byla filosofie ve svých počátcích doslova očarována. Dopouštěla se ovšem neustále jedné závažné chyby. Zaměňovala ony na čase a prostoru nezávislé intencionální předměty za skutečná jsoucna.

K tomu, abychom dosáhli způsobu myšlení skutečnosti odpovídajícímu, je tak nutné začít rozlišovat dvojí typ jsoucen, totiž jsoucna pravá a nepravá. Jsoucna pravá jsou takovými jsoucnými, která jsou vnitřně založenou, integrovanou jednotou, která, vstoupí li do vztahu s něčím jiným, se mění i vnitřně – tomu říkáme subjekt. Jsoucnum nepravým není jejich jsoucnost vlastní, je odvozená od jsoucen jiných, v posledku ovšem pravých jsoucen. Tak je hromada cihel takovým nepravým jsoucnem, stejně tak i cihla jediná, pravým jsoucnem je totiž až molekula či atom jako vnitřně integrovaná a s okolím se měnící jednotka.

Z tohoto vyplývá, že věci mohou být nanejvýše jsoucnými nepravými, jsou totiž oním umělým vykrojením ze skutečnosti, přičemž plánem k tomuto vykrojení je intencionální předmět. Ukazuje se, že naše myšlení je „plné“ hypostazování neproměnných intencionálních předmětů. Od neměnnosti, kterou tyto předměty navozují, je třeba obrátit pozornost k pravým jsoucnům – subjektům, tedy živým bytostem, z nichž nejbližší jsou nám lidé.

Předmětné myšlení tak není schopno pojmut právě subjekt jako vždy se měnící ve svém vztahování se k okolnímu. Pouhými předměty není ani naše okolí, jehož součástí vždy již jsme.

Zenový buddhismus, jak se ukázalo, řeší zcela stejný problém. Je to pro něj právě mysl sama, jež odvádí od skutečnosti, a to tak, že mysl má tendenci považovat za skutečné pouze to, co sama nahlédne a zpracuje. Je to tedy rozpoznání nebezpečí tkvícího v myšlenkové aktivitě samotné, a to tendence „pohlcovat“ a zpracovávat veškerou okolní skutečnost a pak znovu a znovu zpracovávat i to, co je již jednou zpracováno, čímž dochází k nebezpečí odstupu od

skutečnosti právě „přílišnou“ nezávislostí myšlení na oné skutečnosti. To, co lze z našeho pohledu nazvat subjektem, tak opět uniká pozornosti.

Je to tedy uvědomění si stejného problému – tím je způsob našeho myšlení, tematizujícího ze skutečnosti pouze jednu její část, totiž tu viditelnou, uchopitelnou, a tu pak považující za skutečnost celou. To „slovy“ myšlení logického. „Slovy“ myšlení mýtického je to způsob myšlení odtrhující se od skutečnosti „*tak-jak-je*“, která je jeho jediným opravdovým kritériem. Z tohoto hlediska je pak zcela zřejmé, co raně konfuciánský program „nápravy jmen“ (*zheng ming*) vlastně znamená. To stejné platí i o zapovězenosti, respektive nahlédnuté nemožnosti zenových mistrů užívat ve svých metodách slovního vysvětlování, co je a co znamená *satori*.

8b3. Reflexe jako přístup k celku skutečnosti

Předmětné myšlení se tak ukazuje být předimenzováním jednoho druhu myšlenkových intencí a jednostranným zaměřením při každém pokusu o sebereflexi, jejíž možností a tím i úkolem je ozřejmit tu nejposlednější rovinu, na níž dochází k rozhodnutí, vyjasnit povahu onoho rozhodnutí, které, jak se ukáže později, je vždy rozhodnutím tzv. „nazdařbůh“.

Z toho vyplývá i úkol nepředmětného myšlení. Tím je otevření se té stránce skutečnosti, která nemůže být chápána jako skutečná danost (jednou z takových skutečností je právě člověk, který nemůže myslet sebe sama tak, aby měl celého sebe sama před sebou, neboť vždy je to on, kdo sebe sama myslí), přesto však mající v sobě vlastní smysluplnost a tím podíl na širším smyslu, který teprve umožňuje postřehnutí vlastního smyslu konkrétní skutečnosti. Jde tedy o ukázání se skutečnosti v celku, totiž jak ve své předmětnosti, tak i nepředmětnosti.

Výchozí pozicí je fakt, že když něco myslíme, je tu zároveň něco, co nemyslíme. Z toho, co nemyslíme, lze pak vydělit složku, která obsahuje část nemyšleného ve zvláštním smyslu, totiž v takovém, že naše myšlení se k tomuto nemyšlenému zvláštním způsobem vztahuje, počítá s ním. A platí, že se zvyšováním kvality myšlení myšleného stoupá i kvalita a rozsah myšlení tohoto specificky nemyšleného. Každé myšlení má tak svou myšlenou, zároveň ale i „specificky nemyšlenou“ složku. Jestliže vztah myšlení k myšlenému je intencí předmětnou, vztah myšlení ke specificky nemyšlenému je intencí nepředmětnou. Každá myšlenka má tudíž své intence předmětné i nepředmětné. Nemyšlení v onom triviálním smyslu pak nemá intenci žádnou. Fakt, že ono nemyšlené se může, a v mnoha případech tomu tak je, stát myšleným, je jasným. Mohu například s dívkou hovořit o sbírce svých básní, přičemž tím specificky nemyšleným je mnou nevyslovené, dívkou však rozpoznané a jednoznačně odmítnuté pozvání na vynikající černý čaj ke mně domů.

Mnohem důležitějším je ovšem rozpoznání, že je zde i specificky nemyšlené, jež nelze přesunout na předmět myšlení. To se ukáže při rozboru reflexe, jedinečného „výdobytku“

myšlení logického. Reflexe je takovým druhem akce, který se aktivně vztahuje k akci již provedené. To je možné díky dvěma pohybům skutečnosti, kdy vedle zvnějšňování, tedy výstupu subjektu ze sebe sama a tím setkání s „jiným“, je zde i pohyb obrácený, totiž zvnitřňování, kdy ze setkání s „jiným“ se subjekt vrací zpět k sobě s informací o tomto setkání, totiž zkušeností, kterou si ukládá jaksi vně sebe (do tzv. subjektální složky), aby se k ní mohl vracet. A právě tato složka teprve umožňuje reflexi, neboť sem si reflexe „sahá“ pro svůj „materiál“. Reflexi tak můžeme označit za speciální akci, v níž je jejím „nepředmětem“ subjekt samotný.

„V reflexi je tematizován subjekt nikoli jako danost, která je zdrojem akce, nýbrž také a zejména jako nedanost, která se akcí rekonstituuje a snad přímo konstituuje; a v reflexi reflexe je tematizován subjekt, který se teprve v sebepoznání vsutku konstituuje a jehož identita či spíše sjednocenost se „subjektem“ jakožto daností resp. zčásti i produktem akce není ničím původním a samozřejmým, ale musí být nějak garantována, musí jí být aktivně dosahováno, musí být vždy znovu v integračním úsilí ustavována a obnovována.“²²⁸

V případě myšlení zaměřeného výhradně na intence předmětné ovšem dochází k redukci samotné reflexe pouze na její předmětnou složku.

Zenový buddhismus a myšlení mýtické podnikají stejný pohyb zvnějšňování a zvnitřňování, ovšem s odlišným rozsahem. Řečeno zcela jednoduše, ona zvnějšňování a zvnitřňování nemají takový rozsah jako je tomu u myšlení logického, neboť se pohybují jaksi pouze „stále na hranici“ mezi subjektem a jeho okolím. Složka, jež byla Hejdánkem nazvána složkou subjektální, není tak, přestože od něho oddělenou, součástí subjektu, je právě stále zkušeností neoddělenou, spojenou s okolím. Bez pojmového myšlení není totiž možné vytvořit „jiný prostor“ vně onoho okolního. A právě tím je reflexe znemožněna, protože ona zkušenost není samostatně nahlédnutelnou právě díky absenci neměnných, na náladách a čase nezávislých pojmů, od skutečnosti „odtržených“. Z toho ovšem zároveň plyne jistá výhoda myšlení mýtického, a to v tom, že tam, kde myšlení pojmové musí podniknout myšlenkovou akci, aby se subjekt mohl otevřít, neboť ony pojmy je strhávají do uzavřenosti, tam myšlení mýtické onen pohyb navíc činit nemusí, neboť subjekt je otevřen stále, neumí se zavřít, respektive nedovolí si ono zavření, jak se ukáže dále. Sjednocenost subjektu a jeho akce je zde tedy garantována jinak.

²²⁸ Ladislav Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Oikúmené, Praha 1997, str.106.

8b4. Ek-stase jako podmínka k setkání s ryzí nepředmětností v otevřenosti

Přístup reflexe se musí stát syntetickým, tedy přístupem jak k subjektu, tak předmětu akce.

Tento přístup k sobě je pro subjekt ovšem možný pouze poté, co od sebe odstoupil (*ek-stasis*).

„Pouze v momentu ek-stase (a tudíž pouze v rámci reflexe) dochází k jakémusi „setkání“ subjektu s posledním zdrojem každé aktivity a každého událostního dění vůbec, tedy i se zdrojem každého subjektu (neboť subjekt je jen zvláštním způsobem strukturovanou událostí); tím je ryzí nepředmětnost, neboť každá událost začíná jako cosi vnitřního, nepředmětného, „nejsoucího“, co se teprve v průběhu jejího dění uskutečňuje, zvnějšňuje, zpředměťuje. K setkání s ryzí nepředmětností ... může dojít pouze tam, kde otevřenost subjektu je vyhnána do extrému, totiž kde subjekt sám přestává být sám sobě překážkou a zatížením, kdy už nikterak nepotvrzuje ve své akci sám sebe, nýbrž otvírá se, aby sám sebe v novém postavení přijal v bytostné proměně, která se odehraje v jeho jádru (či spíše s jeho jádrem), a která teprve ve druhém sledu na sebe bere něco z dřívější povahy, již subjekt v ekstasi nechal za sebou a k níž se obrátil zády. Je to právě tato akce-neakce, tento přístup-nepřístup, které představují ten nejhlubší pramen veškeré subjektní aktivity, veškerého „přístupování k“ (něčemu, někomu) a veškerého proměňování jak skutečnosti kolem subjektu, tak subjektu samého. A schopnost reflektovat vlastní akce (včetně reflexí) je tu rozšířena a doplněna o schopnost reflektovat jako jistý vrchol a zároveň zlom subjektní aktivity onu otevřenost, v níž se subjekt dává k dispozici, kdy je připraven sám sebe odložit stranou, přestat prosazovat jen sebe a přijmout poslání, jež není žádnou jeho „přirozenou“ výbavou.“²²⁹

A právě zde se ukazuje, že zenový buddhismus přistupuje k problému jinak, nutno říci, mnohem jednodušeji, totiž tak, jak mu umožňuje jeho zakotvení v myšlení mýtickém, které vždy již počítá s onou „každou aktivitou“ jako se vždy jsoucí, protože bez onoho odstupu pojmu od skutečnosti, jež vytváří myšlení logické, nezpochybněnou. Myšlení mýtické, jak bylo ukázáno, nemá totiž možnost zpochybnit dění jako takové, neboť z tohoto dění nemůže vystoupit jinak - a právě tím není schopno reflektovat samo sebe. K této jistotě se zen navrácí (od problému v podobě oné myšlenkové aktivity od skutečnosti se stále více odtrhující), a to nikoli způsobem onoho odstupu, ek-stase, aby vyšlo najevo zakotvení subjektu v jednotě, ale samotnou praxí vyplývající z onoho zakotvení subjektu. To, čeho se v myšlení pojmovém dosahuje ek-stasí,

²²⁹ Ladislav Hejránek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Oikúmené, Praha 1997, str. 107.

vystoupením ze sebe, se v tomto způsobu myšlení ukazuje naopak jako „en-stase“, totiž vstoupení, přesněji, vždy již stání v jednotě, neboť vydělení je vlastně jen iluzí způsobenou od skutečnosti odvádějící a tím chybnou myšlenkovou aktivitou subjektu. Otázka po „přirozenosti“ a „nepřirozenosti“ v tomto typu myšlení pak vůbec nemůže být vyřčena.

Zenovému buddhismu jde tedy o to „otevřít se“ myšlením tak, aby mohla být ona jednota, jejíž neoddělitelnou součástí subjekt a vše ostatní v mýtickém myšlení vždy již je, zažívána i touto rovinou (tedy rovinou myšlení). Tak i tato rovina, schopná obracet svou pozornost jinam v onom námi výše naznačeném smyslu, totiž zatemnění, nikoli vydělení (vydělení umožňují až pojmy, respektive myšlení s nimi pracující), má svou aktivitou odpovídat „jednotnému pohybu jednoty“. Jedině tak dosáhne „souladu“, zenovým buddhismem označovaného jako *satori*. Neotevře-li subjekt takto své myšlení, z jednoty se sice nevydělí, to možné není, nemůže ovšem onen „soulad“ zažívat.

8b5. Projevy ryzí nepředmětnosti

Zopakujme, že reflexe je podmíněna řečí, je možná tedy pouze v řeči. Teprve skrze řeč se člověk stává člověkem, lidsky se vztahujícím ke všem „skutečnostem okolí“. A pouze reflexe teprve umožňuje dotazování se po vlastním původu, i po původu skutečnosti.

Jestliže na úrovni živého proniká ryzí nepředmětnost do světa přírodních událostí pouze ze své iniciativy, totiž ve fázi přístupu subjektu zpět k sobě ze svého zvnějšnění, kdy na sebe opět navazuje, na rovině reflexe se tato ryzí nepředmětnost stává tématem na ni zaměřených myšlenkových pokusů. Nelze ovšem říci, že by svět slova a řeči umožňoval přímé aktivní zaměření se na ryzí nepředmětnost. Přesto reflexe umožňuje alespoň nahlédnutí skutečné povahy onoho zvnějšnění a zvnitřnění, které ek-stasi předchází či ji následují, tím tak zvýšit kontrolu nad vlastní aktivitou, umožňující přípravu k vystavení se příchodu ryzí nepředmětnosti, žádající si naší odpovědi v podobě odpovědného jednání.

Samotná povaha reflexe umožňuje ovšem, při sobě vlastním postupu zpět až k prameni, chybovost v podobě záměny ryzí nepředmětnosti za některé ze jsoucen či za nějakou odvozenou rovinu nepředmětnosti.

Vlastnost řeči, která umožňuje, aby k nám promlouvaly jak věci tak člověk a vyjevovaly se tak, jak jsou, která ale také umožňuje, aby k nám promlouvala sama pravda, dávající teprve smysl řeči jako takové, naznačuje dva užší okruhy ryzí nepředmětnosti: nepředmětnost světa jsoucen, zvnějšku negarantovaný jejich souhrn, a nepředmětnost světa pravdy, taktéž nikoli pouhý souhrn, součet všech pravdivých soudů a přístupů.

V rámci myšlení mýtického je možné, aby se člověk ptal po svém původu a tím i po původu skutečnosti. Vždy již hranicí tohoto myšlení je ovšem odpověď na tuto otázku, která nemůže než směřovat k jedinému, tomu nejvyššímu archetypu, jehož vlastnosti jsou subjektu (díky jeho paměti) přístupné stále prožívanou zkušeností. A tato každodenně utvrzovaná zkušenost, každodenně, po celé věky se osvědčující, tak může vypovědět, vynést do roviny vědomí sebe sama. A to musí z myšlení mýtického zůstat zachováno, uchováno i v jiném typu organizace myšlení, ať je myšlením jakýmkoli. Bez pozornosti k onomu věky trvajícimu „prověření sebou samým“ hrozí totiž ztratit jednu z forem zkušenosti, od samotného svého „zrodu“ člověkem zakoušenou – zkušenost „zažívání Jednoty“.

To je dle našeho mínění opravdová hranice, za kterou myšlení mýtické již nemůže. Tím, co je pak za onou hranicí, je úplně nový svět, totiž „svět pravdy“. Teprve reflexe může tento svět „vynést“. Teprve reflexe může, a to na základě reflexe reflexe, určovat, co je (totiž na její předchozí akci) chybné. Subjekt tak může stejnou akci opakovat, pozměnit ji, popřípadě opravit. V tomto smyslu je „svět pravdy“ zenovému buddhismu a celému myšlení mýtickému uzavřen.

8b6. Přístup k ryzí nepředmětnosti

Není pak možné obracet se aktivně směrem k ryzí nepředmětnosti, je možné se pouze otevřít tomu dění, v němž ryzí nepředmětnost sama přichází. Existuje jakési vzepětí ducha, jehož vrcholem je právě umlknutí a otevřenost přicházejícímu.

Přestože neexistuje žádná možnost aktivního přístupu k ryzí nepředmětnosti, „existuje zkušenost onoho umlknutí, abychom mohli zaslechnout oslovující výzvu toho, co (ještě) není a čemu musíme propůjčit nejen svůj hlas, ale sama sebe, aby ten tichý hlas mohl být uslyšen, vysloven a uposlechnut. Můžeme ovšem umlknout a naslouchat marně; ani svým mlčením si nevynutíme nic z toho, nač očekáváme. Bez ztišení však neuslyšíme nic“.

Samotná ryzí nepředmětnost pak není jsouncem., není subjektem. Jestliže označíme skutečnost za rozsahem překračující obor jsouncen – skutečnost nemusí být a není vždy tím, co jest – pak lze ryzí nepředmětnost vymežit jako skutečnost, o které nelze prohlásit, že jest. Skutečnost není ani možností, jak by vyplývalo z metafyzického pojetí. Možnosti musí být naopak ze skutečnosti odvozovány. Formování možností se tak stává, přímo je, součástí procesu uskutečňování.

Zde, s vědomím oné naznačené hranice, vidíme možnou pomoc ze strany zenového buddhismu a tím i určení jeho významu pro nás, k naší cestě za myšlením, jež by skutečnost vyjadřovalo plně, přijmeme-li Hejdánkovu výzvu. Zenový buddhismus je si vědom oné nemožnosti aktivního přístupu k tomu, co Hejdánek nazývá ryzí nepředmětností, a co čínské myšlení

v některých jeho významech vyjadřuje slůvkem *dao*. Je si vědom „povahy“ onoho pramene jakékoli události, která, chceme-li ji zaslechnout, nedovoluje nic jiného než umlknutí a otevření se tomu, co vlastně není. Lze právě říci, že na ono „umlkávání a otevírání se“ se svými metodami prověřenými tisíceletími (tisíc pět set let v tom případě, bereme-li za místo jeho vzniku až čínskou půdu, dva a půl tisíce let, vezmeme-li vážně jeho tvrzení o návaznosti na samotného Buddhu) zaměřuje. A je to opět charakteristické pro myšlení mýtické, že ono ztišování a otevírání se je v zenovém buddhismu praktikováno v souvislosti s tělesnými pozicemi. S vědomím oné neoddělitelnosti „tělesného“ od subjektu, vyplývajícího „automaticky“ z mýtického myšlení, užívá zen těla jako pomocníka k onomu „nastavení myšlení“, jež je schopno „umlknutí a otevření se“, aby mohlo být zaslechnuto, vysloveno a uposlechnuto „to, co (ještě) není“. Chceme-li ale učinit ryzí nepředmětnost, byť nepřímo, tématem našich myšlenkových pokusů, zen nám v naší snaze pomůže pouze oprávněným upozorněním, abychom prst ukazující na měsíc nezaměňovali se samotným měsícem.

8b7. Svět a jeho garant

Abychom mohli chápat svět jako úhrn všech jsoucn, je třeba najít někoho, kdo by na tento úhrn, celek, mohl reagovat. Jak bylo ukázáno, tím, kdo může na něco reagovat a vrátit se zpět k sobě, je subjekt. Subjekt ovšem tímto garantem světa jako celku být nemůže, jelikož má své osvětí, do kterého přibírá to nové, aby je tam zařadil. Hranice svého osvětí však prolomit nemůže. Pouze takový subjekt schopný otevřít se skutečnosti, jež zůstává neosvojena, případně neosvojitelná, by se mohl vztáhnout ke světu. Svět vcelku je právě tou neosvojitelnou skutečností. Takový subjekt ale již není subjektem. Integrita světa vcelku tak musí být pro nás založena jinak. Je-li vztah mezi příčinou a následkem založen na reaktivitě, totiž na schopnosti jedné nebo více událostí reagovat na událost jinou a třeba pouze jedinou, a to i různým způsobem, z toho vyplývá, že svět není úhrnem subjektů, ale pletivem jejich vzájemných reakcí. To ovšem zase nabízí možnost, že ono pletivo je z důvodu velmi nízkého výskytu subjektů někde natolik řídké, že se může potřhat a vytvoří se tak zbytky světa vcelku, navzájem nesouvislé, spolu nekomunikující. Integrita světa vcelku tak nemůže být garantována ani nějakým subjektem, ani spojenými aktivitami subjektů nižších. A tím, že již víme, že pouze takový subjekt vysoké úrovně, který je schopen žít v otevřenosti vůči světu vcelku, totiž vztáhnout se k něčemu ne jako ke svému osvětí, ale jako ke skutečnosti neosvojené, je schopen, a to ještě původněji, otevřenosti vůči ryzí nepředmětnosti, je to tedy ryzí nepředmětnost sama, neboť pouze ona je „jedna“, která je garantem světa vcelku, svět vcelku je na ní založen. Tak se také ukazuje, že vztah události či subjektu k ryzí nepředmětnosti je naopak vztahem nepředmětné skutečnosti k oné události či subjektu. Každá, byť sebemenší událost je přímo, bez

jakéhokoli prostředkování, zakotvena v ryzí nepředmětnosti. Každá událost se pak, nikoli přímým důsledkem události či situace předchozí, ale svým vlastním počátkem, vyděluje z ryzí nepředmětnosti v podobě dění, zvnějšňování vnitřního. Souvislost s předchozím se navazuje až posléze, v samotném průběhu. A znovu, jelikož na počátku každé události je budoucnost, je to právě události vlastní budoucnost (budost), kterou je zakotvena v ryzí nepředmětnosti, nikoli minulost. Ta může být pouze znovuvyvolána, ovšem opět budostí oné nové události. Na tomto základě je pak možné ryzí nepředmětnost označit za budoucnost absolutní, tedy všechny vlastní budoucnosti umožňující a zakládající. Ze stejných důvodů je pak možné ryzí nepředmětnost pojmut jako absolutní život.²³⁰

Myšlení mýtické, a zenový buddhismus s ním, se zdá být přímo založeno na předpokladu, že svět je s tímto svým garantem totožný. Nepočítá naopak s tím, že by bylo možné vůbec uvažovat o nejednotě, o roztržení subjektu a jeho základu. A právě tím se ukazuje, ovšem z našeho pohledu, největší slabina tohoto myšlení. Je to právě až v onom světě pravdy, stojícím na pojmech a reflexi, až do důsledku připuštěná možnost, že ne všechno musí být „jedním pohybem jediného“, že může docházet k takovým akcím a událostem, které, ačkoli onen pohyb nemohou narušit, přesto svou aktivitou uskutečňují sama sebe tak, že se jaksi „předvydělují“ tím, že „pouze“ jejich rovina vědomí (zen by řekl žáková mysl) neodpovídá tomu „jednomu pohybu jediného“. Z toho vyplývá, že až teprve v onom světě pravdy můžeme mluvit o svobodě volby se všemi jejími důsledky, o opravdové „odpovědnosti“ subjektu za sebe sama, nikoli jen „otevírání se“. Myšlení mýtické onu „odpovědnost“ (právě proto, že), přesahující samu jednotu, není schopno zaznamenat.

8b8. Dějiny

Veškerou skutečnost nemůže vystihnout rozlišování na jsoucna pravá a nepravá. K povaze jejího vystižení pomůže umělecké dílo. To má totiž svou vnitřní stránku, nesrostlou se stránkou vnější, jeho vnějšek není přímým zvnějšněním jeho vnitřní stránky. Umělecké dílo není srostlicí, konkrétnem. Jako není možné prohlásit, že vnitřní stránka uměleckého díla je jednoduše k nahlédnutí, ba že jí lze stanovit její hranice nebo ji popsat, nebo ji na druhé straně prohlásit za čistě subjektivní, stejně tak je tomu i v případě přírodních událostí a skutečností, neboť před námi jsou pouze různé druhy a typy rozmanitých věcí. Jejich krásu a význam se vždy teprve učíme vidět, učíme se je „vystopovat“.

²³⁰ To se zdá být pro Hejdánka pravým významem života věčného, jak se o něm mluví v Novém zákoně.

„Nebesa ani ryby mořské ani žádné „skutky Hospodinovy“ neříkají předmětně nic, ale nepředmětně vypravují mnoho – zajisté jen tomu, kdo poslouchá, aby uslyšel.“²³¹

Přesto základem takového porozumění je porozumění druhému člověku, u něhož můžeme nejen z jeho řeči, ale i jeho skutků, poznat smysl jeho vlastního života.

Zcela zvláštním způsobem pak promlouvají dějinné události. Smysl dějinné události totiž spočívá ve výzvě, která nás skrze tuto událost oslovuje. Vlastní událostí oné výzvy opět není její vnější stránka. Ta je pouze kulisou. Z definice subjektu jako vnitřně integrované události, jednoty vnitřní i vnější, vyplývá, že není vyššího subjektu než je člověk. Není jím tedy ani stát, ani národ, nejsou jím ani žádné sociální či ekonomické setrvačnosti, neboť žádná z těchto nepravých jsoucen nemohou zaručit svou integritu ve všech směrech. Dějinným událostem, respektive jejím výzvám, je tak možné porozumět stejně jako jsme schopni porozumět uměleckým dílům, která také nejsou pravou událostí ani subjektem. Dějiny stojí na lidských činech, nikoli na tendencích, setrvačnostech a zákonech, neboť ty jsou schopné prosadit se jen pomocí lidí. V dějinách nejsou žádné neměnné dějinné nutnosti, naopak se neustále otevírají nové alternativy, a to skrze reakce člověka na to, co se v danou chvíli jeví jako nutné. To je dějinnou svobodou člověka.

Zdá se, jako by myšlení mýtické mělo pro ono vystopování skrytého významu lepší „aparát“, než jak je tomu u myšlení logického zaměřeného pouze na onu předmětnou stránku skutečnosti. A je to právě oním zaměřením se, počítáním s nepředmětným, kterým dosahuje větší citlivosti pro skutečnost, neboť, jak se ukázalo, je to ryzí nepředmětnost, která je přítomna ve všem, vše umožňuje a vše počíná. To nelze říci o předmětu, předmětech. Myšlení mýtické tak naslouchá lépe a pozorněji, protože u každé události je zaměřeno i na její nepředmětnou stránku. Tak má blíže i k porozumění člověku.

Smysl dějinné události je ovšem myšlení mýtickému, stejně tak jako jednostranně, totiž předmětně, zaměřenému myšlení logickému, nepřístupný. Dějiny nejsou totiž jedním, do předu předvídatelným pohybem, jsou doslova „prošpikovány“ výzvami, schopnými změnit se v okamžiku ve zcela jiné na základě našeho sebemenšího rozhodnutí, sebemenší akce. A už vůbec nejsou něčím neměnným a před nás postaveným.

9. Závěr

Jak tedy chápat zenový buddhismus? Jak nahlížet na jeho stále větší popularitu v naší kulturní oblasti? Odpověď, že je to rozhovor, jehož výsledek teprve „nějaký výsledek“ ukáže, je nepopiratelná, zároveň ale v naší situaci hrubě nepostačující. Není možné se slepě otevírat, aniž

²³¹ Ladislav Hejdlánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Oikúmené, Praha 1997, str. 129.

bychom věděli jak a čemu (s tím by, myslím, každý zenový mistr nemohl než souhlasit). S užitím Hejdánkových textů jako nutné pomoci bylo dokázáno, že zenový buddhismus je návštěvníkem ze zcela jiného prostředí užívajícího pro nás i již zcela jiný způsob myšlení. Onen způsob myšlení se jeví jako myšlení mýtické. Neosobujeme si vůbec takovou „pozici a moc“, abychom rozhodovali o tom, jak kdo má „myslet“, to tím spíše, že se jedná o východoasijskou kulturu a její „výstup“. Na druhé straně není ovšem možné vyhnout se otázce: Co ale znamená, nebo lépe, může znamenat, zenový buddhismus pro nás? Je možné jej, nebo jeho metodu - zen, chápat jako možnou alternativu k myšlení našemu, tedy myšlení založenému na *logu*? Na základě předchozího toto musíme odmítnout. Vezmeme-li vážně v úvahu skutečnost, že zenový buddhismus vznikl jako pokus o nápravu myšlení mýtického silami zvnitřku tohoto způsobu myšlení, již zde se ukazuje zásadní odlišnost v prostředí, ve kterém by měl působit. Abychom vytvořili stejné prostředí, museli bychom zcela odvrhnout a zapomenout na onu tradici myšlení doted' nás určující. Ukázalo-li by se to cestou, která nás posune blíže plné skutečnosti, bylo by třeba se zasazovat o to, abychom onu dějinnou výzvu uposlechli a uskutečnili. Je toto ovšem cestou naší?

Z Hejdánkových textů se nabízí výzva jiná. Nepředmětné myšlení, které by mělo jak svou složku předmětnou, tak i složku nepředmětnou. Nepředmětné myšlení jako syntéza obou těchto složek, každé zaměřené na odlišnou část skutečnosti. A je-li myšlení mýtické charakteristické svým zaměřením na onu nepředmětnou část, a zen, jak bylo ukázáno, je zástupcem tohoto způsobu myšlení, mohl by být jeho význam pro nás právě v poučení se o, připuštěme, jednom ze způsobů „otevírání se“, jak jsme je představili výše.

A lze-li smysl dějinné události spatřovat ve výzvě, jež je součástí oné události, kterážto událost byla odpovědí, reakcí, na událost předchozí, respektive její výzvu, je pak možné ptát se, co mají ony výzvy společného. Přestože ony výzvy nelze „pojmout“, nelze o nich říci nic, co by platilo jednou provždy, křesťan na základě svého rozhodujícího setkání s Kristem ve svém bližním a s bližním v Kristu může a musí říci: kromě jediného. Nejsou výzvou proti člověku, jsou výzvou k člověku novému (v novém vztahu k sobě a v novém vztahu k druhému a tím i v novém vztahu k nižším subjektům a k veškerým událostem), totiž k člověku slyšícímu a odpovídajícímu.

A ukáže-li se zen nápomocný k naší odpovědi na takto naznačenou výzvu, pak nelze o jeho významu pro nás pochybovat.

Literatura

Sútra srdce, Diamantová sútra, překlad D. Horáková, Argo, Praha 1995

Ohrada bez brány, Wu – men kuan (Mumonkan) CAD Press, Bratislava 2000

✓ Král Oldřich - Kniha mlčení, Texty staré Číny, Mladá Fronta, Praha 1994

Mistr Huineng – Tribunová sútra Šestáho patriarchy, Vyšehrad, Praha 1999

Konfucius – Rozpravy (Hovory a komentáře), Mladá Fronta, Praha 1995

Tao-te-ťing / Lao-c‘; v převodu a s poznámkami Jana Kotíka, Makum, Praha 2000

Mistr Eckhart a středověká mystika – ZVON, Praha 1993

Batchelor, Martine – Zen, Aurora, Praha 2001

Cleary, Thomas – Podstata zenu, Votobia, Olomouc 1997

Dawson, Raymond – Konfucius, Odeon, Praha 1994

Dešimaru, Taisen – Teorie a praxe zenové filosofie v ZEN 6 – CAD Press, Bratislava 1994

Eliade, Mircea, Culianu, I. P. - Slovník náboženství, Český spisovatel, Praha 1993

Enomiya-Lassalle, Hugo M. – Zenová meditace Cesta, Brno 1995

✓ Hejdánek, Ladislav – Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti, Oikúmené, Praha 1997

Hejdánek, Ladislav – Filosofie a víra, Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti II, Oikúmené,

Praha 1999

Hempel, Hans-Peter – Heidegger a Zen, Mladá fronta, Praha 2001

Herrigel, Eugen – Zen a umění lukostřelby, Pragma, Praha 2005

Hsing-yun – Dvě přednášky o Čchanu v ZEN 6 – CAD Press, Bratislava 1994

Johnston, William – Christian Zen, New York 1997

✓ Král, Oldřich – Čínská filosofie Pohled z dějin, MAXIMA, Lásenice 2005

Watts, Alan W. – Cesta Zenu, Votobia, Olomouc 1995

Suzuki, D. T. – An Introduction to Zen Buddhism, New York 1964

Suzuki, D. T. – Zen Buddhism, New York 1956

Wong, Eva – Taoismus, Pragma, Praha 2005

Küng, Hans, Julia Ching – Křesťanství a náboženství Číny, Vyšehrad, Praha 1999

Küng, Hans, Heinz Bechert – Křesťanství a Buddhismus, Vyšehrad, Praha 1997

✓ Lesný, Vincenc – Buddhismus, Votobia, Olomouc 1996

✓ Miltner, Vladimír – Malá encyklopedie buddhismu, Libri, Praha 2002

✓ Navrátil, Jiří – Uvedení do Zenu, Dialog, Most 1990

✓ Scheufler, Jiří – Filozofie dálného Východu ZEN – Příloha Časopisu duchovních nauk č. 3,

Olomouc 1990

Sheng-yen – Zenová mysl v ZEN 6 – CAD Press, Bratislava 1994

Yang Jwing-ming – Buddhistický a taoistický čchi-kung v ZEN 6 – CAD Press, Bratislava 1994

Zenové učení Huang Poa o přenosu Mysli, Práh, Praha 1992