

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Filozofická fakulta
Ústav Dálného východu, seminář japanologie

ZENOVÝ MISTR DÓGEN A JEHO KONCEPT BUDDHOVSKÉ PODSTATY
V KONTEXTU VÝVOJE BUDDHISTICKÉ NAUKY

Diplomová práce

MATEJ POŠAR

Vedoucí diplomové práce: Prof. Dr. Zdenka Švarcová

PRAHA 2008

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a použil jen citovaných pramenů.

V Praze dne 4. května 2008

Matěj Pošta

Děkuji Mgr. Martinu Tiralovi za čas věnovaný tomuto textu a Dr. Jiřímu Holbovi za cenné rady a připomínky.

OBSAH

0. Úvod	1
1. Indie	3
1.1 Koncepty raného buddhismu	3
1.2 Abhidharma	7
1.3 Šúnjaváda	10
1.4 Mádhamaka	10
1.5 Vidžňánaváda	16
1.6 Tathágatagarbha	19
1.7 Tathágatagarbha coby álaavidžňána: Lankávatára súra	23
2. Čína a Japonsko	29
2.1 Probuzení víry v mahájánu	29
2.2 Huayan a Tientai	30
2.3 Kúkai a Saičó	32
2.4 Tendai hongaku šisó	34
3. Dógen a buddhovská podstata	45
3.1 Života autora a dobový kontext	45
3.2 Buššó: Tématický rozbor	50
3.2.1 Buddha o buddhovské podstatě: ano I	51
3.2.1.1 Čím je I	51
3.2.1.2 Čím není	54
3.2.1.3 Čím je II	57
3.2.2 Patriarchové a zenoví mistři o buddhovské podstatě	60
3.2.2.1 Ano II: Jedna mysl	61
3.2.2.2 Ne I: Prázdnota, takovost	64
3.2.2.3 Ne II: Mu-buššó	65
3.2.2.4 Ano i ne: Karma	67
3.2.2.5 Ani ano, ani ne	69
3.2.2.6 Mudžó buššó	70
3.2.2.7 Nepřipoutanost a šindžin dacuraku	72
3.3 Hongaku šisó a Dógen	75
4. Závěr	79
Použitá literatura	83

0. ÚVOD

Zenový mistr Dógen (1200-1253) patří bezesporu mezi nejdůležitější postavy nejen zenového buddhismu, ale buddhismu vůbec. Jeho hlavní dílo Šóbógenzó, kompilace výukových textů rozličného obsahu, představuje zdroj inspirace pro buddhisty stejně jako pro filozoficky orientované badatele. Vzhledem k tomu, že po Dógenovi už málokdo přispěl takovou měrou k vývoji buddhistické nauky, je možné jeho dílo považovat za jedno z vyústění hlavních myšlenkových proudů ve vývoji východoasijského buddhismu. Toto učení po svém shrnuje přínos mahájány, zároveň zůstává věrné hlavním konceptům nejstaršího buddhismu. Klíčem k tomuto myšlenkovému odkazu je podle mne Dógenův koncept buddhovské podstaty, jak jej vtělil zejména do staří Buššó 佛性 (Buddhovská podstata). Tento text komplexně zrcadlí ty nejzajímavější stránky Dógenova učení i předchozí způsoby uvažování o dané problematice.

Od počátků moderního badatelského zájmu o Dógenův myšlenkový odkaz, jak jej probudil v roce 1924 esej Wacudžiho Tecuróa „Mnich Dógen“, je autor Šóbógenzó považován za jednoho z neoriginálnějších japonských myslitelů a bývá interpretován prizmatem západní filozofie.¹ Tato práce, ač používá základní filozofické pojmosloví, se nesnaží poměřovat Dógenovy myšlenky postoji evropské filozofie, pokouší se naopak rekonstruovat jejich genezi a smysl v kontextu buddhismu samotného. Cílem také proto není potvrdit Dógenovu originalitu (ani ji ovšem popírat), nýbrž podchytit myšlenkové linie determinující jeho představu buddhovské podstaty a na staří Buššó ukázat jejich vzájemné vztahy v rámci Dógenova myšlenkového světa.

Z toho vyplývá i členění a postupy této práce. V první části práce jsou charakterizovány a vymezeny proudy spojující se posléze v myšlenku buddhovské podstaty. Protože se jedná o výklad Dógenovy představy buddhovské podstaty v kontextu buddhismu a s pomocí převážně buddhistických pojmů, sehrává první část důležitou roli také coby zdroj klíčových pojmů a iniciálních představ. Druhá část se

¹ Srov. Kasulis. *The Incomparable Philosopher*. In: William R. LaFleur (ed.), *Dógen Studies*, Honolulu 1985, str. 83-98.

zaměřuje na analýzu buddhovské podstaty a přidružených témat v rámci Dógenova myšlení viděného primárně skrze stať Buššó.

V rámci úvodní části shrnuji hlavní stránky raného buddhismu, nestálost, bezpodstatnost (ne-já) a závislé vznikání, spolu s charakteristickou snahou Buddha Šákjamuniho vyhýbat se extrémům a držet se střední cesty. Ve vývoji mahájánového buddhismu se zvoleného tématu dotýkají myšlenky prázdnoty, nonduality, jediné mysli a taňátagabhy spolu s tendencí k pozitivnímu přijetí tohoto světa. V rámci čínského buddhismu jsou pak relevantní zejména text *Probuzení víry v mahájánu* a škola Huayan s její myšlenkou absolutní jednoty světa, v Japonsku pak sehrála zcela neodmyslitelnou roli předchůdce a kontextu Dógenovy buddhovské podstaty sféra tzv. hongaku šisó 本学思想 (filozofie původního osvícení) v rámci učení sekty Tendai.

Druhá část práce věnovaná Dógenovi podává jeho stručné životopisné údaje a poté se věnuje rozboru textu Buššó. Ten je podrobněji členěn na několik oddílů podle charakteristik, které Dógen buddhovské podstatě přisuzuje, a podle motivů, které zde nacházejí své vyústění.

V textu se nacházejí specifické pojmy indického, čínského a japonského původu spolu s vlastními jmény pocházejícími z těchto jazyků. Pro přepis sanskrtu používám český přepis, pro čínštinu transkripci pinyin a pro japonštinu českou transkripci. Uvádím-li v závorkách varianty daného pojmu, označuji je, pokud je to třeba, zkratkami skt. pro sanskrt, čín. pro čínštinu a jap. pro japonštinu. Některé pojmy (např. hongaku šisó), ačkoli by bylo možné je překládat, používám, jako je zvykem v angloamerické literatuře, v jejich původní podobě s významem, který je v textu definován.

1. INDIE

1.1 KONCEPTY RANÉHO BUDDHISMU

Raný buddhismus, jenž vznikl na základě učení Gautamy z rodu Šákjů zvaného Buddha („probuzený“), obsahuje především vysvětlení cesty k osvobození. „Jako je oceán prostoupen jedinou chutí, chutí soli, tak toto učení je prostoupeno jedinou chutí, chutí osvobození.“²

Na základě tradice obsažené v Trojím koši (Tripitace) je možné určit Buddhovo zcela první poučení, které světu sdělil, poté co dosáhl probuzení.³ Když se vracel do Váránasí v parku potkal své bývalé souputníky v askezi a sdělil jim, jakého poznání dosáhl. Nejprve promluvil o vyhýbání se extrémům. Ve smyslu života zaměřeného na získání duchovního poznání to znamenalo vyhýbat se jak na jednom pólu sebeumrtvování a nejtvrdší askezi, tak uspokojování svých tužeb a pěstování rozkoší na druhém pólu. Původně veskre konkrétní poučení o střední cestě získalo v dalším vývoji složitější podobu.

Buddha poté přednesl tzv. čtyři ušlechtilé pravdy. Zjednodušeně vypadají asi takto:

1. Ušlechtilá pravda o strasti (skt. dukha, jap. ku 苦). Lidská existence představuje utrpení. Ulpívání na věcech představuje utrpení.
2. Ušlechtilá pravda o vzniku strasti. Příčinou je žízeň (skt. tršná, jap. kacu 渴), touha po prožitcích a požitech.
3. Ušlechtilá pravda o zániku strasti, kterého lze dosáhnout odstraněním žízně.
4. Ušlechtilá pravda o cestě vedoucí k zániku strasti. Popisuje osmidílnou stezku, souhrn principů, jejichž kultivováním lze dospět ke kýženému cíli.

V parku Sarnáth u Váránasí Buddha zakončil svůj první výklad naukou o ne-já (skt. anátman, jap. muga 無我) a o pěti skupinách (skandhách, jap. goun 五蘊), které tvoří to, co mylně považujeme za své já.⁴

Pro přehlednost se můžeme pokusit v několika bodech předběžně charakterizovat povahu Buddhova učení:

² Cituje Ivo Fišer, *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, DharmaGaia, Praha 1992, str. 15.

³ A.K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi 1970, str. 52-53.

⁴ Viz tamtéž, str. 53, pozn. 1.

- Soteriologická povaha nauky: Nejde o nic jiného než o vysvobození z koloběhu strastného znovuzrozdování.
- Pragmatická: Praktičnost původní nauky podtrhuje forma, kterou jsou čtyři ušlechtilé pravdy podány, podobající se lékařské diagnóze: 1. konstatace nemoci, examinace (existuje utrpení), 2. diagnóza příčin (způsob vzniku utrpení), 3. prognóza, léčitelnost (existuje způsob jak se utrpení zbavit), 4. terapie (osmidílná stezka k zániku utrpení).⁵ Buddhistická etika také vyplývá z praktické orientace. Co vede k cíli je dobré (odstraňování vášní, tužeb, ulpívání, iluzí), co od něj odvádí, dobré není (skutky uvrhávající člověka hlouběji do karmického řetězce).
- Empirismus: Osobní vnitřní prožitek je stejně tak počátkem Buddhova působení jako centrem celé nauky. Cestu je třeba osobně urazit a zakusit na vlastní kůži. Kdo tak učiní, nahlédne dharmu takovou, jaká je a nebude už potřebovat další argumenty a vysvětlení.
- Nespekulativnost: Buddha odmítá teoretické intelektualizování, protože nevede přímo k cíli. Tento charakteristický aspekt raného buddhismu je obsažený ve známém příměru o muži, který, jsa zasažen otráveným šípem, by neměl chtít získávat informace o střelci či povaze šípu, nýbrž by se měl snažit jej ihned vytáhnout a ránu léčit.
- Psychologizující tendence: Protože poskvrny vznikající na základě nevědomosti jsou způsobované především našimi mentálními pochody, mysl se stává středobodem buddhistické nauky. Pochopení fungování mysli je pro buddhisty pochopením povahy světa. Od svých počátků buddhismus rozvíjí filosoficko-psychologické způsoby analyzování lidské mentality.

K dalším charakteristickým znakům raného buddhismu a v širším smyslu vlastně veškerého indického buddhismu patří poměrně negativistický pohled na podmínky života: utrpení se skrývá za vším, i za tím, co považujeme za šťastné. Utrpení je chápáno jako primárně psychický stav, neboť pramení ze zaslepeného vnímání, ze způsobu, kterým si přivlastňujeme svět a toužíme, aby nám zůstalo, co je ze své přirozenosti nestálé. Nejzávažnější omyl naší nevědomosti je spatřován v tom, že

⁵ Vladimír Miltner, Vznik a vývoj buddhismu, Vyšehrad, Praha 2001, str. 147.

nalézáme stálé já tam, kde žádné není. Ulpívání na tomto já plodí žádostivost, která je příčinou karmického řetězce a utrpení. Tento koncept, který Buddha označoval jako anátman, bývá zjednodušeně popisován jako „ne-já“, může ale také znamenat nepřítomnost já coby světového ducha nebo stálé esence bytí, která přetrvává po smrti člověka. Tato myšlenka pravděpodobně vyplynula z prvotního poznání nestálosti (skt. anitjá, jap. mudžó nebo hidžó 無常, 非常).

Buddha sice hlásal, že to, co za své já považujeme, jím není, ale když byl dotazován, neodpověděl, ani že duše existuje, ani že neexistuje.⁶ Na otázku po vlastním já pouze odpověděl: „Toto není smysluplná otázka.“⁷ Dále vysvětlil, že existují dva nevhodné názory: životní princip a tělo jsou shodné a životní princip a tělo jsou odlišné věci. Ani jeden z těchto postojů nevede ke správnému životu. Tathágata (Buddha) nezachází do těchto extrémů a káže nauku středu. Poučení vyhýbat se extrémům bylo první, které světu předal poté, co dosáhl probuzení. Tehdy to byly extrémy tělesného charakteru, zde jsou charakteru intelektuálního, nicméně podstata zůstává stejná: Buddhismus je od svých počátků životní cesta, jež se snaží udržet ve středu mezi oběma póly, ať už se osa týká čehokoliv. Svět je natolik komplikovaný, že dualitní chápání jednoduše nestačí osvětlit jeho mnohovýznamovost. „Takto jdoucí (tathágata) nemá názor naprosto žádný,“ říká A.K. Warder.⁸

Dva vyhocené postojové extrémy často v této souvislosti zmiňované se týkají anihilacionismu či nihilismu (po smrti vše zaniká, skt. učchéda, jap. dan 斷) a eternalismu (věčná duše / substance žije i po smrti, skt. šášvata, jap. džó 常 nebo džú 住). Pokud by někdo řekl o mnichu, který dosáhl osvobození: „Takto jdoucí existuje po smrti“, „Takto jdoucí neexistuje po smrti“, „Takto jdoucí zároveň existuje i neexistuje po smrti“ nebo „Takto jdoucí ani neexistuje, ani existuje po smrti“, ani jedno tvrzení by nebylo odpovídající.⁹ Uvedený příklad je způsobem argumentace v buddhismu hojně používaný, při němž jsou postupně zamítnuty všechny čtyři logické možnosti nazývané čatuškóti. Jedná se o raný příklad

6 Fišer, op. cit., str. 20-21.

7 Warder, op. cit., str. 116-117.

8 Tamtéž, str. 137.

9 Cituje Warder, str. 120.

vyjádření paradoxní duchovní zkušenosti, jež je slovy obtížně uchopitelná, jehož dědici jsou mimo jiné Nágárdžuna, Lankávatára sůtra a zenový buddhismus.

Sútry obsahují ale také svědectví o situacích, kdy Buddha zachovává mlčení neodpověděl na zavádějící otázku vůbec.¹⁰ Buddhovo mlčení zahrnuje podle tradice deset (nebo také čtrnáct) nezodpovězených otázek metafyzického charakteru jako například „Existuje átman (duše)?“, „Je vesmír věčný?“, „Je nekonečný?“, „Existuje tathágata po smrti?“ a podobně.

Buddha považoval metafyzické spekulace za neúčinné, za něco, co vede k ulpívání na postojích a názorech, k hlubšímu zabředávání do světa a nikoli k pravému porozumění. Mlčení se vykládá jako jediná možnost, jak neupadnout do pasti relativity jazyka, jak nesnížit předanou informaci na úroveň nevhodné otázky. Jak ukazuje jiné slavné mlčení, totiž Vimalakírtiho z Vimalakírti-nirdeša sůtry, mlčení nepředstavuje pouze způsob jak nepřistoupit na neadekvátní otázku a odpověď, ale demonstruje hlubší pravdu samu. V kapitole nazvané Vstoupení do brány nonduality popisuje Maňdžuší realitu jako „beze slov, bez výrazu, nade vše chápání a mimo veškeré dotazování a vysvětlování.“¹¹ Poté je řada na Vimalakírtem, aby vyjádřil své porozumění, a ten zůstane jen tiše sedět. Nezprostředkovaně, přímo tak demonstruje to, co se Maňdžuší pokoušel vyjádřit slovním opisem.

Vedle trojice nestálost, ne-já a utrpení je dalším pilířem raného buddhismu nauka o závislém vznikání (skt. pratítjasamutpáda). Tento dvanáctičlenný řetězec závislosti (skt. dvádašanga, jap. džúni innen 十二因縁 nebo džúni engi 十二縁起) vznikl pravděpodobně rozšířením druhé ušlechtilé pravdy o vzniku utrpení.¹² Závislé vznikání je rozvinutou představou karmanového působení, kdy předcházející je příčinou následujícího. Všechny členy řetězce jsou nestálé (skt. anitja), vzniklé (samskrta) a podmíněně příčinného vzniku. Podle Tripitaky¹³

10 Gajin M. Nagao, *Madhyamika and Yogacara*, New York 1991, str. 35-40.

11 Tamtéž, str. 40.

12 Warder, op. cit., str. 82.

13 Súter v pálijském kánonu vyjadřujících se k závislému vznikání existuje více. Jsou to například Mahánidána Sutta (Dígha Nikája 15) nebo Pattičča Sammuppada Vibhanga Sutta (Samjutta Nikája XII.2). Www zdroj k 10. 7. 2007: <<http://www.vipassana.com/canon/digha/dn15.php>> a <<http://www.vipassana.com/canon/samyutta/sn12-2.php>>.

vypadá celý řetězec takto: 1. nevědomost (avidja), 2. představy (sanskára), 3. vědomí (vidžňána), 4. pojem a tvar (námarúpa), 5. šest smyslových oblastí (šadájatana), 6. styk (sparša), 7. cítění (védaná), 8. žízeň (tršná), 9. lpění (upádána), 10. vznik a bytí (bháva), 11. zrození a znovuzrození (džáti), 12. chátrání a smrt (džarámarana)¹⁴

Za stáří a smrt může (znovu)zrození, za zrození je zodpovědný fakt existence, za to pak ulpívání, jehož příčinou a podmínkami je touha a tak dál. Smyslem duchovních cvičení je odstranit prvotní příčinu, která znamená počátek všeho utrpení. Tou jsou ve čtyřech ušlechtilých pravdách touhy a chtění neboli žízeň (tršná). V teorii závislého vznikání je to nevědomost. Přerušení řetězce znamená vyvanutí, nirvánu.

Teorie podmíněného vznikání je podle Buddhy střední cestou mezi extrémními postoji: „Tvrzení, že vše existuje (sarvam asti), představuje, Kátjájano, jeden extrém. Že nic neexistuje druhý. Neupadaje ani do jednoho Tathágata učí nauku středu: síly existují z podmínek nevědomosti, vědomí existuje z podmínek sil atd., takto vzniká celý obsah utrpení.“¹⁵

Závislé vznikání ve své původní podobě představuje na empirii založenou, téměř hmatatelně konkrétní příčinnost. Vývoj závislého vznikání, coby jedné z nejdůležitějších součástí buddhistické nauky, vede od této jednoduché lineární kauzality k vyšší abstrakci a spletitosti působících faktorů, nicméně vždy zůstává zřetelný jeho primární smysl: prostřednictvím reflexe příčin si uvědomit možnost a způsob vysvobození.

1.2 ABHIDHARMA

Skutečné rozvíjení buddhistické filosofie začalo s vytvářením tzv. abhidharmy, textů systematizujících a objasňujících učení obsažené v sútrách. Brzy po Buddhově smrti se buddhistická obec rozštěpila do několika škol, které se postupně dále štěpily. Jejich abhidharma se neshodovala, radikální sautrántika dokonce neuznávala abhidharmu z principu žádnou. Z prvních schizmat, jež nastala nad

¹⁴ Miltner, op. cit., str. 148.

¹⁵ Cituje Warder, op. cit., str. 127.

otázkami buddhistické nauky, je vhodné zmínit především dvě, která poukazují k tomu, jak obtížně se i Buddhovi následovníci vyrovnávali s naukou bezpodstatnosti. Ve vývoji buddhismu neustále přítomné napětí mezi postulátem anátmanu a lidskou potřebou nalézat něco stálého, čeho je možné se držet, vyvolává kyvadlovitý pohyb mezi dvěma extrémy eternalismu a nihilismu. Každá nová vývojová forma ovšem sama sebe považuje za onu ideální pozici střední cesty.

Na počátku 3. století před naším letopočtem se od sthaviravády odštěpili stoupenci mnicha Vátsíputry, který ve své edici abhidharmy formuloval zvláštní doktrínu o osobě (skt. pudgala), jež zajišťuje kontinuitu osobnosti, prochází zrozeními a může vstoupit do nirvány. Vátsíputrijové (nebo pudgalavádini) na jednu stranu sice také odmítali brahmánský koncept věčné duše, nicméně na rozdíl od ostatních buddhistů chápali člověka jako víc, než jen patero složek (skandh). Toto „víc“ byla podle nich nedefinovatelná a nepojmenovatelná pudgala, něco mezi oběma krajními stanovisky, charakterizovaná někdy jako jakési „stínové já.“¹⁶

Na konci třetího století byla za falešné, nebuddhistické názory z lůna sthaviravády vypuzena skupina mnichů, která vyvinula teorii o tom, že „vše jest“ (skt. sarvam asti) a dostala podle toho jméno sarvastiváda.¹⁷ Škola učila, že dharmy (základní stavební prvky tvořící lidskou bytost a její vnímání světa) mají charakteristiku (skt. dharma lakšana), díky které existují věčně, v minulosti, přítomnosti i budoucnosti, jakož i v nirváně, kde trvají ve své očištěné podobě. Sarvastiváda byla kritizována za toto kontinuum blížící se „eternalismu“ neboli brahmánské filosofii té doby (sámkhja). Úvaha sarvastivádinů byla taková, že dharmy minulé i budoucí jsou stejně skutečné, protože příčiny přítomného okamžiku leží v minulosti a účinky přítomnosti zase v budoucnosti. Tudíž ve všech třech časech jsou dharmy stejně skutečné a existující.

Sarvastiváda vypracovala pravděpodobně filozoficky nejvyvinutější abhidharmu, s detailní klasifikací dharem se vším, co k tomu patří. Právě tato odnož předmahájánového buddhismu se pod jménem Kuša 俱舍 dostala v polovině 7.

¹⁶ Srov. Warder, op. cit., str. 234-235, Bondy, Indická filosofie, Praha 1992, str. 89 a 123.

¹⁷ Warder, str. 263-264.

století do Japonska a její teorie byla studována coby doplněk vidžňánavády (Hossó 法相), které v podstatě filozoficky předchází.¹⁸ Nejvlivnější text shrnující učení sarvastivády zvaný Abhidharmakóša dal japonské škole, jež se kolem něj vytvořila, jméno (jap. Abidacumakuša-ron 阿毘達磨俱舍論, odtud Kuša).

Stručně uvedme, že Abhidharmakóša rozlišuje pět kategorií samskrta dharem (jevů podmíněných) a tři asamskrta dharmy (nepodléhající podmíněnému vznikání: prostor a dva druhy vyhasnutí), celkem 72 dharem, které tvoří veškeré existující jevy. Zde se projevuje psychologická orientace buddhismu, protože většina dharem (ne-li všechny jak tvrdí Bondy) jsou psychického charakteru. Proto se také abhidharma sarvastivády snadno stala východiskem pro mahájánovou vidžňánavádu, která bývá charakterizována jako absolutní idealismus.

Přes své zmíněné kontroverzní stanovisko, že vše je, si sarvastiváda podržela učení o okamžikovosti dharem. Jedná se o ranými školami obecně přijímanou tezi, že vše vzniká a ihned zaniká. Protože není substance, která by byla nositelem, není ani trvání, jen sled okamžiků. Teorie okamžikovosti, vycházejíc z učení o pomíjivosti a bezpodstatnosti, hlásá, že všechny dharmy (elementy tvořící svět) vznikají a ihned zase zanikají v rámci jediného zlomku vteřiny. Je zde abstrahován okamžik (skt. kšana, jap. secuna 刹那), coby nejmenší možný bod na časové ose, pomíjivost se stává základní podstatou dharem a čas tudíž vlastně neexistuje. Je to poněkud abstraktní, leč důsledné domyšlení původní Buddhovy nauky, protože existoval-li by neustále trvajícím čas, mohl by plnit úlohu ontologické substance, což je něco, co se ortodoxní buddhismus snaží odmítat. Neexistuje ani pohyb a změna v rámci trvání jedné dharmy. Každá dharmy vynořivší se a záhy zaniknuvší je ovšem nepatrně jiná, než ta předchozí a to vyvolává proměnu jevů. Celý chod je zajišťován karmickým zákonem neboli dvanáctičlenným řetězcem příčinného vznikání, který vnáší kauzalitu, pro kterou by vlastně v teorii bez substance, jež by zajišťovala kauzální působení, a bez komunikace mezi dharmami, jež na sebe nemají čas působit, nebylo místo.

18 Daigan a Alicia Matsunaga, *Foundation of Japanese Buddhism Vol.1: The Aristocratic Age*, Los Angeles 1974, str. 29 a dál.

1.3 ŠÚNJAVÁDA

Během prvního století našeho letopočtu se začínají objevovat první texty náležející k proudu, jež bude posléze známý jako mahájána. Mezi nejdůležitější z nich patří skupina známá jako pradžňápáramitové sútry (jap. hannjakjó 般若經). Ty tvoří myšlenkové východisko mahájánového buddhismu. Patří mezi ně zejména Aštasáhasriká pradžňápáramitá sútra (Sútra dokonalosti v moudrosti o osmi tisíci verších, 八千般若經) nebo ve východní Asii populární Vadžračhédiká sútra (Diamantová sútra 金剛經) a Hrdaja sútra (Sútra srdce, jap. Hannjašingjó 般若心經), jež je ovšem možná čínským apokryfem vytvořeným na základě jiných pradžňápáramitových textů.¹⁹

Hlavním poselstvím tohoto nového proudu je tzv. dokonalost v moudrosti (pradžňá-páramitá), která zahrnuje zvláště porozumění, že přirozeností veškerých dharem je prázdnota (skt. šúnjatá, jap. kú 空), jak to vyjadřuje formule z Hrdaja sútry „Forma je prázdnotou a prázdnota je formou“ (jap. šikisokuzekú kúsokuzešiki 色即是空、空即是色). Na filozofické rovině je tedy možné mahájánu chápat jako reakci na učení, že existují primární složky, které nevznikají z přímých a nepřímých příčin a jsou „samy sebou jsoucí“ (skt. svabháva, jap. džišó 自性). Prázdnota (šúnjatá) je předstvou jednoznačně odvozenou z učení o bezpodstatnosti a nestálosti. Podle pradžňápáramit tedy naprosto vše vzniká a zaniká, a ani na nejvyšší, absolutní úrovni bytí neexistuje nic, čemu by mohl být přiznán status stálé existence.

V centru mahájánového buddhismu stojí postava bódhisattvy, který neukončí nirvánou svůj pobyt ve světě (jak si to představovaly školy ostatní), nýbrž v něm naopak na základě bezmezného soucitu setrvává, aby pomáhal cítícím bytostem.

1.4 MÁDHJAMAKA

Tím, kdo se zasloužil o to, že se mahájáně podařilo prosadit se v prostředí starších škol, byl Nágardžuna (2-3. stol.). Vědomě připravoval půdu rodícímu se mahájánovému směru ještě uvnitř komunity ortodoxnějších škol a shoduje se s

¹⁹ Paul Williams, Anthony Tribe, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to Indian Tradition*, London & New York 2000, str. 131.

prádžňáparamitovými texty v důrazu na prázdnotu, zároveň navazuje bezprostředně na Šákjamuniho myšlenkový odkaz.

Název školy, mádhjama, se odvozuje od výrazu madhjama, střed, neboť její učení se snaží nalézt střed mezi všemi dichotomiemi, zejména zmiňovaného eternalismu a nihilismu. Škola bývá také nazývána šúnjaváda podle klíčového termínu šúnjatá. Porozumět prázdnotě znamená nalézt střední cestu. Nágardžuna chápe prázdnotu jako synonymum závislého vznikání. Věci i jednotlivé dharmy jsou vzniklé z příčin a podmínek a proto jsou relativní neboli prázdné. Protože jsou věci svou povahou zcela relativní, nemají samy o sobě ani žádný smysl a významy, které věcem přikládáme, jsou jen konvenční konstrukty, které o absolutní pravdě nemohou nic vypovědět. Z toho vychází i Nágardžunova kritika nejen svabhávy, ale i například kauzality. Shrnutí do několika bodů, hlavní rysy jeho učení jsou takovéto:

1. Čatuškóti: metodologický nástroj pro filosofickou argumentaci stejně jako meditační pomůcka. Jedná se pravděpodobně o předbuddhistický koncept vzniklý mezi nezávislými šramany, askety, poutníky a mysliteli, čelící statické formuli brahmánské filosofie átman = bráhman. Nejdůležitější roli nicméně sehrál právě v buddhismu a zejména v mádhjamace.

Už Šákjamuni Buddha byl odkázaný, zejména při výkladu nejobtížnějších témat jako cesta středu (skt. mádhjamápratipad), anátman nebo závislé vznikání (pratítja samutpáda) na dialektiku tohoto typu. V některých případech mu stačila dilemata, která vyjadřovala nevhodnost obou pólů (ale implicitně i jejich konjunkce a disjunkce). Jak bylo řečeno, podle Šákjamuniho spekulativní rozlišování nevede k vyhasnutí, nýbrž jen k poutům. Buddha radí svým následovníkům „opustit všechny názory,“ neboť „dokonalá cesta toho, kdo hledá pravdu, nezná žádné ulpívání“.²⁰

Čatuškóti se skládá ze čtyř stupňů: konstatování, jeho popření, možnost obojího zároveň a nemožnost ani jednoho. V praxi vypadá postup asi takto:

1. átman je
2. átman není

²⁰ Cituje F. G. Sutton, *Existence and Enlightenment in the Lankavatara Sutra*, New York 1991, str. 144.

3. átman je i není

4. átman ani je, ani není

Ani jedno tvrzení nemůže mít nezávislou, samostatnou platnost mimo jiné proto, že opozita coby pojmy nemohou existovat jedno bez druhého. Tetralemma vede k odvržení všech možností jako neodpovídajících a k popření jakéhokoliv tvrzení. Prostřednictvím logického argumentování dospívá k „iracionalitě“, která je řešitelná pouze intuitivním spirituálním ponorem. Od logicky vyhroceného dokazování se tak význam čatuškóti přenáší k jeho použití coby způsobu duchovního cvičení, meditační pomůcky. Jako takové tedy usnadňovalo adeptu zamezit vzniku jakéhokoli postoje, který by na dané spekulativní (a v posledku na jakékoli) téma mohl vzniknout. Čatuškóti tak může představovat slovní paralelu Buddhova mlčení a způsob jak zachovat cestu středu. Jeho jednotlivé stupně se také dají chápat jako postupně či současně realizované kroky na cestě za správným porozuměním nejzazší reality. Každý vyšší stupeň je konečnou pravdou vůči nižšímu, který je vůči němu pravdou konvenční (viz níže). Ani rovina absolutní pravdy tedy není daná, ale neustále se posunuje až za hranice lidské logiky. V čatuškóti splývají hranice mezi epistemickou oblastí (kdy bylo používáno coby logická pomůcka a argumentační nástroj) a oblastí ontickou, kdy je čatuškóti médiem nejzazší reality, nulovým bodem, v němž se síly protikladů vzájemně vyrovnávají.²¹

2. Důraz na prázdnotu - opozice svabhávě. Přestože mádhjamaka musela čelit obviňování z nihilismu, šúnjatá nepředstavuje, jak vyplývá z výše uvedeného, prázdnotu ve smyslu absolutním, nýbrž pouze vyprázdňenost od stálé a neměnné substance a od významů, které do věcí promítáme. Logickým dokazováním Nágardžuna sice popírá možnost přiznat dharmám jakoukoli samostatnou existenci, ale netvrdí, že věci neexistují. Existují, protože vznikají, ale na základě stejného principu podmíněného vznikání se taktéž dá říci, že neexistují (ve smyslu trvalých entit). Proto Nágardžuna klade rovnítko mezi prázdnotou a závislé vznikání.

3. Dvě úrovně pravdy. Už abhidharma rozlišuje v buddhových rozpravách úroveň běžného jazyka (doslova „zakrývajícího“, skt. samvrti) od jazyka

²¹ Tamtéž, str. 154.

absolutního (paramártha).²² Nágardžuna použil stejný prostředek, rozlišení na absolutní pravdu (paramártha satja) a pravdu konvenční (samvrti satja). Status ani jedné z nich ale není daný a konečný. To, co na určité duchovní úrovni je považováno za pravdu absolutní (například „átman není“), je z další úrovně („átman je i není“) chápáno jako konvenční. Tuto „absolutní“ úroveň je opět možno (a záhodno) relativizovat a takto až ad absurdum. Skutečná pravda přesahuje totiž hranice jazyka a logického myšlení. Obě pravdy, coby pojmová dichotomie, jsou na sobě závislé. Absolutní pravda se zjevuje pouze skrze pravdu relativní a ani ona tak není absolutní povahy.

Všechny buddhistické pravdy mohou proto být chápány jako pravdy konvenční včetně Buddhových slov a abhidharmy. Ani závislé vznikání se neliší od prázdnoty a nirvána se na základně prázdnoty neliší od samsáry. I šúnjatá sama spadá do kategorie teoretického konstruktů a musí také být opuštěna poté, co splnila svoji funkci.²³

4. Kritika rigidní kauzality a podmíněného vznikání. Kritika kauzality je spojená s neexistencí svabhávy. Pokud je vše prázdné, příčina nemá na co působit a účinek do čeho se promítnout. Obojí jsou jen dualitní pojmy námi projekované na nerozlišenou skutečnost.

Vyvracená kauzalita se týká existencí „samo sebou jsoucích“, neboť podle Nágardžuny rigidní kauzalita vyžaduje substanci, která je jejím médiem. Vyjádřeno skrze koncept dvou pravd: na úrovni relativní pravdy pozorujeme (vkládáme význam) kauzality (a to platí i pro buddhovu nauku, v níž pratítja samutpáda má své důležité místo), leč na úrovni absolutní pravdy zůstává pouze prázdnota. Neboť o příčině a účinku podle Nágardžuny nemůžeme říci, ani že existují, ani že neexistují. To, že podmíněné vznikání je prázdné, neznamená, že neexistuje v běžném slova smyslu a Nágardžuna s ním také počítá a ztotožňuje jej se střední cestou. Podobný názor zastává, jak uvidíme, i Dógen.

5. Totožnost samsáry a nirvány. Mezi nejslavnější prohlášení v dějinách mahájánového buddhismu určitě patří právě Nágardžunovo: „Samsára se v ničem

²² Warder, op. cit., str. 147.

²³ Sutton, op. cit., str 154-155.

neliší od nirvány, nirvána se v ničem neliší od samsáry. Hranice nirvány jsou také hranicemi samsáry, nejsou si ani nepatrně vzdálené.²⁴ Oba póly jsou stejně prázdné, tj. nemají vlastní stálou existenci. Nirvána se nedá brát jako konečné útočiště.²⁵

Toto tvrzení, spolu s veršem z Hrdaja sútry „forma se neliší od prázdnoty, ani prázdnota od formy“, můžeme považovat za počátek některých důležitých aspektů budoucího vývoje buddhismu:

- Absolutno přestává být cílem: počátek postupného zrovnoprávnění jevové skutečnosti a přenášení důrazu na tento svět, které se jednoznačněji projeví v Číně a Japonsku. Pro původní buddhismus představoval svět jen utrpení, od něž je třeba se zcela a jednou provždy osvobodit. Z hlediska bódhisattvajány, jak také mahájána bývá nazývána, je ale důležité přiznat hodnotu tomuto světu, v němž bódhisattva bez přestání působí.
- Raná fáze splývání samsáry a nirvány. Nágardžuna sám o cestě bódhisattvy nemluví, v jiných raně mahájánových textech se však zdůrazňuje, že bódhisattva ve světě dobrovolně zůstává, aby zachraňoval cítící bytosti (tzn. že kdyby nechtěl, tak zůstat nemusí). V japonském buddhismu, a u Dógena zejména, by bódhisattva (ani nikdo jiný) nemohl samsáru opustit principiálně, protože podle Dógena nic jiného než jedna univerzální oblast samsára / nirvána neexistuje.
- Jednoznačné konstatování nondualitního, monistického uvažování o světě, které je možná pro vývoj buddhismu na Dálném východě důležitější než prázdnota sama. Na tomto místě se hodí připomenout druhý příběh ze slavné sbírky kóanů Mumonkan o mistru, který byl nucený pětsetkrát se zrodit jako liška za svou odpověď, že osvícený člověk stojí mimo příčinu a účinek.²⁶

Mnich byl potrestán proto, že tak snadno upadl do dualitního uvažování.

Do Japonska se učení mádhjamaky dostalo v první polovině 7. století. Japonské jméno školy, Sanron 三論, poukazuje na skutečnost, že hlavními studovanými texty byly tři komentáře (san-ron), jmenovitě Mádhjamaka šástra (Čúron 中論) pozdního

²⁴ Múlamadhjamakakáriká XXV 19-20, in: Nagarjuna, Stances du milieu par excellence, Paris 2002, str. 332.

²⁵ Viz také Williams, op. cit., str. 149.

²⁶ Two Zen Classics, str. 31.

komentátora Pingaly, Šatika šástra²⁷ (Hjakuron 百論), polemické dílo Nágardžunova žáka Árjadévy, a Dvádašamukha šástra²⁸ (Džúnimonron 十二門論) komentář Nágardžuny II zvaného Nága či Nágabódhi (bývá zaměňován se zakladatelem mádhjamaky). Jedná se o jednu z nejvlivnějších škol narského buddhismu. Coby instituce zanikla sekta Sanron během 12. století, nicméně studium její nauky pokračovalo dál.

Ačkoli japonská podoba mádhjamaky nepokrývá celou škálu Nágardžunovy filosofie, hlavní ohniska zájmu a kritiky jsou totožná: protože pravda je slovy nevyjádřitelná, odmítá Sanron s pomocí tetralematu všechny konceptuální představy (átman, chápání nirvány jako útočiště, existenci dharem i opačný extrém ulpívání na nicotě apod.). Stejně tak rozlišuje dvě úrovně pravdy.

Výstižné shrnutí tohoto učení se nalézá v tzv. osmičlenné negaci (jap. happu 八不):

„Není povstávání, není zanikání,
není stálé bytí, není zmar,
není totožnost, není odlišnost,
není přicházení, není odcházení.“²⁹

不生不滅。不常不斷。不一不異。不來不去。(Fušó fumecu. Fudžó fudan. Fuicu fui. Furai fuko.)

Toto krédo téměř zenového ražení vyjadřuje podle Matsunagových „úplné přijetí přítomného okamžiku, které osvobozuje od pohledu na život jako na chronologické řetězení počátků a konců. (...) Tvrzení, že není žádná totožnost, ani odlišnost, implikuje, že svět je ve stejném okamžiku jak jediný, tak mnohý, nebo že jednotlivost je shodná s mnohým bez možnosti nezávislé existence.“³⁰ Tyto myšlenky nacházejí přímou odezvu ve filozofii školy Huayan a na ní navazujícím proudu chanu/zenu.

²⁷ Mizuno (Buddhist Sutras, Tokio 1982) uvádí název Šatika šástra, Warder (op. cit.) uvádí Šata šástra.

²⁸ Mizuno: Dvádašamukha šástra, Warder: Dvádašadvára šástra.

²⁹ Z čínského pramene cituje Matsunaga, op. cit., str. 73.

³⁰ Tamtéž.

1.5 VIDŽŇÁNAVÁDA

Nágardžunova argumentace dokazující, že jeho filosofie není nihilismus, nepřesvědčila každého. Nastupující proud zaujal stanovisko, z nějž i mádhjamaka se zdála být extrémem, kterému je lepší se vyhnout. Hínajánoví buddhisté upadli do extrému existence (dharem) a prádžňápáramitový buddhismus a mádhjamaka zase do extrému nihilismu (učením prázdnoty), střední cestu stále ještě bylo třeba nalézt. Jiní také postrádali jasnější výklad, jakým psychickým procesem dochází k probuzení, když koneckonců meditační praxe spočívá na práci s lidským vědomím. Z tohoto podhoubí během 4. století našeho letopočtu vyrostla škola nazývaná vidžňánaváda podle své orientace na vědomí (vidžňána) nebo jógačára podle praktických základů jógické meditační praxe, o které se její teorie opírá. Za zakladatele se považují Maitréjanátha, Asanga a Vasubandhu nicméně, některé základní myšlenky jógačáry jsou vyjádřené již v Sandhinirmóčana sútře (jap. Gedžinmikkjó, 解深密教). S jógačarou se také prolíná tathágatagarbhové učení, kterému se budu věnovat v následujícím oddíle.

Podle Sandhinirmóčanasútry³¹ je třeba pochopit, že Buddha hlásal prázdnotu všech věcí, coby provizorní učení. Úplná pravda je ta, že existuje jedna skutečnost, která není pojmovým konceptem, nýbrž existuje sama ze sebe, ničím nestvořená a neproměnlivá. Jedná se o konstatování nejvyšší existence (skt. paramártha) coby substrátu tvořícím základ pro jevové pomíjení. Toto nejvyšší bytí je nicméně samo bezpodstatné (skt. paramártha nisvabhávatá).

Podle jógačáry se vše, co můžeme poznat, nalézá uvnitř lidského vědomí a díky pojmům jako vidžňáptimátra (pouhá představa, jap. juišiki 唯識), čittamátra (pouze mysl, jap. juišin 唯心) nebo prohlášení jako „Trojí svět je pouhé vědomí“³² (skt. trilókam čittamátram, jap. sangai juišin 三界唯心) bývá popisována jako idealismus. Východiskem pro takový postoj je pravděpodobně způsob vnímání zažívaný během hluboké meditace, kdy vše je nahlíženo z pozice jediné nerozlišené mysli (čitta). Tento obrat je i dalším směřováním k důrazné nondualitě, protože dualita vyvstává pouze na základě povrchního rozlišování lidského

31 Srov. Williams, str. 152-154, Warder 408-410.

32 Tato tvrzení již v Dašabhúmika nebo Sandhinirmóčana sútře. Srov. Williams, op. cit., str. 155.

rozumu. Redefinovaná prázdnota, která již neznamena absenci svabhávy, nýbrž absenci dualitního uvažování, je postupně zatlačena pojmem takovost (skt. tathatá, jap. šinnjo 真如), jež vyjadřuje dokonalý aspekt pravého bytí v jeho nejčistší podobě.

Nejdůležitějším konceptem jógačáry je tzv. álaavidžňána (skladištní vědomí). Álaavidžňána je nejvyšším či nejhlubším vědomím z celkem osmi vrstev (vidžňán). Prvních pět tvoří lidské smysly, pak následuje manóvidžňána a manas neboli „vnímání“ a „mysl“. Celý komplex osmi vidžňán zajišťuje kontinuitu osobnosti a představuje to, co jedinec považuje za své já. Álaja je jediné skutečně existující (leč nestálé, neustále se proměňující) bytí. Bývá přirovnávána k zrcadlu, na němž se odráží jevy, jež samy nemají vlastní podstatu, nebo lépe k oceánu, na němž, když zavane vítr (nevědomost) vznikají vlny (jevy), které nicméně nejsou nic jiného než oceán sám (tj. mysl sama). Álaja je dvojznačně nejzazší čistou myslí bez duality a poskvrny, zároveň ale v sobě shromažďuje karmické zárodky (skt. bídža), které rozhýbávají svět jevů (samsáru). Tento proud představ lidská mysl mylně považuje za své já, s nímž se stotožňuje, a jevy, jež považuje za vnější, má potřebu si přivlastňovat, odmítat etc. Semena (bídžy, jap. šuši 種子) uskladňující se v álaje jsou formována lidskými skutky a sama pak určují podobu budoucí karmy.

Podle jógačáry existují i bídži, které určují zda jedinec bude schopný dosáhnout osvícení či nikoliv.³³ Někteří šli dokonce tak daleko, že hlásali existenci živých bytostí, které nemají v sobě tyto zárodky osvícení a jsou tedy zcela a napořád vyloučeny z možnosti vstoupit do nirvány. O tomto se vedly spory i v samotné jógačáře a v japonském kontextu je známý spor, který vedl Saičó (zastávající pozici, že všechny bytosti mají potenciál čili buddhovskou podstatu) s učencem sekty Hossó.

Už Sandhinirmóčana sůtra rozlišuje tyto tři aspekty (způsoby) existence:

- aspekt imaginární (parikalpita lakšana) - svět představ, konstrukt lidského chápání a jazykového uchopování, dualita
- aspekt závislý (paratantra lakšana) – předivo podmíněných vztahů, tok závislého vznikání

³³ Srov. Matsunaga, op. cit., vol. 1, str. 91-92.

- aspekt dokonalý (parinišpanna lakšana) – oproštění se od imaginárního aspektu, tathatá, prázdnota, nejen coby nisvabháva, ale i nondualita

(Bondyho pojmosloví říká „tři vidy“: vid představy, odvislý vid a dokonalý vid.)³⁴

Popření, které je třeba v zájmu duchovní cesty realizovat, se týká pouze aspektu imaginárního (našich vědomých či nevědomých inklinací, tužeb, představ atd.), který nám zabraňuje vidět svět takový, jaký je. Netýká se aspektu závislého, který představuje realitu plynoucích jevů, na níž v očištěné podobě „tak jak je“ není nic špatného. Toto je střední cesta podle jógačárového buddhismu a další krok na cestě k pozitivnímu hodnocení jevového světa. Jógačára obsahuje nové argumenty pro jeho budoucí absolutní přijetí v rámci hongaku šisó. Z nich vyplývá i posun v chápání ovícení a nirvány: nejde o probuzení nazřením či pochopením něčeho (asociovalo by dualitu), ale o sjednocení či návrat ve smyslu pomnutí duality subjektu a objektu. Podle takového pohledu se člověk neprobouzí ze světa přeludů, ale znovunalézá svoji původní přirozenost, jež je totožná s přirozeností veškerého světa (a kterou pouze nebyl schopen si uvědomit).

Do Japonska se škola dostala ve své čínské podobě. Tu pod názvem Faxiang (jap. Hossó 法相: dosl. podoba dharem, ačkoli klasifikace dharem převzatá z abhidharmy není rozhodně tím nejdůležitějším rysem jógačárového učení) založil Xuanzang (602-664), jenž sám studoval u předního učitele jógačáry té doby Šílabhadry (625-645) na indické buddhistické univerzitě v Nálandě. Japonští žáci Xuanzangovi a jeho nástupce Kuijiho přivezli učení na japonské ostrovy, kde bylo známo také jako juišiki 唯識 (vidžňáptimátratá čili pouhé vědomí). Teoretický základ učení tak jako u japonské mádhjamaky netvoří původní texty, ale soubor indických komentářů, v tomto případě k Vasubandhuově Trimšikákáriká. V rámci těchto komentářů se nicméně nalézají citáty ze sůter, které tak konstituují širší rámec jógačárového učení. Jsou to mj. Avatamsaka sůtra (Kegonkjó 華嚴經), Lankávatára sůtra (Rjógakjó 楞伽經) a Sandhinirmóčana sůtra (Gedžinmikkjó 解深密教). Jedná se o reinterpetaci, která je v hlavních rysech shodná s původní indickou předlohou.

³⁴ Bondy, Indický buddhismus, str. 155.

1.6 TATHÁGATAGARBHA

Tathágatagarbhová doktrína patří k nejrozporuplnějším proudům buddhistického myšlení.³⁵ Pravděpodobně neexistovala na samostatné instituční bázi jako třeba jógačára, nicméně se dochovala jako svébytný myšlenkový systém s vlastní kanonickou literaturou a nebýt jejího vlivu zejména čínský a japonský buddhismus by vypadal zcela jinak. Do tohoto proudu patří například Tathágatagarbha sútra, Šrímaládéví sútra, Ratnagótravibhága alias Uttaratatra šástra nebo Maháparinirvána sútra. Blízké mu jsou i Avatamsaka sútra a Lankávatára sútra. Pokud předcházející bylo třeba shrnout kvůli širším souvislostem, zde se dostáváme na cestu, jež míří přímo k Dógenovi, neboť ten začíná svou stať Buddhovská podstata výkladem citátu z Maháparinirvána sútry „všechny bytosti mají buddhovskou podstatu“.

Obecně se dá tathágatagarbha (jap. njoraizó 如来藏) přeložit jako zárodek či lůno tathágy (tathágya, „takto jdoucí“ je jiným označením probuzeného) a je pojmenováním buddhovství, které je tak či onak přístupné každé cítící bytosti. Ambivalentní význam pojmu tathágatagarbha je přímo závislý na dvojí možnosti překladu sanskrtského pojmu garbha. Ten může odkazovat ke stavu embrya, zárodku, jádru, tedy k něčemu, co je samo obsaženo uvnitř jiného (čili zárodek buddhy uvnitř každého člověka). Zároveň je ale možné garbhu chápat jako lůno, ložisko, matrici, tedy základ, který umožňuje v sobě obsaženému růst. Pravděpodobně má vztah k víře v buddhovo tělo v podobě věčné dharmakáji a na základě tohoto významu se projevuje sklon chápat garbhu jako univerzální substratum. Protože se tak blíží světové duši brahmanu prostupující živé bytosti v podobě átmanu, může nést vlivy hinduismu.³⁶ Většina adeptů buddhismu totiž pocházela ze vzdělaných vrstev, kde byla upanišadová filozofie samozřejmostí.

Vraťme se k prvnímu významu. Ten je opačného charakteru: zahrnutí buddhy do lidské přirozenosti. Takasaki na základě Tathágatagarbha sútry, nejranějšího textu tohoto proudu, dovozuje, že pojem vznikl jako metafora pocitu buddhistické zbožnosti a víry obrácené do lidského nitra. Tathágatagarbha tak označovala

³⁵ Shrnutí japonské kritiky vedené proti tomuto konceptu je podáno v kapitole o původním osvícení.

³⁶ Takasaki Jikidó, *The Tathágatagarbha Theory Reconsidered*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 2000, 27/1–2, str. 77.

pravděpodobně „internalizovanou dharmu“³⁷ a implikovala představu, že buddha prodlévá v lidských bytostech zpočátku spíš coby výraz víry a útěchy, než jako konkrétní potencialita.

Vznik synonymního pojmu buddhadhātu (buddhovská podstata, jap. buššó 佛性) navazuje na tento trend. V době vzniku Maháparinirvána sútry mělo slovo buddhadhātu stejný význam jako šaríradhātu, znamenalo tedy buddhovy ostatky uctívané uvnitř stúp. Tvůrci Maháparinirvána sútry per analogiam přenesli význam z buddhových ostatků uvnitř stúpy na buddhu uvnitř živých bytostí. Z výzkumu Šimody Masahira, jak jej shrnuje Takasaki, vyplývá, že „autor (nebo autoři) Maháparinirvána sútry byli původně vůdci a zastánci uctívání stúp. Protože chtěli přetvořit jejich náboženskou skupinu v mravně přísnější komunitu, vybaveni naukou, která se hodila jejich záměru, uvedli či přijali učení Tathágatagarbha sútry a přeformulovali význam uctívání dhātu z uctívání fyzických Buddhových ostatků na uctívání vnitřního Buddhy coby principu spásy.“³⁸ Odráží se zde téma, jež je možné sledovat již od Šákjamuniho. Ten učil, že všichni mohou dospět k takovému poznání, jakého dosáhl on. Při obráceném pohledu se tento fakt jeví jako přítomnost buddhovství ve všech bytostech.

Vedle pojmů tathágatagarbha a buddhadhātu používají texty zástupně pro garbhu množství synonym. U všech můžeme pozorovat jeden nebo druhý výše zmíněný obecný význam:

gótra – linie, rod, zárodek, žíla drahého kovu či drahý kámen ukrytý ve skále

hetu – příčina, počátek

dhātu – esence, podstata, základ (také dharmadhātu)

prakrti – prazáklad, prapodstata (také čittaprakrti) atd³⁹

Jak ale indické texty charakterizují tuto přirozenost tatháगतy čili buddhovskou podstatu? Prvním rozsáhlejším zpracováním tathágatagarbhového učení je Šrímaládéví sútra (jap. Šómangjó 勝鬘經), která také jako první vedle sebe staví tathágatagarbu a dharmakáju (resp. dharmadhātu) a konstatuje jejich vzájemnou

37 Kiyota Minoru, Tathágatagarbha Thought – A Basis for Buddhist Devotionalism in East Asia, in: Japanese Journal of Religious Studies 12/2-3, str. 227.

38 Takasaki, op. cit., str. 80

39 Podle B. E. Brown, The Buddha Nature – A Study of the Tathagatagarbha and Alayavijnana, Delhi 199, str. 44-46 a Takasaki, op. cit., str. 79-80.

závislost až totožnost. Tathátagarbhya coby latentní, skrytá, potenciální síla každé živé bytosti vyžaduje ovšem čas a úsilí, aby se projevila jako nezakalená dharmakája.⁴⁰

V tomto směru pokračuje autor známý pod jmény Sthiramati či Saramati ve svém díle Ratnagotravibhága (5. století), jež je jediným indickým ryze filosofickým komentářem na téma tathátagarbhya. Saramati rozlišuje dva aspekty takovosti (tathatá):

- samalá tathatá - představuje realitu potřísněnou, zanesenou nevědomostí, vášněmi etc., tj. skrytou tathátagarbhya
- nirmalá tathatá - představuje realitu v její neposkvrněné podobě, tj. projevenou dharmakájou, charakterizovanou také někdy jako „avikalpa“, bez obrazů / představ⁴¹

Domnívám se, že tyto a další charakteristické prvky tathátagarbhya, se dají sloučit do dvou bodů:

1. Teleologický proces. Z tohoto úhlu je tathátagarbhya viděna jako vektor směřující k hlubšímu poznání. Zároveň je příčinou (zárodkem, popudem – probouzí bódhičittu, myšlenku na osvícení), prostředkem (lůnem, tím co dává sílu) i cílem (tathatou, dharmakájou). Brown toto charakterizuje jako na sebe zacílený proces vnitřní konvergence („self-teleological process of inner convergence“).⁴² Dharmakája přitahuje sebe samu v podobě tathátagarbhya. Obsahuje tak zároveň epistemologický, ontologický i soteriologický princip: pochopení skutečné povahy bytí přináší spásu.
2. Všeobjímající princip, z pohledu toho, kdo již vidí věci „tak, jak jsou,“ v jejich takovosti (tathatá). Nondualita. Podoba jediné nedělitelné existence.

Ačkoli tathátagarbhový myšlenkový směr (stejně jako jógáčára) chápe sama sebe jako nápravu šúnjavádového „nihilismu“ postulováním nejzazší skutečnosti čili „takovosti“ (tathatá), je podle Kijoty Minorua tathátagarbhová teorie v zásadě postavená na mádhjamakovém konceptu neduality a tathátagarbhya je možné

40 Brown, op. cit., str. 12.

41 Warder, op. cit., str. 384.

42 Brown, op. cit., str 37.

chápat jako nirvánu obsaženou v samsáre.⁴³ Taková jednota musí být i jednotou mezi tathágatagarbhou a dharmakájou, mezi tathatou a čittou a celým dharmadhátu. Proto můžeme vytušit, že zárodek tatháगतy je implicitně obsažen ve všem, nikoli pouze v cítících bytostech, což je ovšem závěr, který vyvodí až patriarcha Tiantai Zhenren a po něm Dógen.

V protikladu k předchozímu tvrzení z tohoto pohledu zároveň podle Ratnagótry není nic, co by bylo třeba odstraňovat (nečistoty jsou pouze imaginárního charakteru, ve skutečnosti neexistují), ani nic, co by bylo třeba získat (buddhovství už máme), protože tathatá je jednoduše přirozeností bytí samotného, které musí být pouze nazřeno skrze bódhi⁴⁴. Zde se již ozývá způsob interpretace, jež později naplno zhodnotí a rozvede hongaku šisó.

Tento základní postulát nonduality se projevuje pojmovou konvergencí typickou pro tuto oblast, kde vše je svým způsobem jedním. Viděli jsme, že pro tathágatagarbhu používají texty množství synonym. Kromě toho tento koncept jako takový začíná splývat s jinými: garbha neboli gótra je dharmakája, tj. tathatá, tj. dhátu, tj. čitta, tj. álajavidžňána atd. Výsledný dojem, že texty zatemňují jednoznačný význam množstvím synonym a metaforickými obraty, takže se těžko cokoli dá brát doslova,⁴⁵ není pravděpodobně náhodný. Odpovídá primárně soteriologickému významu těchto textů: nejen, že zvěstují něco (garbha), co iniciuje a umožňuje dosažení buddhovství, ale ještě (podobně jako později kóanové texty) zdánlivou paradoxností protikladných tvrzení vycházejících z buddhistického tetralematu vyvolávají otázky a zvědavost, coby popud k osobnímu hledání a to spolu s klíčovým vodítkem: poklad je skrytý v nás samých. Kdo hledá mimo sebe, je jako muž, jenž po celém světě hledal ztracený diamant a přitom jej měl celou dobu zašitý v rukávu.

Narážíme zde na problém skrytosti, utajenosti tathágatagarbhy pod závojem nevědomosti neboli „jak může být mysl zároveň čistá i zanesená?“. Na úrovni duchovního ponoru je třeba možné odhalit identitu absolutního a poskvrněného poznání, leč z filosofického hlediska, jak shrnuje Brian Brown, se argumentace

43 Kiyota, op. cit., str. 217-221.

44 Warder, op. cit., str. 385.

45 Kiyota, op. cit., str. 214

příliš nedaří. Ratnagotra, aniž by to blíže explikovala, hlásá jednotu všeho, přitom razantní oddělení věčně čisté podstaty (tathatá/dharmakája) a nečistot nevědomosti (avidjá) hrozí dualitou.⁴⁶ (Dógen jak uvidíme jednoznačně praví: „Nikdy nebylo nic skryto.“)

Než začneme chytat tathágotagarbhové texty za slova, je ale třeba si uvědomit, že jejich cílem nebylo vypracovat filozoficky neprůstřelnou ontologii, jako ostatně to nebylo v buddhismu nikdy, nýbrž popsat duchovní potenciál, který může vést k náboženskému úsilí potažmo k prozření.⁴⁷ Do centra pozornosti se tak dostává něco „skutečného“, co umožňuje osvícení, a spolu s tím se mění i základní motivace náboženského úsilí z negativního pohledu a důrazu na vnější faktory (utrpení, které bylo pro ranný buddhismus hlavní vlastností tohoto světa, z něž proto bylo třeba se osvobodit, v to počítaje osvobození od sebe samého) na pohled pozitivní a důraz na vnitřní faktor (vlastností každého je skryté buddhovství a jeho realizací adept nalézá své „pravé já“). Pokud totiž mahájána dospěla k závěru, že svět nirvány a samsáry je totožný, protože prázdný, kvůli čemu by měl adept usilovat? Proto tathágotagarbhové texty říkají: naší pravou přirozeností je buddha a jeho seménko v každém z nás od počátku věků přítomné si říká o uskutečnění. Když ovšem později v Japonsku hongaku šisó na základě absolutní nonduality popře rozdíl mezi latentní a projevenou takovostí nebo jinými slovy mezi původním osvícením a osvícením dosaženým, bude to mít na náboženské snažení účinek opačný.

1.7 TATHÁGATAGARBHA COBY ÁLAJAVIDŽŇÁNA: LANKÁVATÁRA SÚTRA
Nejdůležitějším textem, který spojuje tathágotagarbhovou tradici s jógačárou je Lankávatára súra. Náboženský spis ze 4.-5. století hrající důležitou roli zejména při vývoji chanového buddhismu. Jeho původ se klade se značnou mírou nejistoty do jižní Indie. I Bódhidharma, polomytický zakladatel zen-buddhismu, sám původem z jižní Indie, se podle tradice opíral zejména o Lankávatára sútru, jejíž znalost údajně přejal přímo od Gunabhadry, který sútru do čínštiny přeložil. Bódhidharma sdílel intuitivní postoj sútry, důraz na osobní „mystický“ prožitek a

⁴⁶ Brown, op. cit., str. 113.

⁴⁷ Srov. Williams, op. cit., str. 162.

byl proto od svého příjezdu do Číny kolem r. 470 také znám coby bráhman, který učí buddhistickou meditaci. Konkrétnější údaje o počátečním šíření sútry v Číně nejsou známy, nicméně některé základní postoje (např. nedůvěra k pojmovému uvažování) a metafory (např. prst ukazující na měsíc) se nepochybně do chanového buddhismu dostaly právě z této sútry.

Zatímco v Indii byla autorita sútry uznávána zejména mezi přívrženci vidžňánavády, v Číně její důležitost oceňovaly téměř všechny buddhistické skupiny. Jeden z nejcennějších komentářů sepsal Fazang, mistr školy Huayan. Své místo na výsluní uvolnila sútra v době šestého chanového patriarchy Huinenga prádžňápáramitovým textům, zejména Diamantové sútře a Sútře srdce. Došlo k tomu snad také v souvislosti s rozštěpením chanu na jižní a severní větev, jež se tou dobou událo, přičemž Lankávatára byla uznávána především v severní linii, která posléze zanikla. V Japonsku sepsal důležitý komentář k sútře Kokan Širen (1278-1346), zenový mnich patřící mezi autory kjótského literárního milieu gozan klášterů, nicméně pro svou náročnost byla sútra studována poměrně málo.⁴⁸ Její dědictví ovšem i tak bylo již dávno obecným majetkem zenového buddhismu.

Spolu s Probuzením víry v mahájánu, čínským apokryfním textem, který tradice přisuzuje Ašvaghóšovi, je Lankávatára nejdůležitější text syntetizující myšlenky rané jógačáry a tathágatagarbhy. Hlavním počinem je ztotožnění álajavidžňány s tathágatagarbhou, ale komplexní předitivo sútry je samozřejmě složitější. Na bázi nonduality dochází k prolnutí tathágatagarbhy, coby čiré buddhovské podstaty, s álajou, která coby skladiště karmických semen může označovat samsárickou aktivitu a zřídlo nevědomosti. Jinými slovy je tu demonstrována jednota nečistot, karmy a absolutna, dharmakáji.

Podle F. G. Suttona Lankávatára rozlišuje dokonce tři významy tathágatagarbhy:

- pasivní element: je podobný átmanu, ale nikoli jako empirická entita ani kosmická substance, nýbrž jako metafyzický konstrukt, ideál s inspirativní hodnotou určený pouze k didaktickým účelům
- aktivní element: embryo, zárodek, seménko, asociováno s osmi vidžňánami jógačárové teorie

⁴⁸ Srov. Sutton, op. cit., str. 5-8.

- středový element: matrice, lůno - potenciálně aktivní, leč prozatím neprobuzené, identifikováno s álajavidžňánou⁴⁹

Stejně jako Buddha odpovídal mlčením, jako mádhjamaka vyjadřovala skutečnost skrze čatuškoti, tak Lankávatára sůtra, sama sebe chápající jako pouze didaktický prostředek, který je třeba opustit, jakmile není k užitku, odpírá textu a řeči schopnost přímo tlumočit pravdu a otevírá cestu k metaforické řeči kóanů, paradoxních textů, které skrze text vyjadřují, co se jazykem nedá vyjádřit: „Tak, jako dítě hledí na špičku ukazováčku a ne na měsíc (na nějž prst ukazuje), tak vskutku ti, kteří přilnou k textu nevidí moji pravdu.“⁵⁰

Opíraje se o Lankávatára sůtru, Sutton takto shrnuje trojí přínos tathágatagarbhy:

1/ Teoretický či filozofický: nalezení nového středu mezi átmanem hinduistů a tím, co někteří považovali za nihilismus (mádhjamaka).

2/ Praktický či didaktický, coby pomůcka pro adepty: jako meditační mezistupeň pomáhá rozšířit hranice ega směrem k širšímu chápání povahy „já“ (poznání sebe = poznání všehomíra). Představa zárodku, který je třeba kultivovat na cestě k úplnému buddhovství, se stává motivačním činitelem duchovního snažení.

3/ Etický: buddhovská podstata ve všech bytostech. Coby přitakání dobru skrytému v základech světa posílila tathágatagarbha altruistický etos mahájány.

Vedle tathágatagarbhy je dalším důležitým prvkem sůtry jógačárový pojem „pouhá mysl“ (čittamátra). Pojem mysli představuje poměrně složitý a významově rozrůzněný komplex. Dají se rozlišit tři významy. Toto rozlišení je třeba mít na paměti při interpretaci mnoha východoasijských buddhistických textů včetně Dógenových:

- Empirická mysl: vidžňáptimátra, „pouze obrazy, představy“. V tomto významu znamená mentální aktivitu, kognitivní funkce sensorické a empirické povahy, nikoli „pouze mysl“ ve významu idealistické absolutní mysli.
- Transcendentální mysl: Prohlášení „čittamátram traidhátukam“ (trojí svět je

⁴⁹ Srov. tamtéž, str. 61, 62.

⁵⁰ Citováno tamtéž, str. 75.

jediná mysl) je možné chápat jen v kontextu meditační praxe a zkušenosti samádhi, nikoli jako solipsismus a popření skutečného světa.

- Univerzální kosmická mysl: Tento význam vzniká ztožněním prázdnoty s vidžňáptimátratá. Jde o prožitek plnosti sjednoceného bytí v samádhi, proto výsledná prázdnota je prázdnotou od dualitního myšlení, nikoli od jakékoli existence.

Sútra nehlásá absolutní učení ohledně ontologické podstaty světa. Postulovat konečnou pravdu a skutečnou ontologickou substanci (mysl) není cílem sútry, která sama sebe považuje za provizorní prostředky. Z tohoto pohledu existují podle Suttona dva stěžejní přínosy sútry: 1/ důraz na meze rozumu a jazyka jako jeho hlavního nástroje (zde navazuje na Nágardžunu) a 2/ upozornění na nevyhnutelnou roli subjektivity v poznávacím procesu. Koncept „nic než mysl“ (čittamátra) se tak vztahuje na všechny pokusy absolutisticky popsat nejzazší skutečnost konceptuálním jazykem. Sutton říká: „Vše vyřčené o realitě vypovídá pouze o povaze naší vlastní tvořivé imaginace a málo, pokud vůbec něco, o světě samém. Ten může být zažit pouze přímo – tak, jak je – tím, že opustíme předem připravené filozofické konstrukty.“⁵¹ Když Dógen radí „opustit tělo a mysl“ (šindžin dacuraku), má na mysli zčásti právě takovýto postoj.

Během dalšího vývoje buddhismu vyšly z pozic Lankávatára sútry dvě cesty: teoretická vedla k rozpracovávání logické dialektiky v linii Dignága – Dharmakírti – Šántarakšita, praktická vedla k exkluzivitě meditace (připomeňme že jógačára znamená „praxi jógy“, čili jógických koncentračních cvičení) ve smyslu vyprázdnění mysli od dualistických konceptů a prvenství osobní zkušenosti. Tam se nacházejí pravděpodobné indické kořeny chanu/zenu.

Svébytnou analýzou dokazuje Sutton implicitní přítomnost čatuškoti (coby epistemologické pomůcky) v tématice Lankávatára sútry. Podobným způsobem shledávám přítomnost čatuškoti v Dógenově textu Buššó. Lankávatára popisuje čtvero aspektů, jež Sutton stotožňuje s jednotlivými stupni čatuškoti.

1. afirmace: vše je mysl – čittamátra (jediná mysl)
2. negace: mysl není – árjadžňána (dokonalé poznání)

⁵¹ Tamtéž, str. 195.

3. konjunkce: mysl i ne-mysl (osm vidžňán coby psychospirituální jednota zahrnující jak každodenní mysl, tak mysl „transcendentální“ čili ne-mysl)

4. disjunkce: ani mysl, ani ne-mysl (hétu pratjaja, kauzalita)

Hétu pratjaja označuje příčiny a širší podmínky. Od jednosměrného lineárního principu pratítja samutpády, který je chápán jen jako další teoretický konstrukt, jež je třeba opustit, se chápání příčinnosti posouvá k mnohasměrné kauzalitě širších kosmických rozměrů a vzájemných závislostí. Sútra argumentuje progresivně skrze několik stádií: nejprve uvádí šest kauzálních situací, jakousi typologii příčin, která se objevuje pouze v Lankávatára sútře. Následně je jejich absolutní platnost popřena (na základě odmítnutí reálné existence povstávání účinku z příčiny). Nakonec odmítá sútra kauzalitu jako takovou. Nic nevzniká, ani nezaniká, protože vše je pouhou představou.⁵² Jedná se o argumentaci postavenou na mádhjamakovém krédu, které se tu hodí připomenout: „Není zrození, není smrt. Není zmar, není stálé bytí. Není totožnost, není odlišnost. Není přicházení, není odcházení.“ Lankávatára sútra nicméně zároveň uznává pozitivní didaktickou funkci učení kauzality, coby prostředku umožňujícího snáz se vymanit se z této komplikované sítě vztahů a dosáhnout svobody.

V rámci takovéto složitosti jsou všechna jednostraná tvrzení neudržitelná a je třeba se všech vzdát: sútra podobně jako Nágárdžuna zastává postoj žádného stanoviska, žádného paradigmatu.

Než se obrátíme k buddhismu východní Asie, shrňme právě popsaný vývoj. Buddhistické učení postavené na myšlenkách pomíjivosti, ne-já a závislého vznikání spolu s náznaky nondualitního vnímání postupně jednotlivé, zprvu spíš mlhavé koncepty konkretizovalo a zároveň posouvalo různými směry. Raná schizmata ukazují, jak obtížné bylo přijmout anátmanové učení a udržet střední cestu mimo extrémní anihilacionismu (nihilismu) a eternalismu (substancialismu). První stopy nondualitního uvažování můžeme spatřovat, domnívám se, v Buddhových snahách vyhnout se právě těmto dvěma extrémům skrze čatuškóti nebo mlčení. Další výraz nonduality přinesla mahájána, zejména Nágárdžuna (shodnost samsáry a nirvány) a Vimalakírti sútra („učení o vstupu do brány

⁵² Tamtéž, str. 275.

nonduality“). V obou těchto případech hraje klíčovou roli představa prázdnoty uvedená prádžňápáramitovými texty v raném období mahájány. Mádhamakovi myslitelé chtěli nalézt střední cestu, domnívajíce se, že abhidharma se odchýlila od Buddhova učení v postulování asamskrta (kauzálně nepodmíněných) dharem a přiblížila se pozici eternalismu. Z pozice nastupující jógačáry, se ale naopak mádhamaková filozofie blížila stanovisku nihilismu, přes veškeré dovedné argumenty Nágardžuny a jeho nástupců, že to tak není. Jógačára a zejména paralelní proud tathágatagarbhy pojmově inklinoval k substanciálnímu vychýlení, byť při pozorném čtení, jak se ukazuje například na Lankávatára sútře je zřejmé, že se jedná pouze o didaktickou pomůcku a nikoli postulát ohledně ontologické skutečnosti.

Ti, kdo přijali myšlenku jednoty samsáry a nirvány, museli řešit důsledky tohoto kroku. Vidžňánaváda uvedla pojem jediné mysli, která zajišťuje onu nondualitní celistvost světa. Pojem takovost v jógačárových a tathágatagarbhových kruzích nahradil prázdnotu, symbolizuje tak pozitivnější specifika zdejšího světa. Přesun k pozitivnějšímu vnímání světa coby nedělitelné součásti jediné mysli, byl podtržen představou, že v každé živé bytosti se tají skryté buddhovství (odvozené coby „nirvána v samsáře“). Potenciální dualita takových představ nezabránila tomu, aby se tento proud stal dominantním v Číně odkud pokračoval do Koreje a Japonska.

2. ČÍNA A JAPONSKO

2.1 PROBUZENÍ VÍRY V MAHÁJÁNU

Tathágotagarbhové učení se do Číny dostalo s Ratnagotravibhága šástrou kolem roku 510 čili asi století po jejím sepsání. Čínské dílo nesoucí název buddhovské podstaty Foxinglun apokryfně připisované Vimalakírtimu přeformulovalo základní ideje Ratnagótry a spojilo je s pojmem buddhovské podstaty (čín. foxing, jap. buššó 佛性). Tatáž idea postupně začala být vyjadřovaná pojmem „původní osvícení“ (čín. benjue, jap. hongaku 本覺), který pocházel ze súter Renwangjing a Jingang sanmeijing, kde vyjadřoval princip původní neposkvrněné mysli dohromady s všeprostupující moudrostí probuzení, jež je všemu inherentní.⁵³ Nejvlivnější text, který používá pojem benjue, bylo ale Probuzení víry v mahájánu (Mahájána šradhótpádašástra, Dacheng jixinlun, Daidžó kišinron 大乘起信論) připisované Ašvaghóšovi, ale pravděpodobně čínský apokryf ze 6. století. Tento text sleduje linii Lankávatára sútry, tím že syntetizuje vlivy jógačáry a tathágotagarbhy a snaží se objasnit základy, na nichž běžný člověk může dosáhnout probuzení. Rozlišuje dvě podoby jediné mysli: neposkvrněnou mysl (takovost) a mysl zrozující se a zanikající v samsárickém koloběhu. Proto, že běžná mysl je zakořeněná v mysli čisté, mluví Probuzení víry o aspektu původního či přirozeného osvícení (hongaku). Nicméně nevědomost způsobuje stav neosvícenosti (čín. bujue, jap. fukaku 不覺) a to zase fakt, že je třeba osvícení dosahovat (čín. shijue, jap. šikaku 始覺). Pouze z pozice neosvícení je možné mluvit o osvícení původním a získaném. Ve skutečnosti jsou jedinou myslí. V probuzení víry je tak hongaku dědicem tathágotagarbhy, coby potenciálu buddhovství. Oproti tathágotagarbhovým textům je ale jednoznačně určeno, že dává smysl pouze ve vztahu k oběma zbývajícím pojmům.

Tento text zaujal důležité místo v rámci učení Huayan a Fazang (643-712) k němu napsal komentář. V pozdějším vývoji to byl pátý patriarcha Huayan Zongmi

⁵³ Shrnutí myšlenkových směrů, které bezprostředně předcházely nauce původního osvícení a do ní pak vyústily, podávají Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, Honolulu 2003, str. 5-39 a Ruben Habito, *Originary Enlightenment: Tendai Hongaku Doctrine and Japanese Buddhism*, Tokyo 1996, str. 2-7.

(780-841), který spojil pojmy „původní osvícení“ a „pravá mysl“ (čín. zhenxin, jap. šinšin 真心) a identifikuje tento svůj zdvojený pojem s tathágatagarbhou (čín. rulaizang, jap. njoraizó 如来藏) a buddhovskou podstatou.

2.2 HUAYAN A TIANTAI

Ačkoli za skutečného zakladatele školy Huayan bývá mnohdy považován až Fazang (604-712), už učení Dushuna (557-640) a Zhiyana (602-668) obshuje hlavní body nauky. Po Fazangovi měla škola ještě dva patriarchy, Chengguana (737-839) a Zongmiho (780-841), načež se rozplynula. Teoretické závěry huayanového učení uplatnil v praxi chanový buddhismus. Škola vznikla na základě mahájánové Avatamsaka sútry (cca 3. st., Huayanjing, Kegonkjó 華嚴經), ale svou roli hrály také páramitové texty a Probuzení víry. Tato nauka někdy označovaná jako „učení totality“ usilovala o co nejkompexnější popis všejednoty celého bytí, jejíž pochopení znamená osvícení. K tomuto účelu používali myslitelé školy mádhjamakovou metodu čatuškoti a pojem prázdnoty zároveň s jógačárovou představou jediné mysli, která byla pravděpodobně svým meditativním charakterem zvláště blízká čínskému „taoistickému“ duchu.

Základní stanovisko Huayan je ovšem šúnjavádové, neboť nebýt prázdnoty celá složitá struktura povstávání, vzájemného prostupování a nepřekážení dharmadhátu by nebyla možná. Prázdnota v první řadě znamená, že věci mohou existovat, vznikat a zanikat.

Hlavním textem je Dušunův spis Meditace o dharmadhátu (čín. Fajieguan, jap. Hokkaikan) založený na vztahu dvou kategorií li (jap. ri 理) a shi (jap. dži 事). Li označuje „pravý princip“, tathatu, prázdnotu. Shi označuje jevy, formu. Dushun rozlišuje čtverou strukturu světa (dharmadhátu):

1. dharmadhátu jevů (čín. shi fajie, jap. dži hokkai 事法界)
2. dharmadhátu oblast univerzálního (čín. li fajie, jap. ri hokkai 理法界)
3. dharmadhátu, v němž li a shi si navzájem nebrání (čín. li shi wuai fajie, jap. ri dži muge hokkai 理事無礙法界). Znamená také úplnou jednotu li a shi. Dushun rozlišuje dvě podoby: mysl jako takovost (li) a mysl jako vznik a zánik (shi).

4. dharmadhātu, v němž jednotlivé jevy si navzájem nebrání (čín. shi shi wuai fajie, jap. dži dži muge hokkai 事事無礙法界). Znamená, když jsou odstraněny bariéry běžného uvažování. Oddělování a vymezení zmizelo. Všechny varianty čatuškóti platí.⁵⁴

Toto poslední dharmadhātu je podle něj jediný skutečný svět, ostatní jsou pouze teoretické pomůcky jak popsat onu jednotu, o níž huayanovému učení jde. V tomto světě dochází k vzájemnému pronikání a vzájemné shodnosti všech jevů. Učení o shodnosti všech jevů se odvozuje od významu formule z hrdája sútry „forma se neliší od prázdnoty ani prázdnota od formy“, vznikání a pronikání je odvozenou a složitější podobou mahájánového závislého vznikání.

Hlavní koncept, který vyjadřuje vztahy jevů v rámci dharmadhātu „džidži muge“ je vzájemné prostupování a vzájemná identita. Tato představa je metaforicky vyjádřená už v Avatamsaka sútře: V nebi na střeše paláce boha Indry jsou zavěšeny drahokamy, které ve formě nejrůznějších ornamentů tvoří komplikovanou síť. Působením světla tyto drahokamy odrážejí nejen celý vesmír, tj. svět dole pod nimi a nebesa nad nimi, ale také každý odráží všechny ostatní drahokamy včetně všech odrazů, které se od nich odrážejí. To vše se děje zcela bezchybně a „samo sebou“. Tato metafora poskytuje názornou představu o vzájemném vznikání, prostupování a obsahování. Učení Huayan tímto vyjadřovalo nejen vztahy mezi formami, ale také komplikovanou vizi karmy coby sítě vzájemného působení. Proto patriarcha Chengguan říká: „Neexistuje příčina, která by se doopravdy lišila od účinku, ani naopak.“⁵⁵

Do Japonska přinesl učení Huayan korejský mnich Simsang (čín. Shenxiang, jap. Šinšó, zem. 742), který studoval u Fazanga. V Japonsku jej slyšel kázat Rjóben, který jej představil císaři Šómuovi a ve výkladu učení školy Kegon pokračoval po Šinšóově smrti. Avatamsaka sútra se rychle stala pro narský buddhismus jednou z nejdůležitějších súter a Mahávairóčanovi, který je hlavním buddhou sútry, byl zasvěcen klášter Tódaidži.

Čínská škola Tiantai paradoxně k rozvoji a rozšíření představy původního

⁵⁴ Garma C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*, London 1991, str. 141-155.

⁵⁵ Citováno tamtéž, str. 154.

osvícení nijak zvlášť nepřispěla. Pěstovala ale snad ještě větší důraz na nondualitu skrze meditaci o třech podobách pravdy.⁵⁶ V tomto Zhiyiho systému meditace je adept veden ke kontemplaci světa ze tří úhlů: z pozice jevů (dži), z pozice prázdnoty (ri) a z pozice středu (čín. zhong, jap. čú 中), který popírá ostatní dva coby extrémny. Toto je způsob nalézání střední cesty v rámci učení Tiantai.

Podle Tamury Joširóa principiální rozdíl v monistických celostních filozofiích škol Huayan a Tiantai spočívá v tom, že Huayan postupuje od li k jednotlivým shi, zatímco Tiantai začíná u jednotlivých shi, jež každé zahrnuje pravý aspekt li.⁵⁷

2.3 KÚKAI A SAIČÓ

První, kdo použil pojem „hongaku“ v Japonsku byl Kúkai. Učinil tak na základě komentáře k Probuzení víry Shimoheyanlun (jap. Shakumakaenron 釈摩訶衍論), který byl připisován Nágardžunovi, ač se jedná pravděpodobně o korejský apokryf z 8. století. V intencích nastoleného myšlenkového proudu tento spis relativizuje rozdíl mezi myslí coby takovostí a myslí coby povstáváním a zanikáním a zavádí nový pojem „funi makaen“ 不二摩訶衍 neboli nondualitní mahájána. Kúkai interpretoval pojem původní osvícení esoterním způsobem jako kosmického buddhu Vairóčanu, který je podstatou (dharmakájou) a také centrem tantrických rituálů.⁵⁸

Ačkoli škola Tiantai v Číně příliš nepřispěla k rozvoji teorií spojených s konceptem původního osvícení, její japonský protějšek svým ještě synkretičtějším a zároveň esoteričtějším založením v kultivaci této teorie nakonec sehrál klíčovou roli.

Shrňme několik důležitých bodů, které v rámci školy Tendai předcházely samotnému vzniku hongaku šisó. Důležitou událostí dotýkající se problematiky hongaku byl Saičóův spor s učencem sekty Hossó Tokuicuem. Sekta Hossó (obdobně jako její pevninský předchůdce Faxiang) učila, že se buddhovská podstata dělí na ri-buššó 理佛性 (neprojevená podstata) a gjó-buššó 行佛性 (dynamická jevová stránka). První, kterou mají všichni, nerozhoduje v otázce

⁵⁶ Srov. Stone, *Original Enlightenment*, str. 8.

⁵⁷ Shrnuto tamtéž, str. 10.

⁵⁸ Tamtéž, str. 11.

potenciálu osvícení, neboť je skrytá a věčně neprojevená. Podle jógačáry vše určují semena (bídža) v álajavidžňáně, která rozhodují i o tom, jakou má kdo projevenou buddhovskou podstatu. Podle tohoto potenciálu jógačára rozlišovala živé bytosti na základě „vozů“ buddhismu (šrávakové, pratjékabuddhové, buddhové) a tvrdila, že existují i ti, kteří, nemajíce správná semena v álajavidžňáně, nemohou dosáhnout osvícení vůbec. Saičó naopak na základě Lotosové sútry (skt. Saddharma pundarika sútra, jap. Mjóhórengkjó 妙法蓮華經) a jejího učení jediného vozu (skt. ekajána, jap. ičidžó 一乘) argumentoval, že veškeré dělení na „vozy“ je pouze Buddhova upája (jap. hóben 方便), jeho umné prostředky, jak pravdu sdělit co nejvíce posluchačům podle jejich aktuálního chápání. Ve skutečnosti, protože takovost je všudypřítomná, pro všechny existuje stejná možnost dosáhnout buddhovství. Saičó při té příležitosti mluví o neprojevené podstatě (ribuššó) jako o jednostranné pravdě, naopak dynamickou jevovou stránku takovosti (gjó-buššó) ztotožnil s učením jediného vozu Lotosové sútry a s kategorií středu (čú), která označovala kategorii pravdy v tříčlenné meditaci podle Zhiyiho spisu Mohezhiguan (jap. Makašikan). Tím potvrdil, že dokonalé učení jediného vozu se projevuje dynamickým aspektem takovosti čili jevovým světem a ještě posílil přenos důrazu z „ri“ na „dži“.⁵⁹

Saičóovým důležitým počinem bylo prosazení bódhisattvovských předpisů. Na základě sútry Fanwangjing (jap. Bonmókjó 梵網經) je Saičó prosadil (ač se jejich zavedení sám nedožil) jako samostatnou ordinační platformu nezávislou na předpisech přísně vzato „hínajánových“, které se používaly ve starších narských školách. V Bonmókjó nejsou předpisy (sliby) chápány jako nařízení či zákazy z vnějšku zavedené, nýbrž jako výraz buddhovské podstaty, která (jak se shodovaly všechny mahájánové proudy s výjimkou zmíněné jógačáry) je dostupná všem živým bytostem. Jelikož vycházejí přímo z ní, jsou pro všechny (laiky nevyjímaje) jednoduše dodržovatelné a buddhovská podstata se tak může snadno projevit.

Přechod k rozvinutému hongaku šisó byl také podpořen esoterizujícím přístupem k buddhismu, který v japonské společnosti začínal převládat. Vedle čistě tantrického učení, které přivezl Kúkai, podstoupilo silnou „tantrizaci“ i učení

⁵⁹ Tamtéž, str. 13

Tendai, které se postupně rozdělilo na dva směry mnišského studia: „šikagó“ byla linie založená na původním Tiantai učení Zhiyiho a jeho spise Mohezhiguan, zatímco „šanagó“ představovalo esoterní směr uvnitř Tendai (zvaný též taimicu) založený na rituálech a studiu Mahávairóčana sútry (jap. Dainičikjó 大日経). Esoterní učení jako takové učí, že dharmakája je vesmírným buddhou Vairóčanou (Dainičim). Nondualita tohoto učení čerpá z představy, že vše je jeho tělem a každá myšleka je jeho myšlenkou. V rámci školy Tendai s postupnou esoterizací převládla esoterická intepretace Lotosové sútry i histrického buddhy Šákjamuniho, který stojí v jejím centru a který ztotožněn s Vairóčanou začal být ve shodě s šestnáctou kapitolou „Rozsah života Tatháaty“ (Njoraidžurjó) chápán jako univerzální bez počátku prodlévající ve světě.

V rámci esoterního buddhismu dochází také k dalšímu potvrzení tohoto světa, neboť každý jeho prvek je projevem buddhy Dainičiho a každý vykládá učení dharmakáji (jap. hoššin seppó 法身説法). Protože vše je jeho přímým projevem, mají konkrétní jevy a smyslové počitky větší cenu než abstraktní koncepty. Dži vítězí nad ri.

Z Lotosové sútry vykládané tímto způsobem pochází také pojem „prodlévat na dharmové pozici“ (jap. džú hói 住法位). Každý konkrétní jev je dharmou právě tak, jak je. Ve shodném významu se tento pojem nalézá i u Dógena. Připomeňme také z Číny známé rčení, že i „tráva a stromy dosahují buddhovství“ (jap. sómoku džóbucu 草木成佛). V Japonsku tento pojem získal větší význam a v rámci diskuse se začal klást důraz nikoli na abstraktní myšlenku univerzality, kterou za tímto mottem viděli čínští buddhisté, ale na konkrétní každodenní jevy, v nichž spočívá konečná pravda. Souvisejícím trendem bylo i zkrácení cesty, již je třeba k vytyčenému buddhovství urazit, označované heslem „dosažení buddhovství v tomto těle“ (jap. sokušin džóbucu 即身成佛).

2.4 TENDAI HONGAKU ŠISÓ

Hongaku šisó 本覚思想 má zásadní význam nejen jako jedno z vyústění mahájánové filozofie, či pro vývoj středověké japonské kultury, ale také jako podhoubí pro vznik nových škol buddhismu v období Kamakura. Ve vztahu k

Dógenově buddhovské podstatě je hongaku šisó nejvýraznějším uzlem sledovaných linií přímo předcházejícím Dógenovu dílu. Díky tomu může být hongaku šisó považováno za skutečný kontext Dógenova zrání i myšlenkovou oblast, již je zároveň ovlivněný a zároveň se vůči ní vymezuje.

Hongaku šisó se vyvinulo na základě esoterní praxe ústního předání (kuden 口伝) v okruhu zasvěcenců. Až poté přišlo na řadu zapisování myšlenek na jednotlivé pruhy papíru (kirigami 切紙).⁶⁰ Ty byly počínaje 12. stoletím kompilovány do sbírek apokryfně připisovaných slavným osobám školy Tendai (Saičó, Ennin, Genšin...). Jsou to tudíž díla anonymní a časově obtížně zařaditelná. Má se za to, že v období, kdy s učením školy Tendai přicházel do styku Dógen, bylo již hongaku šisó v této třetí fázi a systematizace učení pokračovala ještě několik století. Ačkoli řada textů byla určena pouze zasvěcencům a explicitně varuje před nezodpovědným zveřejňováním, jsou známy i texty, které zajišťovaly šíření hongaku šisó mimo úzce vymezený klérus. Byly psány japonsky a určeny vzdělanějším laickým čtenářům. Příkladem může být „Meditace o takovosti“ (Šinnjokan), jež kolovala v souvislosti s tendaiistickým amidismem.⁶¹

Hlavní rys hongaku šisó bývá označován jako absolutní monismus nebo „úplné přitakání“ (jevovému světu). Jeho interpretace je nicméně značně obtížná už proto, že postulát nonduality nacházíme v celé mahájáně. V čem se liší hongaku přístup? Až v učení školy Tiantai respektive Tendai bylo přijetí tohoto světa dokončeno. Jak říká Nakamura Hadžime: „Na asijském kontinentě se slovem 'osvícení' označovalo porozumění tomu, co přesahuje jevový svět, avšak Japonci dali tomuto slovu význam pochopení věcí uvnitř světa jevů.“⁶² Totéž vyjadřuje poeticky hongaku šisó jako: „Vykvétat je věčnost, opadávat je věčnost.“⁶³

Filozofický proces, jímž dospěl buddhismus k jedné ze svých mezí, se dá rozdělit na dvě fáze⁶⁴:

1. Po nejzazší mez dovedená mahájánová myšlenka nonduality: forma se neliší

⁶⁰ Shrnuje Habito, op. cit., str. 9

⁶¹ Srov. Stone, *Original Enlightenment*, str. 191-199.

⁶² Nakamura Hajime, *Ways of Thinking of Eastern Peoples, India, Tibet, China, Japan*. Honolulu 1981, str. 351.

⁶³ Cituje Tamura Yoshiró, *Japanese Culture and The Tendai Concept of Original Enlightenment*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 1987, 14/2-3, str. 204.

⁶⁴ Podle Tamury Joširóa shrnuje Stone, *Original Enlightenment*, str. 50.

od prázdnoty (šiki soku zekú), samsára se neliší od nirvány (šódži soku nehan 生死即涅槃) apod.

2. S tímto zjištěním návrat do jevového světa: i nečistoty jsou bódhi (bonnó soku bodai 煩惱即菩提).

Tento dvojitý krok tak popírá dvě možné duality: Nejprve mezi prvky dualitního rozlišování (já/svět, špatné/dobré..) a pak ještě mezi nastoleným světem nonduality a empirickým světem jevů (ri/dži). Druhý krok, který popřel rozdíl mezi absolutní rovinou, na níž jevy a takovost jsou totožné, a relativní rovinou jevů jako takových, představuje onen opačný pohyb potvrzující konkrétní jevy. Oba dva kroky je možné nalézt v předchozím vývoji buddhistické nauky na čínském kontinentě. Rozdíl hongaku šisó spočívá v tom, kam až je druhý krok proveden.

Sueki Fumihiko obdobnou situaci (byť nikoli jako diachronní jev) ilustruje názornou tabulkou:⁶⁵

běžný člověk	úroveň absolutní	poskvrný = osvícení
	úroveň jevů	poskvrný ≠ osvícení
buddha	absolutní = jevové	poskvrný = osvícení

Z pozice běžného člověka je třeba rozlišit dvě úrovně. Pozici absolutní a úroveň jevového světa. V takovém případě na absolutní úrovni (čili z pozice prázdnoty) jsou poskvrný totéž co osvícení, zatímco na úrovni jevového světa se poskvrný liší od osvícení. Pro osvíceného člověka ovšem neexistuje rozdíl mezi absolutní úrovní a pozicí jevového světa, proto mu nečistota splývá s osvícením. Hongaku tradice vidí svět výhradně očima buddhy a jednoduše říká: jevy = osvícení. Proto se v Sandžúšika no kotogaki, jednom z klíčových textů hongaku šisó, píše: „Vidět měsíc na hladině vody je stejné jako vidět měsíc na obloze,“⁶⁶ ačkoli se jedná o přesný opak tradiční rady nezaměňovat odraz měsíce za měsíc samotný.

I u Dógena můžeme nalézt tento způsob uvažování. Uvedme například jednotu praxe a osvícení (šušó ittó 修証一等). Co by představovalo pouze jev (praxe), je

65 Sueki Fumihiko, Two Seemingly Contradictory Aspects of the Teaching of Innate Enlightenment (hongaku) in Medieval Japan, in: Japanese Journal of Religious Studies 1995, 22/1–2, str. 8.

66 Cituje Stone, Original Enlightenment, str. 200.

pro Dógena samotným osvícením. Stejně jako hongaku texty i Šóbógenzó je napsané převážně z pozice probuzené mysli. Vztahu Dógenovy buddhovské podstaty a hongaku šisó bude věnována část následujícího oddílu, nicméně už zde můžeme zmínit, že některé Dógenem používané pojmy, obraty nebo celé myšlenkové koncepty (například „přebývání na dharmové pozici“ džúhói, „věčné nyní“, nikon apod.) jsou dědictvím hongaku šisó.

Tradiční Tendai „dokonalé učení“ (enkjó 円経) rozlišuje tzv. šest stupňů identity, na jehož nejvyšším stupni bódhisattva dosahuje úplného probuzení. Hongaku šisó popírá celý proces dosahování osvícení a učí, že osvícení existuje již na prvním stupni „principiální identity“ (risoku 理即). Už v rámci jediné myšlenky světského člověka, který nikdy neslyšel o buddhismu, je obsaženo celé osvícení (risoku ičinen no kokoro 理即一念の心). Pokud je osvícení tímto bezprecedentním způsobem k dispozici, není buddhistická nauka k ničemu potřebná a buddhismus dospívá k popření smyslu své existence. Sueki ovšem na základě Sandžúšika no kotogaki ukazuje, že ani hongaku šisó nejde tak daleko a na jiných místech jako nezbytný uvádí druhý stupeň, „identitu slovní“ (mjódži soku 名字即), stádium, na němž adept vyslechne a pochopí nauku.⁶⁷ Osvícení je pak nazřeno v okamžiku jediné myšlenky (ičinen). Sueki dovozuje, že se tímto anonymní tvůrci hongaku tradice snaží zachovat alespoň minimální raison d'être buddhistického učení. Poznamenejme, že hongaku se tak zastavuje právě před třetím stupněm „meditační identity“ (kangjó soku 観行即), který pravděpodobně již nebyl považován za nijak důležitý.

Takové stanovisko je, jak vidíme, vnitřně problematické a může vést a pravděpodobně i vedlo ke značnému oslabení duchovního úsilí nebo dokonce nezodpovědnému a nemorálnímu jednání. Zmiňovaná formule „poskvřny samy jsou prozření“ (bonnó soku bodai) je-li brána doslova, jde přímo proti duchovnímu životu a snažení. Stejně jako: „Je velkým omylem chtít překonávat bolesti a protivenství. Proč by k dosažení neporovnatelého osvícení bylo třeba, aby si člověk po nesčetné kalpy v rámci hledání osvícení ničil kosti a snášel nesnesitelné, když se v jediném okamžiku zcela bezbolestně a bez toho, aby se musel zřít svému

⁶⁷ Sueki, op. cit., str. 12.

života, může stát buddhou jednoduše tím, že si uvědomí: 'já jsem takovost'.⁶⁸

Kromě toho se uvádí, že tantrické rituály a esoterní tradice měly tendenci vytlačovat meditační úsilí i studium sůter.⁶⁹ Ti, kteří brali vážně náboženské úsilí, odcházeli hledat mimo tento náboženský hlavní proud.

Z toho také vychází kritika hongaku, která má svou tradici už od doby vzniku těchto myšlenek. Ve 12. století to byl Hačibó Šónin, který ve svém díle Hokke sandaibu šiki věnoval sedmou a osmou kapitolu kritice těchto postojů, zejména zanedbávání duchovního snažení směřujícího k osvícení a popírání kauzality ve smyslu představy, že plody (tj. osvícení) zde mohou být bez svých příčin (tj. náboženské praxe). Na podporu těchto argumentů cituje jak z Lotosové sůtry, tak slova zakladatele Tiantai Zhiyiho.

Za dalšího důležitého kritika hongaku šisó bývá považován Dógen, který sice po svém vyřešil problematiku otázku duchovního snažení, nicméně vliv hongaku šisó je v Šóbógenzó snadno rozpoznatelný.

Jak bylo ukázáno výše, z pohledu toho, kdo neprocitl, musí existovat rozlišení na dvě skutečnosti, leč hongaku šisó, zdá se, tento fakt v rámci extrémní nonduality minimálně na teoretické rovině neuznávalo. Je si ale třeba připomenout, že se jednalo o učení ve své náročnější podobě určené pouze těm, kdo již měli značné zkušenosti mnišského duchovního života. Proto Habito zdůrazňuje, že i hongaku texty „má smysl vykládat pouze v kontextu úsilí zakusit prázdnotu, to znamená dospět k osvobozujícímu poznání, které zároveň proměňuje toho, kdo poznává.“⁷⁰ I hongaku bez ohledu na svědectví, která svědčí o tom, že tehdejší realita byla opačná, by mělo být chápáno v souvislosti cvičení se v samádhi, neboť to je jeho nepochybné východisko.

Je pravda, že texty samotné meditaci pomíjejí a učí o dosažení osvícení již na nižších úrovních. Chanoví mistři v Číně ovšem také zatracovali sezení v meditaci jako nepotřebné, aniž by to znamenalo, že se upustilo od každodenního zazenu. Šokovou metodu zenu hongaku spisy do jisté míry připomínají. Například proti běžnému učení, že tráva i stromy dosahují osvícení, Sandžú šika no kotogaki praví:

68 Cituje Habito, op. cit., str. 27

69 Tamtéž, str. 29-30.

70 Tamtéž, str. 50.

„Jediné co dává smysl je říct, že tráva a stromy nemohou dosáhnout osvícení.“⁷¹ Nepřipomíná to slavnou Zhaozhouovu zápornou odpověď na otázku, zda má i pes buddhovskou podstatu? Habito na základě rozboru textů shledává, že to, co vytržené z kontextu může působit jako popírání praxe, logiky či morálky, kompozičně vtělené do textu skrývá svébytnou osvobozující sílu. Razantní vyprázdnění konceptů pak vede k prozření. Tato „dekonstruktivní funkce“⁷² se v tomto smyslu podobá jedné z funkcí čatuškoti nebo funkci kóanů, jejichž první sbírky se v Číně začínají objevovat v podobné době, kdy se konstituuje hongaku šisó.

Zvláštnosti hongaku šisó se netýkají pouze jeho obsahu, nýbrž i formálních postupů, jež představují specifický způsob vnímání tradice, kultury, světa a manipulace s nimi. V rámci vážných doktrinálních diskusí těžko pochopitelné metody vycházejí z tzv. Zhiyiho „meditace (o) mysli“ (guanxin, kandžin), čtvrté metody výkladu Lotosové sútry⁷³, která se nezakládá na vnějších významech, nýbrž na poměřování slov sútry vlastním vhledem do podstaty. Vzniká tak svérázný způsob interpretace starších textů, který nachází skryté významy, mnohdy zcela protikladné běžně tradovaným. Spíš než danému textu je tento hermeneutický princip věrný konkrétní premise nebo vhledu do původního osvícení. Autoři hongaku textů se nebojí jít až k vymyšlení neexistujících pramenů nebo přeskupování původních zdrojů. Důležitý prostředek, který používali později i Šinran a Dógen (slavné přeformulování vět z Maháparanirvána sútry na počátku stati Buššó), představuje hra se slovy prostřednictvím převodu z čínštiny do japonského čtení tak, že věta získává při zachování všech původních čínských znaků zcela odlišný význam. V hongaku textech bylo často záměrem získat z čínského citátu význam původního osvícení. Aby například docílili významu, že tráva a stromy neprodělávají žádnou změnu, ale samy o sobě jsou vesmírným buddhou, převedli anonymní myslitelé sinojaponsky čtenou frázi „sómoku džóbucu“ 草木成佛, jež znamenala běžně, že tráva i stromy dosahují osvícení, do

71 Cituje Tamura Yoshiró, Critique of Original Awakening Thought in Shóshin and Dógen, in: Japanese Journal of Religious Studies 1984, 11/2-3, str. 259.

72 Srov. Habito, op. cit., str. 55, 56, 58 a 59.

73 Stone, Original Enlightenment, str. 157 a dál.

japonštiny jako „kusa ni mo ki ni mo naru hotoke“ 草にも木にも成る佛 neboli buddha, jenž se stává travou i stromy.⁷⁴

Ještě svéráznějším prostředkem a pravděpodobně i (vážně branou) zábavou bylo nacházení vzájemných korespondencí a isomorfismů, např. na základě číselných shod, vztahu makrokosmu a mikrokosmu, topografické podobnosti (klášterní komplex na hoře Hiei coby mandala) apod. Indický tantrismus připomíná tvrzení, že hřbitovy, protože na nich nevznikají žádné vášně a připoutanosti, jsou Čistou zemí buddhy Amidy.⁷⁵

Spolu s Jacqueline Stone je možné konstatovat, že hongaku šisó a nové kamakurské směry sdílejí řadu postojů a není proto možné mluvit o radikální roztržce se starším buddhismem a o nastolení zcela nových náboženských směrů.⁷⁶

Toto „sdílené paradigma“ charakterizuje Stone ve čtyřech bodech:

1. Nelineárnost: nastolení soteriologického potenciálu jediného okamžiku, jenž v hongaku šisó slučuje minulost, přítomnost i budoucnost a popírá zdlouhavou cestu za probuzením.
2. Jediná podmínka: osvobození záleží na jediném, od všeho ostatního oproštěném aspektu, nikoli na mnohosti duchovních úkonů, jako to platilo pro původní kulticky různorodé učení narského a heianského buddhismu, ale nikoli už pro hongaku šisó (mjódžisoku – nazření nonduality ve stádiu slovní identity, šikantaza – pouhé sezení, sendžu nembucu – výhradní nembucu).
3. Vše zahrnující postoj: jediný faktor (porozumění výkladu, praxe sezení či recitace mantry), který původně byl chápán jako pouhý počáteční krok k osvícení, představuje nyní osvícení úplné. Myšlenka, že úplné probuzení může být prožité skrze jediný úkon v jediném okamžiku, čerpá ze setrvalé tendence přiblížit osvícení běžnému smrtelníku (v rámci Tendai buddhismu vyjádřeno jako „stát se buddhou v tomto těle“), stejně jako z totalistických systémů (Huayan a Tiantai), v nichž i nejmenší zrnko prachu v sobě obsahuje celý vesmír.
4. Popření moci špatné karmy: uvolňuje se závislost spásy na morálním

⁷⁴ Tamtéž, str. 160.

⁷⁵ Tamtéž, str.164-165.

⁷⁶ Srov. tamtéž, str. 216-236.

jednání či získávání zásluh. Špatné stejně jako dobré skutky jsou původním osvícením. Karmická kauzalita se bortí do jediného „věčného nyní“.

Současný japonský akademický svět buddhistických studií je rozštěpený na několik proudů podle toho, jak daní badatelé hodnotí středověké tendai hongaku šisó. Diskutovaným tématem je také vztah nového kamakurského buddhismu (Džódošú, Džódošinšú, Zenšú a Ničirenšú) k etablovanému systému státem podporovaného buddhismu (narské školy, Tendaišú, Šingonšú). Protože tato práce sleduje mimo jiné vztah Dógenova konceptu buddhovské podstaty k hongaku šisó, řada těchto postojů se jí týká.

Poměrně stereotypní pohled popisuje zkorumpovaný režim starého buddhismu, který se zakladatelé nových směrů snaží napravit. V souvislosti s tímto pohledem se také uvádí, že tantrický buddhismus byl záležitostí elit, zatímco teprve nové školy jej rozšířily mezi prostý lid, zároveň jej činíce „japonštějším.“ Navzdory této obecné představě, která není zcela bez opodstatnění,⁷⁷ existují teorie japonských badatelů, které hodnotí hongaku šisó a jeho vztah k novým kamakurským školám na základě poněkud přísnějších kritérií. Přesto jsou si mnohé z nich zcela protikladné. Uvedme hlavní tři z nich.⁷⁸

První je teorie, která spatřuje středověkou sektu Tendai a její hongaku šisó jako pozitivní živnou půdu, z níž se oddělily nové směry sdílející i nadále některé prvky s učením, z něž vzešly. Tuto teorii zastávají zejména odborníci na středověkou Tendai jako Šimadži Daitó (který jako první použil pojem hongaku šisó) či Hazama Džikó.

Hypotézu radikálního rozchodu naopak zastávají především badatelé působící na buddhistických univerzitách (šúgakuša), jež spadají pod tu či onu denominaci, například v Tokiu univerzita Riššó (Ničirenšú), univerzita Komazawa (Sótóšú), v Kjótu univerzita Hanazono (Rinzaišú) nebo Buddhistická univerzita (Džódošú)

⁷⁷ Viz. např. *Japanese Religion, A Survey by the Agency for Cultural Affairs*, Tokyo 1972.

⁷⁸ Shrnutí stavu bádání a hlavních diskusí ve vztahu k hongaku šisó viz. J. I. Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, Honolulu 2003. Some Reflections on Critical Buddhism, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 1999, 26/1–2, str. 160-188. R. Habito, *Ordinary Enlightenment: Tendai Hongaku Doctrine and Japanese Buddhism*, Tokyo 1996. Steven Heine, “Critical Buddhism” (Hihan Bukkyō) and the Debate Concerning the 75-fascicle and 12-fascicle Shōbōgenzō Texts, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 1994, 21/1, str. 37-72.

apod. Tito badatelé chápou zakladatele „svých“ škol jako kritiky a reformátory předchozího náboženství topícího se v úpadku. Z tohoto podhoubí pochází charakteristika Dógena jako kritika hongaku šisó a vyzdvihování jeho rané pochybnosti ohledně vztahu osvícení a praxe, která údajně vedla k jeho rozchodu se školou Tendai. Kompromisnější tvrzení říká, že vliv čínského chanu, v němž zazen a získané osvícení (šikaku) hraje klíčovou roli, spolu s předchozím působením teorie původního osvícení se v Dógenově nondualitním učení sloučily a zasadily o vznik jedinečné podoby japonského zenu.

Za třetí teorii je možné považovat postoj tzv. kritického buddhismu (hihan bukkjó 批判仏教). U něj bych se rád zastavil, neboť se přímo dotýká vztahu Dógena, buddhovské podstaty a hongaku šisó.

Hlavními tvůrci kritického buddhismu byli na přelomu osmdesátých a devadesátých let badatelé Macumoto Širó a Hakamaja Noriaki, tou dobou působící na Komazawské univerzitě. Jejich útok na hongaku šisó respektive na celý proud buddhistického myšlení ovlivněný tathágarbhovou teorií, jež nazvali sanskrtským novotvarem „dhátuváda“, se dá rozdělit do dvou úrovní.

1. Na úrovni buddhistické nauky kritizují proud hongaku šisó jako odchylku od buddhismu, tak jak jej učil Buddha Šákjamuni, neboť na základech nondualitního učení popírá kauzalitu a zákon karmy a zároveň podle autorů hihan bukkjó představuje substanční herezi, protože koncepty jako dharmadhátu, takovost, jediná mysl, buddhovská podstata etc. jsou charakterizovány jako věčný a neměnný základ, čímž odpovídají hinduistickému átmanu.
2. Na úrovni sociopolitické viní hongaku šisó z amorálnosti (jež má vyplývat ze ztotožnění protikladů jako dobro a zlo) a společenské nezodpovědnosti. Protože v takovém paradigmatu chybí existence „jiného“, neposkytuje etické a epistemologické prostředky pro nakládání s projevy odlišnosti ve společenské sféře, jež by vyžadovaly jednoznačnou etickou odpověď. Výsledkem je nekritická tolerance a nereflexivní podpora statu quo, která paradoxně (např. ve jménu národní harmonie) posiluje společenskou nerovnováhu (projevy diskriminace menšin apod.).

Z perspektivy kritického buddhismu představuje správnou nauku rané Buddhovo učení, zejména jeho dva prvky ne-já (anátman) a závislé vznikání (pratítjasamutpáda) coby výraz karmického zákona. Substanční hereze „dhátuvády“ jde proti nauce anátmanu a popírání kauzality zase proti závislému vznikání.

Ohrožení buddhismu substanční herezí vychází z tradiční charakteristiky tathágotagarbhy pozitivními (a „nebezpečnými“) pojmy „věčnost, blaho, já, čistota“ (skt. nitja, sukha, átma, šubha, jap. džórakugadžó 常楽我淨).⁷⁹ Pojem „jediná mysl“ často se vyskytující v hongaku textech, nese podobné pozitivní atributy jako takovost či tathágotagarbha. Co bylo míněno pouze jako protilátka na šúnjavádový „nihilismus“ mohlo být později vykládáno jako skutečná substance (i když důkazy, že tomu tak doopravdy bylo, kritický buddhismus nepodává).

Z těchto pozic kritický buddhismus zároveň převrací zažitě představy o významu Dógenova díla. Dógenovo dílo se dá rozdělit na tři období. Toto dělení vychází z významných předělů v Dógenově životě (odkazují na životopisnou část v následujícím oddíle):

1. Rané texty z první poloviny 30. let 12. století, napsané brzy po návratu z Číny.
2. Střední fáze vyplněná prací na textech, jež byly sebrány do tzv. Sedmdesátipětídílné edice Šóbógenzó.
3. Pozdní dílo zhruba od poloviny 40. let, tj. poté, co se Dógen se svými žáky přemístil do provincie Ečizen. Tam vzniklo ke konci Dógenova života tzv. Dvanáctidílné Šóbógenzó.

Za vrcholný Dógenův myšlenkový odkaz bývá považována edice Šóbógenzó o sedmdesáti pěti kapitolách, která také byla vždy hlavním předmětem studia Dógenovy filozofie. Argumentace kritického buddhismu se snaží zpochybnit autoritu sedmdesátipětídílné edice a jako vrcholný myšlenkový odkaz chápe Šóbógenzó dvanáctidílné, které Dógen údajně sestavil poté, co prodělal v roce 1248 myšlenkový obrat, jímž se navrátil k učení pravého buddhismu. Zatímco první verze podle Hakamaji obsahuje texty, jež jsou zasaženy rétorikou původního osvícení a mají všechny jeho neblahé stránky (popření karmické kauzality apod.),

⁷⁹ Habito, op. cit., str. 54.

texty sebranými do druhé edice Dógen vyjadřuje myšlenky přímočaré kauzality a morálního jednání. Postoj kritického buddhismu tak zpochybňuje myšlenkově nejzávažnější a řadou badatelů nejceněnější statě sedmdesátipětídílného Šóbógenzó jako je Gendžókóan, Buššo nebo Udži.

Takto vyhrocený postoj vyvolal reakci ze strany konzervativněji nebo smířlivěji orientovaných badatelů. Podle nich je Dógenovo dílo celkově komplikovanější a nedá se nalézt jednoznačný předěl v myšlenkovém vývoji. Dógenovy nábožensko-filozofické postoje jsou plastické a mnohotvárné a, jak říká Heine, „Dógenův přístup k tématu kauzality je komplexní, takže je snadné si splést pouhou změnu perspektivy se základní změnou celkového názoru.“⁸⁰ Stejně tak neexistuje důkaz, že by ke konci svého života Dógen zavrhl sedmdesátipětídílnou edici. Je snadno představitelné, že Dógen chápal jednotlivé texty jako vzájemně se doplňující nebo určené různému posluchačstvu. Proto může být sedmdesátipětídílné Šóbógenzó charakterizováno jako mluvící z pozice probuzené mysli a určené pokročilým adeptům, zatímco dvanáctídílná edice je určena méně pokročilému a laickému posluchačstvu a proto mluví převážně z pozice víry a morálních principů. Otázkou zůstává Dógenova kritika hongaku šisó, jíž se budu věnovat v následujícím oddíle.

80 Heine, *Critical Buddhism*, str. 57.

3. DÓGEN A BUDDHOVSKÁ PODSTATA

Na základě tradiční verze o „prvotní pochybnosti“, se dá říci, že pro Dógena nebyl koncept buddhovské podstaty (neboli původního osvícení) jen oblastí teoretického zájmu. Na hoře Hiei Dógen pochopil rizika této nauky, která podkopávala ducha náboženského snažení. Zároveň ale jeho odchod z řad mnichů školy Tendai, jak již bylo naznačeno, nepředstavoval naprostý rozchod s touto myšlenkou, jako spíš pokračování ve snaze jí porozumět z jiné perspektivy. A právě spis Buššó je textem v němž se nejpregnantněji nalézají Dógenova odpovědi na veškeré pochyby a otázky, na které si nedokázal odpovědět až do svého probuzení pod vedením chanového mistra Rujinga. Abychom pochopili toto životní rozpětí daného tématu je, domnívám se, vhodné se seznámit s některými životopisnými fakty z Dógenova života.

3.1 ŽIVOT AUTORA A DOBOVÝ KONTEXT

Dógen se narodil do kjótské aristokratické rodiny v roce 1200 patrně coby nelegitimní syn Kogy Mičičiky, jež zemřel dva roky po synově narození. Dógenova matka, Iši, dcera Fudžiwary Motofusy, zemřela, když bylo Dógenovi sedm let. Toto dvojí připomenutí světské pomíjivosti bezesporu přispělo k jeho pozdějšímu rozhodnutí „odejít do bezdomoví.“ Po smrti matky adoptoval Dógena její mladší bratr, Fudžiwara Moroie, který si přál udělat z Dógena svého nástupce. Na jaře roku 1212 ale Dógen vstupuje na hoře Hiei do Senkóbó, aby se věnoval studiu súter.

Sekta Tendai s centrem v kláštře Enrjakudži na hoře Hiei dominovala náboženské oblasti. Na mnichy tam byli vysvěceni všichni ti, kteří byli posléze zodpovědní za zrod nebo příchod nových duchovních proudů v období Kamakura (Hónen, Šinran, Eisai, Enni Benen, Dógen i Ničiren). Dógen nezůstal na hoře Hiei příliš dlouho, nicméně dost na to, aby se seznámil se základy doktríny školy Tendai. Přesné datum jeho odchodu známé není, patrně se tak stalo někdy v roce 1214. Důvod byl již uveden. Mladý mnich si uvědomil vnitřní rozpor mezi tvrzením, že všechny bytosti mají původní osvícení a faktem, že Buddha a jeho následovníci museli náročným asketickým cvičením tohoto osvícení dosahovat a - aniž by zpochybňoval samotný koncept vrozeného osvícení či vnitřního buddhovství - začal se ptát: „Jak esoterní tak exoterní nauka hlásá

původní buddhovskou podstatu všech cítících bytostí. Pokud je to tak, proč tedy všichni buddhové a bódhisatvové pocítili touhu po probuzení a usilovně provozovali duchovní cvičení?“⁸¹

Echo této zásadní pochybnosti nalezneme i ve stati Buššó. V souvislosti se slavným Zhaozhouovým kóanem Dógen píše: „Nejde o to jestli pes má nebo nemá buddhovskou podstatu. Přeformulujeme-li otázku, bude znít: 'Pokud uznáme, že pes - zvíře, které se nevěnuje buddhistické praxi - má buddhovskou podstatu, potom k čemu je praxe potřeba?'“⁸²

Na tuto otázku neodpověděl Dógenovi na hoře Hiei nikdo tak, aby jej to uspokojilo. Je ale možné, že ač se v té době zabýval touto otázkou, příčiny odchodu byly jiné. Odkázán na Eisaie (1141-1215), který jako první přivezl v roce 1191 z Číny učení zenového buddhismu, navštívil Dógen v roce 1214 Kennindži, kde Eisai sídlil. Není nicméně pravděpodobné, že se s ním při této příležitosti osobně setkal. Když Dógen v roce 1217 nastoupil do tohoto kláštera nastálo, byl již Eisai dva roky mrtvý a Dógen započal svůj soustavný zenový trénink pod vedením Rjónena Mjózena (1184-1225), Eisaiova žáka a nástupce. V Kennindži se provozovala zenová meditace smíšená s esoterními rituály sekty Tendai. Eisai, ačkoli získal dharmu linie Órjó (Huanglong) sekty Rinzai (Linji), neměl potřebu radikálně odmítnout buddhismus, jemuž se věnoval dříve, a vyučovat čistý zen. Dógen v touze po osvíceném učiteli a nezkreslené dharmě se v roce 1223 vydal do Číny, kde zůstal do roku 1227.

Duchovní průběh Dógenova čínského pobytu je patrně snáze rekonstruovatelný, než ten faktický. Klíčová otázka, kterou si Dógen poprvé položil na hoře Hiei, proč je třeba praxe, když už máme původní osvícení, vyjadřuje mimo jiné nejasnou představu, co vlastně duchovní snažení představuje. V tomto smyslu měla pro něj důležitý význam dvě setkání. První se událo ještě na palubě krátce po příplutí, když starý kuchař z kláštera Ayowang navštívil japonskou loď, aby nakoupil sušené šiitake. Protože byl už večer, Dógen jej vyzval, aby na lodi přenocoval, ale mnich odmítl s tím, že musí plnit svou povinnost kuchaře a navíc by tím porušil řádová pravidla, která mnichům zakazují bez svolení nocovat mimo klášter. Dógen byl překvapen takovou zodpovědností a otázal se mnicha, proč ve svém pokročilém věku místo práce v kuchyni raději nemedituje a nestuduje texty. Mnich mu odpověděl, že činnost kuchaře je pro něj cvičením cesty a odtušil: “Ty, dobrý muži z cizí země, asi správně nerozumíš tomu, co to znamená praxe

81 Podle Kenzeiki: Sótóshú zensho, vol. 17, str. 16a cituje Takashi James Kodera, The Buddha-Nature in Dógen's Shóbógenzó, in: Japanese Journal of Religious Studies, December 1977, 4/4, str. 271.

82 Dógen, Busshó, Shóbógenzó, The Eye and Treasury of the True Law, Tokyo 1975, str. 26-27.

cesty, ani co jsou slova a písmo.”⁸³ Když se po nějaké době znovu setkali, Dógen se zeptal mnicha, co tedy znamená “praxe cesty” a co jsou slova a písmo. Starý kuchař mu řekl: “Jedna, dva, tři, čtyři, pět, to jsou slova a písmo. Praxe cesty znamená, že nic v celém vesmíru není skryto.”⁸⁴ Dógenovi se zřejmě poprvé dostalo pravého zenového poučení a pochopil, že duchovní cesta se nachází ve všech jevech tohoto světa a v jakémkoliv konání.

Poté, co Dógen opustil loď, pobýval v klášteře Jingdesi na hoře Tiantong pod vedením mistra sekty Linji Wuji Liaopaie, nicméně nebyl spokojený a když v roce 1224 Wuji zemřel, Dógen klášter opustil a podnikl několik cest po klášterech této oblasti. Nespokojený s tím, co viděl, se chystal nalodit, aby odplul, aniž by našel pravého mistra. V tu dobu se ale dozvěděl, že po Wujim nastoupil na pozici opata kláštera Jingdesi schopný mistr Rujing a vypravil se za ním. Zen mistra Rujinga se vyznačoval striktním dodržováním pravidelného zazení a přísných pravidel a zejména v tom se možná odlišoval od upadající morálky klášterů, které Dógen navštívil před tím. V roce 1225, když během společné meditace napomínal mistr mnicha slovy: „Musíš odvrhnout svou mysl a tělo, ne spát!“⁸⁵, Dógen dosáhl satori (prozření, 悟り).

Po návratu do Japonska v roce 1227 pobýval Dógen v Kennindži a v roce 1230 se přestěhoval do vzdálenějšího kláštera An’jóin ve Fukakuse, který během let 1233-1243 přebudoval na první zenový klášterní komplex v Japonsku pojmenovaný Kóšóhórindži. Sepsal zde většinu myšlenkově nejzávažnějších kapitol Šóbógenzó včetně Buššó (v roce 1241). Na základě nejasných okolností se Dógen v roce 1243 se svými nejvěrnějšími přestěhoval do odlehlé provincie Ečizen, kde se do konce života věnoval své mnišské komunitě a místním věřícím. Existuje řada možných vysvětlení tohoto odchodu z centra zenového dění. Na zenové scéně se objevil výrazný rival v osobě Enniho Bennena (1202-1280). Ten se v roce 1241 vrátil z Číny coby dědic Linji / Rinzai linie a podařilo se mu rychle získat přízeň vládnoucích vrstev. V roce 1243 byl s podporou kláštera Enrjakudži a rodu Fudžiwarů jmenován opatem Tófukudži, který byl postaven poblíž Dógenova Kóšódži, do té doby jediného čistě zenového klášterního komplexu v Japonsku. Na rozdíl od smířivějšího postoje Enniho Bennena se Dógen už svým prvním textem Bendówa postavil do výrazné opozice vůči hlavnímu náboženskému proudu a pochopitelně tím vyvolal odpor mnichů z hory Hiei. Jejich nevoli mohlo také posílit to, že se k Dógenovi přidali žáci veřejně pranýřované zenové sekty Darumašú. Je proto možné, že prostředím

83 Kim Hee-Jin, *Eihei Dógen, Mystical Realist*, Boston 2004, str. 27. Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History, Volume 2: Japan*, Bloomington 2005, str. 53.

84 Dumoulin, *tamtéž.*, str. 54.

85 Kim, *op. cit.*, str. 36.

rivalita a tlaků jej přimělo ke spíše vynucenému rozhodnutí opustit hlavní město. Stejně možné je i to, že se jednalo o dobrovolné rozhodnutí uniknout korupci a ruchu města, učiněné na základě Rujingova doporučení hledat pravou podstatu v samotě hor.

Kláster v provincii Ečizen, vybudovaný díky podpoře člena šógunátní vlády Hatano Jošihigeho (zemřel 1258), byl pojmenován Eiheidži, podle jména éry, v níž údajně buddhismus přišel do Číny (Yongping, 57-75). Dógen tím chtěl bezpochyby vyjádřit, že správně předávaná dharma buddhů a patriarchů bude nyní kultivována v Ečizenu. Během zbylých let Dógen pouze jednou - v roce 1248 - vycestoval do Kamakury na pozvání Hódžó Tokijoriho, ale brzy se vrátil, když zjistil, že jeho pojetí zenu se výrazně neshoduje s přístupem, který panoval v kláštorech gozan. Sem zasazuje hnutí kritického buddhismu Dógenův myšlenkový zvrát, jenž jej přiměl přehodnotit své předchozí dílo a sepsat texty obsažené ve dvanáctidílném Šóbógenzó. Zemřel pět let poté.

Základní rysy Dógenova náboženského uvažování nejsou nepodobné postojům zakladatelů ostatních nových kamakurských sekt a jak ukazuje Stone, nesou i shodné rysy s hongaku šisó (viz výše). Stejně jako Šinran a Ničiren vyžadoval i Dógen od svých potenciálních žáků touhu cele se oddat jedinému způsobu duchovního usilování, jednoznačnou volbu, jež zcela odporovala dřívějšímu zvyku zahrnout do osobní zbožnosti mnohé buddhy, bódhisattvy a božstva, stejně jako více metod esoterních i běžných.

Volbu jediné pravé stezky pak musela doprovázet výlučnost prostředku, kterým v případě Sótó zenu byla šikantaza 只管打坐 (“pouhé sezení”) neboli sendžu zazen 專修坐禪 („výhradní zazen“, podobně jako v oblasti amidismu to bylo „výhradní nenbucu“, sendžu nenbucu 專修念佛). Taková selektivnost představovala výrazné zjednodušení oproti starším školám, jejichž nauky vyžadovaly namáhavé mnohaleté studium, a přispěla k rozšíření buddhismu mezi prostý lid.⁸⁶

Výlučnost až netoleranci obsaženou v základních kamenech většiny nových kamakurských sekt řada současníků nemohla pochopit. Charakteristickým rysem sekty Tendai, která určovala duchovní milieu té doby, byla její synkretičnost a snaha pojmout do sebe vše podstatné z oblasti buddhismu. Odůvodnění této tendence se nachází přímo v Lotosové sútře, jejímž cílem bylo sjednotit rozmanité cesty vedoucí ke spáse (hínajánových šrávaků a pratjékabuddhů a mahájánových bódhisattvů, tzv. trijána)⁸⁷ a definovat jediný vůz (ékajána) a jediné dokonalé učení.⁸⁸ Lotosovou sútrou vrcholí

⁸⁶ Srov. Kasahara, ed., *A History of Japanese Religion*, Tokyo 2001, str. 157, kde jsou tři typické rysy nových kamakurských proudů nazvány “choice, exclusive practice and easy practice” (volba, duchovní aktivita výhradní a snadná).

⁸⁷ Tamura Yoshiró, *The Ideas of the Lotus Sutra*, str.37-51.

⁸⁸ Hazama Jikó, *The Characteristics of Japanese Tendai*, in *Journal of Japanese Religious Studies* 1987, 14/2-3, str. 101-112.

chápaní buddhistické nauky jako pluralitního systému, který je vytvářen Buddhovými "umnými prostředky" (skt. upája, jap. hóben). Svědectví o tom, že konvenční náboženské vnímání nebylo nakloněné novým duchovním směrům, můžeme nalézt v osobě a díle Mudžú Ičiena (1226-1312). Odmítavý postoj autora Šasekišú (Písek a oblázky) k novým sektám, které se rodily přímo před jeho očima, vyplýval právě z přesvědčení, že k buddhovství vede mnoho různých cest a všechny mají svoji hodnotu. Ten, kdo obviňuje druhé jen proto, že nesdílí jeho víru (jak to dělal zhusta i Dógen), "se nemůže vyhnout zločinu pošpinění dharmy"⁸⁹ (poslední z deseti slibů bódhisattvy "neurážet dharmu"). Tento odmítavý postoj je, domnívám se, příkladem podobného druhu, jakým byl odpor mnichů z hory Hiei, který na sebe přivolával Dógen radikálností svého stanoviska a přesvědčením o své pravdě. Byl obviňován, že neučí pravou mahájánu, ale cestu pratjékabuddhů, tj. buddhů, kteří dosahují osvícení pouze sami pro sebe a jsou níže než bódhisattvové.

Už ve svém nejranějším textu Bendówa, jež sepsal Dógen coby svůj manifest krátce po návratu z Číny, vyjadřuje v zárodečné podobě většinu témat klíčových pro jeho další myšlenkový vývoj. Už v tomto textu o deset let starším než Buššó Dógen odmítá řadu tehdejších praktik, mimo jiné slepou důvěru v původní osvícení a doporučuje výhradně zazen. V tomto kontextu také odmítá představu mappó 末法 (období úpadku Buddhovy dharmy, v němž už lidé nejsou schopni ani úsilí, natož pak osvícení). Rozvíjí myšlenku totožnosti zazen a osvícení a popisuje satori jako sjednocení mimo dualitu subjektu a objektu. Proto také už zde varuje před „senikovskou herezí“. Ve smyslu rozvíjení těchto témat je Dógenovo dílo minimálně po celé období před odchodem do Ečizenu velmi konzistentní a jednotlivé texty jsou mezi sebou propojené předivem vztahů, takže je obtížné chápat a hodnotit jeden bez vztahu k ostatním. Protože Šóbógenzó nebylo komponováno jako ucelený text, nýbrž vzniklo kompilací japonsky psaných textů sepsaných pro zcela různé účely, je zřejmé, že ona celistvost a vzájemná provázanost nevychází z kompozičního záměru, nýbrž hluboké a jednoznačné duchovní vize, kterou si Dógen přivezl z Číny spolu s předáním dharmy od mistra Rujinga. Průsečíkem většiny těchto témat, které Dógen rozvíjel již od Bendówy, je podle mne právě tematika buddhovské podstaty a stať Buššó.

89 Robert E. Morrell, *Sand and Pebbles (Shasekishú), The Tales of Mujú Ichien, A Voice of Pluralism in Kamakura Buddhism*, New York 1985, str. 139.

3.2 BUŠŠÓ: TÉMATICKÝ ROZBOR

Už to, že Buššó patří mezi nejdelší texty Šóbógenzó, svědčí o tom, jakou zásadní důležitost Dógen této myšlence přisuzoval. Jeho obsahem není nic menšího než samo jádro buddhistické duchovní zkušenosti. Této výjimečnosti a z toho vyplývající náročnosti si byl Dógen patrně dobře vědom, protože text, jak je patrné z originálního manuskriptu dochovaného v klášteře Eihieidži, mnohokrát revidoval a korigoval.⁹⁰ Výsledkem je zevrubně pojatý celek, jehož studium a analýza musí být pilířem každého pokusu o porozumění Dógenovu myšlenkovému odkazu.

Text nazvaný Buššó 佛性 (Buddhovská „podstata“ či „přirozenost“), který v základní a nejstarší edici Šóbógenzó o sedmdesáti pěti kapitolách bývá zařazovaný na třetí místo, hned za texty Gendžó kóan a Mahápradžňápáramitá, je možné pomyslně rozčlenit na dvanáct oddílů podle buddhistických příběhů, na jejichž základě autor demonstruje své chápání daného tématu. Ačkoli se v mnoha případech jedná o známé zenové dialogy, dodnes používané v rámci kóanového systému Rinzai zenu, jejich funkce v Buššó je odlišná. Tvoří kostru textu a zajišťují dynamický charakter Dógenovy argumentace, jsou nástrojem explikace, nikoli meditační praxe. Jejich zřetězení je následující:

1. Výrok Šákjamuniho Buddhy obsažený v Maháparinirvána sútře o cítících bytostech a budhovské podstatě.
2. Buddhův výrok z téže sútry chápající buddhovskou podstatu jako prvek, který se za správných podmínek v budoucnosti projeví.
3. Anabotei (Ašvaghóša)⁹¹. Vše, dokonce i hory a řeky, závisí na buddhovské podstatě.
4. Příběh 4. patriarchy Daoxin (Dóšina) a 5. patriarchy Hongren (Gunina). Jaké je tvé jméno?
5. Příběh Hongrena a 6. patriarchy Huinenga (Enó). Lidé z Renanu nemají buddhovskou podstatu.
6. Huineng. Pomíjivost sama je buddhovskou podstatou.
7. Příběh, v němž se Nágárdžuna projeví coby buddhovská podstata ve formě

⁹⁰ Uvádí Kodera, op. cit., str. 270.

⁹¹ Tamtéž, pozn. 6 na str. 272

úplňku na obloze.

8. Výrok zenového mistra Yanguana (Enkan). Všechny cítící bytosti mají buddhovskou podstatu.
9. Dawei (Dai'e). Žádná cítící bytost nemá buddhovskou podstatu.
10. Výrok mistra Baizhanga (Hjakudžó). Ať řekneme, že mají nebo že nemají, vždy je to chyba. Zůstat mlčet je také chyba.
11. Rozhovor Huangboa (Óbaku) a Nanyuana (Nansen) ohledně věty z Nirvána sútry.
12. Changsha Jingcen (Chóša Keišin). Která polovina rozpůleného červa obsahuje jeho buddhovskou podstatu?

Vývoj tématu má dramaturgicky ucelenou strukturu, kterou je možno vidět několikerým způsobem. Příběhy se dají chápat jako seřazené do několika bloků: Indie (dvakrát Šákjamuni a Ašvaghóša) - Čína (čtvrtý až šestý chanový patriarcha) - Indie (Nágardžuna) - Čína (klasický chan: devátá a desátá generace chanových mistrů, před rozštěpením na „pět domů“). Zároveň nezávisle na těchto celcích prochází textem proměňující se argumentace týkající se buddhovské podstaty: od přitakání přes její popření k syntéze v rámci dalších souvisejících pojmů.

3.2.1 BUDDHA O BUDDHOVSKÉ PODSTATĚ: ANO I (1-3)

Úvodní část textu vymezuje základní parametry: Popisuje, co buddhovská podstata je, a věnuje se dvěma možným dezinterpretacím.

3.2.1.1 Čím je I

Buššó je uvozeno promluvou Buddhy Šákjamuniho z Maháparinirvána sútry: „Všechny živé bytosti beze zbytku mají buddhovskou podstatu a tathágata prodlévající ve stálosti nepodléhá změně.“⁹² Tato slova vyjadřují obecné stanovisko mahájánového buddhismu ohledně potenciality všech cítících bytostí nalézt buddhovství. Dógen ovšem uvedený citát reinterpretuje radikálním způsobem (na základě volného převodu čínštiny do japonštiny, který byl zmiňován v souvislosti s hongaku šisó): vše je cítícími bytostmi, vše bez výjimky je buddhovskou

⁹² Dógen, Busshó, Shóbógenzó, str. 9.

podstatou, tathágata prodlévající ve stálosti je neexistencí, existencí i proměnou.⁹³

Aby vyjádřil svoji představu, pozměňuje původní myšlenku ze všech směrů. K výraznému posunu dochází už u pojmu „živá bytost“ (skt. *sattva*, jap. *šudžó* 衆生), který označoval v buddhismu všechny živé bytosti podléhající karmě a procesu znovuzrození. Abe Masao zdůrazňuje, že již původní buddhismus nespatořoval v člověku střed veškerého stvoření, naopak jej chápal jako jednoho z tvorů, kteří všichni podléhají stejnému karmickému řetězci a samsáře. Všichni tito živí tvorové jsou nadáni buddhovskou podstatou stejně jako člověk a na této bazální úrovni jsou mu rovni. Řešení strastného života a koloběhu životů se v buddhismu nalézají na úrovni společné všem živým tvorům, nikoli ve sféře patřící výhradně lidskému druhu. Touto společnou sférou je „zrození a zánik“ (skt. *utpádanirodha*, jap. *šómecu* 生滅). Představuje rovinu zobecnění lidského zrodu a skonu na úroveň veškerého živého tvorstva, v buddhistické obrazotvornosti vyjádřené šesti oblastmi zrození (jap. *rokudó* 六道), jež se nacházejí v jediném společném světě samsáry a jimiž všechny živé bytosti putují. Člověk se může zrodit jako pes nebo naopak. Toto představuje důležitý deantropocentrický rys buddhistického učení.

Dógenova interpretace pojmu cítících bytostí pokračuje v tomto deantropocentrickém směru, překračuje ovšem i hranice živé přírody a klade rovnítko mezi vše na tomto světě a živou bytostí. Proto říká: Vše „'beze zbytku' se rovná živým bytostem.“⁹⁴ Kde pro původní buddhismus bylo důležité překročit meze lidství, tam je pro Dógena důležité překonat jak úroveň lidskou, tak všech živých bytostí a nazřít povahu veškerého bytí, neboť to je pro Dógena ta skutečná živá bytost. Na této úrovni se již nejedná o zrození a smrt, spíš o vznikání a zanikání nebo přicházení a odcházení. Otázka probuzení a buddhovství již nepředstavuje řešení vymezené živými bytostmi, určené živým bytostem, ale všemu, co existuje na té nejzákladnější ontologické rovině. Tento jednoduchý posun významu má pro Dógenovu náboženskou filozofii dalekosáhlé důsledky. Přirozený pocit, že i neživé předměty jsou cítící bytosti, není u Dógena pouhým animismem. Tato myšlenka je přirozeně zakotvena v konceptu jediné mysli (skt.

93 Srov. Abe Masao, *A Study of Dógen*, New York 1992, str. 35, Kodera, op. cit., str. 273.

94 Dógen, *Busshó*, *Shóbógenzó*, str. 9.

čittamátra, jap. juišin / iššin).

Druhým pojmem, kterému Dógen skrze interpretaci uvedeného citátu dává nový význam je buddhovská podstata 佛性. Aktem ztotožnění cítících bytostí (veškerenstva) s buddhovskou přirozeností i druhá strana, buddhovská přirozenost, získala širší platnost, než jakou měla v nauce staršího buddhismu, kde, jak jsme viděli, vyšla původně z fyzicky konkrétní paralely stupy obsahující buddhovy ostatky a člověka tajícího cosi buddhovského v sobě.

Jak bylo popsáno, od počátků buddhismus zápasil s dvojicí extrémních, od středu odchylených postojů, s tendencí k nihilismu nebo k substancialismu (či eternalismu). Jsou-li slova Maháparanirvána sútry doslovněji chápána, pak se buddhovská podstata stává objektivizovaným prvkem, svého druhu substancí, kterou má každý jedinec v sobě a na jehož základě může dosáhnout buddhovství. Aniž by Dógen autoritu sútry snižoval, odlišným čtením čínského textu posouvá běžný význam tak, aby odpovídal jeho vlastní představě.

„Pokud porozumíme 'buddhovství', porozumíme i 'podstatě', protože se vzájemně prostupují. 'Buddhovská podstata' je pak 'bezezbytku mají', protože 'bezezbytku mají' se stává 'buddhovskou podstatou'.“⁹⁵ Tímto rozložením původního citátu na elementární komponenty „všechny živé bytosti“, „bezezbytku mají“, „buddhovskou“ a „podstatu“ a jejich vzájemným ztotožněním v úplné jednotě brání Dógen vzniku duality, jež odlišuje subjekt (cítící bytosti) a objekt (buddhovskou podstatu). Nikoli, že cítící bytosti (v novém širším významu coby celé veškerenstvo) v sobě buddhovskou přirozenost mají, nýbrž jí jsou. „Musíme pochopit, že 'mít' ze slov 'bezezbytku mají' nemá žádný vztah k vlastnictví nebo jeho opaku.“⁹⁶

Změnu je možné charakterizovat také jako změnu představy, v níž jevy stojí v kontrastu k jejich podstatě (např. dharmatá), na představu, podle níž veškeré jevy jsou skutečnou podobou světa (jap. šohó džissó 諸法実相). Tento proces, který začal Nágardžunovým spojením „samsára se v ničem neliší od nirvány, ani nirvána od samsáry“, už nepředstavuje pouze přenesení důrazu z „jediné čisté mysli“ (jako

95 Tamtéž, str. 11.

96 Tamtéž, str. 9.

tomu bylo v učení Huayan) na jevový svět (učení sekty Tendai), nýbrž jde ještě dál a jevový svět konstatuje jako vůbec jedinou existující realitu. Kodera sice říká: „Tvrzení sekty Tendai, že 'veškeré jevy jsou pravým aspektem' mohlo znamenat, že pravý aspekt je kromě veškerých jevů ještě něco víc, zatímco v Dógenově 'pravý aspekt jsou veškeré jevy', je pravý aspekt popsán vyčerpávajícím způsobem.“⁹⁷ Na základě výše uvedeného se ale domnívám, že tento postoj lze připsat už myslitelům hongaku šisó a Dógen jej „pouze“ potvrzuje vlastním osvícením a vhladem. Dalším důsledkem, o němž bude psáno v souvislosti s mudžó buššó, je také to, že statický koncept stálého substrátu se tím mění na dynamický: buššó, jež je spolu se světem neustále v pohybu.

3.2.1.2 Čím není

Chybné dualitně-substanční chápání lidské přirozenosti je pro Dógena vtěleno do filozofické školy, jež pravděpodobně existovala v Indii v době buddhy Šákjamuniho, nazývané japanizovým termínem Senika či Senni (skt. Šrenika). Tato škola hlásala, že tělo sice umírá, ale duše je nesmrtelná, a Dógen ji činí terčem své kritiky hned v několika textech (nejranějším je Bendówa, dále kromě Buššó také například Sokušin zebucu). Díky vlivu, který měl tathágatagarbhový myšlenkový proud právě v oblasti čínského a japonského buddhismu, je pravděpodobné, že v Dógenově době si skutečně mnozí představovali své já coby buddhovskou podstatu či původní osvícení jako svého druhu substanci. Tato tendence se dá stopovat k významu tathágatagraby jakožto lůna, které v sobě vyživuje cítící bytosti. V Bendóvě Dógen říká: „V buddhovské dharmě jsou odpradáвна tělo a mysl shodné a substance a jev nejsou dvojí. Ve škole, která učí o klidu a vyhasnutí, vyhasínají všechny dharmy. Trvalou substanci od pomíjivé formy není možné odlišovat. A proč se domnívat, že tělo zaniká a mysl setrvává? Neodporovalo by to zdravému rozumu? A nadto, když se zrození a zánik v dané chvíli stávají nirvánou, i konec musí dosáhnout osvícení. Ještě nikdo nehlásal nirvánu, která by existovala mimo zrod a zánik. Úvahami, že mysl vzdálená hmotě přebývá ve stálosti, si někteří zbrkle plánují buddhovskou moudrost mimo zrod a zánik, ale tato jejich uvažující a chápající mysl se právě tehdy rodí a zaniká a ve věčnosti vůbec

⁹⁷ Kodera, op. cit., str. 281.

neprodlévá. Zda-li takové úvahy nejsou neplodné? (...) Je třeba vědět, že v Buddhově nauce jak podstata myslí, tak veškeré jevy a formy jsou branou dharmy, naplňují dharmadhátu a nerozlišují se na substanci a formu, ani na zrození a zánik. Až po bódhi a nirvánu neexistuje nic, co by nebylo podstatou myslí. Veškeré dharmy, nekonečně jevů společně tvoří pouhou jedinou mysl. Učení praví, že si je vše rovnocenné a v jediné myslí si nic neodporuje. To představuje opravdový tvar, jenž buddhisté chápou jako přirozenost myslí.

Proč bychom tedy měli v tomto jediném skutečném světě rozlišovat tělo a mysl a stavět proti sobě koloběh zrození a nirvánu? Tak jako tak už jsme Buddhovými dětmi. Nesmíme propůjčovat uši slovům šílence, jenž vykládá zcestné učení.“⁹⁸ Původní Buddhova představa anátmanu není nijak jednoznačná a je možné říci, že Dógen obhajuje nejradikálnější mahájánové stanovisko ničeho stálého.

Vedle neměnné duchovní substance existuje podle Dógena druhá nebezpečná - protože skrytě dualitní - představa: „Jsou tací, kteří tvrdí, že buddhovská podstata se podobá semínku. Když se mu dostane životodárného deště dharmy přirozeně začne klíčit. Objeví se listy, květy a plody, které budou obsahovat další semena. Toto je představa běžných neosvícených lidí. Měli by pochopit, že všechny semena, květy a plody ve stejný okamžik mají čistou mysl buddhovské podstaty. (...) Neodehrává se to ani venku, ani uvnitř a platí to jak pro minulost, tak přítomnost. Takže přesto, že máme neosvícené názory, kořeny, stvol, větve a listy zároveň v jediný okamžik žijí, umírají, 'bezezbytku mají', stávají se a jsou buddhovskou podstatou.“⁹⁹

Myšlenka seménka, z nějž klíčí buddhovská moudrost, kterou Dógen odmítá, je opět tathágatagarbhová metaforika. Jedná se o teleologický postoj zastávaný už ranými tathágatagarbhovými texty: garbha neboli gótra je zárodek, který se vyvíjí v dlouhém časovém rozpětí, než se z něj stane osvícení.

Shrneme-li argumentaci první části Buššó, můžeme shledat její dvojí význam:

1. konstatování toho, čím buddhovská podstata je:

identita živých bytostí (respektive celého světa) a buddhovské podstaty.

⁹⁸ Dógen, Bendówa, in: Dógen - Nihon šisó taiki 12, 1.sv., Tokio 1970, str. 29-30.

⁹⁹ Dógen, Busshó, Shóbógenzó, str. 11.

2. konstatování toho, čím buddhovská podstata není (chybné chápání buššó):
 - a/ dualita „prostorová“ (nesmrtelné substance a pomíjivých jevů)
 - b/ dualita „časová“ (přítomná buddhovská podstata coby potencialita něčeho budoucího)

Dvojí kritika přímo navazuje na dvojí možnost pojetí tathágatagarbhy (čili buddhovské podstaty) coby lůno a coby zárodek. Ačkoli tathágatagarbhové texty zdůrazňují prázdnotu, s ohledem na centrální koncept je jejich blízkost například upanišadovému átmanu nepopíratelná (viz výše). Dógenova kritika hereze, nazývané Senika, mohla mířit do řad japonských buddhistů, kteří zdělili tathágatagarbhové učení nebo učení jediné mysli.

Teleologická představa buddhovské podstaty, která je zárodkem budoucího osvícení, se také rovná představě, že čistá mysl je skrytá pod nánosem znečištění (skt. kléša, jap. bonnó 煩惱), jež je třeba postupně odstraňovat a proto je celý proces dlouhodobý a plody osvícení daleko v budoucnosti. První vyjadřuje časovost (tj. dlouhodobost) procesu, druhé jeho příčinu (zanesení primárně čisté podstaty). Proto Dógenova kritika semínka je také kritikou toho, že původní přirozenost je skrytá: protože čas je vždy již tady (jak dokazuje Dógen na rozboru následujícího citátu), není ani nic, co by bylo skryto.

Abe Masao chápe tuto dvojí kritiku jako odmítnutí naturalisticko-panteistické představy (a priori existující) a idealisticko-teleologické představy (a posteriori existující).¹⁰⁰ Čili jako chybné rozlišování na „před“ a „po“ praxi, která vede k osvícení. Takové odmítnutí se z pohledu vývoje buddhistických myšlenek na Dálném východě rovná vlastně odmítnutí jak hongaku (původního osvícení), tak šigaku (získaného osvícení). S vývojem buddhismu dochází k mizení rozdílů „prostorových“ mezi samsárou a nirvánou a „časových“ mezi nevědomostí nyní a osvícením po uplynutí nesčetných kalp. Jak bylo již naznačeno, spolu s postupným přenášením důrazu na tento svět dochází i ke zkracování představy o tom, kolik času je třeba k dosažení probuzení až na období jediného života, respektive až k tvrzení, že není potřeba vlastně nic, protože osvícení je již zde (hongaku šisó). Dógenova vize nonduality souvisí s myšlenkou „věčného nyní“ z hongaku textů. K

¹⁰⁰ Abe, op. cit., str. 66.

nondualitě původního osvícení (buddhovské podstaty) a tohoto světa se přidává nondualita časová: osvícení nemůže být ani šigaku, ale ani hongaku (původní), protože, pokud existuje vždy výhradně nyní, takové pojmy ztrácejí na významu. Ve skutečnosti se samozřejmě jedná o jedinou zkušenost přirozenosti/osvícení zde a nyní, která je zdrojem těchto dvou úhlů pohledu (z hlediska bytí a z hlediska času) a souvisí s Dógenovou představou jednoty praxe a osvícení (jap. šušó ittó 修証一等).

3.2.1.3. Čím je II

Už do kritiky teleologického chápání buddhovské podstaty se promítl Dógenův postoj k času. Primární jednotu bytí a času vyjádřil myšlenkou „časobytí“ (udži 有時). Tento jeho koncept je třeba chápat ve vztahu k pojmům „buddhovská podstata“ (buššó), „jednota praxe a probuzení“ (šušó ittó), stejně jako si je třeba uvědomit, že celé Šóbógenzó (nebo alespoň jeho 75. dílná edice) je tvůrčí a myslitelskou expresí Dógenova prožitku satori. Aby bylo snazší si takovou pozici představit, můžeme provést základní rozlišení na dvě stanoviska¹⁰¹:

a/ stanovisko běžného já („sebestředného já“), které proti sobě staví „já“ a „ty“, subjekt a objekt apod. V takovém pohledu je svět spoután časem a prostorem. Osvícení je možné objektivizovat a rozlišit na původní (hongaku) a získané (šigaku), jedno je základem a druhé cílem praxe.

b/ stanovisko „sebeosvobozeného já“. Poté, co byly tělo a mysl odhozeny (šindžin dacuraku 身心脱落), dichotomie typu já/ty mizí, jednoduše proto, že zmizel vztažný bod („sebestředné já“) vůči němuž se ostatní stávalo objektem. Pokud Dógen mluví o dharmadhátu jako „pravém já“, toto je jeho podoba. Já, jež je natolik jiné ve srovnání s každodenní zkušeností, že bývá označováno jako ne-já (muga 無我).

Z této pozice neobjektivizovatelné subjektivity „samo-sebe-naplňujícího samádhi“ (džidžujú sanmai 自受用三昧), „absolutního“ já spočívajícího v úplném „zde a nyní“ je třeba chápat „časobytí“ i nonkauzalitu. Protože „udži“ je jednota veškerého časoprostoru, minulost, přítomnost i budoucnost jsou jedinou

¹⁰¹ Tamtéž, str. 89-95.

přítomností, absolutním nyní. Kde není já, není ani k čemu vztáhnout časový rámeček.¹⁰²

Tato Dógenova vize má proto dva charakteristické rysy, které vycházejí také ze staré buddhistické představy okamžikovosti veškerých jevů „vše povstává a mizí v jediné kšaně“ (tj. nejkratším představitelném okamžiku, jap. setsuna šómecu 刹那生滅).¹⁰³ Jsou to:

a/ popření trvání.

b/ absence vznikání a zanikání (fušó fumecu 不生不滅) neboli popření kauzality jako svého druhu dualitního konceptu (rozložení na příčinu a následek).

Danou představu Dógen rozvíjí na základě druhého citátu z Maháparinirvána sútry. „Buddha pravil: 'Abys pochopil princip buddhovské podstaty, očekávej správný okamžik a situaci. Až přijde čas, buddhovská přirozenost se projeví.' (...) Slova 'Abys pochopil princip buddhovské podstaty' nepředstavují pouze porozumění, ale také duchovní cvičení, osvícení, objasnění a nakonec zapomenutí. (...) 'Očekávej' se nevztahuje ani k čekajícímu, ani k tomu, co očekává, ani ke správnému nebo špatnému způsobu čekání. Jde o pouhé čekání, čisté vyhlížení, aniž bych to byl já nebo druzí. Je to vyhlížení nad jakýkoli 'správný okamžik': buddha buddhu, podstata podstatu.“¹⁰⁴ O něco dál Dógen pokračuje: „Výraz 'až přijde čas' znamená 'čas už přišel'. I když o tom třeba pochybujeme, buddhovská podstata se v nás probouzí. (...) Jinými slovy, pravda sama sebe ozřejmuje. Nikdy neexistoval čas, který by nenastal právě teď, a buddhovská podstata, která by se neprojevila právě zde.“¹⁰⁵

Podobně jako v interpretaci živých bytostí a buddhovské podstaty, i tady Dógen usiluje o odstranění duality, která je v původním citátu obsažená: vyhlízejícího (subjekt/přítomnost) a vyhlíženého (objekt/budoucnost). Pro Dógena neexistuje nic než jediné očekávání, jež překračuje oba rozdíly. Protože v dané chvíli není nic než čekání bez vztahu k čekajícímu i očekávanému, v úplné takovosti buddhovské přirozenosti pozoruje „Buddha buddhu, podstata podstatu“.

102 Tamtéž, str. 99.

103 Srov. Kim, op. cit., str. 154.

104 Dógen, Busshó, Shóbógenzó, str. 11.

105 Tamtéž, str. 12.

V této souvislosti je třeba zmínit Dógenův pojem „prodlévání na dharmové pozici“ (džúhói 住法位), který vyjadřuje představu, že každá věc je v daný okamžik na svém pravém místě a je manifestací celé dynamiky všech dharem. „Když se dřevo změní na popel, nemůže se z něj opět stát dřevo. Ale neměli bychom považovat popel za budoucnost dřeva nebo dřevo za minulost popela. Popel je výhradně popel (v dharmové pozici popela) a dřevo je pouze dřevo (na pozici dřeva). Mají svou vlastní existenci, svou minulost, přítomnost i budoucnost. Podobně, když člověk zemře, nemůže se vrátit do života a v buddhismu se nikdy neříká, že život přechází v smrt. To je učení buddhistické dharmy, jemuž se říká 'nevznikání'. Stejně tak se smrt nemůže proměnit v život. To je další buddhistický princip nazývaný 'nezanikání'. Život a smrt mají vlastní existenci podobně jako zima a jaro. Nemyslete si, že se zima mění na jaro nebo že jaro přechází v léto.“¹⁰⁶

Protože život i smrt spočívají v úplné přítomnosti, jakákoli jiná možnost se ztrácí. Život, který nemá svůj protiklad ve smrti, je „ne-život“, „nevznikání“ (fušó), stejně tak smrt, která nemá opak ve vzniku, je „ne-smrt“, „nezanikání“ (fumecu).¹⁰⁷

Kromě toho, že kauzalita je svého druhu dualitou, je také výtvozem lidského racia, které do vnější skutečnosti implantuje vlastní mechanismy a tím zakrývá takovost v její původní podobě. Totéž se dá říct i o čase.

Tento koncept ale nepopírá konkrétní dynamiku jevového světa. Leč tato dynamika je dostačující sama o sobě tak, jak je. Protože už je buddhovskou podstatou, nepotřebuje kamkoli spět (např. od zárodku k plně projevenému). Dalo by se říct, že u Dógena je například seménko stoprocentně samo sebou a na pravém místě, aniž by se považovalo za „nehotové“. To až lidská mysl a lidský koncept stromu dělá ze seménka „jen“ počátek a příčinu něčeho jiného. Proto spontánní manifestace celého vesmíru nemůže probíhat postupnou proměnou či nastáváním. Je naráz ihned přímo před našima očima.

Kontinuální proměna dřeva na popel je podle Dógena iluze i z dalšího důvodu.

¹⁰⁶ Dógen, Genjó kóan, Shóbógenzó, str. 2.

¹⁰⁷ V zenu se říká, že se nikdo nemůže stát buddhou, neboť předávání dharmy probíhá pouze mezi buddhou a buddhou (dalo by se říci „na dharmové pozici“ buddhy). Na základě starého příběhu existuje příměr: „chtít se stát buddhou je jako leštit střešní tašku a myslet si, že z ní bude zrcadlo.“ Dógen takovému předávání nauky říká „předání nepředání“ (fuden no den 不伝の伝).

Nastávání a proměna by předpokládaly stálé kontinuum, substanci, která by byla nositelem změn. Takovou substancí by mohl být čas, pokud by sám o sobě existoval. Jak ale tvrdí buddhismus již od svých počátků, dharmy (tj. veškeré jevy) mají pouze okamžikové trvání. Tato negace nepopírá čas jako takový, pouze představu času jako nepřetržitého toku, jako oddělené entity, v níž nebo na jejímž pozadí se věci dějí. Okamžiky přítomnosti, jsou-li prožívané v jediném „absolutním nyní“ (jap. nikon 而今), jsouce jediným okamžikem, nejsou pochopitelně nijak disparátní.

Čas je věcmi a věci časem, oddělování času od bytí by byl jen jiný projev dualitního myšlení. Stejně jako všechny existující věci a bytosti jsou buddhovskou podstatou, tak i všechny časy jsou buddhovskou podstatou. Z pozice absolutního nyní jsou všechny časy rovnocenné a vzájemně průchozí.¹⁰⁸ Absolutní nyní ale neznamena tady a teď v konkrétním okamžiku na určitém místě, nýbrž naopak překročení jakéhokoli zde a jakéhokoli já. Takové osvobození pak není vázáno na konkrétní místo a čas. Naopak v okamžiku probuzení, v němž není já, které by se probouzelo, jsou osvobozeny i hory, řeky a celý svět.

„Skutečný smysl se nachází v časobytí. Hory jsou čas, oceán je čas. Hora i oceán existují pouze v současnosti. Pokud by čas zanikl, zanikly by i hory a řeky. Z tohoto úhlu pohledu jitřenka, Buddhovo probuzení a moudrost, její předávání skrze mysl v mysl, vše je ožívováno časobytím. Bez časobytí by nic z toho nemohlo nastat.“¹⁰⁹

Tato Dógenova filosofie má dalekosáhlý praktický význam pro „zenový“ způsob života: nebýt ovládán časem, neodkládat zodpovědnost do budoucnosti nebo nežít ve vzpomínkách na minulost. Naplnit přítomný okamžik aktivitou buddhovské přirozenosti a tím vyřešit „gendžó kóan“ 現成公案, „velkou otázku“ přímo před našima očima.

3.2.2 PATRIARCHOVÉ A ZENOVÍ MISTŘI K BUDDHOVSKÉ PODSTATĚ

Ve druhé, delší části textu (příběhy 4-12) zkoumá Dógen téma ze specifických

¹⁰⁸ Srov. Abe, op. cit., str. 82-86.

¹⁰⁹ Dógen, Uji, Shóbógenzó, str. 171.

úhlu, představuje možné aspekty popisu buddhovské podstaty. „Dnešní lidé se nikdy neptají, co je buddhovská podstata. Ptají se jen, zda ji mají nebo ne. Taková otázka sice nepostrádá smysl, ale není ani nijak zásadní.“¹¹⁰ Ačkoli se většina zenových příběhů, které Dógen používá, zdánlivě týká právě jen onoho „máme či nemáme ji?“, při bližším pohledu je patrné, že záměrem je analyzovat její kvality, nikoli přitakat jedné ze dvou možností. Dá se říct, že vše co následuje, je konkretizováním a rozvíjením prvních dvou citátů z Mahánirvána sútry, respektive toho, co na nich chtěl Dógen demonstrovat.

Pro větší názornost nepřistupuji k jednotlivým příběhům ve stejném pořadí jako autor, v závorkách ale pro úplnost uvádím, jaké je pořadí příběhu v textu (na základě výše uvedeného řazení).

3.2.2.1 Ano II: Jedna mysl (8)

Dostáváme se k přitakání buddhovské podstatě z dalšího úhlu, na základě existence jediné všeobjímající mysli. V Buššó poté, co cituje slova zenového mistra Yanguana, která jsou echem výše uvedené Nirvána sútry „Všechny živé bytosti mají buddhovskou podstatu“, Dógen říká: „V buddhismu je za živou bytost považována ta, jež má mysl. Dá se říci, že mysl znamená živou bytost. V tomto smyslu i věci, které nemají mysl, jsou živými bytostmi. Mysl je živou bytostí a živé bytosti jsou buddhovskou podstatou. Tráva, stromy i země jsou mysl, a proto živé bytosti. Proto, že to jsou živé bytosti, jsou i buddhovskou podstatou. Slunce, měsíc a hvězdy jsou také mysl, proto jsou živými bytostmi a proto buddhovskou podstatou.“¹¹¹

Tato představa jediné mysli, jež zahrnuje vše existující, vychází z jógačárového konceptu „tři světy jsou pouhá mysl“ a své místo našla posléze i v nauce Huayan a pochopitelně v zenové doktríně, která filozoficky byla na Huayan výrazně závislá. Už na příkladu Lankávatára sútry bylo vidět jaké rozpětí významů může pojem mysl mít. Hee-jin Kim rozlišuje v Dógenově případě dva hlavní významy: a/ mysl ve smyslu sumy všech psycho-fyzických jevů, b/ něco víc: celý vesmír ve své

¹¹⁰ Dógen, Busshó, Shóbógenzó, str. 16.

¹¹¹ Tamtéž, str. 22-23.

nejhlubší a nejzazší přirozenosti.¹¹² Zde začíná specificky religiózní a soteriologická dimenze buddhismu. To, co buddhismus označuje pojmy takovost (skt. tathatá, jap. šinnjo/njoze 真如 / 如是), svět dharem (skt. dharmatá, jap. hoššó 法性), buddhovská podstata (buddhadhátu, buššó) nebo prázdnota (šúnjatá, kú).¹¹³

Avšak toto „něco navíc“ nemůže být substancí, jak již bylo ukázáno na Dógenově kritice v první části Buššó. Jinde Dógen jednoznačně říká, že takovost „se neustále přelévá a liší se od jakékoli stálé substance.“¹¹⁴

Z opačného prohřešku obviňoval Dógen songského zenového mistra Dahuie. Podle Dógena hlásal Dahui materialismus a mysl coby pouhou funkci hmoty (čili druhý Buddhův extrém: anihilacionismus). Bez ohledu na to, jestli měl ve vztahu k Dahuiově učení Dógen pravdu, nebo se mýlil, tento bod dobře osvětluje Dógenovu potřebu neustálého spočívání na pozici středu čili nonduality, jež se s konceptem jediné mysli navzájem podmiňují. Podle Dógena Dahui radil přestat uvažovat nad myslí a její podstatou a opustit všechny takové koncepty, a nepochopil, že mysl není pouhý intelekt. Proto ani nikdy nemohl pochopit takovost a buddhovskou podstatu, jež zahrnuje vše včetně myšlení.¹¹⁵ Probleskuje zde Dógenova „hongaku orientace,“ v níž i lidské vášně a hříchy jsou původním osvícením. Neboť mimo jedinou mysl není nic a v ní „všechny jevy samy o sobě jsou nejzazší skutečností“ (šohó džissó šin 諸法実相心).¹¹⁶ Neboť jak jsme viděli: veškeré jevy jsou živými bytostmi a to vše je buddhovská podstata. Nyní k tomu Dógen přidává aspekt jediné mysli. Dokonce obdobně jako před ním některé texty tathágatagarbhové tradice, se nezdráhá používat slova „já“ při svém popisu takovéto postaty: „Dharmatá je učitelem, je naším já. Je naším já, ale není to já jinověrců či démonů. Není v tom nic víc, než sníst kaši, když se podává, rýži, když je na stole, a vypít čaj, když nám ho někdo nabídne. (Dharmatá) přesahuje shodnost či odlišnost nebo jednotu či oddělenost. Protože není minulostí přítomností ani budoucností, časovostí ani věčností, ani tvarem, vnímáním, představami, vůlí či vědomím je to

112 Kim, op. cit., str. 116.

113 Srov. tamtéž, str. 116.

114 Dógen, Immo, Shóbógenzó, str. 144.

115 Dógen, Sesshin sesshó, Shóbógenzó, str. 310.

116 Srov. Kim op. cit., str. 124.

dharmatá.¹¹⁷

Nemáme před sebou dvě oddělitelné veličiny, nýbrž pouze dva úhly pohledu na věc, jež je ve své podstatě jediná. Nicméně, jak dokazuje Kim, nejedná se ani o jednoduchou identitu, leč paradoxní: svět a buddhovská podstata, jevy a jediná mysl nejsou ani jedno, ani mnohé, ani stejné, ani odlišné (fuicu-fui 不一不異, fusoku-furi 不即不離).¹¹⁸ Použijeme-li oblíbené přirovnání: vlny nejsou oceán, ale ani nejsou nic jiného, záleží na úhlu pohledu či přenášení důrazu. Ať budeme tvrdit jedno nebo druhé, obojí bude pravda.

Zrovna tak trojí svět nepředstavuje nic subjektivního, jak by se mohlo zdát u pojmu mysl, ale ani objektivního: jedná se o to, co zbude tady a teď po „odhození našeho těla a mysli“ (šindžin dacuraku), čili když odetneme veškeré touhy, postoje a rozlišující uvažování. Tomu Dógen říká kóan uskutečněný skrze život (gendžó kóan). V jediné nondualitní skutečnosti ontologie splývá s epistemologií a soteriologií: „Studovat buddhistickou cestu znamená studovat sebe. Studovat sebe znamená zapomenout na sebe. Zapomenout na sebe znamená být potvrzen celým světem. Být potvrzen celým světem znamená odvrhnout své tělo a mysl i tělo a mysl druhých. Zbývá prázdná stopa osvícení a tato stopa trvá věčně.“¹¹⁹

Jak jsme viděli již u problematiky jednoty času a bytí: mysl není statická prázdnota, nýbrž dynamický celek, v němž jediný čin proniká celkem a jediný okamžik zahrnuje veškerý čas. Hlavním principem jediné mysli je její nondualita: „musíme věci vidět správně, musíme je přijmout takové, jaké jsou, sjednotit vidícího s viděným v jediném činu. (...) Pokud se nám to podaří, uvidíme vše ze správné perspektivy.“¹²⁰ Opuštěním dualitního vnímání vyvstane jediná mysl ve své přirozenosti, takovosti (tathatá), kde pak, jak argumentuje Dógen ve stati Mudžó seppó,¹²¹ se nedá rozlišit jasně, co je živá bytost a neživá věc, protože „Všichni světci i neživé věci dohromady naslouchají dharmě a hlásají ji. (...) Musíme se naučit překročit hranice svatého a světského.“¹²²

117 Dógen, Hosshó, Shóbógenzó, str. 362.

118 Kim, op. cit., str. 128.

119 Dógen, Genjó kóan, Shóbógenzó, str. 1.

120 Dógen, Shinjin gakudó, Shóbógenzó, str. 32.

121 Dógen, Mujó seppó, Shóbógenzó, str. 345.

122 Tamtéž, str. 345.

Dógen explicitně odkazuje mimojiné na úvodní citát, když se znovu ptá: „Proč se říká, že všechny živé bytosti mají buddhovskou podstatu, a ne, že jsou totéž co ona? I taková otázka zasluhuje pozornost. Opusťte představu vlastnění v 'mají buddhovskou podstatu'. Učinite-li tak, uchopíte jádro věci: konečnou svobodu.“¹²³ Jednoznačně řečeno: svoboda vyplývá z nonduality.

3.2.2.2 Ne I: Prázdnota, takovost (4)

Patriarcha se chlapce zeptal: „Jak se jmenuješ?“

Ten odpověděl: „Mám sice jméno, ale není normální.“

Patriarcha se tedy zeptal: „Co to je za jméno?“

Chlapec řekl: „Buddhovská podstata.“

Patriarcha odpověděl: „Nemáš žádnou buddhovskou podstatu.“

Chlapec na to pravil: „Buddhovská přirozenost je prázdná, proto říkáš, že žádnou nemám.“¹²⁴

Dosud se Dógen zabýval argumentací, jaký je charakter buddhovské podstaty či jak jej není dobré chápat, to vše v rámci tradičního tvrzení, že buddhovská podstata existuje. Tento příběh poprvé nastoluje tvrzení opačné, spolu s tématy prázdnoty (šúnjatá, kú) a takovosti (tathatá, šinnjo).

Příběh začíná dotazem „Jak se jmenuješ?“. Ale v zenu taková otázka znamená: „Jaké je tvé skutečné jméno?“ neboli „kdo jsi?“ a ptá se po podstatě existence. Není proto třeba zdůrazňovat, že na ni nelze odpovědět jménem, pohlavím, společenským postavením apod. Pochopení této podstaty představuje osvícení. Dógen to podává takto: „Patriarcha se zeptal 'Jak se jmenuješ?' Jinými slovy: 'Co' je 'toto'? 'Toto' je buddhovská přirozenost. Ptá se na 'toto'. 'Co' se rovná 'toto'.“¹²⁵

Téma takovosti není explicitně zmíněno, ale Dógen jej svou interpretací do příběhu vnáší. Veskrze pozitivní pojem „takovost“, který během vývoje jógačárového buddhismu postupně nahradil negativně znějící mádhjamakový pojem prázdnoty, je zde Dógenem traktován coby jedna jediná kvalita právě spolu s negativním vymezení buddhovské podstaty jako neexistující, respektive prázdné.

¹²³ Dógen, Busshó, Shóbógenzó, str. 23.

¹²⁴ Tamtéž, str. 13.

¹²⁵ Tamtéž, str. 13.

V hájemství nonduality, kde neexistuje rozdvojení symbolu a symbolizovaného, označujícího a označovaného, otázka znamená odpověď a tato odpověď je buddhovská podstata. Způsob Dógenova uvažování nad tímto příběhem postihuje princip takovosti v jeho velmi sofistikované podobě. Nejde o běžný vztah mezi otázkou a odpovědí, protože sama řeč nefunguje očekávaným způsobem. Vyjádření buddhovské podstaty vyžaduje přímost, bezprostřednost. Proto se zde ke slovu dostává „kóanová“ řeč a její zvláštní charakter: nezástupnost, nesymboličnost. Řeč, která nereprezentuje, nýbrž přímo prezentuje. Rovnou demonstruje místo, aby odkazovala. Není nic, co by stálo mezi „co“ a buddhovskou podstatou. „Co“ představuje gendžó kóan, kóan uskutečněný v daném okamžiku, protože je samo tím, na co se ptá, a jako takové už odpovídá.

Patriarcha ale říká, že hoch buddhovskou podstatu nemá. Taková odpověď není protikladem k předchozímu tvrzení o existenci buddhovské podstaty, nýbrž vyjadřuje její absolutní platnost. Jak jsoucí buddhovská podstata, tak nejsoucí buddhovská podstata jsou platné aspekty buddhovské podstaty, podobně jako u konceptu mysli v Lankávatára sútře je také možné, jako to dělá Sutton, rozlišit mysl a ne-mysl, coby dva aspekty jediné mysli. Dógen takto rozlišuje u-buššó a mu-buššó, jak uvidíme níže. Tato absolutní povaha buddhovské podstaty je prázdná, protože je oproštěná sama od sebe, od představ existence i neexistence. A její „prázdnota“ a „nebytí“ jsou v první řadě vyjádřením jejího nesubstančního modu existence.

3.2.2.3 Ne II: Mu-buššó (5, 9)

Jednou, když šestý čínský patriarcha Huineng studoval pod vedením pátého patriarchy Hongrena, ten se jej dotázal: „Odkud pocházíš?“ Šestý patriarcha odpověděl: „Z Renanu.“ Hongren na to: „A proč jsi sem přišel?“ Huineng odpověděl: „Abych se stal buddhou.“ Hongren mu řekl: „Lidé z Renanu nemají žádnou buddhovskou podstatu. Jak si můžeš myslet, že dosáhneš buddhovství?“

A Dógen pokračuje: „Dokud nepocítíme pravdu tvrzení 'živé bytosti nemají buddhovskou podstatu,' nemůžeme zakusit ani buddhovskou podstatu.“¹²⁶

¹²⁶ Tamtéž, str. 15.

Ačkoli ve vývoji buddhismu převažující tendence ke splývání pojmů nesená filosofií nonduality má u Dógena bezesporu jeden ze svých vrcholů, existuje pochopitelně i řada případů, kdy dochází k diverzifikaci konceptů či pojmů. Dógen zde konceptualizuje předchozí přístup zenu a zavádí dvojici pojmů: u-buššo 有佛性 a mu-buššo 無佛性, „existující buddhovská podstata“ (nebo také „buddhovská podstata, kterou /lidé/ mají“) a „neexistující buddhovská podstata“ (nebo „kterou /lidé/ nemají“). U-buššo představuje pozitivní pól ve smyslu takovosti a mu-buššo negativní pól ve smyslu prázdnoty. O něm Dógen říká, že: „Mít nebo nemít, to je zcela něco jiného. Mnozí se ptají: 'Která odpověď je správná?' Dá se říct, že nakonec 'Živé bytosti nemají buddhovskou podstatu.' je pro buddhistickou stezku konečná pravda.“¹²⁷ Přesto jedním dechem připouští: „Zdravý rozum říká, že Yanguanovo 'Mají buddhovskou podstatu' je v souladu s učením Šákjamuniho, ale odporuje učení Daweiovu. Avšak obě tvrzení nejsou nijak zásadně rozdílná.“¹²⁸ Proč je tedy pro Dógena (stejně jako pro celý zenový buddhismus) negativní tvrzení cennější?

Pojem původně označující nepřítomnost buddhovské podstaty v zenu změnil svoji funkci. Od okamžiku, kdy v zenu ztratila Lankávatára svoje dominantní postavení, byl zen primárně pod vlivem pradžnápáramitových textů, v nichž prázdnota hraje dominantní roli a její paradoxnost se otiskla do zenového jazyka.

Zenový mistr Dawei řekl: „Živé bytosti nemají žádnou buddhovskou podstatu.“ Tento výrok, stejně jako všechny ostatní, je rozvinutím a demonstrací Dógenova počátečního vysvětlení, že buddhovská podstata a živé bytosti jsou totéž. Jak by v takovém případě jedno mohlo mít druhé (když nejde o nic dvojího)? Dógen dotahuje toto tvrzení do extrému: „Mohli bychom se obrátit na Daweie a tázat se: 'Řekl jsi, že živé bytosti nemají buddhovskou podstatu, ale neřekl jsi, že buddhovská podstata nemá živé bytosti, ani že buddhovská podstata nemá buddhovskou podstatu. Tím méně by tě napadlo, že buddhové nemají žádnou buddhovskou podstatu. Co bys na to řekl?'“¹²⁹

127 Tamtéž, str. 23.

128 Tamtéž, str. 23.

129 Tamtéž, str. 24.

3.2.2.4 Ano i ne: Karma (12)

Mnich se zeptal Zhaozhoua: „Má pes buddhovskou podstatu nebo ne?“

Zhaozhou odpověděl „Ne.“ (Čín. wu, jap. mu 無) Mnich pokračoval: „Všechna živá stvoření mají buddhovskou podstatu, proč ne pes?“ Zhaozhou odpověděl: „Protože je poután karmou.“

Později se jej jiný mnich zeptal: „Má pes buddhovskou podstatu nebo ne?“ Zhaozhou řekl: „Ano, má.“ Mnich se dotázal: „Pokud má, jaký je smysl fyzického těla?“ Mistr na to odpověděl: „Vědomě a dobrovolně hřeší.“¹³⁰

Nejznámější verze tohoto příběhu, nalézající se jako první kóan ve sbírce Wumenkuan (jap. Mumonkan),¹³¹ zahrnuje pouze první otázku a Zhaozhouovu odpověď „Mu“ (ne), Dógen, který čerpal své verze zenových příběhů z textů Předání lampy uvádí delší variantu. Ta, stejně jako následující výrok Baizhangův, je výjimečná tím, že spojuje obě protikladné odpovědi a tím jednoznačně vyjadřuje, že u-buššó a mu-buššó jsou dvě strany téže mince.

Primární funkce „mu“ v kóanové literatuře je didaktická: „mu“ neguje zažité způsoby adepta uvažování a spouští osvobozující síly buddhovské podstaty. Takové „mu“ je současně i konkrétní demonstrací. Už v případě příběhu 4. a 5. patriarchy („Jak se jmenuješ?“) se téma dotklo sémantických specifik zenového jazyka, jež vyplývají ze zkušenosti nonduality: mizí hranice mezi označovaným a označujícím, mezi symbolem a tím, na co odkazuje. „Vyprázdněná“ forma sama se stává obsahem, nereprezentuje nějaký referent mimo sebe, nýbrž demonstruje přímo: v tomto smyslu Džóšuovo „mu“ není odpovědí na otázku, jestli má pes buddhovskou podstatu nebo ne, nýbrž demonstrací samotného principu buddhovské podstaty.

Příkladem stejného druhu (který Dógen neuvádí) je i jiný známý kóan z kolekce Mumonkan: Mistr Šuzan Ošó zamával holí a obrátil se na žáky řka: „Mnichové! Pokud toto nazvete holí, popíráte její podstatu. Pokud to nenazvete holí, přehlížíte holý fakt. Řekněte, mnichové, jak to nazvete?“¹³² První větou mistr říká, že slova

¹³⁰ Tamtéž, str. 26-27.

¹³¹ Srov. Two Zen Classics: The Gateless Gate and The Blue Cliff Records, Boston & London 2005, str. 27.

¹³² Srov. Two Zen Classics, str. 124 nebo Andy Ferguson, Zen's Chinese Heritage, The Masters and their Teachings, Boston 2000, str. 310.

nemohou adekvátně popsat buddhovskou podstatu a on proto nestojí o zástupnost, pojmové vyjádření. Řada zenových mistrů proto upřednostňovala křik či údery jako nejlepší vyjádření buddhovské podstaty, nicméně ne všichni se uchýlovali k takovému krajnímu řešení. Odpověď „mu“ je šetrnějším použitím stejného principu. V okamžiku, kdy slova ztrácejí schopnost výpovědi a jsou vyprázdněná ve smyslu rčení „forma je prázdnotou“ Hrdaja sútry, stávají se sama přímou demonstrací podstaty, přímým uchopením věci v její takovosti, tak jako v případě křiku či úderu. Stejně jako u Dógena mu-buššó není negací buššó, tak se ani u Džóšua „mu“ nestává negativní odpovědí, nýbrž v rámci předpokládaného šoku, který taková nečekaná odpověď má na tazatele, zpřítomňuje prázdnotu a takovost, jejíž součástí pes je. „'Mu' (ne), které tvoří základ všeho, musí být nahlíženo jako 'ne' z 'mu-buššó'“¹³³ říká Dógen. „Bez přirozenosti není žádného vysvětlení (...) buddhovská podstata vysvětluje vše, ale žádná buddhovská podstata také vysvětluje vše. Zaobíráme-li se buddhovskou podstatou, musíme brát v potaz jak to, že ji máme, tak že ji nemáme, jinak se nebude jednat o úplné studiu cesty.“¹³⁴

Poněkud jiný výklad vztahu Džóšuova „mu“ k buddhovské podstatě nabízí Kódera, který chápe negativní odpověď „mu“ jako „nikde“, tj. na žádném konkrétním místě. Ovšem toto „nikde“, nemajíc žádné vymezení, se shoduje s tím, že buddhovská podstata je „všude“. Mu, čili mu-buššó, je podle něj absolutní nicotou (prázdnotou), která nemůže být popřena ničím jiným než sama sebou, tj. veškerými jevy.¹³⁵

Kóan ovšem pokračuje. Pomyslně jej můžeme rozdělit na dvě části, tj. na otázku prvního a druhého mnicha, které jsou vzájemně paralelní svou první i druhou Džóšúovou odpovědí. Máme zde za sebou mu-buššó („mu“) a karmickou nevyhnutelnost („Protože je poután karmou.“) a u-buššó („Ano“) a vědomé přitakání jevovému světu, samsáře („Vědomě a dobrovolně hřeší.“) čili jiným způsobem formulovaný vztah buddhovské podstaty (nirvány) a světa (samsáry), který je ovládán karmickým zákonem.

Paradoxně k tomuto příběhu Dógen podává jen krátký a zde poměrně

¹³³ Dógen, Busshó, Shóbógenzó, str. 16.

¹³⁴ Dógen, Sesshin sesshó, Shóbógenzó, str. 313.

¹³⁵ Kódera, op. cit., str. 283-284.

nekonkrétní komentář. „Existuje karma, proto existuje pes. Kdyby nebylo psa, nebylo by buddhovské podstaty.“¹³⁶ Neboli k rovnici buddhovská podstata = živé bytosti můžeme připojit: buddhovská podstata je také karmickým zákonem. Proto ten, kdo dosáhl osvícení, nemá nejmenší potřebu se od samsáry a karmického zákona distancovat. V úvodní pasáži stati Gendžó kóan Dogen na toto téma píše: „Když jsou všechny věci buddhou a dharmou, pak existuje osvícení, iluze, praxe, život, smrt, buddhové a živé bytosti. Jakmile prohlédneme, že nic nemá stálou substanci, zmizí iluze i osvícení, buddhové i živé bytosti, zrození i zánik. Od základů buddhistická cesta přesahuje sama sebe, přesto, aniž by co přebývalo nebo se čeho nedostávalo, zůstává zrození a smrt, iluze a osvícení, živé bytosti a buddhové. Lidé ovšem neradi vidí květy opadávat a plevel bujet.“¹³⁷ Zde nalézáme další z mnoha paradoxů: Dógenovo popření kauzality, o němž bylo psáno v souvislosti s interpretací „čas je již zde“, zdaleka neznamena popření karmického zákona, jenž řídí přirozený běh světa. Hypotéza kritického buddhismu, že se Dógenovo uvažování posunulo od vlivu původního osvícení a popírání kauzality k odmítnutí původního osvícení a přijetí karmického zákona, se na základě těchto zjištění zdá být poněkud jednostranná.

3.2.2.5 Ani ano, ani ne (10)

„Vizme Baizhangovo tvrzení“ říká Dógen: „Pokud učíme, že živé bytosti mají buddhovskou podstatu urážíme tím buddhu, dharmu a sanghu. Pokud učíme, že živé bytosti nemají buddhovskou podstatu, urážíme tím buddhu, dharmu a sanghu. Ačkoli obojí tvrzení je hanobením tří klenotů, nemůžeme prostě zůstat mlčet.“¹³⁸

Předchozí Zhaozhouovo „ne“ v jednom případě a „ano“ v druhém je zenovou paralelou třetího stupně čatuškóti (konjunkce) nebo tvrzení Lankávatára sútry, že mysl existuje i neexistuje. Baizhangova verze „ani ano, ani ne“ je zenovou paralelou čtvrtého stupně čatuškóti (disjunkce) nebo tvrzení sútry, že mysl ani není, ani je. Popření jakékoli verbální možnosti, ale nepopírá zkušenost přímou. Ta je sebeotevřením a přitakáním. Proto Dógen na tomto místě textu zmiňuje pět

¹³⁶ Dógen, Busshó, Shóbógenzó, str. 27.

¹³⁷ Dógen, Genjó kóan, Shóbógenzó, str. 1.

¹³⁸ Dógen, Busshó, Shóbógenzó, str. 24.

skandh (čili složky konstituující podle tradičního buddhistického učení psychofyzickou jednotu člověka a jeho světa): „Pět skandh ničemu nebrání. Žijme, ale nelpěme na životě. Umírejme, ale nenechme smrt, aby nám překážela. Nemilujme život a nebojme se smrti, obojí je ve sféře buddhovské podstaty. Připoutanost k životu a strach ze smrti nejsou buddhismem. Život a smrt představují pouze důsledky kauzality. Pokud to chápeme, nic nám nebrání, ani nás nemůže překvapit.“¹³⁹

Tím, že zavádí Dógen řeč na toto téma, dává najevo, že chápe tento Baizhangův výrok a předchozí Zhaozhouův kóan jako tématicky příbuzné. Oba spojuje téma přirozeného následování karmické kauzality jako existence v tomto světě. Ačkoli z pozice absolutního nyní Dógen popírá kauzalitu, zde nacházíme opačné stanovisko. Osvobozený člověk, protože chápe svou přirozenost, která je totožná, jak jsme viděli mimo jiné i s karmickým zákonem, místo aby kauzalitě vzdoroval, se na ní vědomě podílí. Slovy z poněkud jiného kontextu by se dalo říci, že „následuje tao“. V Buššó můžeme číst: „Jsme nevšímaví k faktu, že kořen iluze je odetnut, leč proudění karmy nemůže přestat. Nebylo živeno nevědomostí, neboť nic ve světě jevů nikdy nebylo skryto.“¹⁴⁰

3.2.2.6 Mudžó buššó a pomíjivost (6)

„Pomíjivost sama je buddhovskou podstatou, stálost znamená rozlišující myšlení.“¹⁴¹ Záměrem tohoto prohlášení šestého patriarchy bylo zbavit své žáky automatické představy, že nirvána, buddhovská podstata, dharmakája apod. jsou stálostí a nepomíjivostí, jak by se mohlo zdát na základě některých sůter tathágotagarbhové provenience, které se nebojí označovat dhátu jako já, stálost, blaho... Pomíjivost (skt. anitjá, jap. mudžó 無常) patří k základním buddhistickým představám. Ale její funkce byla zpočátku primárně soteriologická, tj. měla usnadnit adeptovi odpoutat se od falešných představ o svém já a dosáhnout probuzení, které představovalo opak nestálosti a samsáry.

Dógen ale říká: „Proto, že tráva, stromy a keře jsou pomíjivé, jsou buddhovskou

¹³⁹ Tamtéž, str. 25.

¹⁴⁰ Tamtéž, str. 10.

¹⁴¹ Tamtéž, str. 16-17.

podstatou. Právě ona pomíjivost lidského těla a mysli je buddhovskou podstatou. Nejvyšší probuzení a parinirvána, neboť jsou pomíjivé, jsou buddhovskou podstatou.¹⁴²

Znovu je třeba zdůrazit, že i zde se jedná o rozvádění úvodní teze o totožnosti buddhovské podstaty a všech živých bytostí (universa). Tentokrát skrze kvalitu pomíjivosti. Bylo ukázáno výše, proč nemůže být buddhovská podstata přirovnávána k prvnímu možnému chápání tathágatagarbhy, tj. seménku, zárodku či embryu. Podobně ani druhé možné chápání, tj. lůno či matrice, nepřichází pro Dógena v úvahu. Kromě toho, že asociuje substanční pojetí, které Dógen zamítl na příkladu seniky, toto pojetí – stejně jako v případě embrya - také předpokládá dualitu obsahovaného a obsahujícího: tentokráte tathágata v sobě živí veškerý svět. Pro Dógena ale není buddhovská podstata nic stabilně vymezeného (jako lůno) a zde hraje roli právě charakteristika buddhovské přirozenosti coby pomíjivosti: spolu s živými bytostmi, jež jsou celkem světa, je buddhovská podstata neustále proměnlivá a pomíjivá, neustále se přerouzuje a hýbe, tak jako veškeré jevy. Vize mudžó buššó 無常佛性 napravuje zdání statickosti, které by mohly sugerovat pojmy jako takovost či prázdnota. Ve skutečnosti pro Dógena i oba tyto pojmy jsou prostředkem k dynamice tvořivé aktivity světa, neboť bez prázdnoty by nebylo onoho pohybu (byla by to trvalá substance) a bez takovosti oné kvality jevů v jejich konkrétní existenci. Argumentace velmi podobná Nágárdžunově: samsára je stejná jako nirvána díky prázdnotě a ta je zase definována nestálostí. Pomíjivost a prázdnota se vymezují navzájem, jedno se nedá odmyslet od druhého. Jen díky prázdnotě je možné chápat jednotu pomíjivosti (mudžó) a buddhovské podstaty (buššó). Stejně jako varuje Habito, že není dobré hodnotit texty hongaku šisó mimo kontext meditační praxe a zkušenosti prázdnoty, tak i zde mimo prázdnotu nelze pochopit satori a nondualitu, jejíž prožitek je základem Dógenových myšlenek.

Kdyby Dógen trval výhradně na pomíjivosti, popřel by tím právě toto své nondualitní uvažování. Proto také říká: „Stálost znamená nehybnost. Jinými slovy můžeme nalézt něco, co je nezasažené 'ulpíváním – neulpíváním', 'přicházením –

142 Tamtéž, str. 17.

odcházením' a podobně. V tomto smyslu i buddhovská podstata má aspekt stálosti.¹⁴³ Šestý patriarcha totiž říká: „Stálost je rozlišující myšlení.“ Když za rozlišující myšlení dosadíme buddhovskou podstatu (po vzoru původního osvícení, které je vším), získáme toto opačné tvrzení: (i) stálost je buddhovskou podstatou. Není stálá ve smyslu substance, z jiného pohledu však ano. Jako oceán, který je v každém okamžiku jiný, a přesto stále týž. Proto Hee-jin Kim píše: „Huinengovo prohlášení nebylo pouze v protikladu ke konvenčnímu pojetí buddhovské podstaty jako něčeho stálého a rozlišujícího myšlení jako pomíjivého, ale mohlo být také chápáno jako tvrzení, že stálost a nestálost se vzájemně vylučují. Dógen ale výrok interpretuje tak, že jak stálost, tak nestálost jsou shodně buddhovskou podstatou.“¹⁴⁴ To pouze podtrhuje Dógenovu potřebu z pozice probuzené mysli neustále vyvažovat póly přítomné v buddhistickém učení, ale nevyvrací to důležitost, jež pomíjivost respektive mudžó-buššó má v Dógenově filozofii. Připomeňme, že podobně zásadní pozici měla pomíjivost od počátku buddhismu neboť se předpokládá, že v raném buddhismu právě z prvotního obecného konstatování pomíjivosti (anitéj) vplynuly oba dva další aspekty existence, tj. ne-já (anátman) a strast (dukha).

Oba dva předchozí aspekty, buššó i u-buššó, jsou statickou stránkou buddhovské podstaty, popisem, jenž přehlíží její dynamický charakter. Ten je naopak zdůrazněn v Dógenově konceptu mudžó-buššó. Jen buddhovská podstata, která je pomíjivostí, může být zároveň tímto neustále se proměňujícím a přerozujícím světem. Pro Dógena je mudžó-buššó konečný a nejdůležitější aspekt, neboť jak píše v Šindžin gakudó, to, k čemu duchovní úsilí směřuje, je realizace každodenní mysli (heidžóšin 平常心) skrze jevový svět. Každodenní mysl už je „zdmi, ploty, taškami na střechách...“¹⁴⁵ neboť je buddhovskou podstatou.

3.2.2.7 Nepřipoutanost a šindžin dacuraku (11, 13)

Nanquan se ptá Huangboa, jak chápe větu z Nirvána sútry, která říká „Pokud rovnoměrně kultivujeme samádhi a pradžňá, nezakaleně vidíme buddhovskou

143 Tamtéž, str. 17.

144 Kim, op. cit., str. 141.

145 Dógen, Shinjingakudó, Shóbógenzó, str. 34.

přirozenost.“ Huangbo odpovídá: „Skrze nepřipoutanost získáme porozumění.“ Dógen jeho slova opět posouvá: „Nikde není nic připoutáno k ničemu. Tato nepřipoutanost neustále povstává.“ Zatímco Huangbo mluví o konkrétním způsobu usilování sebe a dalších mnichů nenechat vzniknout připoutanost, Dógen tvrzení absolutizuje a zbavuje jakéhokoli „já“: nic není ničím poutáno a vše volně povstává. Specifická kvalita buddhovské podstaty, odvozená od konceptu školy Kegon (Huayan) „džidži muge“: vše je volné, nic není poutané něčím jiným, věci si navzájem nepřekáží. „'Naše mysl je buddha' představuje aktualizaci buddhovské mysli skrze naše zkušenosti. Uvědomíme si, že každý aspekt naší existence je nepřipoutaný a tvoří jedinečnou nezávislou existenci, buddhovskou podstatu. Nazýváme to 'odetnutí těla a mysli'.“¹⁴⁶

Mnozí badatelé se dnes domnívají, že vyjádření „šindžin dacuraku“ 身心脱落 (odhodit tělo a mysl), které Dógen připisuje Rujingovi, pravděpodobně žádný čínský chanový učitel nikdy nevyslovil.¹⁴⁷ Stejně jako „odhodit tělo a mysl“ se japonsky vyslovuje Rujingem údajně používané úsloví „odstranit prach z naší mysli“ a Matsunagovi se proto domnívají, že šlo o prosté přeslechnutí.¹⁴⁸ Kodera, protože se jedná o tak zásadní významový rozdíl, o tom naopak pochybuje.¹⁴⁹ Ať už vznik pojmu šindžin dacuraku byl či nebyl v prvním okamžiku zaviněn přeslechnutím (a tím i Dógenovo osvícení, které údajně nastalo právě při vyslechnutí těchto slov), na jeho zakořeněnosti v celém Dógenově díle je vidět, že je výsledkem vědomého používání v rámci ucelené představy. Když uvážíme Dógenovu interpretaci buddhovské podstaty, je zřejmé, že původní význam odstraňování prachu, který sugeruje dualitu nečistot a čisté mysli, by se mu příliš nehodil. Dógen naopak říká, že nic takového neexistuje: „Celý svět je prost prachu a nikde není nikdo druhý.“¹⁵⁰

Odetnutí těla a mysli představuje základní princip satori i zazenu (dalo by se mluvit o cíli, kdyby zazen nějaký měl). Skrze něj se Dógenovy koncepty stávají

146 Dógen, Sokushin zebucu, Shóbógenzó, str. 40.

147 Steven Heine, Did Dógen Go to China? Problematizing Dógen's Relation to Ju-ching and Chinese Ch'an, in: Japanese Journal of Religious Studies 30/1-2, str. 30.

148 Matsunaga, Foundation of Japanese Buddhism Vol.2, str. 239.

149 Kodera, op. cit., str. 285. Kodera uvádí odlišnou čínskou výslovnost obou pojmů (šindžin dacuraku: shenxin tuoluo, odstranění prachu z mysli: xinchen tuoluo).

150 Dógen, Busshó, Shóbógenzó, str. 10.

pochopitelné. Významnou roli hraje v tomto pojmu obsažené jednoznačné přitakání anátmanu (šindžin 身心: tělo a mysl, jež považujeme za celek našeho já; dacuraku 脱落: odstranit, odvrhnout), neboť teprve jeho perspektivou je možné vidět věci a jevy tak, jak to popisují slavné věty ze stati Gendžó kóan: „Studovat buddhistickou cestu znamená studovat sebe. Studovat sebe znamená zapomenout na sebe. Zapomenout na sebe znamená být potvrzen celým světem. Být potvrzen celým světem znamená odvrhnout své tělo a mysl i tělo a mysl druhých. Zbývá prázdná stopa osvícení a tato stopa trvá věčně.“¹⁵¹

Stabilní základy zenové meditace jsou neodmyslitelnou součástí Dógenových teoretických postojů. V kontextu šindžin dacuraku je třeba uvést Dógenovu zásadu jednoty usilování a osvícení (šušó ittó), která, jak bylo naznačeno výše, je jedním z vyústění Dógenovy rané pochybnosti. Spatřovat rozdíl mezi osvícením a praxí je jedna z dualit, které Dógen odmítl. Protože jeho raná pochybnost vycházela ze stanoviska buddhovské podstaty jako daného základu, mohlo být duchovní úsilí uvedeno v pochybnost. Opačný postoj chápe duchovní úsilí jako základ, z něž se vyvíjí bódhi. Jedno pojetí tvrdí, že jen díky buddhovské podstatě je možné se dostat na pozici buddhovství, a druhé, že na to, abychom dosáhli buddhovství a mohli spatřit buddhovskou podstatu, je na prvním místě nezbytná praxe. Toto druhé „practicistní“ pojetí převládalo v zenovém buddhismu. Dógenův přístup je specifický v tom, že se nezbavil ani prvního chápání neboli dědictví svých Tendai studií. Na základě prožitku nonduality je sloučil do symbiotické jednoty obou komponentů.

„Existují nebuddhistická učení, která se domnívají, že osvícení a usilování nejsou totožné, nicméně v buddhistické nauce platí, že jsou. Protože i dnes je duchovní cvičení neseno osvícením, přirozeně už počáteční úsilí je celým tělem prapůvodního satori. Proto, když se žák dozvídá, jak používat mysl během zazenu, je upozorněn, že nemá očekávat satori mimo praxi, neboť je třeba přímo ukazovat do původní podstaty duchovní realizace. Když nastane osvícení praxe, osvícení nezná hranic, nastane-li praxe osvícení, praxe je bez počátku.“¹⁵²

151 Dógen, Genjó kóan, Shóbógenzó, str. 1.

152 Dógen, Bendówa, in: Dógen, Nihon šisó taikei 12, 1. sv., str. 42.

Nedá se vlastně ani mluvit o symbióze. Pro Dógena praxe a osvícení nejsou dva jevy. Ani hongaku, ani šigaku samo o sobě nemůže podle Dógena vysvětlit princip duchovního probuzení. Podobně jako v případě „co“, které samo přímo demonstruje takovost, na niž je otázkou, i zazen sám o sobě je spontánním projevem buddhovské podstaty čili osvícení. Protože „čas je už zde“ a „nikdy nebylo nic skryto“, zazen se rovná dosažení.

Nicméně určité praktické prerekvizity jsou potřeba a na to není možné v rámci Dógenova učení zapomínat. Proto Dógen nepřestává zdůrazňovat hodnotu zenového snažení a duchovní askeze. „Nemyšlení se musí stát okem, jímž vidíme jevy“¹⁵³ Všichni sice máme inherentní buddhovskou mysl, ale bez náboženského snažení (tj. na prvním místě bez zazenu) zůstane spící. Ve staří Gjódži, jež patří podobně jako Buššó mezi nejdelší texty a je naplněná příklady ze životů indických i čínských mnichů a asketů, nacházíme důležité a v zenu často opakované varování nepromarnit ani jediný den, protože každý okamžik je drahocný. V témže textu charakterizuje Dógen důležitost zenové praxe takto: „Chápejte, že v meditačním úsilí můžete spatřit život a smrt, nikoli, že v rámci života a smrti existuje usilování.“¹⁵⁴

3.3 HONGAKU ŠISÓ A DÓGEN

Přes onu mytologizovanou pochybnost, na jejímž základě údajně opustil horu Hiei, Dógen explicitně hongaku šisó nikdy nekritizoval. Tato pochybnost, vyjádření, která se nalézají v Bendówě, stejně jako celé další Dógenovo směřování nicméně vyjadřují určité zpochybnění platnosti původního osvícení. Přesto souvislost mezi poměrně vágní otázkou mladého a nezkušeného mnicha o vztahu praxe k dosažení buddhovství a jeho pozdější intepretací náročné problematiky původního osvícení se zdá být diskutabilní a snad i uměle vytvořená. Je pravda, že Dógen kritizuje „senika herezi“ již v Bendówě (1231), a pokračuje v tom v Sokušin zebucu (1239) a Buššó (1241). Senika či Šrenika byl údajně indický myslitel a současník Buddhy Šákjamuniho. Kritika, která v podstatě parafrázuje Buddhovo varování před

153 Dógen, Shinjin gakudó, Shóbógenzó, str. 31.

154 Dógen, Gyóji, Shóbógenzó, str. 103.

substančním extrémem, ještě neříká, že tím Dógen mířil na původní osvícení. Neboť význam substanční odchylky přikládají hongaku šisó a celé „dhátuvádě“ hlavně autoři kritického buddhismu. Jak bylo ukázáno výše, tathágotagarbhový proud a myšlenkové směry, které mají v centru jedinou mysl jako Huayan či chan, tíhnou k pojmům, které, jsou-li chápány příliš doslova a mimo celkový kontext, mohou sugerovat neměnný substanční základ světa, zároveň ale tyto proudy takový postoj implicitně či explicitně zamítají a chápou toto pojmosloví pouze jako didaktický nástroj, jak bylo ukázáno například na Lankávatára sůtre. Myšlenky hongaku šisó principiálně nejsou substanční, jak je možné vidět na tříčlenné meditaci podle patriarchy školy Zhiyiho, která nahlíží celek světa ze trojí perspektivy (jevů, prázdnoty a středu) a tím dodržuje buddhistický princip „střední cesty“. Bylo to naopak chápání zenu, které se v Japonsku začínalo teprve rodit, a tou dobou také mezi Dógenovy žáky přibyli přívrženci rozpadnuvší se neortodoxní zenové sekty Darumašú, proto je dost dobře možné, že Dógenovo varování mířilo do řad zenových buddhistů, spíš než na původní osvícení školy Tendai.¹⁵⁵

Naopak, a v tom se řada autorů ze všech táborů shoduje, Dógenovo dílo nese četné známky vlivu původního osvícení. Vedle pojmosloví, jež je obecným dědictvím východoasijské mahájány (juišin/iššin, jediná mysl; šinnjo/njoze, takovost; hoššó, dharmatá; hokkai, dharmadhátu; hoššin, dharmakája), používá Dógen i pojmy a představy pocházející z učení školy Tendai a z hongaku šisó jako „džúhói“, prodlévání na dharmové pozici, „honšó mjóšu“ 本証妙修, původní prozření a zázračné úsilí či koncept „věčného nyní“ (nikon).

Bylo řečeno, že texty sedmdesátipětídílného Šóbógenzó se vyjadřují z pozice osvícení a nonduality. Rétorika této základní nonduality se dá celá chápat jako vliv hongaku šisó, který přetrval i poté, co se Dógen seznámil s postojem zastávajícím spíše pozici získaného osvícení, jež převládal v prakticky orientovaném Chanu. Dógenova inovace, kterou lze chápat jako řešení jeho mladického rozporu mezi praxí a původním osvícením, čili jednota snažení a probuzení vychází z premis hongaku šisó jako je odbourání kauzality a neustálé nyní. Z takového úhlu pohledu je jasně vidět, že šigaku a hongaku jsou pouze dvě slova označující tutéž

¹⁵⁵ Srov. Stone, *Some Reflections on Critical Buddhism*, str. 177.

záležitost, tak jak to měl na mysli už autor Probuzení víry v mahájánu. Neboť z pozice nonduality a jediné mysli je vše tak, jak je a nic nemá důvod se měnit na něco jiného. Hongaku říká: „Dokonalé učení nemluví o tom, že by živé bytosti svou proměnou dosahovaly buddhakáji. Místo toho si uvědom, že živé bytosti coby živé bytosti a říše buddhy coby říše buddhy prodlévají společně ve věčnosti. Není co získat, ani co ztratit, nic nepřibývá, nic neubývá.“¹⁵⁶ Proto Dógen může prohlásit: „Buddhovská podstata je buddhovská podstata a živé bytosti jsou živé bytosti.“¹⁵⁷

Celý přesun je možné demonstrovat na proměně několika podobných klíčových vět ve vývoji buddhistického učení:

Tathágotagarbha: „Cítící bytosti mají buddhovskou podstatu.“

Tiantai: „I tráva a stromy dosahují buddhovství.“

Tendai hongaku šisó: „Tráva a stromy nedosahují buddhovství.“

Dógen: „Cítící bytosti (jsou vším a) jsou buddhovskou podstatou.“

Totéž vyjádřil Dógen i svou koncepcí buddhovské podstaty v pomíjivosti (mudžó buššó). Viděli jsme, že už tathágotagarbha byla nirvánou v samsáře, leč Dógenův koncept čerpá z mnohem důsledněji domyšlené a propracované nonduality. V souladu se svým přesvědčením, že čas, stejně jako buddhovská podstata, je vždy už tady, považuje Dógen i každý krok na duchovní cestě za stejný; počáteční i ten poslední, vše je samo o sobě kompletní.¹⁵⁸ Zcela v souladu se Sandžúšika no kotogaki, které říká: „S ohledem na princip tathágotagarbhy, nemůžeme mluvit ani o dosažení, ani nedosažení, neboť není rozdílu mezi začátkem, středem a koncem.“¹⁵⁹ Přesto Dógen radí adeptům, že nesmějí dopustit, „aby tvrzení jako 'tři světy jsou jedinou myslí' nebo 'svět dharem není nic než mysl' zůstala abstraktními pojmy.“¹⁶⁰

To, co odmítá, jsou nezodpovědné závěry ohledně náboženského úsilí, přesně řečeno zazen. Ten je pro každodenní náboženskou cestu stejně důležitý jako dýchání pro život, nikoli jako pouhý prostředek či metoda. Zazen je probuzením a

156 Cituje Habito, op. cit., str. 29.

157 Dógen, Busshó, Shóbógenzó, str. 24.

158 Dógen, Sesshin sesshó, Shóbógenzó, str. 311-312.

159 Cituje Stone, Original Enlightenment, str. 207.

160 Dógen, Shinjin gakudó, Shóbógenzó, str. 34.

proto se od něj nedá oddělit, jako není možné oddělit vodu od oceánu.

Pro náboženské úsilí má, jak shodně se zenovou tradicí tvrdí Dógen, větší smysl negativní aspekt buddhovské podstaty. Stálý důraz na prázdnotu je pro zenovou tradici, založenou z velké části na prádžňápáramitových sútrách, typický. Do „mu“ vtělil zen prožitek prázdnoty ryze osobního charakteru, jak je znát na mnohých zenových slovech obsahujících tento znak: mušin 無心 (žádná mysl), muga 無我 (žádné já), munen 無念 (žádná myšlenka), musa 無作 (nevytváření), mui 無為 (nečinění)... V Dógenově myšlení představuje důraz na prázdnotu, mu-buššo a osvobozující potenciál „mu“ důležitý rozdíl oproti hongaku šisó.

Kde hranice pomíjivých jevů (samsára) je zároveň hranicí skutečného (nirvána, bódhi), tam záleží jen na důrazu, aby se rovnováha narušila. Dógen proto sám místy zní, jako by mluvil z pozice hongaku šisó („Jak lidé topící se v iluzi, tak ti již probuzení mají velké osvícení.“)¹⁶¹, místy z pólu opačného („Učí, že rozbouřená mysl je osvícením buddhovské podstaty. Je to žalostný omyl vyplývající z nedostatečného studia Buddhovy cesty.“)¹⁶² Teprve z celkového pohledu jsou jeho postoje, jak jsem se snažil ukázat, Buddhovou střední cestou v pravém slova smyslu: vyhýbají se oběma extrémním pólům eternalismu i nihilismu (byť ten není tolik reflektovaný, pravděpodobně proto, že tendence k němu nebyly v Japonsku nijak výrazné) a dodržují základní buddhistická maxima ne-já, nestálosti a závislého vznikání (byť v poněkud dvojznačném pojetí) spolu s dalšími důležitými prvky vývoje buddhistické nauky jako prázdnota, jediná mysl a nondualita. Smysl existence náboženství spočívá podle Dógena v uskutečňování buddhovské podstaty a to zejména zenovou meditací.

161 Dógen, Sesshin sesshó, Shóbógenzó, str. 312.

162 Dógen, Busshó, Shóbógenzó, str. 10.

4. ZÁVĚR

Tato práce se pokoušela sledovat problematiku buddhovské podstaty v díle zenového mistra Dógena (zejména v klíčové staří Buššó), zasadit ji do kontextu vývoje buddhistické nauky a zároveň potvrdit premisu, že Dógen, stejně jako originální myslitel, byl zároveň věrným pokračovatelem myšlenkových proudů, které vznikly mnohem dříve na asijské pevnině.

Sledované linie, které se v Dógenově díle spojují v homogenní myšlenkový komplex, je možné rekapitulovat v několika hlavních bodech takto:

1. Nestálost a ne-já neboli problematika bezpodstatnosti (nesubstančnosti): Stejně jako raný buddhismus, Dógen odmítá představu duše a jakýkoli substanční základ světa a dodržuje myšlenku okamžikivosti dharem, která z toho vyplývá. Ale zároveň stejně jako tatháगतagarbhová teorie se Dógen nebojí používat pro buddhovskou podstatu respektive pro dharmadhātu pojem „já“. Tak jako je celý svět cítící bytostí, je pro Dógena i naším pravým – leč nestálým a neustále se proměňujícím – „já“.
2. Střední cesta, nondualita: Počínaje Buddhovým mlčením a způsobem odpovědí známým jako čatuškoti (tetralemma) se do buddhismu dostává důležitá snaha nepřiklánět se ani k jednomu pólu jakéhokoli dichotomického chápání. V rámci tohoto postoje, jak bylo ukázáno, byla nejdůležitější střední cesta mezi extrémní nihilismu a eternalismu (substancialismu). Z této myšlenkové linie se zrodil zásadní koncept nonduality jdoucí ruku v ruce s konceptem prázdnoty. Nondualitním vnímáním je prostoupeno učení obou hlavních čínských škol Huayan a Tientai, ale teprve v japonském učení o původním osvícení je dovedeno do extrému úplným splynutím absolutního a světského úhlu pohledu. Jediným, co zůstává, je tento svět jevů. Dógen na tuto tradici razantní nonduality navazuje, ale jsa zenovým mistrem, spojuje ji s učením meditace (šušó ittó) a prázdnoty (mu-buššó), které se vytratily z hogaku šisó pod tlakem příklonu k jevovému světu.
3. Prázdnota ve vztahu k pomíjivosti: Proto, že neexistuje stálá esence světa, mohou se jevy vynořovat a mizet v rámci závislého vznikání. Na základě toho jsou označovány jako prázdne (od substance, stálosti a nezávislosti). Dógen ve stati Buššó využívá těchto výchozích myšlenek indického buddhismu a ukazuje zásadní

provázanost pomíjivosti s buddhovskou podstatou, zejména s jejím aspektem prázdnoty (mu-buššó), kterému přikládá hlavní význam.

4. Závislé vznikání a jeho negace v absolutní nondualitě: Dógen přijímá závěry škol Huayan a Tendai (hongaku šisó), že kauzalita (na úrovni „absolutní pravdy“) neexistuje. Vše je prostoupeno jediným „tady a teď“ a pro dualitu příčiny a účinku není místo. Stejně tak ale Dógen spolu s přitakáním tomuto světu tak, jak je, přijímá i existenci karmického zákona, který platí pro běžného smrtelníka stejně jako pro člověka probuzeného. Jedná se o dva pohledy, které, jak je vidět na Dógenově filozofii, se nemusejí nutně vylučovat.
5. Přitakání tomuto světu a zkrácení doby potřebné k dosažení osvícení: K pozitivnímu hodnocení jevového světa přispěly zejména myšlenky tathágatagarbhy a jediné mysli, které se rychle uchytily ve východoasijském buddhismu. Tathágatagarbha coby vyjádření přítomnosti buddhovství a nirvány v samsáře znamenala překonání poměrně negativistického pohledu raného buddhismu na hodnoty jevového světa a zároveň přiblížila buddhovství každému, kdo jej je v sobě ochoten hledat. Nebýt tohoto kroku, ani „tráva a stromy“, ani Dógenovy „zdi a tašky na střechách“ by nemohly být chápány jako explicitní výraz buddhovství v jeho pravé podobě.

Stejně jako hongaku šisó ani Dógen nemluví o dosažení osvícení po určité době, protože osvícení je v každém okamžiku všudypřítomné. Přesto na rozdíl od hongaku šisó pro něj duchovní snažení neztrácí svoji důležitost. Náboženská praxe a osvícení se nedají oddělit. K zakoušení jediné mysli je snažení (zazen) nutné, přesto není možné probuzení zasazovat do budoucnosti, neboť by to vedlo k dualitnímu uvažování.

Zatímco filozofickými východisky veskrze prakticky orientovaného Chanu bylo učení školy Huayan, Dógenova syntéza představuje komplexnější systém značně podléhající vlivům domácího vývoje v rámci školy Tendai.

Stať Buššó vyjadřuje jeho snahu co nejzerubněji představit buddhovskou podstatu. Na základě reinteretovaného citátu z Nirvána sútry je buddhovská podstata chápána jako shodná s živými bytostmi. Tento krok zároveň rozšiřuje významy obou pojmů: Cítící bytosti už nejsou jen lidé či pouze živí tvorové, ale

veškerá existence. Buddhovská podstata už není v živých bytostech, nýbrž je vším.

Poté Dógen podává kritiku dvou možných omylů, jež mohou vzniknout při interpretaci buddhovské podstaty, tzv. „senika hereze“ a představy semínka. Jedná se o vyvrácení substančního pohledu stejně jako možného dualitního chápání, které tím vzniká: subjekt/objekt a nyní/v budoucnosti (čisté/nečisté). Na základě druhého citátu z Nirvána sútry se představuje Dógenův koncept jednoty času a existence „časobyť“ (samostatně pojednaný ve stati „Udži“) a jednota absolutního nyní („čas je již zde“). Ruku v ruce s tím jde popření trvání a kauzality.

Poté na základě výroků patriarchů a zenových mistrů Dógen postupně popisuje jednotlivé aspekty buddhovské podstaty: jedinou mysl, takovost a prázdnotu, negativní aspekt mu-buššó a aspekt pomíjivosti mudžó-buššó. Na závěr se dotýká tématu nepřipoutanosti.

Tématickým rozbořem jsem se také snažil ukázat, že Dógen navazuje na tradici čatuškoti v pozitivně-negativním vymezení buddhovské podstaty. Některé části textu popisují existenci buddhovské podstaty (ano: 1-3, 8), jiné aspekty neexistující buddhovské podstaty (ne: 4, 5, 9) a po jednom oddíle je věnováno konjunkci a disjunkci obou představ (ano i ne: 12, ani ano, ani ne: 10).

Z rozboru vyplývá, že prostřednictvím těchto zvolených argumentačních prostředků se Dógenovi daří vyvrátit tyto možné duality:

- subjekt a objekt (živá bytost/buddhovská podstata, jedinec/celek)
- potencialita a uskutečnění (honagaku/šigaku)
- prostředek a cíl nebo příčina a účinek (praxe/osvícení)
- čas a věčnost, samsára a nirvána
- džiriki 自力 a tariki 他力 (ani svou silou, ani silou druhého, vyplývá vlastně z prvního bodu)

Přestože Dógen považoval přemýšlení a psaní za součást svého duchovního života, na závěr textu ukazuje, že si byl dobře vědom rizik pojmového uvažování. Jeho varování svědčí o stejném postoji, jaký zaujal Buddha, když se zdráhal odpovídat na spekulativní otázky:

„Hlupáci odedávna věří, že buddhovská podstata je naše božské vědomí. Jak bláznivé a směšné! Nesnažte se buddhovskou podstatu definovat, může vás to jen

zmást. Raději o ní uvažujte jako o zdi, střešní tašce či kameni nebo lépe, pokud můžete, prostě přijměte, že buddhovská podstata je rozumem neuchopitelná.“¹⁶³

¹⁶³ Tamtéž, str. 29.

Použitá literatura

- Abe Masao. *A Study of Dógen*. New York: SUNY Press, 1992.
- Bielefeldt, Carl. *Dógen's Manuals of Zen Meditation*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988.
- Bielefeldt, Carl, *Recarving the Dragon*, in: LaFleur, William R., ed., *Dógen Studies*, Kuroda Institute - Studies in East Asian Buddhism no.2, University of Hawaii Press, Honolulu 1985.
- Bodiford, William M., *Sótó Zen in Medieval Japan*, Kuroda Institute - Studies in East Asian Buddhism 8, University of Hawaii Press, Honolulu 1993.
- Bondy, Egon, *Čínská filosofie*, Vokno, Praha 1993.
- Bondy, Egon, *Indická filosofie*, Vokno, Praha 1992.
- Brown, Brian Edward. *The Buddha Nature – A Study of the Tathagatagarbha and Alayavijnana*. Motilal Banarsidass, Delhi 1991.
- Conze, Edward, *Stručné dějiny buddhismu*, Jota, Brno 1997.
- Chang, Garma C. *The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*. The Pennsylvania State University Press, University Park and London 1991.
- Ch'en, Kenneth. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- Dógen, 1.sv., *Nihon šisó taikai 12*, Iwanamišoten, Tokio 1970. 道元. 上. 日本思想大系 12. 岩波書店. 東京 1970.
- Dógen Zenji, *Shóbógenzó, The Eye and Treasury of the True Law*, Nakayama Shobó, Tokyo 1975.
- Dumoulin, Heinrich, *Zen Buddhism: A History, Volume 1: India and China*, World Wisdom, Bloomington 2005.
- Dumoulin, Heinrich, *Zen Buddhism: A History, Volume 2: Japan*, World Wisdom, Bloomington 2005.
- Earhart, Byron, *Náboženství Japonska*, Prostor, Praha 1998.
- Faure, Bernard. *The Rhetoric of Immediacy – A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton University Press, Princeton 1991.
- Ferguson, Andy. *Zen's Chinese Heritage, The Masters and their Teachings*. Wisdom Publications, Boston 2000.
- Fišer, Ivo. *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*. DharmaGaia, Praha 1992.
- Furuta Šókin. *Nihon zenšúši no nagare*. Džinbunšoin, Kjóto 1983. 古田紹欽. 日本禅宗史の流れ. 人文書院. 京都 1983.
- Habito, Ruben L.F. *Originary Enlightenment: Tendai Hongaku Doctrine and Japanese Buddhism*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1996.
- Harada Sekkei, *The Essence of Zen*, Kodansha, Tokyo 1998.
- Hazama Jikó, *The Characteristics of Japanese Tendai*. *Journal of Japanese Religious*

- Studies 1987, 14/2-3, str. 101-112.
- Heine, Steven, "Critical Buddhism" (Hihan Bukkyō) and the Debate Concerning the 75-fascicle and 12-fascicle Shōbōgenzō Texts . In: Japanese Journal of Religious Studies 1994, 21/1, str. 37-72.
- Heine, Steven. Did Dōgen Go to China? Problematizing Dōgen's Relation to Ju-ching and Chinese Ch'an. In: Japanese Journal of Religious Studies 30/1-2, str. 27-59.
- Heine, Steven, The Dōgen Canon - Dōgen's Pre-Shōbōgenzō Writings and the Question of Change in His Later Works . In: Japanese Journal of Religious Studies 1997, 24/1-2, str. 39-85.
- Inagaki Hisao. A Dictionary of Japanese Buddhist Terms. Stone Bridge Press, Berkley, California 1992.
- Japanese Religion, A Survey by the Agency for Cultural Affairs, Kodansha, Tokyo, New York, London 1972.
- Kasahara Kazuo, ed., A History of Japanese Religion, Kosei Publishing, Tokyo 2001.
- Kim, Hee-Jin, Eihei Dōgen, Mystical Realist, Wisdom Publications, Boston 2004.
- Kiyota Minoru. Tathāgatagarbha Thought – A Basis for Buddhist Devotionalism in East Asia. In: Japanese Journal of Religious Studies 12/2-3, str. 207-231.
- Král, Oldřich. Čínská filosofie. Pohled z dějin. Maxima, Praha 2005.
- Kōgen Mizuno. Buddhist Sutras – Origin, Developement, Transmission. Kosei Publishing Co., Tokyo 2005.
- Kodera, Takashi James. The Buddha-Nature in Dōgen's Shōbōgenzō. In: Japanese Journal of Religious Studies, December 1977, 4/4, str. 267-292.
- LaFleur, William R., ed. Dōgen Studies. Kuroda Institute - Studies in East Asian Buddhism no.2. Univesity of Hawaii Press, Honolulu 1985.
- Lexikon východní moudrosti, Buddhismus, Hinduismus, Taoismus, Zen, Votobia, Victoria Publishing, Praha 1996.
- Maitre Dōgen. Shobogenzo, La vraie Loi, Trésor de l'Oeil, Traduction Intégrale – tome 1 et 2. Sully, Vannes 2005 et 2006.
- Matsunaga, Daigan, Matsunaga, Alicia, Foundation of Japanese Buddhism Vol.1: The Aristocratic Age, Buddhist Books International, Los Angeles 1974.
- Matsunaga, Daigan, Matsunaga, Alicia, Foundation of Japanese Buddhism Vol.2: The Mass Movement, Buddhist Books International, Los Angeles 1976.
- Miltner, Vladimír, Vznik a vývoj buddhismu, Vyšehrad, Praha 2001.
- Mistr Huineng, Tribunová sůtra šestého patriarchy, Vyšehrad, Praha 1999.
- Morrell, Robert E., Early Kamakura Buddhism, A Minority Report, Asian Humanities Press, Berkley, California 1987.
- Morrell, Robert E., Sand and Pebbles (Shasekishū), The Tales of Mujū Ichien, A Voice of Pluralism in Kamakura Buddhism, State University of New York Press 1985.
- Nagarjuna. Stances du milieu par excellence (Madhyamakakārikās). Gallimard, Paris

- 2002.
- Nagao M. Gajin. *Madhyamika and Yogacara*. State University of New York Press, New York 1991.
- Nakamura Hajime, *Ways of Thinking of Eastern Peoples, India, Tibet, China, Japan*, University Press of Honolulu 1981.
- Nakamura Hadžime. *Baudda – Bukkjó*. Shógakkan, Tókjó 1996. 中村元. バウッタ・仏教. 小学館. 東京 1996.
- Rádhakrišnan, S., *Indická filosofie I*, Nakladatelství československé akademie věd, Praha 1961.
- Rinzai zenšú šokjó jóšú. *Nagata bunšódó*, Kjóto 2006. 臨濟禪宗諸經要集. 永田文昌堂. 京都 2006.
- Shibata Masumi. *Maitres du Zen au Japon*. Maisonneuve & Larose, Paris 2001.
- Soothill, W.E., Hodous, L. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. Routledge, London & New York 2006.
- Sógó bukkjó daidžiten. *Hózókan*, Kjóto 2006. 総合仏教大辞典. 法蔵館. 京都 2006.
- Stone, Jacqueline I. *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*. Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism 12. University of Hawaii Press, Honolulu 2003.
- Stone, Jacqueline I. *Some Reflections on Critical Buddhism*. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 1999, 26/1–2, str. 160-188.
- Sueki Fumihiko. *Two Seemingly Contradictory Aspects of the Teaching of Innate Enlightenment (hongaku) in Medieval Japan*. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 1995, 22/1–2, str. 3-16.
- Sutton, Florin Giripescu. *Existence and Enlightenment in the Lankavatara Sutra*. State University of New York Press. Albany 1991.
- Sútra strdce. *Diamantová sútra*. Argo - Brody, Praha 1995.
- Suzuki, Daisetz, *Japanese Spirituality*, Ministry of Education, Japan 1972.
- Takasaki Jikidó. *The Tathágatagarbha Theory Reconsidered, Reflections on Some Recent Issues in Japanese Buddhist Studies*. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 2000, 27/1–2, str. 73-83.
- Tamura Yoshiró. *The Ideas of the Lotus Sutra*. In: *The Lotus Sutra in Japanese Culture*, Tanabe, G.(ed.), University of Hawaii Press, Honolulu 1989.
- Tamura Yoshiró. *Critique of Original Awakening Thought in Shóshin and Dógen*. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 1984, 11/2-3, str. 243-266.
- Tamura Yoshiró. *Japanese Culture and The Tendai Concept of Original Enlightenment*. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 1987, 14/2-3, str. 203-210.
- Tanabe, George J. Jr. (ed.) *Religions of Japan in Practice*. Princeton Readings in Religions. Princeton University Press, Princetn 1999.
- Two Zen Classics: The Gateless Gate and The Blue Cliff Records*. Shabhala, Boston &

London 2005.

Walser, Joseph. Nagarjuna in Context, Mahayana Buddhism and Early Indian Culture. Columbia University Press. New York 2004.

Warder, A.K. Indian Buddhism. Motilal Banarsidass, Delhi 1970 (2004).

Williams, Paul, Tribe, Anthony. Buddhist Thought: A Complete Introduction to Indian Tradition. London & New York: Routledge, 2000.

Watts, Alan, Cesta zenu, Votobia, Olomouc 1995.

The Awakening of Faith. A Buddhist Library. [Online databáze] 2006- [cit. 6. srpna 2007]. Dostupný z WWW: <<http://www.abuddhistlibrary.com/Buddhism/C%20-%20Zen/Sutras/The%20Awakening%20of%20Faith/THE%20AWAKENING%20OF%20FAITH.htm>>