UNIVERZITA TOMÁŠE BATI VE ZLÍNĚ
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
Institut mezioborových studií Brno

Zenbuddhismus: možnosti výchovy

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Vedoucí bakalářské práce:
PhDr. Mgr. Antonín Dolák, Ph.D.

Vypracoval:
Marin Radonič

Brno 2012

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci na téma: Zenbuddhismus: možnosti výchovy zpracoval samostatně a použil jsem literaturu uvedenou v seznamu použitých pramenů a literatury, který je součástí této bakalářské práce.

Elektronická a tištěná verze bakalářské práce jsou totožné.

V …… dne ……. ……..

podpis

Poděkování

Děkuji panu PhDr. Mgr. Antonínu Dolákovi, Ph.D., za velmi užitečnou metodickou pomoc, kterou mi poskytl při zpracování mé bakalářské práce.

Marin Radonič

Obsah

Úvod……..3
1. Kontext a dějiny 5
1.1 Filosofie staré Číny 5
1.1.1 Konfucius 6
1.1.2 Lao-c' 8
1.1.3 Mohismus a některé další směry 10
1.2 Filosofie staré Indie 10
1.2.1 Buddhismus 10
1.2.1.1 Buddhův život 12
1.2.1.1 Buddhova nauka 14
1.2.1.1 Buddhismus v Číně 18
1.3 Mahájánový buddhismus 18
1.4 Vznik a vývoj zenu 22
2. Principy a praxe 35
2.1 Prázdný a podivuhodný 35
2.2 „Sedět klidně, nedělat nic" 39
2.3 Za-zen a koan 46
2.4 Zen a umění 53
3. Koncepce výchovy v zenu 56
3.1 Zen a vzdělávání 56
3.2 Vyučující den zenbuddhismu v japonské škole 58
3.2.1 Provádění zenové meditace (za-zen) 59
3.2.1.1 Držení těla 59
3.2.1.2 Dýchání 59
3.2.1.3 Vnitřní postoj 60
3.2.1.4 Výstražná hůl 62
3.2.1.5 Zenový mistr 62
3.3 Zenový pedagogický proces 64
4. Empirická část……68
4.1 Cíl empirické části... ……68
4.2 Charakteristika zkoumaného souboru……..……68
4.3 Metodologie……..……..68

4.4 Základní texty východních náboženství……69
4.4.1 Diamantová sútra……69
4.4.2 Sútra o lotosu tajuplného zákona, O míře života v pravdě přicházejícího.….69
4.4.3 Sútra ve čtyřiceti dvou kapitolách……..…….71
4.4.4 Sútra o tom, jak Buddha vyložil deset snů krále ze Šrávastí……..72
4.5 Výsledky výzkumného šetření……..……..73
Závěr.....74
Resumé……76
Anotace; klíčová slova…….....…….....77
Abstract; key words 78
Seznam použité literatury……....79

Úvod

Tato práce má za cíl představit základní principy zenbuddhismu, pokusit se jej přiblížit širší veřejnosti a vzbudit tak o něj zájem. Chtěl bych poopravit veřejné mínění o zenbuddhismu jako pouze o náboženství, ale ukázat ho jako způsob života a životní názor, který nelze zařadit do žádné z formálních kategorií západního myšlení. Není to náboženství, ani filosofie, není to psychologie, ani typ vědy.

Důvodem proč jsem si vybral toto téma je, že jsem se o buddhismus zajímal již dříve. Přečetl jsem na toto téma několik knih a zvláště myšlenky tibetského duchovního dalajlamy ve mně vzbudily velký zájem. O zenbuddhismu jsem toho mnoho nevěděl, ale jak jsem se začal seznamovat s tímto tématem blíže, získal si mou pozornost. Psaní této práce se tak pro mě stalo nejen studiem, ale i velkým osobním dobrodružstvím. Neboť myšlenky, s kterými jsem se seznámil, mě ovlivnily i v osobním životě.

Vztah zenbuddhismu k sociální pedagogice jsem se snažil ukázat na analýze jednotlivých vzdělávacích metod používaných různými školami. Neboť zen používá při výchově svých žáků metody, které se liší od metod praktikovaných v západoevropském vzdělávání.

Soustředil jsem se na zenbuddhismus jako na praktickou metodu snažící se dovést žáka k vlastnímu probuzení (satori). A chtěl jsem poukázat na to, že tento systém je důležitý nejen ve východní, ale i západní společnosti. Dále jsem pak přiblížil různé techniky výchovy v zenbuddhismu jako je zazen, práce s koány, non-verbální metody, udeření holí, paradoxní odpovědi i otázky.

Má práce je rozdělena na čtyři části. V prvním oddíle jsem se věnoval kontextu a dějinám. Tato část obsahuje filosofii staré Číny a přehled jejích nejdůležitějších etap. Věnuji se zde Konfuciovi, učení Lao-c'a a na něj navazujícímu filosofickému a náboženskému směru v čínském myšlení, který se nazývá taoismus. Krátká zmínka je věnována i mohismu a některým dalším směrům. Filosofii staré Indie a buddhismu , kde je přiblížen život Buddhy a jeho nauka. Dále se věnuji mahajánovému buddhismu, který je typický touhou lidí po dosažení cíle zkratkou a buddhismu v Číně. Je zde část osvětlující vznik a vývoj zenu, kde jsou přiblíženi jednotliví představitelé různých škol a jejich vyučovací metody. Druhá část je věnována principům a praxi. Představuje nám důležitost praktické metody jak dovést žáka k vnitřnímu probuzení (satori). Je zde analýza různých technik výchovy zenbuddhismu a srovnání těchto principů s principy

západoevropského vzdělání (vliv těchto metod na sebevýchovu u amerických beatniků, zvláště u Kerouacka).

Třetí část je věnována koncepci výchovy v zenbuddhismu. Je zde představen celý vyučující den v japonské škole a osvětlen pedagogický proces. Výzkumné části je věnována čtvrtá část, kde jsou uvedeny některé buddhistické texty a provedena jejich obsahová analýza s následnou komparací. Tato část má ověřit použité metody a jejich aplikaci v sociální pedagogice.

Ve své práci jsem si stanovil tři hypotézy. 1. Vyučovací metody používané v zenbuddhismu vedou žáka častěji k samostatnějšímu úsudku než vyučovací metody západoevropského vzdělávání. 2. Prožitek osvícení (satori), který je cílem zenbuddhismu, je neuchopitelný, nepochopitelný, přesto je důležitý pro člověka jak východní, tak západní filosofie. 3. Díky škole Rinzai, která přinesla do zenu použití i jiných metod než klasický zazen (meditace v sedě), vedlo k většímu zájmu o zen.

Jako metodu při zpracování své bakalářské práce jsem zvolil obsahovou analýzu zenbuddhismu a porovnání (komparaci) různých technik výchovy.

Přestože v pochopení problému mi pomohlo více knih, při zpracování jsem se nejvíce držel knihy Cesta zenu od Alana W. Watse. Tato kniha se mi zdá svým pojetím asi nejkomplexnější a je zároveň velmi čtivá. Avšak pro laika možná obsahuje až příliš mnoho informací. Publikace však má v sobě všechny informace pro člověka zajímající se o zen a tato práce vychází z velké části z ní. Použil jsem také některé shodné názvy kapitol ve své práci, neboť výstižnějšího pojmenování bych asi nenalezl. Neocenitelnou službu při hledání historických pramenů mi poskytla kniha Malé dějiny filosofie od Hanse Joachima Störiga. Svou službu mi prokázaly i Zenové moudrosti, útlá knížka s výroky zenových mistrů, kterou přeložil a graficky upravil Aleš Adámek. Přestože jsem ve své práci neuvedl konkrétní odkazy na některé zdroje, které uvádím v použité literatuře, je to proto, že jsem se s těmito pracemi seznámil a byl jimi ovlivněn.

1. Kontext a dějiny

1.1 Filosofie staré Číny

Ve staré čínské společnosti můžeme najít dvě „filosofické“ tradice, které se navzájem doplňují – konfucianismus a taoismus. Můžeme říci, že konfucianismus se zabývá lingvistickými, etickými, právními a rituálními konvencemi, které nám ustanovují systém komunikace ve společnosti. Klade důraz na konvenční vědění a v jeho duchu jsou děti vychovávány tak, aby se jejich původní vrtošivá a náladová povaha přizpůsobila sociálnímu pořádku. Individuum se tak definuje pomocí konfuciánských formulí.

Taoismus, tak stojí na druhé straně a je obecně řečeno záležitostí starších mužů, kteří se vzdali aktivního života ve společnosti. Pod tímto odchodem do ústranní můžeme vidět jakýsi vnější symbol vnitřního osvobození z pout konvencionálních vzorů chování a myšlení. Neboť taoismus se snaží pochopit život přímo, zabývá se nekonvencionálním věděním.

Konfucianismus tedy slouží sociálně nutnému úkolu, kterým je vtěsnání původní spontaneity života do strnulých pravidel konvence – úkolu, jehož součástí je nejen konflikt a bolest, ale ztráta té zvláštní přirozenosti a neuvědomování si sebe sama, pro které tak milujeme malé děti a kterých někdy znovu dosáhnou světci a mudrci.

Funkcí taoismu je odčinit škody, které jsou nevyhnutelným důsledkem této disciplíny, a nejen obnovit, ale i rozvíjet původní spontaneitu, jež je vlastní všem dětem. Neboť v průběhu výchovy se posiluje rigidita, ale ne spontaneita. V určitých případech je konflikt mezi sociálními konvencemi a potlačenou spontaneitou tak silný, že se projeví jako zločin, šílenství nebo neuróza; to je cena, kterou platíme za jinak nepochybné dobrodiní pořádku.

Ale taoismus nelze v žádném případě považovat za revoltu proti konvencím, i když ho někdy bylo použito jako záminky pro revoluci. Taoismus je cestou toho osvobození, kterého nelze dosáhnout prostředky revoluce, neboť je notoricky známo, že většina revolucí nastolí horší tyranie, než byly ty, které zničily. Osvobodit se od

konvencí neznamená je odvrhnout, znamená to nedat se jimi klamat. Znamená to schopnost užívat jich jako nástroje, místo abychom jimi byli ovládáni.[1]

1.1.1. Konfucius

Konfucia[2] můžeme označit za nejvlivnějšího čínského myslitele a pravděpodobně nejvlivnějšího ze všech filosofů. Narodil se roku 551 př. n. l. ve státečku Lu (v dnešní šantungské provincii). Pocházel ze starého šlechtického rodu Kchung, který přetrval až do dnešních dnů. Počet Konfuciových potomků můžeme odhadovat na desetitisíce. Konfucius zařídil svůj dům jako školu, kde vyučoval žáky dějinám, básnickému umění a formám slušného chování. Jeho sláva se brzy rozšířila a během desetiletí prošlo jeho školou na tři tisíce mladíků.

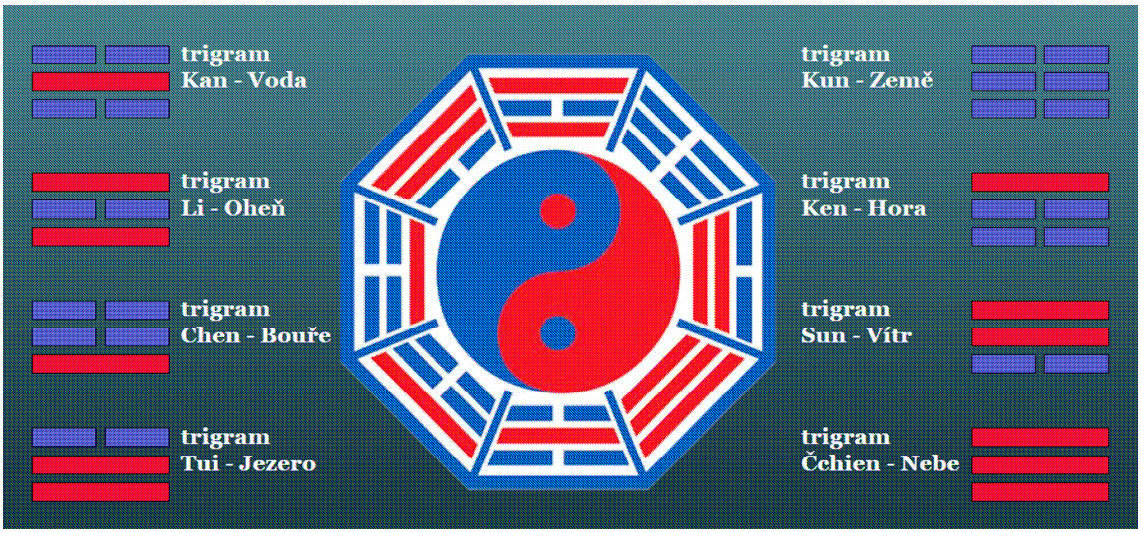
Třebaže byl ctižádostivý a rád by zastával nějaké vedoucí místo ve státě, všechny nabídky odmítal. Říkal: „Netrapme se tím, že nemáme žádný úřad, nýbrž starejme se, abychom byli schopni jej zastávat. Netrapme se tím, že nejsme slavní, nýbrž snažme se, abychom byli hodni slávy“. V padesáti letech nastoupil do úřadu ministra spravedlnosti a mohl převádět do praxe principy spravedlivé vlády, jichž se dopracoval a kterým učil. Traduje se, že sám jeho nástup do úřadu stačil k tomu, že se zločinci sami rozprchli a lid usiloval o správný život.

Svou vlastní filosofii, kterou nikdy nevydával za původní výtvor, nýbrž vždy ji označoval za pouhé sdělení toho, čemu se naučil od bájných císařů nejstarší doby, není jeho jedinou zásluhou. Nemůžeme opomenout, že shromáždil nejstarší podání čínské kultury a zachoval je tak pro potomstvo.

Z takto vzniklých pěti knih ťing neboli kanonických knih pocházejí první čtyři se značnou jistotou od samotného Konfucia a z páté jsou pravděpodobně jeho dílem alespoň některé části. Za filozoficky nejvýznamnější můžeme považovat I-ťing neboli Knihu proměn, patrně nejstarší dochovaný dokument filozofického myšlení vůbec. Podle tradice je autorem jistý císař, který vládl téměř tři tisíce let před naším letopočtem. Konfucius ji znovu vydal a napsal k ní komentář. Podstatou knihy je osm tzv. trigramů, tj. znaků složených ze tří plných nebo přerušovaných čar. Každý trigram

[1] Watts, A. Cesta zenu. Votobia, 1995, 23-24 s. ISBN 80-900614-8-6
[2] Störig, H. J. Malé dějiny filozofie. Praha: Zvon Vyšehrad, 1999, 69-74 s. ISBN 80-7021-318-3

představuje určitou přírodní sílu a zároveň symbolizuje nějaký element lidského života. Osm původních trigramů má tuto podobu:[3] (viz obr.1.)



Obr.1.: Osm základních trigramů (převzato z www.taocentrum.cz, 15.4.2012)

Vzájemnou kombinací se počet znaků zvyšuje. Plné linie představují světlý prvek – světlo, pohyb, život (jang) a přerušovaný prvek temný – klid, hmotu (jin). Tato kniha ponechává velice široké pole výkladu a Číňané ji používají i k vykládání budoucnosti. Považují ji za kompendium nejhlubší pravdy, která se však ukáže jen tomu, kdo se vžil do skrytého světa symbolů a naučil se rozumět jeho smyslu.

Hlavním rysem Konfuciovy filosofie je příkon k člověku a praktickému životu. Nepředkládá nám žádný propracovaný a uzavřený systém logiky, etiky či metafyziky. Na první místo kladl bezpodmínečně blaho lidu. Proto je celé jeho učení v podstatě sbírkou zásad chování a mravních příkazů. Konfucius nenazírá na člověka jako na izolovaného jednotlivce, ale vidí jej vždy v kontextu rodiny, společnosti a státu. Jeho ideálem není od světa odvrácený, asketický světec, nýbrž zralý, svět a člověka znající mudrc, jenž ve všem zachovává pravou míru. Takového člověka vyznačuje ustavičná sebevýchova, mravní vážnost ve všem konání a upřímnost jednání s jeho bližními. Nepohrdá postavením ani hmotnými statky, ale je vždy ochoten se jich vzdát v zájmu svých mravních principů.

Když se Konfucia ptali na dokonalou ctnost, odpověděl známým výrokem, který je velice blízký křesťanské myšlence lásky k bližnímu a s nímž se jako se „zlatým

[3] Podle Deussena, Gesch. I, 3, str. 686.

pravidlem“ lidského chování můžeme setkat u nejrůznějších národů: „Co sám nechceš, nečiň jiným!“ Díky svým požadavkům přísnosti, vážnosti, úcty k sobě i jiným a vzorného chování v každé životní situaci působil Konfucius na své okolí dojmem téměř stísňující dokonalosti.

1.1.2 Lao-c’

Lao-c’[4] byl starší než Konfucius a rok jeho narození se uvádí rok 600 př. n. l. Pokud můžeme věřit čínské tradici, oba se prý jednou dokonce setkali osobně. Lao-c’ patrně čerpal ze starších myšlenek, o kterých však není známo prakticky nic. O jeho životě toho víme velice málo, pocházel z vesnice Kü-čchen v kraji Li, okresu Ku v lenním státě Čou a byl historikem státního archívu v Čou.

Lao-c’ si hleděl tao a ctnosti. To bylo také cílem jeho učení – zůstat skryt a beze jména. Žil dlouhá léta v Čou a když se odtud chystal odejít, uposlechl prosby strážce průsmyku, jenž mu řekl: „Pane, vidím, že chceš odejít do samoty; kvůli sobě samému tě prosím, ulož své myšlenky do nějaké knihy.“ A tak vznikla Tao-te-ťing, kniha starého mistra o cestě a ctnosti. Je rozdělena do dvou knih a 81 kapitol; jsou zde bez přísného uspořádání obsaženy metafyzické, etické a politické názory Lao-c’a. Potom odešel a kde jeho život skončil, nikdo neví[5].

Tao – tak se jmenuje základní pojem filozofie Lao-c’a, znamená za prvé „cesta“ a za druhé „rozum“[6]. Pojem tao jako cesta či zákon nebes se vyskytuje již ve starším náboženství čínské říše. Dokonce ho používá i Konfucius a jeho škola, třebaže v jiném smyslu. Nezaujímá zde ale ústřední postavení, jak je tomu u Lao-c’a. Učení Lao-c’a a na něj navazující filozofický a náboženský směr v čínském myšlení se dle pojmu tao nazývá taoismus.

Tao je ve své podstatě neuchopitelný prazáklad světa. Je to zákon všech zákonů, míra všech měr. Můžeme zde vidět, že učení Lao-c’a jde ve srovnání s Konfuciem metafyzickým směrem. Neboť tao jakožto nepodmíněné spočívá samo v sobě, lze je jazykem evropské filozofie nazvat „absolutnem“. S tímto tvrzením je ve shodě, že tao je nepochopitelné a nepojmenovatelné. Lao-c’ ustavičně zdůrazňuje: „Tao, které je stálé a věčné, nemá žádné jméno“. „Tao se skrývá v bezejmenní“, „A nevědouce, jak to

[4] Störig, H. J. Malé dějiny filozofie. Praha: Zvon Vyšehrad, 1999, 74-79 s. ISBN 80-7021-318-3
[5] Zpráva čínského historika S´ ma čchiena, Deussen, Gesch., str. 679-680
[6] Zpráva čínského historika S´ ma čchiena, Deussen, Gesch., str. 693

jmenovat, značíme je tao“[7]. Můžeme tak dospět k jistotě našeho nevědění, poněvadž je tao neuchopitelné. „Vědět, že nevím, to je nade vše.“[8]

Lao-c’ však nehlásá ani odvrat od světa a askezi. Jeho cílem je pravý střed – což je charakteristickým znakem všeho čínského myšlení. Člověk má žít a působit ve světě, avšak tak, aby zároveň vnitřně „nebyl z tohoto světa“. Člověk je v roli pozorovatele, miluje lidi i věci, ale nesmí jim propadat, neboť vždy musí mít na paměti: „Říší svatosti je tvé nitro a nikoli to, co těší zrak.“ Můžeme zde nalézt patrnou příbuznost (původního) taoismu s myšlenkami indické filozofie a náboženství.

Lao-c’ jde ještě dále než Konfucius, jenž sice chtěl dobro rovněž oplácet, avšak špatnost nikoli dobrem, ale „spravedlností“. To, co je klíčem k etice Tao-te-ťingu, je prostota. Prostý život nedbá o zisk, chytrost, obratnost, egoismus a smělá přání. „Dokonalý člověk si přeje být prost všech přání a nedostupného si necení…. Vytvořme nejzazší prázdnotu a setrvávejme v naprostém klidu.“[9]

Osvícený člověk je takový, který je nezaujatý a navrací se k dětské prostotě. Je zbaven všech pout, je měkký, a právě proto je schopen vše přemoci. Neboť měkké přemáhá tvrdé. Protože mudrc žije nenáročně a skromně jako voda, šíří tak kolem sebe dobročinnost. Ten, jehož jednání je v souladu s tao, s tao i splývá. Kdo dosáhl nejvyššího cíle a v tao se vzdal sebe, ten získal nesmrtelnost. Takovéto vzdání je znakem urozeného. „Kdo druhé přemáhá, je silný, kdo sebe přemůže, mocný.“[10]

Působit nejednáním, neúsilným a volným setrváním v tao je příkazem nejen pro mudrce, nýbrž i pro vládce. Vládce má panovat bez přemíry slov, bez zbytečných zákonů, příkazů a zákazů, toliko vyzařováním svého vlastního pokojného a ctnostného bytí. Tady můžeme pozorovat určitou spřízněnost s Konfuciovým učením, které rovněž od vládce žádá, aby na lid především působil svým vzorem. Rozdíl mezi oběma se však projevuje v posuzování vědomostí a vzdělání. Neboť nikoli mnohočetnost, nýbrž prostota a jednoduchost jsou tím, co přináší člověku štěstí, tvrdí Lao-c’.

Konfucianismus byl dlouhou dobu určujícím duchovním směrem čínského života, zatímco čisté učení Lao-c’a téměř nemělo pokračovatelů. Proniklo sice do širších vrstev, ale bylo přitom natolik protkáno pověrami, magickými praktikami, spojenými s vyvoláváním duchů, pokusy o výrobu zlata a prodlužování délky života, že už mělo s původní mistrovou naukou společné jen jméno.

---

[7] Zpráva čínského historika S´ ma čchiena, Deussen, Gesch., str. 695 (Tao-te-ťing, kap. 32, 41, 25).
[8] Zpráva čínského historika S´ ma čchiena, Deussen, Gesch., str. 696 (Tao-te-ťing kap.71).
[9] Durant, Osten, str. 701 (kap. 16, 64).
[10] Deussen, Gesch., str. 698 (kap. 33).

1.1.3 Mohismus a některé další směry

Třetí dominantní duchovní tendencí v myšlení staré Číny je mohismus, jehož tvůrcem byl filozof Muo Ti, který žil mezi rokem 500-396 př. n. l.; podle něho byl také tento směr pojmenován. „Napomáhat obecnému blahu a bojovat proti zlu“ – to je motto tohoto hnutí. Je to čistě praktická filosofie prospěšnosti. Všechno je orientováno na praktickou životní zkušenost. Každá filosofická teorie musí podle jeho názoru vyhovovat třem požadavkům: Musí mít nosný základ, musí obstát při kritickém přezkoumání a musí být prakticky použitelná.

Ve století, které následovalo po smrti mistra Muo, se na scéně objevují sofisté. Jejich logické hříčky je přivedly až k takovým výrokům jako: „Hnědý kůň a tmavý vůl jsou dohromady tři“; „Bílý kůň není kůň“; „Stín letícího ptáka se nepohybuje“. Tito myslitelé se zabývali pojmy prostoru a času, pohybu a klidu, substance kvality a vypracovali např. velice moderní teorii o tom, že „tvrdost“ a „bělost“ bílého kamene jsou nezávislé na „substanci“ kamene.

Tři dominantní směry staré čínské filosofie, konfucianismus, taoismus a mohismus, jež se všechny, třebaže různě, zaměřovaly nikoli na logické úvahy, nýbrž na správný způsob života, vypověděly sofistům samozřejmě ostrý boj.

Do nejstaršího období čínské filosofie rovněž patří skupinka myslitelů, které nazýváme legisté. Považovali za nedostatečný Konfuciem a jeho žáky postulovaný princip vlády, podle kterého je lid veden nejlépe zářným příkladem vládců a v ostatním jej stačí svěřit návodu tradovaných mravů a zvyků. Místo toho hlásají nezbytnost zabezpečovat dodržování správných zásad detailně vypracovaným zákonodárstvím. Jejich zásady se jinak shodují se zásadami konfucianismu.[11]

1.2 Filozofie staré Indie

1.2.1 Buddhismus

Nejvážnější obtíží je problém interpretace textů v sanskrtu a v jazyku pálí, v nichž je psána stará indická literatura. To platí zvláště pro sanskrt, posvátný jazyk

[11] Störig, H. J. Malé dějiny filozofie. Praha: Zvon Vyšehrad, 1999, 79-81 s. ISBN 80-7021-318-3

Indie, a ještě víc pro jeho formu, která byla užívána ve védském období. Všechny moderní slovníky se plně spoléhají na jediný pramen – na lexikon sestavený na konci minulého století Böthlingkem a Rothem, o kterém se dnes však soudí, že značná část jsou jen dohady. To vážně ovlivňuje naše porozumění základním pramenům hinduismu – védám a upanišadám.

Druhou obtíží je to, že je mimořádně těžké zjistit, jaká byla původní forma buddhismu. Existují dva soubory buddhistických písemností: pálíjský kánon théravády čili jižní školy buddhismu, která vzkvétala na Cejlonu, v Barmě a v Thajsku, a sanskrtsko-tibetsko-čínský kánon mahájány čili severní školy. Vědci se všeobecně shodují na tom, že pálijský kánon jako celek je z nich starší a že hlavní sútry (jak se nazývají posvátné texty) kánonu mahájány pocházejí z doby po r. 100 př. n. l. Nicméně literární forma pálijského kánonu nenaznačuje, že by byla záznamem skutečných slov Gautamy Buddhy.

Třetím problémem je jak stanovit dataci určitého textu. Text písem byl po neurčitelně dlouhou dobu předáván ústně, než byl písemně zaznamenán, a je možné, že historické odkazy se během ústního předávání měnily, aby vyhovovaly té které době.

Pro hinduistické myšlení neexistuje problém zla. Konvenční relativní svět je nutně světem protikladů. Světlo je nepochopitelné bez tmy, řád nemá smysl bez nepořádku, podobně vrch bez spodku, zvuk bez ticha, rozkoš bez bolesti.

Podle mýtu probíhá božská hra v nekonečných časových cyklech, v periodách objevování a mizení světů měřených jednotkou kalpa, která trvá 4 320 000 000 let. Z lidského hlediska představuje takováto koncepce děsivou monotónnost, neboť pokračuje stále a stále bezúčelně donekonečna. Ale z božského hlediska je v ní všechno okouzlení, které je v opakovacích hrách dětí, jež pořád pokračují, protože čas byl zapomenut a zredukoval se na jediné úžasné teď.

Můžeme tedy vidět, že hinduisticko-buddhistické přesvědčení o nestálosti světa není pesimistickou a nihilistickou doktrínou, za jakou je západní kritici běžně považují. Pomíjejícnost je deprimující jen pro tu mysl, která se stále snaží uchopovat. Ale pro mysl, která nechává plynout a pohybuje se spolu s proudem změn, který se stane – jako v zen-buddhistické fantazii – kuličkou v horském potoce, se stává pocit pomíjejícnosti a prázdnoty určitým druhem extáze.

Právě toto uvědomění si totální prchavosti světa leží v kořenech buddhismu. V době, kdy žil Buddha, už existovali hlavní upanišady a jejich filosofii je třeba považovat za výchozí bod jeho vlastního učení. Bylo by nicméně vážnou chybou

pohlížet na Buddhu jako na „reformátora“ nebo „zakladatele“ náboženství, jako na organizovanou revoltu proti hinduismu. Mluvíme totiž o době, kdy neexistovalo žádné vědomí „náboženství“, kdy termíny jako „hindu-ismus“ nebo „brahman-ismus“ neznamenaly nic. Byla zde prostě tradice, vtělená do ústně předávaných doktrín véd a upanišad, tradice, která nebyla nijak specificky náboženská, neboť jejím obsahem byl celý způsob života.

1.2.1.1 Buddhův život

O životních osudech zakladatele buddhismu – dnes jednoho z nejrozšířenějších náboženství – nemáme, podobně jako o životě Ježíšově, žádné zprávy, které by pocházely přímo od současníků a očitých svědků. Buddha se narodil kolem roku 560 př. n. l. jako syn vládce (krále) v Kapilavastu, hlavním městě ležící na jižním úpatí Himaláje. Král se jmenoval Šuddhádhana, byl z rodu Šákjů a jeho příjmení znělo Gautama. Syn se jmenoval Siddhártha, tj. „Ten, který dosáhl cíle“. Později ovšem obdržel množství různých čestných jmen. Jméno Buddha, tzn. Probuzený, používal sám, ovšem teprve až po svém osvícení[12].

Z bohatě vyšperkovaných legend, jimiž je v buddhistické tradici zarámováno Buddhovo početí a zrození, uveďme alespoň příběh vyprávějící o zázračném a prorockém snu jeho královské matky. Zdálo se jí, že ji unesli čtyři králové, přivedli do zlatého paláce na stříbrné hoře, kde ji třikrát obkroužil slon nesoucí ve svém chobotu lotosový květ a pravým bokem vešel do jejího lůna. Král povolal čtyřiašedesát moudrých brahmánů, aby mu podali výklad tohoto snu.

Vyložili jej tak, že královna porodí chlapce, jenž se stane, zůstane li doma králem a vládcem světa; opustí-li však dům svého otce, stane se osvíceným, jenž sejme ze světa závoj nevědomosti. Král chtěl, aby syn byl raději jeho nástupcem v panovnické důstojnosti než mudrcem odvráceným od světa. Nechal jej tedy vychovávat v přepychu a bohatství a snažil se jej odvracet od toho, co by dospívajícího mladíka mohlo upozornit na bídu světa.

Jednou však, když se Buddha vezl do zahrady, spatřil vetchého, třesoucího se starce; při druhé vyjížďce nemocného, kterým lomcovala horečka; potřetí rozkládající

[12] Deussen, Gesch., I, 3, str. 126.

se mrtvolu. Naposled uviděl mnicha, v jehož rysech se zračil jasný pokoj, povznesený nad všechnu bídu světa. Tyto obrazy stáří, nemoci, utrpení a smrti se nesmazatelně vryly do mladíkovy duše. Zmocnila se ho hluboká nespokojenost, odpor k jeho přepychovému prostředí. Rozhodl se vzdát se majetku i práva na vladařský trůn, v noci opustil svou spící choť a svého nedávno narozeného syna a jako asketa a hledač spasení z bídy světa se odebral do samoty. Opustil říši svých otců, putoval dál a usadil se v cizí zemi, v místě zvaném Uruvéla, kde se oddal nejpřísnější askezi a soustředění. Svá pokání vykonával s tak nesmírnou horlivostí, že vyhubl na kost a křehké vlasy mu vypadávaly v chomáčích z těla. Když však takto došel až na samu možnou mez trýznění, poznal, že toto není cesta k pravému poznání. A zde se stalo, že v nadlidském vidění uzřel věčný koloběh, v němž se všechny bytosti rodí, umírají a znovu rodí.

Sám sebe se ptal, proč se proud utrpení stále znovu obnovuje v ustavičném zřetězení stále nových zrodů. Nelze jej nijak zadržet? Po několikatýdenním, dny a noci trvajícím úporném zápasu o prozření mu vytanula jednoduchá formule o „čtyřech ušlechtilých pravdách“, jež se pak stala základem celého jeho učení:

- Všechno žití je strast;
- všechna strast má příčinu v žádosti, „žízni“;
- odstranění této žádosti vede k odstranění utrpení, k přerušení řetězu nových zrodů;
- cestou k tomuto osvobození je ušlechtilá osmidílná stezka, stezka pravé víry, pravého myšlení, pravého mluvení, pravého jednání, pravého života, pravého snažení, pravé bdělosti a pravého soustředění.

Tak se Siddhártha po sedmiletém hledání a uvažování stal Buddhou, Probuzeným, který se vydal sdělit své poznání lidem.

Až do své smrti v osmdesátém roce svého života žil Buddha životem putujícího kazatele, učitele a pomocníka lidí. Prošel celou severovýchodní Indií, shromažďoval kolem sebe žáky a stoupence a sláva jeho moudrosti se šířila do daleka. Tradice vypráví o bezpočtu zázračných obrácení na víru.

Později též navštívil zem a palác svého otce, požehnal svou ženu, která mu po celou dobu zachovávala věrnost, přijal do svého řádu svého syna a zase odešel.

Zemřel v náručí svého oblíbeného žáka Ánandy a podle legendy přitom z nebe pršely květiny a ozývala se nebeská hudba. „Pomíjivé je vše, co se tu zrodilo, usilujte s horlivostí," zněla jeho poslední slova.[13]

1.2.1.2 Buddhova nauka

Znalost vlastní Buddhovy nauky se opírá o tři tzv. pitaky (doslova „košíky"), tj. sbírky posvátných spisů, jež svým rozsahem předčí i bibli[14]. Ty však byly sestaveny teprve ve stoletích následujících po Buddhově smrti a zapsány dokonce ještě mnohem později. Nejúplněji jsou pitaky zachovány v jazyce pálí, indickém dialektu, příbuzném sánskrtu.

Buddhistickou věrouku tvoří již uvedené ušlechtilé pravdy. Buddhismus je vskutku ateistické náboženství – alespoň ve své původní podobě. Buddhismus a jiná náboženství (osobního boha nezná ani džinismus) nás však přesvědčují o tom, že takové pojetí náboženství je příliš úzké. Ukazují, že mohou existovat a v mnoha zemích vskutku existují náboženství, která věří v mravní řád světa, v ideál mravní dokonalosti, v znovuzrození a spasení – a potud to jsou opravdová náboženství -, avšak odmítají představu boha, a proto jsou právem nazývána ateistickými[15].

V pozdějším vývoji buddhistického náboženství se ovšem i Buddhovi dostalo božského uctívání. Podle dochovaných svědectví však Buddha sám něco takového rozhodně odmítal. Buddha také odmítal a posměchem stíhal každý vedlejší kult. Hleděl jen na nitro člověka a jeho chování.

Buddha odmítal spekulace o takových metafyzických problémech, jako zda je svět konečný nebo nekonečný, zda má počátek v čase či nikoli. Pro sebevědomé brahmánské kněze, kteří tvrdili, že božsky inspirované védy podávají řešení těchto problémů, měl jen slova posměchu a opovržení. Přesto už raný buddhismus obsahuje určitou propracovanou metafyziku, rozumíme-li tímto pojmem jasné představy o podstatě světa jako celku.

Poslední součásti, z nichž je složeno všechno jsoucno, jsou nazvány „dharma". Existuje nekonečně mnoho dharm. Podle jednotlivých škol se však rozcházejí názory na to jak si dharmu představovat. Jisté je pouze toto: dharma nejsou duše nebo něco

[13] Störig, H. J. Malé dějiny filozofie. Praha: Zvon Vyšehrad, 1999, 43-45 s. ISBN 80-7021-318-3
[14] Deussen, Gesch., I, 3, str. 121.
[15] Glasenapp, str. 383-384.

živého, nýbrž je neoživená. Všechny živé bytosti včetně bohů – a právě tak i všechny složené věci, jako jsou kameny, skály atd. – si třeba myslet jako složené z těchto neoživených dharm. Život je tedy složený jev[16]. Dharma dále nejsou nic trvalého, nýbrž pouze dočasný jev, který vzniká a zaniká. Trvalé setrvávající bytí vůbec neexistuje. Existuje pouze ustavičná změna, věčné uplývání v nepřerušovaném vznikání a zanikání dharm. Všechno bytí je pouze chvilkové; vzejde a v okamžiku, kdy je můžeme vnímat, zaniká. Skutečný je pouze okamžik, univerzum není nic než ustavičné proudění jednotlivých momentů bytí, „kontinuum pomíjivosti“[17].

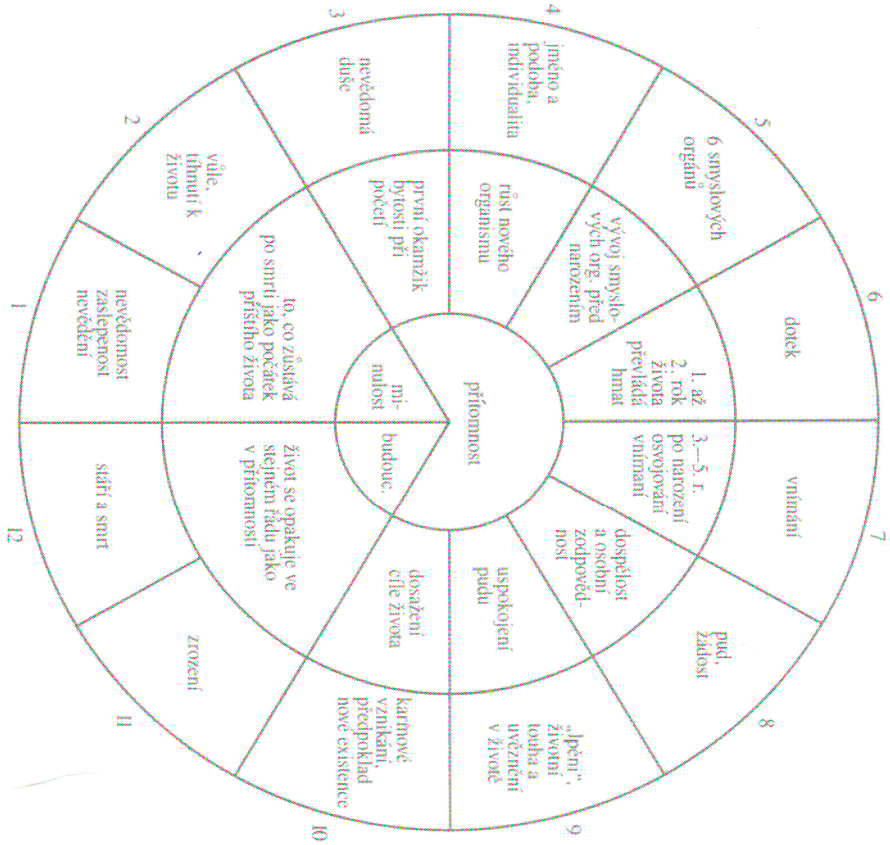
Proto také nemůže existovat ani žádné trvalé já v nás. I duše, vědomí v každém okamžiku nově vznikají a zanikají. Jen rychlost, s níž se odehrávají duchovní procesy, a jejich vzájemné propojení, dávají vzniknout klamnému dojmu, jako by za nimi bylo nějaké trvalé a se sebou samým stále identické já[18]. Tento způsob nazírání přirozeně podmiňuje úplně jiný postoj k času, než je náš. Zatímco my vidíme v čase cosi kontinuálního, co se prostírá z minulosti do budoucnosti skrze bod, jejž nazýváme přítomností, není pro buddhistu časový průběh souvislým plynutím, nýbrž následností samých izolovaných momentů. Neexistuje žádné trvání, a neexistují tedy ani dějiny v evropském smyslu. S tím souvisí, že Buddha – v protikladu k téměř všem indickým myslitelům, kteří nejvyšší důraz kladli na souvislost své nauky s pradávnou tradicí, jež jim byla zároveň i ospravedlněním – dává najevo určitou lhostejnost k tradici a vlastně se nikdy nedovolává dějinného podání.

Buddhistické myšlení je tedy jedinou velkou negací: neexistuje žádný bůh, žádný tvůrce, žádné stvoření, žádné já, žádné trvající bytí, žádná nesmrtelná duše.

Vznikání a zanikání dharm se neděje nezákonitě a není záležitostí pouhé náhody (např. v mnohém ohledu srovnatelné řecké teorie o atomech), nýbrž podléhá přísnému zákonu příčiny a účinku. Každá dharma vzniká v zákonité následnosti z podmínek, které jsou dány předchozí existencí jiných dharm. Všechno dění je nevyhnutelně podřízeno kauzálnímu zákonu. Potud tedy i v buddhismu existuje cosi trvajícího: zákon světa. V buddhistických spisech je i světový zákon nazýván „dharma“. Zákon příčiny a účinku platí pro mravní děje s nemenší přísností než pro zevní procesy. Je to zákon mravní, mravní řád světa.

[16] Glasenapp, str. 53.
[17] Junjiro Takakusu, Buddhism as a Philosophy of „Thusness“, in „Philosophy East and West“, vyd. C. A. Moore, Princeton 1946, str. 69.
[18] Glasenapp, str. 310.

Na proslulém obraze „ kolo života“, který alespoň v základních rysech snad skutečně pochází od samého Buddhy[19], představují buddhisté kauzální zákon jako dvanáctidílnou formuli závislého vznikání.(viz obr.2)



Obr. 2.: Kolo života (Störig, H. J. 1999, 48 s.)

Z toho tedy vidíme, že stejně jako pro jiné indické filozofické a náboženské nauky je i pro buddhismus základním dogmatem znovuzrození, o němž Buddha nikdy nezapochyboval. Je pro něj prostým důsledkem neomezené platnosti zákona příčiny a následku.

Protože veškerý život je strast, zní otázka všech otázek takto: jak lze přerušit věčný koloběh od utrpení k novému utrpení? Podle uvedeného znázornění má tento koloběh příčinu ve „vůli“ a příčinou vůle je „nevědění“. Kdybychom se my lidé dokázali oprostit od chtivosti, nenávisti i žádostí, kdybychom svým srdcem ustavičně nelpěli na pomíjivých předmětech smyslového světa, kdybychom prohlédli, poznali

[19] Glasenapp, str. 312.

a došli osvícení jako ti, kdo poznali podmíněnost tohoto koloběhu, pak by muselo být možné tento koloběh přerušit a být od něho spasen.

Co by však takový člověk získal? Zjevně nemůže existovat žádná „věčná blaženost“ anebo jakýkoli jiný pozitivní stav štěstí, neboť neexistují ani věčné duše, ani nebesa, ani peklo. Čeho bychom tedy dosáhli? Nirvány. Doslova přeloženo to znamená stav plamene, který zhasl. Co však zbývá z plamene, který vyhasl? Nic! Proto bývá pojem nirvány často opisován výrazem „nic“. Pro Buddhu samého ovšem znamenal stav, v němž vyhasla všechna sobecká žádostivost a člověk se vyprostí z řetězu znovuzrození. Znamená tedy pro něj mír. Není to možná mnoho, ale podle Buddhy je to to jediné, čeho může člověk dosáhnout.

V pozdější buddhistické církvi se nirvánou rozuměl i stav pozitivní blaženosti, jehož lze z části dosáhnout už na tomto světě a který z části leží v zásvětí. V původním buddhismu je to však čistě negativní pojem. Nirvána jako cosi, o čem nelze naprosto nic vypovídat, co se vymyká všem slovům a pojmům. Pak ovšem není možné beze zbytku objasnit to, co pro buddhisty znamená pojem nirvána, byť bychom při tom použili nespočet výrazů, nýbrž lze to – jako v podstatě každou indickou moudrost – poznat jen vcítěním a pohroužením.

Když byl Buddha požádán, aby stručně vyložil své pojetí správného života vedoucího ke spáse, vyslovil těchto pět příkazů:

1. Nezabíjej živé.
2. Neber, co ti nedávají.
3. Nemluv nepravdu.
4. Nepij opojné nápoje.
5. Nebuď necudný[20].

Ačkoli těchto příkazů je méně než deset přikázání Mojžíšova zákona, jsou natolik obsáhlé, že by bylo možno říci, že „žít podle nich je možná obtížnější než podle desatera“[21].

Při vší odlišnosti teoretických základů se buddhismus v praktické etice těsně stýká s džinismem. Nelze také nevidět, že svou základní tendencí nemá těchto pět příkazů daleko ke křesťanství.[22]

[20] Durant, Osten, str. 472. – Deussen, Gesch. I, 3, str. 171.
[21] Durant, Osten, str. 472. Podle Radakrishnan, I, str.421.
[22] Störig, H. J. Malé dějiny filozofie. Praha: Zvon Vyšehrad, 1999, 45-49 s. ISBN 80-7021-318-3

1.2.1.3 Buddhismus v Číně

Čínská civilizace trvala už přinejmenším 2000 let, když se poprvé setkala s buddhismem. Mezi taoismem a buddhismem jsou tak značné podobnosti, že daly vzniknout spekulacím o tom, zda kontakty mezi nimi nebyly daleko starší, než se předpokládalo. Čína vstřebala buddhismus stejně jako mnoho jiných vlivů. Do jisté míry to bylo nepochybně zásluhou mimořádné stability zralosti, kterou Číňané čerpali z konfucianismu. Rozumný, nefanatický a humanistický konfucianismus je jedním z nejefektivnějších vzorců konvence, který svět poznal. Spojen s postojem taoismu „nechat běžet samo“ vypěstoval zralý a neustaraný typ mentality, která se tím, že absorbovala buddhismus, stala „praktičtější“. Jinak řečeno tato mentalita udělala z buddhismu možný způsob života pro lidské bytosti, pro lidi s rodinami, s každodenní prací a s normálními pudy a vášněmi.

Buddhismus Dálného východu modifikovaný těmito postoji je mnohem stravitelnější a více „v souladu“ s přírodou než jeho indické a tibetské protějšky se svými ideály života, které se občas zdají být nadlidské, vhodné spíš pro anděly než pro lidi.

Všechny formy buddhismu však stejně plně souhlasí se střední cestou mezi krajností anděla (deva) a démona (preta), mezi askezí a senzualismem a tvrdí, že nejvyššího „probuzení“ neboli stavu buddhovství může být dosaženo jen ze stavu lidského.[23]

1.3 Mahájánový buddhismus

Protože Buddhovo učení bylo cestou osvobození, nemělo žádný jiný cíl kromě zkušenosti z nirvány. Když se ho tázali na povahu nirvány, na původ světa a na realitu Já, zachovával Buddha „vznešené mlčení“ a stále říkal, že tyto otázky jsou nemístné a nevedou ke skutečné zkušenosti osvobození.

Dokonce se říkalo, že pozdější vývoj buddhismu byl poznamenán neschopností indického myšlení setrvat klidně v tomto tichu. Avšak obrovská soustava doktríny mahájána vznikla ani ne tak pro uspokojení intelektuální zvědavosti jako spíš z nutnosti

[23] Watts, A. Cesta zenu. Votobia, 1995, 43-44 s. ISBN 80-900614-8-6

vypořádat se s praktickými psychologickými problémy, se kterými se setkávali ti, kdo následovali Buddhovu cestu.

V mahájánovém buddhismu jsou nepochybně některé stránky, jež jsou ústupkem jak intelektuální zvědavosti, tak i touze lidí po dosažení cíle zkratkou. Ale v základě je to dílo vysoce senzitivních a vnímavých myslí, jež studovaly své vlastní vnitřní fungování. Pro každého člověka s vysokým stupněm sebeuvědomění ponechává buddhismus pálijského kánonu mnoho praktických problémů nezodpovězených. Člověk má dojem, že zatímco pálijský kánon umožňuje odemčení dveří k nirváně za použití velkého úsilí, mahajána tak dlouho jemně zkouší otočit klíčem, až to jde hladce. Tak je velkým úkolem mahájány opatření „vhodných prostředků“, které umožní každému typu mentality dosáhnout nirvány.

Jak a kdy doktríny mahájány vznikly, to je záležitost dohadů historiků. Velké sútry mahájány jsou zdánlivě učením Buddhy a jeho přímých žáků, ale vědci je považují za mladší než pálijský kánon. Tradiční mahájána vysvětluje svůj vlastní počátek tak, že Buddha předal toto učení svým nejbližším žákům, ale jeho veřejné odhalení bylo odloženo, dokud svět na ně nebyl připraven. Problém historického počátku mahájány nemá nicméně přímou důležitost pro pochopení zenu, který je spíše čínskou než indickou formou buddhismu a vznikl v době, kdy už indický buddhismus mahájány byl plně rozvinut. Můžeme tedy přejít k ústředním doktrínám mahájány, ze kterých vznikl zen.

Mahájánový buddhismus se sám odlišuje od buddhismu pálijského kánonu, ten nazývá „malým (hína) vozem (jána)“ a sebe „velkým (mahá) vozem“ – velkým proto, že obsahuje velké bohatství upája neboli metod pro dosažení nirvány.

Předběžné studium pálijského kánonu dá jistě vzniknout dojmu, že nirvány může být dosaženo jen usilovnou snahou a sebekontrolou a že ten, kdo o ni usiluje, by měl nechat stranou všechny ostatní záležitosti a snažit se jen o dosažení tohoto ideálu. Mahájánisté mají zřejmě pravdu, když soudí, že Buddha zamýšlel toto zdůraznění jako úpája, tj. vhodný prostředek, který umožní člověku konkrétně a živě rozpoznat absurdní začarovaný kruh, kdy toužíme netoužit nebo se snažíme zbavit sobeckosti skrze sebe samotné. Neboť je to zajisté důsledek, ke kterému praktikování Buddhovy doktríny vedlo. Může to být připsáno lenosti nebo ztrátě nervů, ale pravděpodobnější je předpoklad, že ti, kteří šli po stezce sebeosvobození, si prostě nebyli tohoto paradoxu vědomi. Neboť kdekoliv mahájána učí cestě osvobození prostřednictvím vlastního úsílí,

používá tohoto způsobu jen jako vhodného prostředku k tomu, aby byl jedinec přiveden k živému uvědomění si své vlastní marnosti.

Jedním z nejranějších pojmů mahájány byla koncepce Bódhisattvy, který není jen prostě potenciálním Buddhou, ale který tím, že se vzdal nirvány, byl na vyšší spirituální úrovni než ten, kdo jí dosáhl a tak unikl ze světa zrození a smrti. V pálijském kánonu se Buddhovi žáci, kteří dosáhli nirvány, nazývají Arhany neboli „ctihodnými“, ale v textech mahájány je ideál Arhana považován téměř za sobectví. Bódhisattva je však ten, kdo chápe, že v nirváně dosažené sebou samým pro sebe sama je hluboká kontradikce. Z populárního pohledu se stal Bódhisattva středem zbožné úcty, spasitelem světa, který se zaslíbil nevstoupit do konečné nirvány, dokud jí nedosáhnou i všechny ostatní bytosti. Kvůli nim souhlasí s tím, aby se rodil znovu a znovu do kruhu samsary až do té doby, kdy během nespočetných věků dokonce i tráva a prach dosáhnou stavu Buddhy.

Korunou tohoto postoje je, že jestliže není žádné nirvány, které by mohlo být dosaženo, a jestliže ve skutečnosti není žádných individuálních bytostí entit, vyplývá z toho, že naše nevolnictví v kruhu je jen zdánlivé a že ve skutečnosti jsme již v nirváně – takže hledání nirvány je bláznovstvím, kdy hledáme něco, co jsme neztratili. Potom je přirozené, že Bódhisattva nehne ani prstem, aby unikl z kruhu samsáry, jako by nirvána měla být někde jinde. Neboť kdyby to udělal, znamenalo by to, že nirvána je něčím, čeho má být dosaženo a že nynější realitou je samsára.

Usilovat o vyhlazení konvenčního světa věcí a událostí tedy znamená připustit, že tento svět reálně existuje. Odtud vychází princip mahájány, který říká, že „to co nikdy nevzniklo, nemusí být zrušeno“.

Když mě má snaha o uchopení života zaplete do začarovaného kruhu, jak se mohu naučit neuchopovat? Jak se mohu snažit nechat věci plynout, když tato snaha je právě tím, že je nechávám plynout?“

Filosofie mahájány nabízí drastické, ale efektivní řešení, které je tématem literatury zvané pradžňá-páramitá neboli „moudrost pro přechod na druhý břeh“. Odpověď zní, že veškeré uchopování, i to, kde jde o nirvánu, je zbytečné – neboť není nic, co by mělo být uchopeno. Je to takzvaná „doktrína prázdnoty“, známá též pod názvem Madhjámika neboli „střední cesta“, neboť vyvrací všechna metafyzická tvrzení tím, že demonstruje jejich relativitu.

Takto napsané pasáže mohou vzbudit dojem, že Bódhisattva může být docela bezstarostný, požitkářský chlapík, který – protože samsára je stejně jako nirvána –

prostě žije jak se mu zlíbí. Může vězet skrznaskrz v sebeklamu, ale protože i sebeklam je bódhi, není žádný důvod to změnit. Mezi protiklady je často klamná podobnost. Šílenci se často podobají světcům a nepředstíraně skromný mudrc často vypadá jako úplně obyčejný člověk. Není to tedy snadné postihnout odlišnost, říci, co obyčejného požitkářského člověka odlišuje od Bódhisattvy a naopak. V tomto problému je celé tajemství zenu. Zde bude stačit, když řekneme, že takzvaný „obyčejný člověk" je jenom zdánlivě přirozený, nebo snad že svou skutečnou přirozenost pociťuje jako nepřirozenou.

Z tohoto důvodu není tvrzení textů mahájány o nedosažitelnosti nirvány nebo bódhi něčím, co by mohlo být akceptováno teoreticky jako pouhý filosofický názor. Člověk musí vědět „až do morku kostí", že neexistuje nic, co by mohlo být uchopeno. Tady je třeba znovu opakovat, že tyto negace se týkají našich idejí o realitě, nikoliv reality samotné.

Mahájána má však ještě jiný výraz pro označení reality, který je snad ještě výstižnější než šúnja – prázdnota. Tímto slovem je tathatá, což lze přeložit jako „takovost". Protože tathatá je pravým stavem Buddhy a všech bytostí vůbec, znamená též naši pravou nebo původní přirozenost a takto naši „přirozenost Buddhy". Jednou z hlavních doktrín mahájány je, že všechny bytosti jsou nadány přirozeností Buddhy a mají tak možnost stát se Buddhou. Protože přirozenost Buddhy se rovná tathatá, užívá se často termín Buddha k označení reality samotné a ne jenom k označení probuzeného člověka.

Zde také je základna pro buddhisty víry, pro školu Sukhavati neboli „čisté země", která věří, že každá snaha stát se Buddhou je pouze falešnou pýchou ega. Tato doktrína je zjevně populární a názorovým způsobem vyjádření toho, že jelikož člověkova vlastní přirozenost je již přirozenosti Buddhy, nemusí člověk dělat nic, aby ji takovou učinil. Naopak, usilovat o to stát se Buddhou znamená popírat, že člověk Buddhou už je.

Buddhismus čisté země je zcela jasně odnoží doktríny Bódhisattvy, která říká, že pravým dílem osvobozeného člověka je osvobození všech ostatních bytostí pomocí upája neboli „vhodných prostředků". Skrze intuitivní moudrost (prádžňá) vidí Bódhisattva do přirozenosti reality a to v něm na oplátku probudí soucit (karuna) se všemi, kteří jsou ještě v poutech nevědomosti. Ve své nehlubší rovině znamená karuna snad ještě něco víc než soucit s nevědomostí druhých. Neboť jsme viděli, že Bódhisattvův návrat do světa samsáry byl založen na principu, že samsára je ve

skutečnosti nirvána a že „prázdnota je právě formou“. Jestliže prádžňá znamená vidět, že „forma je prázdnota“, karuna znamená vidět, že „prázdnota je forma“. Je to tedy „potvrzení“ každodenního světa v jeho přirozené „takovosti“ a toto je jeden z aspektů mahájány, který je nejsilněji zdůrazněn v zenu.

Každá jednotlivá forma tak, jak je, je prázdnotou a dále, že jedinečnost každé formy povstává z faktu, že forma existuje ve vztahu ke všem jiným formám, je základem doktríny Dharmadhátu („říše Dharma“) z ohromné Avatansaka sútry. Toto obsáhlé dílo je možná vyvrcholením indické mahájány. Doktrína Dharmadhátu zhruba říká, že pravá harmonie vesmíru vznikne tehdy, když je dovoleno každé „věci-události“ být svobodně a spontánně sebou samou bez jakéhokoliv ovlivňování. Vyjádřeno subjektivněji to znamená, „ať je všechno svobodně tím, čím to je. Neodděluj se od světa a snaž se být s ním v řádu.“[24]

1.4 Vznik a vývoj zenu

Přestože slovo zen znamená dhjána neboli meditace, je pravda, že ostatní školy buddhismu kladou na meditaci stejný důraz jako zen, ne-li dokonce větší – a občas se zdá, že praktikování formální meditace není pro zen vůbec nezbytné. Co však nejvíce charakterizuje zen je jeho přímost. V jiných školách buddhismu se probuzení neboli bódhi zdá být čímsi vzdáleným a téměř nadlidským, něčím, čeho může být dosaženo až po vynaložení trpělivého úsilí trvajícího mnoho životů. Ale v zenu máme vždy pocit, že probuzení je něčím zcela přirozeným, něčím překvapivě samozřejmým, k čemu může dojít v kterémkoliv okamžiku. Pokud s tím jsou nějaké potíže, jsou pouze v tom, že to je až příliš prosté. Zen je též přímý ve svém způsobu výuky, neboť směřuje přímo a otevřeně k pravdě a nepohrává si se symboly.

Přímé poukázání je otevřenou demonstrací zenu nesymbolickým jednáním nebo slovy, která se nezasvěcenému obvykle jeví jako výpověď o nejobyčejnějších světských záležitostech nebo jako úplné bláznovství. V odpovědi na otázku týkající se buddhismu prohodí mistr lhostejnou poznámku o počasí nebo provede nějakou prostou akci, která zdánlivě nemá nic společného s filosofickými nebo spirituálními záležitostmi.

[24] Watts, A. Cesta zenu. Votobia, 1995, 69-87 s. ISBN 80-900614-8-6

Pokud je pro zen charakteristické okamžité probuzení, bezprostřední probuzení (tun-wu) bez nutnosti projít přípravnými stádii, existují určité důkazy toho, že tento princip existoval i v Indii. Lankávatára sútra uvádí, že existuje jak postupný, tak náhlý (jugapat) způsob probuzení, v prvním případě cestou vyčišťování zkažených výronů či projekcí (ašrava) mysli, ve druhém případě cestou okamžitého „obrácení“ (saravrit) do hlubin vědomí, čímž dojde k odvržení dualistických představ. Existuje též jasná souvislost mezi ideou okamžitého probuzení a učením Vadžrakčediká sútry neboli Sútry rozřezávající diamant, které se týká faktu, že dosáhnout probuzení znamená nedosáhnout vlastně ničeho.

Podobná tradice se vyskytuje i v tantrickém buddhismu, i když jeho počátky jsou možná pozdější než počátky zenu, a nic nenasvědčuje tomu, že zde existoval zpětný vliv čínského zenu. Paralely k pořekadlům zenu lze vidět v tantrickém díle Sarahově z 10. století.

Tibetský buddhismus podobně obsahuje i tradici „krátké stezky“ jako rychlého a rázného výstupu do nirvány pro ty, kteří mají nezbytnou odvahu, ale doktrínou více připomínající zen v jeho důrazu na okamžitost a přirozenost je „Šest předpisů“ z Tilopy: „Žádné myšlení, žádná reflexe, žádná analýza, žádná kultivace, žádný záměr, ať se to urovná samo“.

Okamžité osvobození bez jakéhokoliv zvláštního úmyslu nebo záměru je též obsaženo v tantrické ideji sahadža, což znamená „nenucený“ nebo „přirozený“ stav osvobozeného mudrce.

Zde ještě není místo pro pojednání o pravém významu okamžitého probuzení a přirozenosti, ale vidíme, že tradice přímé cesty existuje i mimo Čínu, a naznačuje tak její určitý původní zdroj v indickém buddhismu.

Tradice zenu vskutku tvrdí, že přímé probuzení není sdělováno sútrami, ale bylo předáváno mistrem přímo žákovi. Když tedy hinduističtí učenci tvrdí, že moudrost nemůže být získávána z písem, ale jen od učitele neboli guru, znamená to, že vlastní texty obsahují jen hlavní body doktríny a že plné vysvětlení může podat jenom někdo, kdo zná ústní tradici.

Vznik zenu se zdá být dostatečně vysvětlen působením hlavních principů mahájánového buddhismu na taoismus a konfucianismus. Trendy blízké zenu se tak v Číně objevují téměř zároveň v době, kdy jsou zde k dispozici velké sútry mahájány – a to v díle velkého indického učence – mnicha Kumaradživy. Kumaradživa překládal sútry v Ku-cangu a Čchang-anu v letech 384-413; v té době byl jedním z jeho

význačných žáků mladý mnich Seng-čao (384-414), který začínal jako kopista konfuciánských a taoistických textů.

Seg-čaova konverze k buddhismu byla výsledkem četby Vimalaakírti sútry – textu, který měl na zen vliv. I když se Seng-čao stal mnichem, je tato sútra příběhem laika, Vimalakírtiho, který hloubkou svého pochopení předčil všechny Buddhovy žáky. Překonal všechny ostatní žáky Bódhisattvy tím, že odpověděl na otázku po podstatě nedualistické reality „hromovým tichem“ – příklad, který často uváděli mistři zenu. „Hromově tichý“ Vimalakírti je také oblíbeným námětem zenových umělců. Ale hlavní význam této sútry pro Čínu a pro zen spočíval v tom, že dokonalé probuzení se shodovalo se záležitostmi každodenního života a že nejvyšším dílem bylo „vystoupit do stavu probuzení bez vyhlazování vášní (klesa)“.

To bylo velmi blízké konfuciánské i taoistické mentalitě. Důraz, který konfucianismus kladl na rodinný život, se jen těžko srovnával s přísně monastickým typem buddhismu. I když čínští buddhističtí mistři bývali pravidelně mnichy, měli velký počet pokročilých žáků-laiků, a zvláště zen vždy přikládal velkou důležitost projevům buddhismu ve formálně světských podmínkách – v umění všeho druhu, v manuální práci a v chápání přírodního univerza.

Dvě Seng-čaovy doktríny měly, zdá se, jistý význam pro pozdější vývoj zenu – jeho názor na čas a změnu a jeho idea, že „prádžňá není vědění“. Kapitola „Neproměnlivost věcí“ – z jeho Knihy Čao je tak originální a tak překvapivě podobná části pojednávající o času z prvního Dógenova spisu Sobotenzo, že lze těžko předpokládat, že by ji proslulý japonský zenový filosof neznal. Stejným způsobem ukazoval Dógen, že dřevo v ohni se nestává popelem, život se nestává smrtí, stejně jako zima se nestává jarem. Každý zlomek je „sám v sobě obsažený a nehybný).

Seng-čao též rozebíral zdánlivý paradox, že prádžňá je jistý druh nevědomosti. Protože nejzazší realita nemá žádné vlastnosti a není věcí, nemůže se ani státi předmětem vědění. Tak prádžňá, přímý vhled, zná pravdu tím, že nezná.

Zde je jedna z hlavních spojnic mezi taoismem a zenem, neboť styl a terminologie Knihy Čao jsou veskrze taoistické, zatímco látka je buddhistická. Promluvy raných mistrů zenu, jako jsou Chui-neng,Šen-chuej a Chuang-po, jsou plny právě těchto idejí – že skutečně vědět je nevědět, že probuzená mysl reaguje okamžitě a že není neslučitelnosti mezi stavem Buddhy a každodenním životem světa.

Snad ještě blíže měl ke stanovisku zenu Seng-čaův spolužák Tao-šeng (360-434), první ryzí a nedvojsmyslný představitel doktríny okamžitého probuzení. Jestliže

nirvány nelze dosáhnout uchopením, je vyloučeno dojít k ní postupně, pomalým procesem hromadění vědění. Musí jí být dosaženo v jediném záblesku vhledu, zvaném Tun wu nebo japonsky satori, což jest známý zenový výraz pro náhlé probuzení.

Význam těchto raných předchůdců zenu spočívá v tom, že jsou klíčem k pochopení historických počátků hnutí, pokud nemůžeme akceptovat tradiční příběh o tom, že zen přinesl do Číny indický mnich Bodhidharma roku 520. Moderní vědci mají vážné pochybnosti o pravdivosti této tradice. Naznačují, že příběh o Bodhidharmovi je zbožným výmyslem pozdější doby, kdy škola zen potřebovala historickou autoritu, která by podpořila její tvrzení, že její praxe je přímým přenosem zkušenosti od Buddhy samotného, tedy mimo sútry. Bodhidharma je totiž považován za dvacátého osmého člena v poněkud fantastickém seznamu indických patriarchů, kteří tvoří přímou linii „apoštolského následnictví" od Gautamy Buddhy.

Tradiční příběh, kterým škola zenu popisuje svůj vlastní počátek, je, že Bodhidharma přišel z Indie do Koutomu kolem r. 520 a dostal se až ke dvoru císaře Wu z Liangu, nadšeného příznivce buddhismu. Bodhidharma se však svou doktrínou a svým strohým postojem císaři nezalíbil, a proto odešel na několik let do kláštera ve státě Wej, kde údajně strávil devět let v jeskyni „hleděním do zdi". Suzuki se domnívá, že to nelze brát doslova a že tato formulace se týká Bodhidharmova vnitřního stavu, toho že ze své mysli vyloučil každou myšlenku uchopování.[25] Tak Bodhidharma setrval až do doby, kdy k němu přišel mnich Šen-kuang, který později přijal jméno Chuej-kche (asi 486-593) a stal se tak Bodhidharmovým nástupcem jako Druhý patriarcha.

Chuej-kche žádal Bodhidharmu znovu a znovu o poučení, ale byl vždy odmítnut. Přesto setrvával v meditaci vsedě před jeskyní a i ve sněhu trpělivě čekal a doufal, že se Bodhidharma nakonec obměkčí. V zoufalství si konečně uřízl levou paži a předložil ji Bodhidharmovi na důkaz své opravdovosti. Teprve tehdy se ho Bodhidharma konečně zeptal, co si přeje.

> „V mé mysli není klidu," (klid mysli – čínsky šin) řekl Cheuej-kche. „Prosím, upokoj moji mysl."
>
> „Přines svou mysl sem ke mně a já ji upokojím," odpověděl Bodhidharma.
>
> „Ale když hledám svou mysl," řekl Chui-kcho, „nemohu ji najít."
>
> „Hle!" odsekl Bodhidharma, „uspokojil jsem tvoji mysl!"[26]

[25] Suzuki (1), díl I, s. 170-171
[26] Wu-men kuan, 41.

V tomto okamžiku dosáhl Chui-kcho probuzení (čínsky tun-wu, japonsky satori), takže tato rozmluva se považuje za první případ pro zen charakteristické metody výuky – metody otázky a odpovědi (čínsky wen-ta, japonsky mondo), nazývané někdy nepřesně „zenová anekdota“, „příběh“. Většina zenové literatury sestává z těchto anekdot a mnohé z nich jsou daleko většími hádankami než tato, a jejich cílem je vždy uspíšit dosažení jistého náhlého poznání v mysli tazatele, nebo prověřit hloubku jeho vhledu. Z tohoto důvodu nemohou být anekdoty „vysvětleny“, aniž by byla zničena účinnost. V určitém ohledu se podobají vtipům, které nedosáhnou zamýšleného efektu – smíchu, když pochopení pointy vyžaduje dalšího vysvětlení. Člověk musí pochopit pointu okamžitě, nebo ji vlastně nepochopí vůbec.

Je třeba dále vědět, že tyto anekdoty mají jen zřídka symbolický charakter, a že když, tak jen druhotně, jako když se v rozhovoru vyskytují narážky srozumitelné oběma stranám. Ale někteří komentátoři se mýlí, když předpokládají, že jejich hlavním účelem je sdělení nějakého buddhistického principu prostřednictvím symbolu. Satori, které tak často následuje po těchto rozmluvách, neznamená v žádném případě pouhé rozluštění hádanky. Neboť vše, co mistr zenu říká nebo dělá, je přímým a spontánním projevem jeho „takovosti“, jeho přirozenosti Buddhy, a to co dává, není žádný symbol, ale věc samotná. Komunikace v zenu je vždy „přímým poukázáním“ v duchu tradiční čtyřveršové básně – souhrnu zenu:

„Mimo učení, bez ohledu na tradici.
Nezaloženo na slovech a písmenech.
Míří přímo do lidské mysli.
Nahlíží do vlastní přirozenosti
a dosahuje stavu Buddhy.“

Jedním z důvodů pochybování o Bodhidharmově příběhu je to, že zen má tak výhradně čínský charakter, že jeho indický původ se zdá být nepravděpodobný.

Příčinou toho, že nemáme žádnou zprávu o škole dhjány v Indii anebo o tom, že by s ní byl Bodhidharma ve spojení, je možná to, že ani v Číně neexistovala škola dhjány nebo zenu až do doby zhruba dvě stě let po Bodhidharmově příchodu.

Zenová tradice popisuje Bodhidharmu jako divoce vypadajícího chlapíka s vousem jako strnisko a se široce otevřenýma pronikavýma očima – ve kterých se však často mihne záblesk. Legenda praví, že jednou při meditaci usnul a to ho tak rozzuřilo, že si uřízl oční víčka, ta víčka padla na zem a vyrostl z nich první keřík čaje. Čaje

potom používali zenoví mniši jako prostředku proti spánku, protože pročišťuje a osvěžuje mysl, že se o něm říká: „Chuť zenu (čchan) a chuť čaje (čcha) jsou stejné.“

Jiná legenda říká, že Bodhidharma tak dlouho meditoval vsedě, až mu ochrnuly nohy. Odtud vychází symbolismus japonských loutek Darumy, které představují beznohého Bodhidharmu s těžištěm uvnitř tak umístěným, že se pokaždé znovu postaví, když jsou převrženy.

Chuej-nengovo stanovisko bylo, že člověk s prázdným vědomím není o nic lepší než „špalek dřeva nebo kus kamene“. Tvrdil, že celá idea vyčištění mysli je nenáležitá a zmatečná, neboť „naše přirozenost je fundamentálně jasná a čistá“. Jinak řečeno, mezi vědomím či myslí a zrcadlem, které může být vyleštěno, není žádná analogie. Pravá mysl je „žádná mysl“ (wu-sin), což znamená, že ji nelze považovat za předmět myšlenky nebo činnosti, jako by byla věcí, již lze uchopit a kontrolovat. Snaha pracovat na vlastní mysli je začarovaným kruhem. Snažit se ji vyčistit znamená být znečištěn, poskvrněn představou čistoty. To je zjevně taoistická filosofie přirozenosti, podle níž člověk není skutečně svobodný, samostatný nebo čistý, pokud je jeho stav důsledkem umělého výcviku. Takový člověk jen imituje čistotu, pouze předstírá jasné vědomí. Odtud to nepříjemné přesvědčení o vlastní spravedlnosti u záměrně a metodicky nábožných lidí.

Chuej-nengovo učení spočívá v tom, že místo aby se člověk snažil svou mysl vyčistit nebo vyprázdnit, musí ji prostě nechat běžet – protože mysl není nic, co by se dalo uchopit. Nechat mysl běžet znamená nechat běžet řady myšlenek a impresí (nien), které vznikají a zanikají „v“ mysli a ani je nepotlačovat, nezadržovat, ani do nich nezasahovat.

Proti falešnému pojetí dhjány jako pouhé prázdnoty mysli přirovnává Chuej-neng „velkou prázdnotu“ k vesmíru a nazývá ji „slunce, měsíc a hvězdy“. Pravá dhjána znamená pochopit, že naše vlastní přirozenost je jako vesmír a že myšlenky a pocity v této „původní mysli“ přicházejí a odcházejí jako když ptáci letí vzduchem a nezanechávají žádnou stopu. V jeho škole se probuzení nazývá „náhlým“ proto, že je spíše pro bystré než pro myšlenkově pomalejší lidi. Ti pomalejší chápou nutně postupně, nebo – přesněji –trvá jim to delší dobu, protože doktrína Šestého patriarchy neuznává stupně růstu. Být probuzen znamená být probuzen úplně, neboť přirozenost Buddhy nemá části nebo oddělení a nemůže být tedy uvědomována kus po kuse.

Chuej-neng zemřel roku 713 a s jeho smrtí zanikla instituce patriarchy, neboť genealogický strom zenu vyhnal větve. Chuej-nengova tradice přešla na pět jeho žáků:

Chuaj-žang (zemřel r. 775), Čching-jüana (zemřel r. 740), Šen-chuej (668-770), Süan-t´üe (665-713) Chuej-čunga (677-744).

Duchovní dědicové Chuaj-žanga a Sing-s´a dodnes tvoří dvě hlavní školy zenu v Japonsku, zvané Rinzai a Sótó. V průběhu dvou století po smrti Chuej-nenga došlo k bouřlivému rozvoji vývojových linií a škol zenu, takže se dále zmíním jen o těch nejvýznamnějších osobnostech.

Spisy a záznamy Chuej-nengových následovníků se nadále zabývají přirozeností. Podle principu „pravá mysl je žádná mysl“ a „naše pravá přirozenost je žádná (zvláštní) přirozenost“ je též zdůrazňováno, že pravá praxe zenu je žádná praxe, tj., jde o zdánlivý paradox být Buddhou bez záměru.

Ma-cu byl prvním mistrem zenu, jenž byl proslulý „podivnými slovy a zvláštním chováním“ a je popisován jako člověk, který chodil jako býk a díval se jako tygr. Když se ho jeden mnich zeptal, jak se dostane do souladu s tao, Ma-cu odpověděl: „Já jsem už mimo soulad s tao!“ Byl první, kdo odpovídal na otázky o buddhismu tím, že udeřil tazatele nebo tím, že hlasitě zařval: „Ho!“[27]

Sing-s´ův žák Š´-tchou (700-790) ze školy Sótó byl ještě důslednější: „Moje učení, jež je dědictvím starých Buddhů, není závislé na meditaci (dhjána) nebo na jakémkoliv horlivém cvičení. Když dosáhnete vhledu jakého dosáhl Buddha, poznáte, že mysl je Buddha a Buddha je mysl, že mysl, Buddha, vnímající bytosti, bódhi a klesa mají jednu a tutéž podstatu i když mají různá jména“.[28] Jeho podivné jméno „Kamenná hlava“ pochází z toho, že žil na temeni velké skály poblíž kláštera v Cheng-čou.

Za Ma-cuova žáka Nan-čchüana (748-834) se učení zenu stalo zvlášť živým a vzrušujícím. V díle Wu-men kuan se popisuje, jak Nan-čchüan přerušil hádku svých mnichů o to, komu bude patřit kotě a pohrozil, že zvíře rozsekne rýčem, jestli žádný z mnichů neřekne „správné slovo“ – tj. nepředvede okamžitě vyjádření svého zenu. Nastalo mrtvé ticho a mistr tedy rozsekl kotě na dvě půlky. Téhož dne později vyprávěl Nan-čchüan o této příhodě Čao-čouovi, který si okamžitě dal své sandály na hlavu a odešel z místnosti. „Kdybys byl u toho,“ řekl Nan-čchüan, „mohlo být kotě zachráněno!“

Dalším významným žákem Ma-cua byl Po-čang (720-814), který byl zakladatelem první čistě zenové komunity mnichů a její řád založil na principu, že „den bez práce je den bez jídla“. Od jeho doby byl pro zenové komunity charakteristický

[27] Ku-cun-sü Jü-lu, 1 : 6.
[28] U Suzukiho (6),s. 123.

důraz na manuální práci a určitý stupeň soběstačnosti. Zde je třeba poznamenat, že tyto komunity nejsou přesnou obdobou klášterů západního typu. Jsou to spíše výcvikové školy, odkud může každý kdykoliv bez problémů odejít. Někteří jejich členové zůstávají mnichy po celý svůj život, jiní se stanou světskými kněžími při nějakém malém chrámu, a ještě jiní se navracejí do laického života.

U Ma-cua, Nan-čchüana, Čao-čoua, Chuang-poa a Lin.ťiho vidíme nejlépe „chuť“ zenu. Jakkoli je jeho původní inspirace taoistická a buddhistická, je zde i něco víc. Je to jeho zvláštní pozemskost, věcnost a přítomnost. Nejsou zde paralely s jinými kulturami, aby bylo možno srovnávat, a zájemci ze Západu mohou asi nejlépe zachytit jeho aroma, když si prohlédnou umělecká díla, která byla zenem inspirována. Jeho nejlepším výrazem by mohla být zahrada, v níž není nic kromě uhrabaného písku a na něm několik neopracovaných kamenů porostlých lišejníkem a mechem; takové zahrady můžeme dnes vidět v zenových chrámech v Kjótu. Použitý materiál je nejprostší jaký si lze představit, výsledný dojem je jakoby se jich člověk stěží dotkl, jakoby sem kameny byly beze změny přivezeny z mořského pobřeží, ale ve skutečnosti tohoto efektu může dosáhnout jen ten nejcitlivější a nejzkušenější umělec. Ryzí příchuť zenu se projeví tehdy, když je člověk téměř zázračně přirozený, aniž by to zamýšlel. Jeho zenový život nespočívá v tvoření sebe sama, ale v růstu tímto způsobem. „Přirozenost“ zenu vykvétá jen tehdy, když člověk ztratil strojenost a jakékoliv vědomí sebe sama. Ale tento duch přichází a odchází jako vítr a je zcela nemožné ho institucionalizovat a konzervovat.

Génius a vitalita zenu v pozdním období dynastie Tchang byly příčinou, že se stal dominantní formou buddhismu v Číně, i když jeho vazby s jinými školami byly často velmi těsné.

V roce 845 došlo ke krátkému, ale prudkému pronásledování buddhismu taoistickým císařem Wu-cungem. Chrámy a kláštery byly zničeny, jejich pozemky konfiskovány a mniši přinuceni vrátit se k laickému životu. Naštěstí nadšení císaře pro taoistickou alchymii ho záhy přivedlo k experimentování s „elixírem nesmrtelnosti“ a po požití tohoto lektvaru zakrátko zemřel. Zen přečkal tuto perzekuci lépe než ostatní školy a vstoupil poté do dlouhé éry, kdy se těšil přízni císaře i lidu. Jeho bohaté kláštery byly přeplněny stovkami mnichů a jejich jmění tak vzrůstalo, že zachování ducha zenu začalo být vážným problémem.

Popularita vede skoro bez výjimky ke snížení kvality. Zen přestával být neformálním spirituálním hnutím a stával se zavedenou institucí a prošel zvláštní změnou charakteru. Ukázalo se nutným „standardizovat“ jeho metody a najít

prostředky, jež mistrovi umožní zvládnout velký počet žáků. Se zvýšeným počtem členů se novici stále častěji stávali chlapci bez přirozených schopností, které k výcviku vyslali jejich zámožné rodiny. Zenové komunity tak totiž přestávaly být společenstvími zralých mužů se spirituálními zájmy a stávaly se jakýmisi církevními internátními školami pro dospívající chlapce.

Za těchto okolností se stal nanejvýš důležitým problém disciplíny. Mistři zenu byli nuceni zabývat se nejen způsoby, jak se osvobodit od konvencí, ale též tím, jak vštípit konvence, běžné způsoby a morálku rozjíveným mladíkům. Pro toho, kdo se zajímá o zen jako o filosofii nebo jako o cestu k osvobození, je nutné mít toto stále na mysli, jinak by byl nepříjemně překvapen monastickým zenem, jak dnes existuje v Japonsku. Zjistí zde, že zen je disciplína prosazovaná velkým klackem. Zjistí, že zen, i když ve svých „vyšších úrovních“, je stále efektivní cestou k osvobození, je ve své hlavní složce disciplinární „dietou“, která cvičí charakter“ stejným způsobem, jako je tomu ve staromódních gymnáziích (public schools) nebo v jezuitském noviciátě. Ale zen dělá tuto práci pozoruhodně dobře. „Zenový typ“ je mimořádně dobrým typem člověka – se sebedůvěrou, se smyslem pro humor, přijímající chyby, energický, ale nespěchající, vnitřně pevný a s živým estetickým cítěním.

Druhým závažným problémem který se vyskytl, byl velmi lidský – problém soupeření o úřady a o to, kdo má právo být mistrem. Bylo třeba stanovit vhodného „apoštolského následovnictví“ pro tradici zenu, takového, aby autority nemohl požívat nikdo, jehož satori by nebylo schváleno někým už schváleným… a tak zpětně až do časů samotného Buddhy.

Nic však není obtížnější než ustanovení vhodné kvalifikace v neměřitelném království spirituálního vhledu. Pokud je kandidátů jen několik, není problém tak vážný, ale tam kde je jeden mistr odpovědný za několik set žáků, vyžaduje proces učení a zkoušení standardizaci. Zen vyřešil tento problém pozoruhodně důmyslně tím, že vyvinul prostředek, který je nejen testem způsobilosti, ale – a to bylo mnohem důležitější – je metodou předávání zenové zkušenosti samotné s minimální falzifikací.

Tímto skvělým vynálezem byl systém „zenových problémů“, kung-an (japonsky koan). Tento termín znamená doslova „veřejný dokument“ nebo „případ“ ve smyslu usnesení, které vytváří právní precedens. Koanový systém tedy tvoří série zkoušek založených na mondo neboli anekdotách starých mistrů. Jedním, z úvodních koanů je Čao čouova odpověď „Wu“ čili „Ne“ na dotaz, zda má pes přirozenost Buddhy. Žák má

ukázat, že pochopil smysl tohoto koanu, a to tak, že po svém a většinou nonverbálně demonstruje to, co měl intuitivně objevit.

Něco podobného už začal dělat už Chuang-lung (1002-1069), aby zvládl mimořádně velký počet svých žáků, vymyslel tři zkušební otázky známé jako „tři překážky“ (bariéry) Chuang-lunga:

„Otázka: Každý se někde narodil. Kde je tvé rodné místo?

Odpověď: Dnes časně zrána jsem snědl bílou rýžovou kaši.

Teď už mám zase hlad.

Otázka: Jakým způsobem je má ruka rukou Buddhy?

Odpověď: Hraje na loutnu ve svitu měsíce.

Otázka: jakým způsobem je má noha nohou osla?

Odpověď: Když stojí bílá volavka ve sněhu, má jinou barvu.“[29]

Tyto odpovědi byly nepochybně původními odpověďmi na otázky, později se však problémem stala jak otázka, tak i odpověď, neboť žák má být schopen vidět do jejich vzájemného vztahu, jenž, mírně řečeno, není příliš zřejmý. Prozatím postačí, když řekneme, že každý koan má „pointu“, jíž je nějaký aspekt zenové zkušenosti, že tato pointa je často skryta tím, že je mnohem víc do očí bijící, než by člověk čekal, a že se koany týkají nejen procitnutí v životě a v myšlení.

Koanový systém byl vytvořen v Lin-ťiho (Rinzai) – škole zenu, ale neobešlo se to bez opozice. Škola Sótó ho považovala za příliš vyumělkovaný. Zatímco obhájci koanu užívali tuto techniku jako prostředku k vyvolání toho drtivého „pocitu pochybnosti“ (i-čching), který považovali za nezbytný předpoklad pro dosažení satori, škola Sótó tvrdila, že technika koanu, se příliš lehce propůjčuje k tomu hledání satori. Které zabraňuje jeho dosažení anebo – což je ještě horší – indukuje umělé satori. Stoupenci školy Rinzai někdy říkají, že intenzita satori je přímo úměrná intenzitě pocitu pochybnosti, který je předcházel, ale škola Sótó soudí, že takové satori má dualistický charakter a není tudíž ničím jiným než uměle vyvolanou emocionální reakcí. Škola Sótó tak zastává názor, že pravá dhjána spočívá v nemotivovaném jednaní (wu-wej), v „sezení pro sezení“ nebo v „chození pro chození“. Tyto dvě školy se též nazývají kchan-chua zen (zen, pozorující řeč)a mo-čao zen (zen mlčenlivého osvícení).

Škola Rinzai byla uvedena do Japonska v roce 1191 japonským mnichem školy Tchien-tchaj jménem Eisai (1141-1215). Ten založil pod císařskou patronací kláštery

[29] Žen-tchien Jen-mu, 2.

v městech Kjóto a Kamakura. Školu Sótó přivedl do Japonska výjimečný genius Dógen (1200-1253) v roce 1227. Založil velký klášter v Eiheidži, ale odmítl přitom císařskou podporu. Je třeba poznamenat, že zen se dostal do Japonska krátce po začátku éry Kamukura, kdy vojenský diktátor Joritomo a jeho samurajové převzali moc z rukou tehdejší poněkud dekadentní nobility. Tato historická koincidence vybavila třídu vojáků, samurajů buddhismem, který na ni silně zapůsobil svými praktickými a pozemskými vlastnostmi a přímostí a jednoduchostí pojetí. Tak vznikl ten pozoruhodný způsob života zvaný bušido neboli tao válečníka, který je v podstatě aplikací zenu na bojová umění. Spojení mírumilovné Buddhovy doktríny s vojenskými uměními bylo vždy hádankou pro buddhisty ostatních škol. Zdá se , že při tom dochází k úplnému odloučení probuzení a etiky. Ale člověk si musí uvědomit, že buddhistická zkušenost je v zásadě osvobozením se od konvencí všeho druhu včetně morálních konvencí. Na druhé straně buddhismus není revoltou proti konvencím a tedy ve společnostech, kde je vojenská kasta integrální součástí konvenční struktury a role bojovníka uznávanou nutností, umožňuje sám buddhismus bojovníkům plnit tuto roli buddhistů. Stejně tak by musel být pro mírumilovné křesťany hádankou středověký kult rytířství.

Přínos zenu japonské kultuře se v žádném případě neomezuje jen na bušido. Zen prostoupil téměř každý aspekt života lidí, jejich architekturu, poezii, malířství, zahradnictví, jejich sporty, řemesla, obchod, pronikl do každodenního života a myšlení i těch nejprostších lidí. Neboť skrze génia takových zenových mnichů jako byli Dógen, Hakuin a Bankei, básníků jako Rjokan a malířů jako Sesšu, se stal zen přístupný a dosažitelný i obecnému myšlení.

V Číně mezitím zen prosperoval až do doby dynastie Ming (1368-1643), kdy se začaly vytvářet rozdíly mezi různými školami buddhismu a popularita školy Čisté země s její „snadnou cestou“ vzývání jména Amitabha se začala slučovat s koanovým systémem až ho nakonec pohltila. Několik zenových komunit snad přetrvalo až do současnosti, ale kladou důraz spíš na zen školy Sótó nebo vycházejí z „okultních“ představ tibetského buddhismu. V každém případě se zdá, že jejich pojetí zenu je spojeno s poněkud složitým a problematickým pojetím lidské psychické anatomie, které asi vychází z taoistických alchymistických idejí.

V dějinách čínského zenu se setkáváme ještě s jedním velmi zajímavým problémem. Zen, jak se s ním dnes setkáváme v japonských klášterech školy Rinzai i školy Sótó, klade velký důraz na za-zen, na meditaci v sedě. Tomuto výcviku je

věnováno mnoho hodin denně a velká důležitost se přikládá správnému držení těla a správnému dýchání. Praktikovat zen znamená, abych tak řekl, provádět za-zen, k čemuž škola Rinzai přidává ještě sanzen, periodické návštěvy u mistra (roši), při kterých žák předkládá své řešení koanu.

Tady je dobré si připomenout, co řekl Chuai-žang, který přirovnal sezení v meditaci k pokusu vyleštit dlaždici na zrcadlo:

„Cvičit se v meditaci vsedě (za-zen) znamená chtít se vycvičit v sedícího Buddhu. Jestliže cvičíte za-zan, (měli byste vědět, že) zen není ani sezení ani ležení . Jestliže se cvičíte v tom být sedícím Buddhou, (měli byste vědět, že) Buddha není žádná pevná forma. Jelikož Dharma nemá žádný pevný příbytek, není záležitostí výběru. Jestliže (ze sebe děláte) sedícího Buddhu, znamená to právě to, že Buddhu zabijete. Jestliže budete lpět na pozici vsedě, nedosáhnete principu (zenu).“[30]

V tomto názoru, zdá se, shodují všichni mistři dynastie Tchang od Chuej-nenga až po Lin-ťiho. Nikde v jejich učení nenalezneme žádný návod nebo doporučení typu za-zen, který je dnes hlavním zaměstnáním zenových mnichů.

Můžeme také předpokládat, že za-zen, který je zde kritizován, je za-zen cvičený s určitým cílem, se záměrem dosáhnout stavu Buddhy, místo aby to bylo „sezení pro sezení“. To by se shodovalo s námitkou, kterou proti škole Rinzai vznesla škola Sótó a která se týkala metody kultivování stavu „velké pochybnosti“ prostřednictvím koanu. I když škola Sótó není v tomto ohledu vůči škole Rinzai zcela v právu, byla by to zajisté přijatelná interpretace doktríny starých mistrů. Nicméně se několikrát objevuje názor, že dlouhé sezení není o nic lepší než být mrtev. Sezení má samozřejmě své oprávnění – stejně jako stání, chození, ležení – ale představovat si, že samo o sobě je nějakou zvláštní ctností znamená „lpět na formě“.

Nakonec i v japonském zenu se člověk příležitostně setká se zenovou praxí, kde není kladen žádný zvláštní důraz na zazen, ale spíš se za prostředek k meditaci považuje normální práce člověka. To platilo u Bankeie[31], a tento princip je základem širokého uplatnění takových umění jako je „čajový obřad“ hra na flétnu, tušová malba, lukostřelba, šerm a džiu-džitsu coby způsob praktikování zenu. Přehnané cvičení zazenu v pozdějších dobách je tedy snad doprovodným jevem přeměny zenových klášterů v chlapecké výcvikové školy. Přinutit je zajisté zaručenou metodou, jak jim zabránit, aby vyváděli neplechy.

[30] Ku-cum-šü Jü-lu, 1 : 1. s. 2.
[31] Viz Suzuki (10),s. 176-180

Jakkoli je tedy za-zen na Dálném východě praktikován v přehnané míře, může být přesto určitá doba věnovaná „sezení pro sezení“ tou nejlepší věcí na světě pro uklidnění nervózních myslí a neklidných těl Evropanů a Američanů – s podmínkou ovšem, že to nebudou považovat za prostředek, jak se stát Buddhou.[32]

[32] Watts, A. Cesta zenu. Votobia, 1995, 88-121 s. ISBN 80-900614-8-6

2. Principy a praxe

2.1 Prázdný a podivuhodný

Cílem zenu není vynaložit úsilí na utišení pocitů a pěstovat si v sobě blazeovanou netečnost. Znamená to spíše prohlédnout všeobecnou iluzi, že to, co je příjemné nebo dobré, může být odděleno od bolestivého nebo zlého.

Zen je osvobozením z tohoto vzorce myšlení; výborným východiskem, které vypadá dost pochmurně, je poznáním absurdity výběru, celého toho pocitu, že život může být (signifikantně) zlepšen neustálým vybíráním „dobrého“. Člověk musí začít tím, že „získá pocit“ relativity, a poznáním, že život není situace, v níž by bylo možno cokoli uchopit, nebo získat – jakoby to bylo něco, k čemu je možno přistupovat zvnějšku, nějaký koláč nebo sud piva. Mít úspěch znamená vždy prohrát – v tom smyslu, že čím větší má člověk v něčem úspěch, tím větší je potřeba dalšího úspěchu.

Zen ale nezastává názor, že je zbytečné jíst, když má člověk hlad a že lze stejně dobře hladovět, ani není tak nehumánní, aby tvrdil, že se nemáme poškrábat, když nás něco svědí. Deziluze z hledání dobra v sobě nezahrnuje jako svou nevyhnutelnou alternativu zlo stagnace, neboť lidská situace se podobá situaci „blechy na horké pánvi“. Žádná alternativa nepřináší řešení, neboť když blecha dopadne, musí vyskočit a když vyskočí, musí dopadnout. Vybírání je absurdní, protože není volby.

Dualistickému způsobu myšlení se bude tudíž zdát, že zen stojí na fatalistickém stanovisku, které je protikladné situaci svobodné volby. Ale toto hledisko není fatalistické. Není to prosté podřízení se nevyhnutelnosti potit se za vedra, třást se zimou v chladnu, jíst, když máme hlad, a spát, když jsme unaveni. Podřízení se osudu předpokládá někoho, kdo se podřizuje, někoho, kdo je bezmocnou loutkou ve hře okolností, a z hlediska zenu takový člověk neexistuje. Dualita subjektu a objektu, vědoucího a věděného je viděna jako stejně relativní, stejně vzájemná, neoddělitelná, jako každá jiná. Nepotíme se, protože je horko, pocení samo je horko.

Toto šokující a zdánlivě nelogické převrácení „zdravého rozumu“ může být snad objasněno pomocí oblíbeného zenového obrazu „měsíce ve vodě“. Fenomén měsíc-ve-vodě se podobá lidské zkušenosti. Když nemáme vodu, neexistuje ani měsíc. Ale když měsíc vyjde, voda neotálí s odrazem jeho světla, a když je někde sebemenší kapička

vody, neváhá měsíc s vržením svého odrazu. Neboť měsíc nezamýšlí odrážet se, a voda nemá žádný záměr získat jeho obraz. K tomu, aby tento jev nastal, je třeba stejně tak vody jako měsíce, a tak jak vodu manifestuje jasnost měsíce, manifestuje i měsíc průzračnost vody.

Zen se svým charakteristickým důrazem na konkrétno poukazuje na to, že nám tak drahé „já“ je pouhou ideou, která je užitečná a oprávněná, když ji bereme tak jak je, která je však zhoubná, když ji ztotožňujeme s naší reálnou přirozeností. Nepřirozená neohrabanost, kterou se vyznačuje určitý typ sebeuvědomění, vzniká tehdy, když jsme si vědomi konfliktu nebo kontrastu mezi ideou sebe samých na jedné straně a bezprostředním konkrétním prožíváním a pociťováním sebe samých na straně druhé.

Základem pocitu subjektivní izolace je též neschopnost vidět relativitu volních a mimovolních jevů. Tuto relativitu lze snadno procítit, když pozorujeme svůj dech; když totiž jen maličko změníte hledisko, je snadné pociťovat stejně „já dýchám“ jako „dýchá mně to“. Své činnosti pociťujeme jako volní tehdy, následují-li po rozhodnutí, jako mimovolní pak tehdy, když se dějí bez předchozího rozhodnutí. Ve skutečnosti to není ani volní, ani mimovolní. Procítit tuto relativitu znamená další zvláštní proměnu našeho prožívání jako celku, kterou lze vyjádřit jedním ze dvou způsobů. Buď cítím, že rozhoduji o všem, co se děje, nebo cítím, že všechno, včetně mých rozhodnutí, se prostě děje spontánně. Neboť rozhodnutí – nejsvobodnější z mých činností – se prostě stane, třeba jako škytnutí ve mně anebo jako když pták zpívá mimo mne.

Zdálo by se tedy , že zbavit se subjektivního pocitu odlišnosti mezi „mnou“ a „mým prožitkem“ – skrze poznání, že moje idea sebe sama nejsem já samotný – znamená odkrýt skutečný vztah mezi mnou a „vnějším“ světem.

Člověk identifikací sebe sama s ideou sebe sama získává zdánlivý a nejistý pocit trvalosti. Tato idea je totiž relativně ustálená, neboť je založena na pečlivě vybraných vzpomínkách z minulosti, na vzpomínkách, které mají konzervující a ustálený charakter. Sociální konvence podporují stálost této ideje, protože sama užitečnost symbolů závisí na jejich stabilitě. Konvence tudíž povzbuzují člověka k tomu, aby spojoval svou ideu o sobě samém se stejně abstraktními a symbolickými rolemi a stereotypy, neboť ty mu pomohou zformulovat takovou ideu sebe sama, která bude určitá a srozumitelná. Ale do té míry, jak člověk ztotožňuje sám sebe s fixní ideou, začíná si uvědomovat, že „život“ je jako něco, co plyne mimo něj – rychleji a rychleji, tak jak stárne a jako se jeho idea stává rigidnější, více založenou na vzpomínkách.

Stejně je tomu se životem a smrtí. Tak říkáme v buddhismu, že ne-zrozená je též ne-umírající. Život je stavem času. Smrt je stavem času. Jsou jako zima a jaro, a v buddhismu neříkáme, že se zima stává jarem nebo že se jaro stává létem.[33]

Buddhismus často přirovnával běh času ke zdánlivému pohybu vlny, kdy voda se vlastně ve skutečnosti pohybuje jen nahoru a dolů, avšak vytváří iluzi, že „část" vody se pohybuje po povrchu. Podobnou iluzí je představa konstantního „já", které prochází po sobě jdoucími prožitky a spojuje je takovým způsobem, že z mladíka se stává muž, potom stařec, a ten se pak stane mrtvolou.

S úsilím o dobro souvisí zaobírání se budoucností, iluze, že nemůžeme být šťastni, pokud pro naše symbolické já neexistuje „slibná budoucnost". Pokrok ve směru k dobru je tak posuzován v pojmech prodloužení lidského života, přičemž se zapomíná, že nic není relativnějšího než náš pocit délky času.

Naopak, když měříme cenu a úspěch v časových termínech a když máme stálou potřebu pojistit si slibnou budoucnost, stává se pro nás nemožným žít volně jak v přítomnosti, tak i v té slibné budoucnosti, když nastane. Neboť nikdy nic neexistuje kromě přítomnosti, a když člověk nemůže žít zde, tak nemůže žít nikde.

Tato filosofie neříká, abychom šli a nedívali se kam, znamená to nepovažovat cíl, kam člověk jde, za tolik důležitější než to, kde právě je, aby tedy samotná chůze nebyla problémem.

Zenový život tedy začíná deziluzí z honby za cíli, které ve skutečnosti neexistují – to je jest dobro bez zla, uspokojování „já", které je pouhou ideou, a starost o zítřek, který nikdy nepřijde. Neboť všechny tyto věci jsou podvodem symbolů, předstírajících, že jsou realitou, a snažit se je hledat, je jako jít přímo do zdi, na kterou malíř podle zákona perspektivy namaloval otevřené dveře. Krátce řečeno, zen začíná v bodě, kde už není co hledat, není co získat. Je třeba říci s největším důrazem, že zen není systém sebezdokonalování, ani cestou k tomu, jak se stát Buddhou. Řečeno slovy Lin-či(ho): „Když člověk hledá Buddhu, ztrácí ho."

Všechny ideje o sebezdokonalování nebo o tom, že se v budoucnosti něčím staneme nebo něco získáme, jsou ve vztahu toliko k našemu abstraktnímu obrazu nás samých. Následovat je znamená připisovat tomuto obrazu stále více reality. Na druhé straně naše skutečné nekonceptuální já je již Buddhou a není mu třeba žádného zdokonalování.

[33] Šobogenzo, fasc. 1.

To, co lze tedy získat ze zenu, ze nazývá wu-š´ (japonsky budži) neboli „nic zvláštního“. Buddha o tom říká v sútře Vadžraččhédika: „Nezískal jsem ani to nejmenší z obyčejného úplného probuzení, a právě z tohoto důvodu se to nazývá „obyčejné úplné probuzení.“ Výraz wu-š´ má též význam „dokonale přirozený a neafektovaný“, „bez jakéhokoliv rozruchu“.

Při studiu zenu je obtížné přenést svou pozornost abstraktního ke konkrétnímu, od symbolického já k vlastní skutečné přirozenosti. Pokud o tom jenom mluvíme, dokud se obíráme ve své mysli pojmy „symbol“ a „realita“, dokud opakujeme „nejsem idea sebe sama“, je to stále jen pouhá abstrakce. Aby bylo možno uniknout z tohoto začarovaného kruhu, aby okamžitě obrátil naši pozornost k reálnému, k tomu vyvinul zen metodu (indicky upája) „přímého poukázání“. Když čteme obtížný text, nepomůže nám myslet si: „Měl bych se koncentrovat,“ neboť člověk myslí na soustředění místo na to, co říká text. Podobně při studiu nebo praktikování zenu nám nepomůže přemýšlení o zenu. Znamená to být i nadále spoután idejemi a slovy o zenu, znamená to, jak říkali staří mistři „smrdět zenem“.

Z tohoto důvodu mluví mistři zenu tak málo, jak je to jen možné, a stavějí nás místo toho přímo před konkrétní realitu. Touto realitou je „takovost“ (indicky tatchatá) našeho přirozeného, nonverbálního světa. Když tento svět nahlížíme tak, jak je, není zde nic dobrého, nic špatného, nic samo o sobě dlouhého nebo krátkého, nic subjektivního a nic objektivního. Není zde žádného symbolického já, které by mělo být zapomenuto, a žádná potřeba jakékoliv ideje konkrétní reality, kterou bychom si měli pamatovat.

Mistr pil čaj se svými žáky, zničehonic hodil po jednom z nich svůj vějíř a řekl: „Co je to?“ Žák vějíř otevřel a začal se jím ovívat. „Není to špatné,“ řekl mistr. „A teď ty,“ pokračoval a podal vějíř druhému žákovi. Ten ho zavřel a poškrábal se jím za krkem. Pak ho zase otevřel, položil na ně kus koláče a nabídl mistrovi. To bylo shledáno ještě lepším, neboť když neexistují jména, přestane být svět „ uspořádán podle hranic a mezí“.

„Takovost“ světa jaký právě je teď, je to, na co mistři zenu přímo poukazují. Svět „takovostí“ je prázdný, protože je zde oddělena mysl od myšlenek a je zrušena mnohomluvnost definic, takže už nemá co říci. Přesto je zřejmé, že nejsme postaveni před doslovnou nicotu.[34]

[34] Watts, A. Cesta zenu. Votobia, 1995, 124-141 s. ISBN 80-900614-8-6

2.2 „Sedět klidně, nedělat nic“

Kultury Dálného východu si v životě i v umění necení ničeho více než spontaneity neboli přirozenosti (c´-žan). Je to ten nezaměnitelný tón upřímnosti, kterým se vyznačuje každé dopředu zamýšlené a nehledané jednání. Neboť člověk zní jako prasklý zvon, když myslí a jedná s rozštěpenou myslí – jedna část, která stojí stranou a zasahuje do záležitostí druhé části, kontroluje, zavrhuje nebo obdivuje. Ale ve skutečnosti nemůže být mysl neboli pravá přirozenost člověka rozštěpena.

Iluze rozštěpu má svůj původ ve snaze mysli být zároveň sebou a ideou sebe samé, v osudovém smíšení, konfúzi faktu a symbolu. Aby byl této iluzi učiněn konec, musí se mysl přestat snažit o působení mimo sebe samu, mimo proud svých prožitků, o působení ze stanoviska představy, ideje o sobě samé, kterou nazýváme ego. Báseň ze sbírky Zenrin to vyjadřuje takto:

„Sedět klidně a nedělat nic;
jaro přichází a tráva roste sama od sebe.“

Tím „samo od sebe“ se rozumí přirozený způsob fungování mysli a světa, jako když oči vidí samy od sebe, uši slyší samy od sebe a ústa se otvírají sama, aniž bychom je museli otvírat za pomoci prstů.

Ve svém důrazu na přirozenost je zen bezpochyby dědicem taoismu a jeho náhled na spontánní „akci“ jako na „čarovnou činnost“ (miao-jung) je přesně tím, co taoisté mysleli slovem te - „síla“, se spodním tónem magické moci. Ale ani v taoismu ani v zenu to nemá nic společného s pojetím magie jako pouhé senzace, za jejíž pomoci se předvádějí „nadlidské“ zázraky. „Kouzelná“ nebo „čarovná“ kvalita spontánního jednání spočívá naopak v tom, že je dokonale lidské, a přesto nevykazuje známky toho, že by bylo dopředu promyšlené.

Tato kvalita je pozoruhodně subtilní (to je další význam slova miao) a je mimořádně těžké vyjádřit ji slovy. Vypráví se příběh o zenovém mnichovi, který naříkal nad smrtí svého blízkého příbuzného. Když jeden z jeho společníků namítal, že se nesluší na mnicha projevovat takovou osobní oddanost, odpověděl mnich: „Nebuď hloupý! Pláču, protože chci plakat.“ Velký Hakuin – v době, kdy začínal studovat zen – byl hluboce rozčílen, když uslyšel příběh o mistru Jen-tchouovi, který prý křičel, jak nejsilněji mohl, když ho vraždili lupiči.[35] Ale toto jeho rozhořčení zmizelo v okamžiku,

[35] Čchuan Teng Lu,26.

kdy dosáhl satori a mezi přívrženci zenu byla jeho vlastní smrt považována za zvláště hodnou obdivu proto, jak projevil všechny své lidské emoce. Na druhé straně se opat Kwaisen a jeho mniši nechali upálit za živa vojáky Oda Nobunagy a zůstali při tom klidně sedět v meditační pozici. „Přirozenost“, která se projevuje v takto protikladných formách, může se zdát nanejvýš záhadnou, ale klíč k pochopení je snad v tom, co řekl Jün-men: „Když jdeš, prostě jdi. Když sedíš, prostě seď. Hlavně však nekolísej.“ Neboť základní kvalitou přirozenosti je opravdovost nerozštěpené mysli, která nepřešlapuje nerozhodně mezi alternativami. Takže když Jen-tchou křičel, byl to křik, který byl slyšet na míle daleko.

Bylo by však zcela chybné myslet si, že tato přirozená opravdovost vychází z tak plytkého názoru, jaký vyjadřují slova: „Cokoliv má tvá ruka dělat, dělej to celou svou silou.“ Když Jen-tchou křičel, nekřičel proto, aby byl přirozený, aniž se také nejdřív rozhodl křičet a teprve potom prováděl toto rozhodnutí a plnou silou své vůle. Plánovaná přirozenost a záměrná opravdovost – to je naprostý protimluv. Znamená to ne objevit, ale zakrýt „prvotní mysl“. Snažit se o přirozenost je tedy strojenost. Jak říká báseň ze sbírky Zenrin:

„Nezískáš to přemýšlením,
nezískáš to ne-přemýšlením.“

Ale toto absurdní složité frustrující tvrzení je důsledkem prosté a elementární chyby v používání mysli. Když to pochopíme, zmizí každý paradox a každá obtíž. Tato chyba je zřejmým důsledkem pokusu rozštěpit mysl a postavit její dvě části proti sobě; abychom to však jasně pochopili, musíme proniknout mnohem do „kybernetiky“ mysli, poznat základní vzorec její sebekorigující činnosti.

Když člověk přemýšlí příliš pečlivě a podrobně o činnosti, kterou má vykonat, nemůže se jeho mysl včas rozhodnout k činu. Jinak řečeno, člověk nemůže korigovat své systémy sebekontroly donekonečna. Na konci linie poměrně brzy musí stát zdroj informace, který je konečnou autoritou. Neschopnost důvěřovat této autoritě má za následek nemožnost jednání a celý systém je paralyzován.

Systém však může být paralyzován ještě jiným způsobem. Každý systém zpětné vazby musí mít určitou rezervu pro „zpoždění“ nebo pro chybu. Neboť jestliže si je člověk příliš vědom sám sebe a do té míry se kontroluje, že nemůže sám sebe nechat volně fungovat, váhá nebo kolísá mezi protiklady. A to je přesně tím, co má zen na

mysli, když mluví o chození stále dokola „v kruhu zrození-a-smrti“, neboť buddhistická samsára je prototypem všech začarovaných kruhů.[36]

Lidský život záleží v první řadě a původně v jednání – v žití v konkrétním světě „takovosti“. Ale dostalo se nám možnosti kontrolovat jednání reflexí, tj. myšlením, srovnáváním skutečného světa se vzpomínkami nebo „úvahami, reflexemi“. Vzpomínky mají formu více nebo méně absurdních symbolů – slov, znaků, zjednodušených tvarů a jiných symbolů, které mohou být velmi rychle jeden po druhém znovu přehlíženy. Z těchto vzpomínek, reflexí a symbolů mysl vytváří svou představu, ideu sebe samé. Mysl-tělo musí ovšem důvěřovat této informaci, aby mohla jednat, neboť snaha vzpomínat, jestli jsme si všechno zapamatovali, má brzy za následek paralýzu.

Ale aby mysl-tělo udržela v dobrém stavu tuto zásobu informací v paměti, musí stále jednat „podle svého“. Nesmí příliš úzkostlivě lpět na svých vzpomínkách. Musí zde být určitá „rezerva“ nebo odstup mezi zdrojem informací a zdrojem, z kterého vychází jednání. To neznamená, že zdroj jednání musí váhat, než přijme informaci. Znamená to, že zdroj činnosti nesmí sám sebe ztotožňovat se zdrojem informací. Nemohl by potom nechat věci jít samy od sebe. Člověk by měl pocit, že by neměl dělat to, co dělá, a že by měl dělat to, co nedělá. Má pocit , že by neměl být tím, čím je, a že by měl být tím, čím není. A navíc úsilí, aby byl neustále „dobrý“ nebo „šťastný“, má u něho podobné důsledky, jako když se snažíme dosáhnout teploty přesně 20 stupňů tím, že se na termostatu kryje horní hranice žádané teploty se spodní.

Ztotožnění mysli s její vlastní představou má tudíž paralyzující účinek, protože tato představa je fixní – je minulá a ukončená. Ale je to fixní představa o člověku, který je sám v pohybu. Lpět na ní znamená být v neustálé kontradikci, v konfliktu. Mysl nemůže jednat, aniž by se od určitého bodu vzdala snahy kontrolovat sebe samu. Musí to nechat běžet samo jak ve smyslu důvěřování své vlastní paměti a reflexi, tak ve smyslu spontánního jednání vůči neznámému.

Proto se často zdá, jako by zen stál na straně akce proto reflexi, proto často sám sebe popisuje jako „ne-mysl“ (wu-sin) nebo „ne-přemýšlení“ (wu-nien), a proto mistři demonstrují zen tím, že dávají okamžité a dopředu nepromyšlené odpovědi na otázky. Když se Jün-mena ptali na nejhlubší tajemství buddhismu, odpověděl: „Knedlík!“

[36] Viz výborný rozbor analogií mezi mechanickými a logickými kontradikcemi a psychoneurózami od Gregory Batesona v knize Reusch a Bateson: Communication: tho Social natrix of Psychiatry, zvláště kap. 8. (Norton, New York 1950).

Ale reflexe je také činnost a Jün-men by mohl stejně dobře říci: “Když jednáš, prostě jednej. Když myslíš, prostě mysli. Hlavně však nekolísej.“ Jinak řečeno, když reflektuješ, reflektuj – ale nereflektuj reflexi. Zen by však jistě soudil, že reflexe o reflexi je také činnost – za předpokladu ovšem, že když to děláme, děláme prostě právě toto a nesklouzáváme do nekonečného regresu, který spočívá v tom, že se stále snažíme stát nad úrovní nebo mimo úroveň, na které jednáme. Zen je tak rovněž osvobozením od dualismu myšlenky a jednání, neboť myslí tak, jak jedná – se stejnou nenuceností, odevzdáním a důvěrou. Postoj wu-sin neznamená nikterak antiintelektuální vyloučení myšlení. Wu-sin je jednání na jakékoliv úrovni, ať fyzické nebo psychické, při němž se zároveň nesnažíme pozorovat a kontrolovat jednání zvnějšku. Pokus jednat a zároveň o jednání přemýšlet je právě tou identifikací mysli s její vlastní představou o sobě samé. Obsahuje tutéž kontradikci jako tvrzení, které vypovídá něco o sobě samém – „Toto tvrzení je nepravdivé“.

Nakonec jedinou alternativou k úzkostné paralýze je vrhnout se, skočit do jednání bez ohledu na to, co z toho bude. Jednání v tomto duchu může být podle konvenčních standardů správné nebo chybné. Ale naše rozhodnutí na úrovni konvencí musí být podepřena přesvědčením, že cokoliv učiníme, nebo cokoliv se nám „přihodí“, je koneckonců „správné“. Jinak řečeno, musíme do toho vstoupit bez „vedlejší myšlenky“, lítosti, váhání, pochybnosti nebo sebeobviňování.

Ale požadavek jednání „bez vedlejší myšlenky“, bez rozdvojení mysli, není nikterak pouhým návodem k napodobení. Neboť tento druh činnosti nemůžeme vykonávat, dokud není mimo každý stín pochybností jasné, že je vlastně nemožné to dělat jinak.

Pokud je rozpoznána nemožnost „uchopení mysli myslí“, je to ono ne-jednání (wu-wej), znamená to „sedět klidně“, „nedělat nic“, kdy „jaro přichází a tráva roste sama od sebe“. Není nikterak nutné, aby se mysl snažila nechat to běžet samo nebo aby se nesnažila nesnažit se. To by mělo za následek jen další strojenost. Z hlediska psychologické strategie však není ani nutné snažit se strojenostem vyhnout.

Nesmíme zapomínat na sociální kontext zenu. Je to v první řadě cesta k osvobození pro ty, kteří si důkladně osvojili kázeň vyplývající ze společenských konvencí, z podmiňování individua skupinou. Zen je lékem na škodlivé důsledky tohoto podmiňování, lékem proti duševní paralýze a úzkosti vyplývající z nadměrného sebeuvědomování. Musíme ho posuzovat v kontextu společností řídících se principy konfucianismu, kde se klade silný důraz na slušnost a puntičkářsky dodržovaný rituál.

Pokud jde o Japonsko, musí být též posuzován ve vztahu k rigidnímu výcviku, kterého se dostávalo členům kasty samurajů a k emocionálnímu napětí, jemuž byli samurajové vystaveni v časech neustálých válek. Jako lék pro tyto podmínky nechce zen zničit konvence samotné, ale právě naopak, považuje je za dané, za samozřejmé – jak dobře vidíme v takových projevech zenu, jako je japonský „čajový obřad“ (Ča-no-ju). Zen by tudíž mohl být velmi nebezpečným lékem v takovém sociálním kontextu, kde jsou konvence slabé nebo – v jiné krajnosti – kde je duch otevřené revolty proti konvenci připraven využít zenu k destruktivním cílům.

Jakmile poznám, že má volní a záměrná činnost se děje spontánně „sama od sebe“ jako dýchání, slyšení a pociťování, přestanu být chycen v kontradikci snahy být spontánní. Není zde žádné skutečné kontradikce, neboť „snaha“ je „spontaneita“. Když to poznám, pocity nutkání, zablokování a „svázanosti“ pominou. Spontaneita přestane být jakkoliv blokována, když poznám, že snaha je zbytečná. Objev toho, že volní i mimovolní aspekty mysli jsou stejně spontánní, má za následek okamžité ukončení dualismu mysli a světa, vědoucího a věděného. Nový svět, ve kterém se nalézám, je mimořádně průzračný a bez bariér, až se zdá, že jsem se nějakým způsobem stal prázdným prostorem, ve kterém se všechno děje.

Zde je tedy jádro často opakovaného tvrzení, že „všechny bytosti dlí v nirváně od samého počátku“, že „veškerý dualismus je výsledkem nesprávného myšlení“, že „obyčejná mysl je tao“ a že tedy nemá žádný význam snažit se být v souladu.

Jak vykřikl Hakuin v okamžiku svého satori: „Jak úžasné! Jak úžasné! Není žádného kruhu zrození-a-smrti, ze kterého by člověk měl utéci, ani není žádného nejvyššího poznání, poznání, o něž by měl usilovat[37]“. Člověk se přestane snažit být spontánní, protože pozná, že není nutné se snažit, a v tom se to může stát. Zenoví mistři často ukazují tento stav tak, že odmítnou odpovědět na otázku a když se tazatel otočí a chce odejít, zavolají ho náhle jménem. Když tazatel přirozeně odpoví „Ano?“, mistr zvolá: „Tady to je!“ Člověk neuskuteční spontánní život tak, že se spolehne na opakování myšlenek a tvrzení. Může ho uskutečnit tím, že pozná, že žádné takové pomůcky nejsou nutné. Zen nabízí prostředky a metody pro poznání, že tao je něco jako „nohy u hada“ – tedy naprostá zbytečnost.

Z hlediska logiky se samozřejmě zdá, že stadium, do kterého jsme se dostali, je čirým nesmyslem – a nakonec do jisté míry tomu tak je. Realita samotná nemá

[37] Orategama, Suzuki (1), díl 1, s. 239.

z hlediska buddhismu žádný smysl, poněvadž není znakem, který by poukazoval k něčemu mimo ni samotnou. Dospět k realitě – k „takovosti“ – znamená dostat se mimo karmu, mimo konsekvenci jednání a vstoupit do života, který je zcela bezcílný. A přece pro zen, tak pro taoismus je to ten pravý život univerza, který je v každém okamžiku dokonalý a nepotřebuje se ospravedlňovat směřováním k něčemu mimo sebe sama.

Bezcílný, prázdný život není pro taoistickou mentalitu ničím tísnivým. Naopak, připomíná svobodu oblaků a horských potoků, jež neputují nikam, svobodu květů v nepřístupných stržích, krásných i když je nikdo nevidí, svobodu mořského příboje, jenž neustále a bez konce omývá písčité pobřeží.

Navíc zenová zkušenost je spíše závěrem než předpokladem. Nikdy ji nelze považovat za první krok v řadě etického nebo metafyzického uvažování, neboť závěry k ní spíše vedou, než by z ní vyplývaly. Snažit se zformulovat ze zenové zkušenosti tvrzení – „všechno je tao“ – a pak toto tvrzení analyzovat a vyvozovat z něho závěry znamená úplně tuto zkušenost minout. Věta „všechno je tao“ téměř udeří hřebík na hlavičku, ale právě v okamžiku úderu se slova zhroutí do čirého nesmyslu. Neboť jsme se zde dostali na hranice, kde slova selhávají, neboť v sobě vždy obsahují význam mimo sebe samých – a zde takového významu či smyslu není.

Zde je jen řečeno, že zen stojí mimo stanovisko etiky, jejíž zdůvodnění sankcí je třeba hledat ne v realitě samotné, nýbrž ve vzájemné dohodě.

Pokud bychom měli za to, že zen má tutéž funkci jako na Západě náboženství, budeme chtít přirozeně najít logickou souvislost mezi jeho ústřední zkušeností a zlepšením mezilidských vztahů. Jádro je spíš v tom, že podobná zkušenost nebo způsob života je cílem, předmětem zlepšených vztahů mezi lidmi. V kultuře Dálného východu patří problémy lidských vztahů spíše do sféry působnosti konfucianismu než zenu, ale od období dynastie Sung (959-1278) zen soustavně podporoval konfucianismus a byl hlavním zdrojem, který uváděl jeho principy do Japonska. Zen pochopil důležitost těchto principů pro vytvoření takové formy kultury, ve které by mohl vzkvétat, aniž by se dostával do konfliktu se společenským řádem, neboť konfucianistická etika je lidská a relativní, nikoliv božská a absolutní.

Mo č´ čchü znamená fungování mysli bez bloků, bez „kolísání“ mezi alternativami a většina zenového výcviku spočívá v tom, že žák je konfrontován s dilematy, jež má zvládnout, aniž by se zastavil a uvažoval nebo „vybíral“. Reakce na situaci musí následovat s bezprostředností, s jakou vychází zvuk při tlesknutí nebo

s jakou vylétne jiskra při křesání. Žák, který není zvyklý na tento typ reagování, bude zpočátku zmaten, ale jakmile získá důvěru ve svou „původní“ či spontánní mysl, bude nejen reagovat snadno, ale reakce samotné se stanou překvapivě přiměřenými. Je to něco jako pohotová vtipnost profesionálního komika, která se vyrovná s každou situací.

Mistr třeba začne svůj rozhovor se žákem tím, že mu položí několik zcela obyčejných otázek, týkajících se triviálních věcí, na něž žák odpovídá s dokonalou spontaneitou. Ale najednou se třeba zeptá: „Když vypouštím vodu z vany, točí se ve směru nebo proti směru hodinových ručiček?“ Když se žák zarazí nad neočekávaností otázky a třeba se i snaží vzpomenout si, jakým směrem se voda točí, mistr vykřikne: „Nepřemýšlej!Jednej!“ „Takhle“ – a točí rukou ve vzduchu. Nebo může říci , když nechce tak moc žákovi pomáhat: „Až dosud jsi odpovídal na mé otázky zcela přirozeně a snadno, co máš tedy teď za problém?“

Stejně tak má i žák možnost vyzvat mistra a člověk si může snadno představit, že v dobách, kdy byl zenový výcvik méně formální, se členové zenových komunit ohromně bavili tím, že chystali pasti jeden na druhého. Do určité míry tento typ vztahů stále existuje navzdory důstojnosti rozhovorů sanzen, při kterých jsou zadávány a řešeny koany.

Jinak řečeno, náš přirozený organismus vykonává nejpodivuhodnější složité činnosti bez nejmenšího zaváhání nebo rozmýšlení. Vědomé myšlení samotné se děje na základě celého systému spontánního fungování organismu, z kteréhožto důvodu skutečně není žádné jiné možnosti než se s důvěrou zcela svěřit jeho práci. Člověk sám je svým vlastním fungováním.

Zen není pouze kultem impulzivního jednání. Podstatou mo č´ čchü není vyloučení reflexivního myšlení, nýbrž odstranění „blokování“ ať v jednání nebo v myšlení, takže reakce mysli je vždycky jako kulička v horském potoce – „jedna myšlenka za druhou bez zaváhání“. Trochu se tomu podobá psychoanalytická metoda volných asociací, která vznikla jako technika, jíž se zbavujeme překážek bránících volnému toku myšlenek z „nevědomí“.

Je tedy pro zen typické, že jeho styl jednání se vyznačuje tím nejsilnějším pocitem odevzdání se. Jde do všeho s celým srdcem a volně, aniž by se při tom sám pozoroval. Jeho spiritualita není přemýšlením o Bohu při škrábání brambor. Spiritualita zenu znamená prostě škrábat brambory.

Často se říká, že lpět na sobě samém je jako mít v kůži vražený trn a buddhismus je druhý trn, kterým vytahujeme ten první. Když je venku, oba trny se zahodí. Ale

v okamžiku, kdy buddhismu nebo jiná filosofie či náboženství se stane jen jiným způsobem lpění na sobě samém, a to skrze usilování o spirituální jistotu, tyto dva trny se stanou jedním – a jak ten pak vytáhnout? Pak je to – řečeno s Bankeiem – jako „vymývat krev krví“. Tak v zenu není ani „já“ ani Buddha, na nichž by člověk lpěl, není zde ani dobro, které by bylo možno získat, ani zlo, jemuž by bylo možno se vyhnout, nejsou žádné myšlenky, které by se měly vykořenit a žádná mysl, kterou by bylo třeba očistit, žádné tělo, které zahyne a žádná duše, která by měla být spasena. Jedním úderem je celý systém abstrakcí rozbit na padrť.

Tím „mečem moudrosti“ (pradžňá), který odsekne všechny abstrakce, je ono „přímé poukázání“, jehož prostřednictvím se zen vyhýbá všem zmatkům religiozity a jde přímo k jádru věci.[38]

2.3 Za-zen a koan

V zenu se říká, že „prvotním uskutečněním je podivuhodná praxe“ (japonsky honšo mjošu). Znamená to, že není činěno žádného rozdílu mezi uskutečněním probuzení (satori) a pěstováním zenu v meditaci a v jednání. Mohli bychom předpokládat, že praktikování, cvičení zenu je prostředkem k dosažení cíle, jimž je probuzení, ale tak tomu není. Praktikování zenu totiž není tou skutečnou praxí do té doby, dokud má na zřeteli dosažení cíle, a když už nemá na zřeteli cíl, je to probuzení – bezcílný, sám sobě postačující život „věčného teď“. Provádět cvičení, praxi a mít při tom na zřeteli cíl znamená mít jedno oko upřeno na cvičení a druhé na cíl. To je však nedostatek koncentrace, nedostatek opravdovosti. Člověk nepraktikuje zen, aby se stal Buddhou; praktikuje ho proto, že je Buddha od samého začátku – a „toto“ prvotní uskutečnění, poznání je počátkem zenového života. Prvotní poznání je „tělem“ (tchi), podivuhodná praxe je jeho „funkcí, užitím“ (jung) a tyto dvě instance navzájem odpovídají moudrosti (prádžná) a soucitem naplnění aktivitě (karuna) probuzeného Bodhisattvy ve světě zrození-a-smrti.

Současné zenové komunity – ať už byla praxe mistrů dynastie Tchang jakákoliv – přikládají největší důležitost meditaci neboli „zenu vsedě“ (za-zen). Může se zdát nanejvýš podivné a nesmyslné, aby silní a inteligentní muži prostě jen po celé hodiny klidně seděli. Západní mentalitě se podobné věci jeví nejen jako nepřirozené, ale zdají

[38] Watts, A. Cesta zenu. Votobia, 1995, 142-161 s. ISBN 80-900614-8-6

se i obrovským marněním cenného času, ať už jsou jakkoli užitečným cvičením k získání trpělivosti a pevné mysli. Tak jako nejlépe vyčistíme zakalenou vodu tím, že ji ponecháme v klidu, tak můžeme argumentovat, že ti, kteří klidně sedí a nedělají nic, přinášejí do vřavy světa jeden z nejlepších možných příspěvků.

Ve skutečnosti ovšem nejsou dlouhé periody klidného sezení ničím nepřirozeným. Tzv. primitivní lidé se tak chovají také – američtí Indiáni a rolníci skoro všech národností. Ale zdá se, že nebýt schopen sedět a s úplně klidnou myslí pozorovat znamená nebýt schopen zplna zakoušet svět, ve kterém žijeme. Neboť člověk nepoznává svět pouhým myšlením o něm a konáním v něm. Musí ho nejdříve prožít mnohem bezprostředněji a setrvat v tomto prožitku, aniž by z něho kvapně činil závěry.

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

Značná důležitost je při za-zenu přikládána dodržování správné pozice při sezení. Mniši sedí na tvrdě vycpaných polštářích se zkříženýma nohama, chodidla jsou položena na stehnech, takže směřují nahoru. Trup je vzpřímený i když ne strnulý, otevřené oči se dívají na podlahu několik stop dopředu. Dýchání je regulováno tak, aby bylo pomalé, avšak bez jakéhokoliv napětí, s důrazem na výdech, který začíná spíše v břichu než v hrudi. To má za následek, že těžiště těla se přenese do krajiny břišní a celá pozice tak získá pevnost, jakoby se člověk spojil se zemí, na níž sedí. Pomalé, nenásilné dýchání z břicha působí na vědomí jako měchy a propůjčuje mu klidnou, jasnou průzračnost. Začátečník, aby si zvykl na nehybnost a klid, má zpočátku jen počítat své výdechy, od jedné do deseti stále a stále znovu, dokud se prožitek sezení bez jakéhokoliv komentáře nestane nenásilným a přirozeným.

Mniši tedy takto sedí a v prostoru mezi plošinami pomalu přecházejí dva dohližitelé, každý s keisaku neboli „výstražnou holí“. Tato hůl je na jednom konci kulatá a druhém zploštělá a symbolizuje meč moudrosti (pradžňá) Bodhisattvy Mandžušriho. Jakmile dohližitel vidí, že některý mnich usíná nebo sedí v nesprávné pozici, zastaví se před ním, obřadně se ukloní a udeří ho holí do ramene (nebo po zádech – v angličtině stejný výraz). Říká se, že to nemá být „trest“, ale „osvěžující masáž“, která odstraňuje strnulost svalů a mysl znovu uvádí do stavu ostražitosti.

V určitých intervalech je sezení přerušeno, mniši se seřadí a rychle pochodují v prostoru mezi plošinami, aby neupadli do netečnosti. Za-zen je též přerušován kvůli práci v klášterní zahradě a jiným povinnostem, jako jsou úklid klášterních prostorů, obřady v hlavní svatyni neboli v „sále Buddhy“ – stejně jako kvůli jídlu a krátkému spánku. V určitých ročních obdobích se za-zen provádí téměř nepřetržitě od 3:30 hod. ráno do 22 hod. večer. Tato dlouhá období se nazývají sesšin neboli „soustřeďování mysli“. Každý aspekt života mnichů se řídí přesným i když neokázalým rituálem, který vytváří v mnišském sále (sodo) tak trochu vojenskou atmosféru. Rituály jsou ohlašovány a doprovázeny asi tuctem různých zvonů, klapaček a dřevěných gongů, jejichž zvuk oznamuje čas za-zenu, jídla, obřadů, přednášek či rozhovorů s mistrem (sanzen).

Pro zen je také charakteristický rituální obřadní ráz. V buddhismu se čtyři hlavní aktivity člověka – chození, stání, sezení a ležení – nazývají čtyřmi „důstojenstvími“, neboť to jsou pozice, které přijímá přirozenost Buddhy ve svém lidském (nirmánakája) těle. Obřadný styl při vykonávání každodenních aktivit člověka je tedy oslavou faktu, že „obyčejný člověk je Buddha“, a je to navíc styl, který si téměř přirozeně vytvoří člověk, jenž všechno dělá s dokonalou přítomností mysli.

Postoj „chovat se jako Buddha“ je zvlášť zdůrazněn ve škole Sótó, kde za-zen i koloběh každodenních činností nejsou považovány za prostředky k dosažení cíle, ale za skutečnou realizaci stavu Buddhy. Při za-zenu se nesmí myslet ani na dosažení satori, ani na únik z kruhu zrození-a-smrti, ani se nesmí usilovat o něco v budoucnosti. „Tři světy“ minulosti, přítomnosti a budoucnosti nejsou oproti obecnému názoru od sebe nepřekonatelně vzdáleny. Veškerý čas je zde, v tomto těle, které je tělem Buddhy. Minulost existuje v paměti tohoto těla a budoucnost v jeho očekávání. Avšak obojí je nyní, neboť když svět prozkoumáme přímo a pronikavě, minulé a budoucí časy není možno nikde nalézt.

Takovýto názor na praxi zenu je tedy poněkud obtížné smířit s výcvikem, který je dnes obvyklý ve škole Rinzai a který spočívá v tom, že žák řeší odstupňované řady koanů, celkem asi padesát problémů. Mnozí z mistrů školy Rinzai kladou nejvyšší důraz na nutnost vzbudit co nejintenzivnější stav hledání – nutkavý pocit „pochybnosti“, kdy se stane téměř nemožným zapomenout na koan, který se člověk snaží vyřešit. To přirozeně vede k různému srovnávání individuálně dosažených stupňů způsobilosti a konečné „absolvování“ celého procesu je spojeno s formálním a jeho výslovným uznáním (mistrem).

Jelikož formální detaily koanového výcviku jsou jedním z mála skutečných, dosud existujících tajemství buddhistického světa, je obtížné tento systém důkladně posoudit, pokud jím člověk sám neprošel. A na druhé straně pokud jím prošel, je zavázán o něm nemluvit – vyjma v neurčitých všeobecnostech. Škola Rinzai vždy zakazovala zveřejnění formálně přijatelných odpovědí na různé koany, neboť podstatou tohoto výcviku je intuitivně si je sám pro sebe objevit. Znalost správných odpovědí bez toho, že bychom je sami objevili, je jako studovat mapu a cestu neuskutečnit. Samotné odpovědi, bez šoku, kterým působí jejich poznání, se zdají všední a zklamou očekávání, a zřejmě kompetentní mistr by nemohl být oklamán žákem, který by je řekl bez nefalšovaného pohnutí.

Koanový systém, tak jak existuje dnes, je převážně dílem Hakuina (1685-1768), velkého, nesmírně mnohastranného mistra, který jej systematicky uspořádal, takže celý proces studia zenu ve škole Rinzai je rozdělen do šesti etap.

Nejdříve je to pět skupin koanů:

1. Hošin, neboli koan Dharmakája, kdy člověk „projde vstupní branou zenu“.
2. Kikan, neboli koan „bariéry dovednosti – nebo i prohnanosti“, který má co dělat s aktivní expresí stavu realizovaného v první etapě.
3. Gonzen, neboli koan „zkoumání slov“, který se pravděpodobně zabývá vyjádřením pochopení zenu řečí.
4. Nanto, neboli koan, do něhož je „těžké proniknout“.
5. Goi, neboli koan „Pěti stupňů“, založený na pěti typech vztahu „pána“ a „služebníka“ nebo „principu“ (li) a „věci – události“ (š´). Zde je zen uveden ve vztazích k filosofii školy Hua-jen nebo Avatansaka sútry.

Šestým stupněm je studium buddhistických předpisů a regulí mnišského života (vinaja) ve světle pochopení zenu.[39]

Normálně celý výcvik trvá asi třicet let. Ale zdaleka ne všichni mniši absolvují celý cyklus. Jeho absolvování se vyžaduje jen u těch, kteří získávají „pečeť schválení“ (inka) od svého mistra, takže se sami mohou stát mistry (roši), jsouce zevrubně obeznámeni se všemi „vhodnými nástroji“ (upaja) tak, aby mohli zenu vyučovat ostatní. Jako tolik jiných podobných věcí je systém tak dobrý, jak ho člověk udělá, a mezi absolventy jsou jak velcí Buddhové tak i malí Buddhové.

Slovo satori vlastně označuje náhlý a intuitivní způsob nahlédnutí něčeho, ať už je to vybavení si zapomenutého jména nebo vhled do nejhlubších principů buddhismu. Takže k satori může dojít v průběhu výcviku mnohokrát, může být velké satori a malé satori a řešení mnoha koanů nezáleží na ničem senzačnějším než je jistá „zručnost“, na porozumění zenovému stylu zacházení s buddhistickými principy.

Zenoví mistři jsou naprosto lidští. Mohou onemocnět a umírají, znají radosti i zármutek, mívají špatnou náladu nebo jiné drobné charakterové „slabůstky“ právě tak jako kdokoli druhý a mohou se zamilovat a navázat plně lidský vztah k druhému pohlaví. Rozdíl mezi znalcem zenu a normálním typem je v tom, že obyčejný člověk je tím či oním způsobem ve sváru se svou lidskostí a snaží se být buď andělem nebo démonem.

Koanový výcvik v sobě zahrnuje asijské pojetí vztahu mistra a žáka, které je zcela nepodobné našemu. V asijském pojetí jde totiž o zvláštním způsobem posvěcený vztah, kde je mistr považován za odpovědného za karmu žáka. Od žáka se na oplátku očekává naprostá poslušnost a respektování autority mistra i to, že ho bude mít málem ve větší vážnosti než vlastního otce – a to už v asijských zemích něco znamená. Pro mladého zenového mnicha je tedy roši symbolem nejvyšší patriarchální autority a mistr se této role obvykle zhostí dokonale. Je to většinou muž pokročilejšího věku, ve výrazu prudký až surový, a když je obřadně oblečen při sanzenu, je to člověk nanejvýš impozantní a důstojný.

K normálnímu asijskému pojetí vztahu mistr – žák přidává zen něco svého v tom smyslu, že formování tohoto vztahu nechává na iniciativě žáka. Základním postojem zenu je, že nemá co říci, nemá co učit. Pravda buddhismu je tak samozřejmá, tak na očích, že vysvětlováním se může jenom zamlžit. Proto mistr

[39] Tento náčrt je založen na informaci, kterou podala Ruth Sasanaki na konferenci v American Academy of Asian Studies.

žákovi žádným způsobem „nepomáhá“, jelikož každá pomoc je vlastně překážením. Naopak, sám staví žákovi do cesty překážky a zábrany.

Žák nebude opravdu znát zen do té doby, dokud ho sám pro sebe neobjeví. Čínskému přísloví „Co přichází branou, to se nestane rodinným pokladem“ rozumí zen tak, že cokoliv nám řekne někdo jiný, to není naším věděním. Satori, jak to vysvětloval Wu-men, přichází teprve tehdy, když člověk vyčerpal své myšlení, když se přesvědčil, že mysl nemůže uchopit sebe samu.

První typ koanů, hošin, začíná tedy tak, že žáka zdržuje a mate tím, že ho posílá vlastně přesně opačným směrem, než kde by měl hledat. Dělá to ovšem chytře, aby nebyla léčka odhalena. Takovým způsobem je žák nakonec přiveden k bodu, kdy má pocit, že je úplně pitomý – pocit, že je zamrzlý ve velkém ledovém bloku, neschopen pohybovat se nebo myslet. Neví prostě nic, celý svět včetně jeho samotného se stane obrovskou masou čisté pochybnosti.

Když tento stav trvá určitou dobu, přijde náhle okamžik, kdy se blok ledu náhle rozpadne, kdy tato obrovská masa nepochopitelnosti náhle oživne. Problém, kdo nebo co to je, se stane zcela zřejmě absurdní. Je to otázka, která od samého začátku neměla žádný smysl. Není nikoho, kdo by si kladl tuto otázku nebo kdo by na ni měl odpovídat. Za tohoto stavu stačí rošimu jediný pohled, aby poznal, že žák je připraven začít s opravdovým zenovým výcvikem.

Říci, že zenový výcvik může začít teprve tehdy, když byl skončen, není takovým paradoxem, jak by se mohlo zdát. Neboť je prostě základním principem mahájány, že pradžňá vede ke karuna, že probuzení není skutečně dosaženo do té doby, dokud v něm není zahrnut i život Bódhisattvy, projev a manifestace „podivuhodného využití“ prázdnoty k prospěchu všech cítících bytostí.

V tomto momentě začne roši ukládat žákovi koany, které vyžadují neuskutečnitelné činy nebo soudy jako třeba:

„Vytáhni z rukávu čtyři městské obvody Tokia.“

„Zastav tu loď v dálce na moři.“

„Zastav vyzvánění toho vzdáleného zvonu.“

„Dívka přechází ulicí. Je to mladší nebo starší sestra?“

U těchto koanů je na první pohled zřejmé, že jde o „chytáky“, zde se žákovi ukazuje, že to, co je dilematem pro myšlení, není žádnou překážkou pro jednání. Papírový kapesník se snadno stane čtyřmi obvody Tokia a problém mladší a starší sestry vyřeší žák tak, že se afektovaně projde po místnosti jako dívka.

Člověk snad může pochopit, proč muž, který osm let praktikoval za-zen, řekl, že „zen je jenom chytákem, slovním trikem“, neboť podle principu vytahování trnu trnem zen vysvobozuje lidi ze zmatku, ve kterém se nacházejí proto, že směšují a zaměňují slova a ideje za realitu.

Vytrvalým praktikováním za-zenu tedy žák získá jasnou mysl bez zábran, do které může hodit koan jako oblázek do vody a prostě jen pozorovat, co s ním jeho mysl udělá. Po vyřešení každého koanu požaduje obvykle roši, aby žák přednesl verš ze Zenrin Kušu, který vyjadřuje pointu právě uzavřeného koanu.

Jak práce pokračuje, střídají se koany základního významu s koany pomocnými, které zkoumají jejich důsledky, žák se tak při práci zevrubně obeznámí s každým aspektem buddhistického názoru na vesmír a celý souhrn pochopení je mu předveden takovým způsobem, že ho „ví“ i svými kostmi a nervy.

Poslední závěrečná skupina koanů se týká, „Pěti stupňů“. Je to schematické znázornění vztahů mezi relativním poznáním a absolutním poznáním, mezí věcí – událostí (ši) a jejím základním principem (li). První čtyři stupně odpovídají čtyřem Dharmadhátu školy Chua-jen, i když je tento vztah poněkud složitější, a pátý stupeň odpovídá „přirozenosti“. Jinými slovy, člověk může nahlížet na vesmír, Dharmadhátu, z několika stejně právoplatných hledisek – jako mnohost, jako jeden, jako jeden i mnoho a jako ani jeden ani mnoho.

Koanový výcvik je u konce, když je dosaženo stavu dokonalé svobodné přirozenosti v relativním i absolutním světě, ale protože svoboda není v protikladu k řádu konvencí a je spíše svobodou, která „nadnáší, udržuje svět“ (lokasamgraha), je konečnou fází výcviku studium vztahu zenu k pravidlům společenského a klášterního života.

Řekneme-li, že koanový systém má v sobě určitá nebezpečí a úskalí, znamená to jen říci, že všeho může být užito nesprávně. Je to nanejvýš intelektuální a dokonce institucionalizovaná technika a může tudíž vést ke strojenosti a vyumělkovanosti. Je tedy důležité být si vědom momentů, kde se mohou nejpravděpodobněji objevit stinné stránky a úskalí. Zdá se, že v koanovém výcviku jsou to dva momenty.

Prvním z nich je trvat na tom, že koan je „jediným způsobem“ pravé realizace zenu. Někdo může samozřejmě tvrdit, že nehledě na prožitek probuzení je zen právě tím stylem přístupu k buddhismu, který koan ztělesňuje. Ale v tom případě škola Sótó není zen a zen není možno najít nikde ve světě mimo vlastní tradici školy Rinzai. Ale zen je mnohem víc než jen rafinovanost v rámci jedné kultury.

Druhé a mnohem závažnější úskalí může vzniknout, když se staví satori do protikladu k „pocitu pochybnosti“, který někteří exponenti koanového systému tak záměrně navozují. To totiž znamená podporovat dualistické satori. Říkat, že hloubka satori je přímo úměrná intenzitě hledání a usilování, které mu předchází, znamená směšovat a zaměňovat satori za jeho čistě emocionální doprovodné jevy.

Přednost koanové metody je snad v tom, že pro všeobecné záměry jsou jiné cesty příliš subtilní a je možné je snadno zkresleně interpretovat – a to zvláště některými mnichy, kteří jsou příliš ochotni využívat jich k omlouvání toho, že se potloukají kolem kláštera a žijí z darů zbožných laiků. Toto byl téměř jistě důvod, proč „ne-hledání“, na které kladli důraz mistři z doby dynastie Tchang, ustoupilo účinnějšímu využívání koanu jako prostředku k vyčerpání síly egoistické vůle (vůle vázané na ego).

Probuzení téměř nevyhnutelně obsahuje i pocit úlevy, neboť ukončuje tu psychickou křeč, kterou je snaha uchopit mysl myslí a která na oplátku vytváří ego se všemi jeho konflikty a obranami. Časem však pocit úlevy zmizí – ale probuzení ne, pokud je člověk neztotožní s pocitem úlevy a nesnaží se ho využít tak, že se oddá extázi.

Probuzení znamená vědět, co realita není. Znamená konec ztotožňování sebe sama s jakýmkoliv předmětem vědění. Ale ztotožňovat satori s následujícím pocitem úlevy, s pocitem relaxace, je zcela zavádějící, neboť satori znamená „nechat běžet“ a ne vědomí, pocit toho.[40]

2.4 Zen a umění

Vliv zenbuddhismu můžeme pozorovat všude kolem sebe. Projev zenu v různých druzích umění nám dává jednu z nejbezprostřednějších možností, jak mu porozumět. Oblíbenými náměty zenistických umělců, ať už malířů nebo básníků, jsou věci takříkajíc přirozené, konkrétní, světské. Navíc díla inspirovaná zenem nemají pouze nebo primárně zobrazující funkci. Dokonce ani v malířství není umělecké dílo považováno za pouhé zpodobení přírody, nýbrž je samo považováno za přírodní výtvor.[41]

[40] Watts, A. Cesta zenu. Votobia, 1995, 162-180 s. ISBN 80-900614-8-6
[41] Watts, A. Cesta zenu. Votobia, 1995, 181 s. ISBN 80-900614-8-6

Zenbuddhismus ovlivnil jednu celou generaci, řeč je o hnutí amerických básníků a prozaiků 50. – 60. let 20. století. tzv. beatnické generaci (beat – jednak „zbitý“ unavený životem, jednak „blažený“ únik; která se vyznačovala projevy negativismu, revoltou, výsměchem tradičním hodnotám (bohatství, kariéra, rodina), oficiální morálce, prosperující konzumní společnosti. U ní byl jasně patrný příklon k orientálním filozofiím (zenbuddhismu), hledání vnitřní svobody (buď výstřednost v módě nebo naopak vzhled zanedbanosti), touha po rozkoši (vliv alkoholu, drog, tuláctví, džezové hudby, sexuální nevázanost), dobrovolná chudoba. Mezi nejznámější patřili Allen Ginsberg, Lawrence Ferlinghetti, Charles Bukowski a Jack Kerouac (12.3.1922 – 21.10. 1969)[42]

Jack Kerouac se plným právem nazývá „beatnikem“. Jeho život se neřídil konvencemi. Uznával život, který se musí prožít a ne přežít. Jeho touha po svobodném životě ho dostala na cesty. Když pocítil potřebu, vzal ruksak a šel. Stopoval a vždy se dostal tam, kam chtěl. Jezdil přes celé státy, stále sem a tam. Živil se příležitostnými zaměstnáními (chvíli pracuje jako brzdař, plavčík atd.). Jack věřil v Buddhu a dharmu, ale vždy zůstal katolíkem, protože tak byl vychován. Bůh byl u něho na prvním místě, protože byl hodně ovlivněn svým bratrem. Jack každý den věnoval aspoň chviličku meditování. Doma u matky chodil do lesa, kde měl pod stromem starou matraci a meditoval.

Jeho poezie je ovlivněna asijskými vlivy, především zenbuddhismem a starou čínskou poezií. Ovlivnila ho především forma haiku.[43] Po vydání knihy Na cestě se stal Kerouac velmi slavným. Ale Jackovi to spíše uškodilo než pomohlo. Měl sice peníze, ale nemohl se vyrovnat s popularitou. Lidé ho stále pronásledovali. Nakonec začal hledat útěchu v alkoholismu.[44] V roce 1958 vydal knihu Dharmoví tuláci. Toto dílo velice ovlivnilo hnutí hippies. Lidé z tohoto hnutí často cestovali s ruksakem na zádech, kde měli prakticky pouze tuto knihu. O této knize lze právem tvrdit, že je mnohem klidnější než většina ostatních, což patrně ovlivnil fakt, že Kerouac se stal přívržencem buddhismu. V tomto díle se střetávají myšlenky západní civilizace reprezentované křesťanstvím a myšlenky východní civilizace reprezentované buddhismem. Autor a po něm i mnozí další hledali ve východním učení cestu z našeho světa. Toto je velice složitá problematika, která se dotýká spíše filosofie.

[42] http://www.ucenischalupou1.chytrak.cz/4_1.htm (17.4.2012)
[43] http://cs.wikipedia.org/wiki/Jack_Kerouac (17.4.2012)
[44] http://www.odmaturuj.cz/zivotopisy/jack-kerouac/ (1.4.2012)

Slovo „dharmoví“ je odvozeno od slova dharma, které pro autora znamená pravdu. Hrdinou této knihy je Japhy Ryder (předlohou mu byl básník a znalec východní filosofie Gary Snyder), se kterým se vypravěč utíká do lesů od naší civilizace (samozřejmě s ruksakem na zádech).[45]

Zdá se to možná paradoxní, ale život směřující k cíli nemá žádný obsah, žádnou pointu. Spěchá dál a dál a všechno mu uniká. Nespěchajícímu, bezcílnému životu neunikne nic, neboť jen tam, kde není žádného cíle, spěchu, jsou lidské smysly plně otevřeny pro přijímaní světa. Neuspěchanost v sobě též zahrnuje určitou míru nezasahování do přirozeného běhu událostí, zvláště když pociťujeme, že přirozený průběh se řídí principy, jež nejsou lidské integraci cizí. Potíž s přiblížením těchto věcí sluchu lidí ze Západu je v tom, že spěchající lidé nejsou schopni cítit.[46]

[45] http://cs.wikipedia.org/wiki/Jack_Kerouac (17.4. 2012)
[46] Watts, A. Cesta zenu. Votobia, 1995, 183 s. ISBN 80-900614-8-6

3. Koncepce výchovy v zenu

3.1 Zen a vzdělávání

Vidíme, že zenová filosofie se stala lákavou i pro naši západní civilizaci. V posledních letech bylo zveřejněno mnoho článků a knih o buddhismu, ale publikace zabývající se názory buddhistického vzdělávání jsou k dispozici zřídka. Co je tedy smyslem vzdělávání v zen-buddhismu? Obecně můžeme rozdělit vzdělávání do dvou forem – formální vzdělávání ve škole a neformální vzdělávání. Toto neformální vzdělávání může mít různou formu. Čtení poezie v knihkupectví, vlastní výuka jazyků, studium Bible v kostele nebo obchodní seminář na pracovišti. To mohou být některé příklady neformálního způsobu učení, které děláme pro uspokojení svých potřeb. Krása neformálního učení je, že nás naplňuje a není zde žádné soutěžení, kdo z nás pojme víc vědomostí.

Stav moderního vzdělávacího systému je výrazně odlišný od minulých století. Formální vzdělávání nás stojí neuvěřitelné množství finančních prostředků. A tak dnešní studenti, kteří obdrží vysokoškolské vzdělání, se zajímají především o finanční přínos a sociální postavení, které mohou na základě vzdělání získat. Takový postoj mezi studenty byl brzy přijat jako samozřejmost, protože svět kapitalismu, vědy a techniky začal vytvářet nový světový řád. Profesní příprava dostala přednost a stále více se na ni kladl větší důraz než na duchovní smysl našeho života.

Průmyslová revoluce v devatenáctém století změnila účel vzdělávání po celém světě. Vytvořila více pracovních míst, a tak bylo potřeba více lidí pro výkon v odborných profesích. Vědecké vzdělání se tak stalo doslova královnou vzdělávání.

Nepochybně se tak stalo formální vzdělávání prostředkem k zajištění finanční situace. Pokud by nebyla finanční stabilita zabezpečena, byli bychom nuceni žít v nižší společnosti, nebo snad dokonce jako bezdomovci. Ve snaze zajistit si materiální život, musíme tedy ve škole i na pracovišti neustále soutěžit. Člověk musí pracovat tvrději a déle, aby si udržel práci. Nicméně, bohužel, čím více soutěží o materiální zisk, tím méně má času pro sebe, v důsledku čehož ztrácí možnost rozvinout své vnitřní já, které má kapacitu pro soucit, porozumění a lásku. V očích zen-buddhismu, se tak žák v současné době stává expertem na hledání chyb druhých

a společnosti obecně, ale nedokáže přehodnotit své já. Moderní vzdělávací systém neumí naučit studenty být citlivý, starostlivý a spolucítit s ostatními jedinci. Ve skutečnosti se tak moderní vzdělávání stalo pouhým procesem, než transformací lidstva.

Pozice zenu ve vzdělání je charakteristická tím, že chce najít „skutečný pohled“. Nerozlišuje mezi selháním a úspěchem, bohatstvím a chudobou, mezi dobrem a zlem. Nalezení něčí mysli je forma zenového vzdělávání. Čtení a psaní není považováno za nejlepší formu vzdělávací metody. Ale klade se důraz hlavně na příklad. V jistém smyslu hledání něčí mysli znamená hledání více času na sebe, místo toho, aby se člověk zapojil do rušného životního stylu.

Zen-buddhismus uznává nutnost formálního vzdělávání. Nesmíme tedy zapomínat, že po staletí mniši studovali posvátné sútry, aby přijali náboženství. V důsledku náboženského vzdělání se tak i oni usadili v hierarchii řádu společnosti, stejně jako většina dnešních studentů, kteří chtějí finanční stabilitu a sociální postavení pro budoucnost. Ale zen se nestydí poukazovat na špatný účinek způsobený moderním vzdělávacím systémem. Vzdělání se stalo příliš konkurenčním a způsobuje tak studentům sebestřednost a hledání odměny a nepochopení podstaty lidstva.

Cílem vzdělávání zenbuddhismu je spojit všechny lidi na celém světě. Je to způsob, jak sladit všechny se světem a podpořit každou živou bytost, aby našla svoji mysl. Studenti jsou vedeni k učení buddhistické představě ne-dualismu, bohatství a chudoba, vzdělání a nedostatek vzdělání, radosti a bolesti, úspěchu a neúspěchu, to jsou všechno dvě strany jedné mince. Pochopení ne-dualismu tak vede k urychlení duchovního vzdělání.

Formální vzdělání má tak určitou tuhost, zatímco neformální vzdělávání nemá stálý přístup. Vzhledem k tomu, že praxe je bez souboru pravidel, má širší parametry a můžeme si tak každý den „více vychutnat“. Pokud spojíme obě tyto složky, učení se tak stane kompletním.[47]

[47] http://www.bu.edu/wcp/Papers/Asia/AsiaMits.htm

3.2 Vyučující den zenbuddhismu v japonské škole

Velké sesšiny se konají sedm dní v buddhistických klášterech. Mniši i laici konají cvičení společně. Pro cvičení je důležitá sama motivace cvičícího. Podle ní Japonci rozlišují ve výcviku v zazenu čtyři stupně:

1. Mateřskou školu navštěvují ti, kteří konají cvičení na radu nebo pokyn někoho jiného, nemají k němu osobní vztah.
2. Do základní školy chodí ti, kteří se už pro cvičení rozhodli sami.
3. Střední školu se snaží absolvovat ti, kteří už na základě vlastní zkušenosti v zazenu cítí, jaký osobní přínos jim toto cvičení slibuje.
4. Posledním stupněm je vyšší škola. Navštěvuje ji jen málo žáků. Cvičí se ve vší přísnosti, aby dosáhli cíle zazenu – osvícení.

V jednom sesšinu se setkávají žáci všech čtyř stupňů. Pro všechny platí stejná přísná pravidla: Denní rozvrh připouší jen šest hodin spánku. Jídlo je velmi prosté, trochu rýže a zeleniny, pojídá se mlčky v prostoru meditace. Jednotlivé časové úseky meditace trvají 40 minut. Protože však cvičící musí přísně sedět už předtím, než bylo dáno znamení k započetí meditace, 40 minut se většinou prodlouží na 50.

Den cvičení začíná brzy ráno ve 3 nebo 4 hodiny 40 minutami zazenu (s kratší nebo delší přestávkou). Pak následuje recitace suter v buddhistickém prostoru. Potom je snídaně a po ní půl hodiny práce v domě nebo na zahradě až do další meditace. Po krátké přestávce se koná teičo, vyučování vedené mistrem. To trvá asi 40 minut, podle vůle mistra.

Následují dvě hodiny meditace, přerušované chozením. V 11 hodin je oběd, po něm do jedné hodiny přestávka. Od 13 do 16 hodin se znovu cvičí zazen a pak se recitují sutry. Jako večeře se podává prosté jídlo o jednom chodu. Do 18 hodin je volno.

Další zazen se koná od 18 do 21 hodin. Noc je ponechána každému k meditaci nebo ke spánku. Mnozí konají zazen ještě dvě až tři hodiny v noci. Tato přísnost ve cvičeních je v podstatě enormním duchovním zotavením, až zkušeností. Vegetativně člověk sice spí, ale duchovně je plně přítomen. Připomíná to zkušenosti některých křesťanských světců v modlitebně: mohli se modlit celé noci, aniž se jich zmocňovala únava.

Čtení a recitování svatých Písem patří k zazenu z jeho vlastní povahy. Pro samotného Buddhu bylo rozvinutím osvícení. V zazenu se vytváří schopnost rozumět písmům ve stejném duchu, ve kterém byla napsána. Cílem zazenu je osvícení, svatá písma jsou plody osvícení, kterých okoušejí už i ti, kteří jsou na cestě k cíli.[48]

3.2.1 Provádění zenové meditace (za-zen)

K provádění zenové meditace patří tři věci: držení těla, dýchání a vnitřní postoj.

3.2.1.1 Držení těla

Sedí se na 5 cm silném kulatém polštářku, který leží přímo na zemi nebo na nějaké pokrývce. Pravé chodidlo spočívá na levém stehnu, levé chodidlo na pravém. Páteř, krk a hlava jsou vzpřímeny, ale naprosto uvolněny. Paže visí volně podél těla. Ruce spočívají na zkřížených nohou, s dlaněmi obrácenými nahoru tak, aby spolu se špičkami palců, lehce se dotýkajícími, vytvářely zploštělý kruh. Oči jsou pootevřené, pohled upřený na bod na podlaze vzdálený asi metr.

To je tzv. (úplná) lotosová pozice. Je-li chodidlo jedné nohy na protilehlém stehnu a chodidlo druhé na zemi, je to tzv. poloviční lotosová pozice.

Lotosová pozice byla téměř beze změny převzata z jógy. Tam se však neužívá polštářku jako podložky, sedí se přímo na zemi. Někdy se to praktikuje i v zenu. Polštářek, obvyklý v zenu, lotosovou pozici usnadňuje.

3.2.1.2 Dýchání

Dýcháme zásadně nosem, mělo by to být hluboké, brániční dýchání. Prsní dýchání je pro zen méně vhodné. Samo dýchání má být hluboké a klidné. Mezi vdechem a výdechem není delší pauza, to znamená, že dech se nezadržuje. Výše popsané držení těla a dýchání podporují krevní oběh a uklidňují nervy. Když se tělo takto uvede do klidu, je snadnější dosáhnout i duševního zklidnění, nutného k meditaci.

[48] Enomiya-Lassalle P. Hugo M., Zenová meditace. Cesta, 1986, s. 124-125, ISBN 80-85319-40-3

3.2.1.3 Vnitřní postoj

Vnitřní postoj je hlavním a bezprostředním cílem, k němuž směřuje držení těla i dýchání, dá se však mnohem hůře popsat. Mistr Dógen (1200 – 1252), zakladatel japonské školy Sótó, říká: „Mysli nemyšlení!“ To znamenám, že jde o stav nemyšlení, který se však zásadně liší od civění do prázdna. V Japonsku se dnes užívá výrazu „bez pojmů a bez myšlenek“ (munenmuso). Pokud vůbec můžeme označit zazen jako meditaci, je to meditace bez předmětu či tématu. Když konáme rozjímání čili meditaci v křesťanství, jsme zvyklí soustřeďovat se alespoň zpočátku na nějaký předmět, například na nějakou náboženskou pravdu nebo nějaké místo v Písmu.

V zenu je tomu jinak. Nepřemýšlí se o ničem, ani o buddhistickém učení. Starý čínský mistr Rinzai (zemřel kolem 868) říká: „ Odstraň z cesty každou překážku… Když cestou potkáš Buddhu, zabij ho! Kohokoli potkáš – své předky, otce, matku, Buddhovy žáky, své příbuzné – zabij je! Jen tak dosáhneš osvobození, jen tak unikneš sítím a staneš se svobodným.“ Jinými slovy – přijde-li ti během zazenu myšlenka na Buddhu, zažeň ji.

Stav nemyšlení při zazenu však není stavem naprosté duševní nečinnosti. To potvrdilo pozorování mozkových vln a kožních reflexů při meditaci. Alespoň u lidí, kteří už v zazenu pokročili, např. u zenových mnichů, se na záznamech brzy objevují vlny alfa a později i vlny theta. Při podobných pokusech s cvičícími jógu bylo dosaženo jiných výsledků. Vlny alfa se neobjevily.

U vnitřního postoje během zazenu záleží na tom, aby byla zastavena veškerá činnost řízená vlastním Já. Já se musí stát pasivním, tj. receptivním, musí se otevřít, i když se navenek uzavíráme. Není to postoj mluvení, nýbrž naslouchání, samozřejmě ne v tom smyslu, že bychom něco chtěli slyšet, neboť to by byla opět činnost řízená vlastním Já, i když jen ve formě přání.

Když se i přesto vynoří spontánní myšlenky, nejsou zenu na újmu, dokud jim meditující nezačne věnovat pozornost. Jinými slovy: je třeba proniknout do hlubších vrstev vědomí. Ani to se nedá vynutit, musí k tomu dojít samo.

K dosažení tohoto vnitřního postoje existují tři různé způsoby chování při zazenu:

1. soustředit se na dýchání,

2. zabývat se (tzv. kóanem),
3. prostě sedět, aniž se užívá pomocných prostředků

Soustředění na dech se děje několika způsoby. Obvykle začínáme počítáním dechů, a to od jedné do deseti, a pak znovu od jedné. Vdech počítáme lichými čísly (1,3,5,7,9), výdech sudými (2,4,6,8,10). Dýcháme klidně a hluboce, nenásilně. Na dech se můžeme soustředit i tak, že ho sledujeme, aniž ho počítáme. Toto soustředění se na dech na jedné straně pomáhá omezovat vnik myšlenek. Na druhé straně nebrání průniku do hlubších vrstev vědomí, neboť je to zcela jednoduchá činnost. Někdy počítáme buď jen vdechy anebo jen výdechy. Počítání vdechů pomáhá snížit roztržitost, počítání výdechů pomáhá překonávat ospalost. Metoda soustředění se na dech není objevem zenu, byla známa už v předbuddhistické době a Buddha ji přejal. Původně neměla jen pomocnou úlohu, její smysl byl hlubší. Dýchání je život. Dlouhý půst člověk vydrží, aniž zemře. Už naši předkové měli zřejmě pocit, že dech je velmi blízký duševnu. O tomto hlubším smyslu dýchání se samozřejmě nesmí během zazenu přemýšlet.

Soustředění se na nějaký koan. Koan je čínské slovo a podle smyslu znaků, jimiž se píše, znamená tolik co „veřejné oznámení“. Ve skutečnosti však má toto slovo zcela jiný význam. O vzniku slova existují různé teorie. Jedna z nich, která se nám zdá zvlášť poučná, říká: Původní slovo pochází z véd a znamená „kdo jsem já“. Tato věta je v zenu jedním z mnoha koanů, které žák musí vyřešit. Neexistuje na něj žádná odpověď. Je třeba o tom přemýšlet tak často a tak dlouho, dokud se nevynoří odpověď. V zenu je na 1700 takových koanů. Z velké části jsou to rozhovory mezi mistrem a žákem, tzv. mondó (otázka a odpověď). Rozhovor je přitom většinou velice krátký a vysvětlení bývá většinou rovněž krátké a často neméně záhadné.

Třetím způsobem chování je „prosté sezení“ (šikantaza). Nazývá se tak proto, že se pouze sedí a dýchá, jak je předepsáno, ale nepoužívá se žádných prostředků, ani soustředění na dech, ani koanů. Přijdou-li myšlenky, člověk se jim ani nepoddává, ani je neodhání.

U všech tří způsobů chování (soustředění na dech, soustředění na koan, prosté sezení) neexistuje tedy téma, o němž by se přemýšlelo, jak je obvyklé při křesťanském rozjímání. Zpočátku je to těžké. Buď se vynořuje mnoho myšlenek, nebo jsme ospalí. Přidají-li se z nezvyklého sezení bolesti v nohou, potřebuje člověk hodně trpělivosti, aby vydržel předepsaný čas. U začátečníků bývají bolesti často tak silné, že se myšlení stává nemožným. To však ještě není nemyšlení, o němž hovoříme. Jakmile si totiž na

bolesti částečně zvykneme, nebo když přestanou, začnou se myšlenky znovu rojit. Dostáváme se z deště pod okap. Ale i to přejde.

3.2.1.4 Výstražná hůl

Kromě zmíněných prostředků existuje ještě jeden, který má žáku pomoci. Je to výstražná hůl, kjosaku, dvě až tři stopy dlouhá, se zploštělým vnějším koncem. Určený mnich jí čas od času udeří žáka během cvičení do ramennou nebo do zad. Hůl patří už po staletí k základní výbavě zenové haly. Dodnes se používá téměř ve všech prostorách určených k zenovým cvičením, i když ne všude se stejnou měrou. Úderů je více či méně, jsou prudší nebo mírnější. Pro Evropana, který okusí údery hole poprvé, to může být nepříjemné a pokládá takové metody za nevhodné pro dnešní dobu. Brzy však zjistí, že údery jsou dobrou masáží. Strnulé tělo se osvěží a ospalost zmizí. Údery nejsou trestem, nýbrž službou, což ukazuje obřad s tím spojený.

Mnich s holí se postaví před sedícího v zenové pozici nebo za něj, sedí-li žák čelem ke zdi, uchopí nejprve hůl vodorovně do obou rukou a hluboce se ukloní. Sedící sepne ruce jako k modlitbě a rovněž se ukloní. Teprve potom přijímá jeden či více úderů. Znovu spíná ruce na znamení díků a mnich s holí se opět hluboce uklání jako předtím. Někdy jsou údery velmi silné, aby byl cvičící povzbuzen k horlivosti, a tak co nejdřív dosáhl osvícení. Podle toho, je-li cvičící oblečen více či méně (v závislosti na roční době), používají se hole z tvrdšího nebo měkčího dřeva.

3.2.1.5 Zenový mistr

Velmi důležitým bodem je osobní vedení zenovým mistrem. V rámci zenu je hlavním důvodem pro toto vedení okolnost, že skutečný zen, zvláště osvícení, se nemůže předat teoretickými výklady, nýbrž pouze zasvěcením. To platí i pro všechna dosud zmíněná umění neboli cesty. Například lukostřelbě je možno se naučit jen od mistra. Zen je totiž víc než jen technika. Je v něm něco duchovního. Je také něco jiného

než víra. Je to zkušenost. Proto se vedení zenovým mistrem odjakživa pokládá za podstatnou součást zenu.

Mistr zenu tu není jen nějaký učitel, nýbrž sám Buddha. Žák se k němu blíží na kolenou s třemi nebo devíti úklonami až k zemi a po posledním úklonu se k mistrovi posune až na 20cm. Mistr se na něho nedívá, je zcela obrácen do svého nitra. Jen tu a tam pohlédne na žáka. Ten by měl takřka zcela vstoupit do mistra.

Během tohoto setkání, k němuž mimochodem nedochází v soukromém pokoji mistra, nýbrž v místnosti pro tento účel určené (tzv. dokusanšitsu), se nemluví o ničem jiném než o tom, co se týká zenu, a to prakticky, ne teoreticky. Žák podává zprávu o své zkušenosti nebo o svých potížích při zazenu a mistr klade otázky. Rozhovor je obvykle krátký, často trvá jen minutu nebo ještě méně. To mistrovi stačí, aby poznal, kde žák stojí. Mistr má vedle sebe malý zvonek, na který zvoní na znamení, že rozhovor je ukončen. Žák se okamžitě vzdaluje s třemi úklonami zpět tímtéž způsobem, jakým vstoupil, a jde znovu do zenové haly, kde pokračuje v meditaci. Při přísných cvičeních, která trvají většinou týden, chodí žák k mistrovi několikrát denně. Cílem je pomoci žákovi, aby se zbavil všeho nepravého a podporoval, co je správné.

Na individuální vedení se klade silný důraz ve škole sótó i rinzai. Přesto jsou mezi oběma školami rozdíly. Sótó nenaléhá na osvícení ani nepoužívá, jak už bylo řečeno, koanů.Rovněž na individuální vedení neklade takový důraz jako škola rinzai. Abychom tomu rozuměli, musíme u školy sótó vidět jeho celkovou interpretaci zenu. Mnich školy sótó vstupuje okamžikem, kdy se stal mnichem, do života Buddhy. To neplatí jen o době zazenu, nýbrž o celém denním životě, ve dne i v noci. Život Buddhy je pro něho osvícením.

V zenu totiž existují různá pojetí. Kterému dá určitý člověk přednost, se často řídí podle jeho založení. Jestliže sótó uplatňuje uvedené pojetí, neznamená to samozřejmě, že tam neexistuje osvícení. Osvícení má svou úlohu i zde, ale když k němu dochází, je soukromou věcí jednotlivce. Nehodí se jako vnější norma například v tom smyslu, že by ho jako v rinzai vyžadoval zenový mistr. Velmi pravděpodobně je však u školy sótó osvícení méně časté než u školy rinzai.

Dokusan (individuální vedení) se provádí většinou při zazenu (meditaci) a zvláště během velkých, společně prováděných cvičení. Všichni meditují společně v zenové hale. Ti, kteří chtějí nebo kterým je k tomu dán pokyn, jdou k mistrovi, ostatní meditují dále. Po meditaci žák není v tak hlubokém ponoření do sebe a může

mistrovi pouze referovat o tom, jak tomu bylo předtím. Bezprostřední zkoumání už není možné.

Ale v zenu existuje ještě jiné zařízení pro vedení, respektive zkoumání žákovy zkušenosti. Souvisí se systémem koan, běžným u školy rinzai. Uložený úkol nemá žák v mysli jen během zazenu, nýbrž takřka ve dne v noci. Není řídkým jevem, že žáka napadne řešení kdykoli, třeba při práci. Co potom? Žák smí okamžitě zazvonit na určitý zvonek, který je slyšet v celém chrámu. Pak čeká pět minut. Mezitím se mistr připraví – k tomu patří i předepsané oblečení – a jde do místnosti pro individuální vedení (dokusan). Když uplyne pět minut, zazvoní žák znovu a jde k mistrovi, aby nalezené řešení předložil k posouzení. Jelikož má vyřešit 1700 koanů, nemůže si dovolit čekat, až se mu příležitost naskytne sama. Toto zařízení se nazývá naisan, tj. „jít soukromě“, zatímco dokusan znamená „jít individuálně“ a je veřejné.

Výběr místa zenu je ponechán žákovi. Pro toho však, kdo se chce stát mnichem, se výběr většinou shoduje s výběrem kláštera. Pro přijetí za žáka platí pravidlo, že mistr se nesmí měnit. Významní mistři nechávají prosícího často dlouho čekat, někdy jej odmítají ostrými slovy, aby viděli, zda to žák myslí vážně a zda je ve svém rozhodnutí stálý.

Pokud by bylo – proti pravidlu – třeba ze závažných důvodů přece jen mistra změnit, vstupuje v platnost jiné pravidlo. Žák musí zapomenout, odhodit všechno, co se naučil od předcházejícího mistra. Musí se bezvýhradně nechat vést novým mistrem. Je pozoruhodné, že přísné pravidlo o poměru mistra a žáka se nachází také ve východokřesťanské mystice, kde je uvedení do Ježíšovy modlitby (hesychasmus). Jako důvod se zde udává, že Duch svatý vede žáka jen prostřednictvím jednoho zvoleného učitele a žádného jiného. To platí i pro případ, že mistr těžce zhřeší. Vypráví se, že v mnoha případech se mistr, hluboce dojat věrností žáka, dal znovu na správnou cestu.[49]

3.3 Zenový pedagogický proces

Spočívá totiž v tom, že mistr – učitel na jedné straně vede svého žáka k přísné sebekázni na úrovni fyzické existence a zároveň soustavně narušuje všechny jeho ustálené představy, včetně představy o své vlastní autoritě. Nakonec je však žák dohnán

[49] Enomiya-Lassalle P. Hugo M., Zenová meditace. Cesta, 1986, s. 31- 45, ISBN 80-85319-40-3

k tomu, že se vzepře autoritě učitele. Při tom žák najde sám sebe, přijde na to, že se tak, jako tak žije na vlastní účet, že také lze být sám sebou. Žák poznává, že všechny předchozí ústrky spáchané mistrem musel strpět jen proto, že si je nechal líbit, že je uznával a měl je za danost. Nakonec však žák objevuje, že ta skutečná danost je jenom v něm a vypracovává si svůj vlastní životní styl. Také žák poznává, že pocit bezpečnosti, vyplývající z přimknutí se k nějaké autoritě, je pouhou iluzí. Všechny ústrky, vodění za nos a „podrazy“ mistra narůstají až do takové míry, že se „prvotní mindrák“ člověka vůči světu rozpouští a svět mu už přestává být nezpochybnitelnou autoritou.

Zen znamená ve svém prvotním významu soustředění (kontemplaci), které se týká celého člověka v jeho nejosobnějším jádru. Jde o to, aby se člověk uměl ukáznit, aby nebyl vydán v moc a napospas vnitřním i vnějším silám, které si sám nezvolil. Užití metody koanu jako nesplnitelného úkolu či hádanky, která však nabývá na smysluplnosti, je-li používána soustavně a s plnou vážností, vede až k mentálnímu skoku. Žák se tak přenese přes zeď tabu, určitou navyklou danost i odcizenost, zbaví se pro sebe nelegitimní autority. Podle zenu při mentálním skoku nastává příval energie, která byla doposud vázána na plnění nesmyslných příkazů a pravidel, resp. všeho vnějšího, konvenčního, na vyhovování vyvlastňujícího systému vládnoucího establishmentu.

Učitel se v procesu zenu snaží svému žákovi naznačit, že ke skutečnému mezilidskému dorozumění nevede znalost a perfektní používání jazykového kódu, nýbrž právě schopnost jej překročit, tj. poznat jeho pouze služebnou, vzájemně orientující funkci. Skutečné pochopení něčeho, je ve své podstatě výhradně intuitivní. Během, tzv. mentálního skoku dochází v aktu dekódování přijímané informace k jejímu popření, a tím i k spuštění vlastní produkce. Tehdy se samotný příjemce informace se stane jejím nositelem a nabývá schopnost projevovat sám sebe, svou vlastní životní situaci v dané kódované soustavě. Původní příjemce se stává nyní zdrojem dorozumívání, ne pouze jednotkou okruhu.

V zenovém pedagogickém procesu učitel vytlačuje žáka také ze sféry abstrakcí a pojmových formulací ke konkrétnosti svých vlastních prožitků. Zenová metoda je otevřeným systémem, spíše procesem, který vede ke stále novým a novým stavům, a tak rozbíjí každý myšlenkový rámec. V západním myšlenkovém a komunikačním systému má přijímající vždy strach z nejistoty neporozumění, proto pak usiluje o stabilizaci, o uzavřený komunikační i myšlenkový okruh. Komunikující tak nemůže nikdy skutečně

objevit sám sebe jako konkrétního a proměnlivého činitele komunikace v konkrétním a proměnlivém prostředí světa. Zenová metoda je pokusem o rozbití uzavřeného poznávacího systému. Zen je vlastně rozum, jenž dostal smysl pro humor. Zen vždy hledá cestu k tomu, aby mohl člověk vnímat konkrétně a reagovat bezprostředně. Člověk je zde sám sebou a nestrachuje se o své společensko-funkční nebo profesní zařazení. Při komunikaci na této bázi individuální autonomnosti je dobré nemluvit tak, jak se u nás obvykle mluví. Je třeba nechat si vnutit neosobní soustavu představ, pravidel, hodnot, zásad a potřeb, jichž lze využívat k ovládání druhých. Jde o to zacházet s jazykovým kódem jako s kódem a ne realitou. Je třeba přijímat a formulovat pojmy a hodnoty pouze jako orientační a dorozumívací značky.

Říct něco zenového v podstatě znamená: říct něco úplně svého, nepřevzatého, za čím ale dovedeme stát, i když to bude veskrze osobní, nezakódované sdělení do obvyklého komunikačního systému. Zen vlastně není nic, v čem by se mohl člověk cvičit, neboť vše, co se podobá cvičení, není zen.

V moderním světě zmechanizované skutečnosti jsou podmínky pro masové zenové osvícení. Neboť se stále veřejně a soustavně diskreditují různé mýty a politická prohlášení. Ve vztahu učitele a žáka jde vlastně při zenové metodě o neustálou situační provokaci. Učitel každou žákovu odpověď vždy odmítne, jestli bude vidět, že je závislá na nějaké naučené formulaci přijaté z vnějšku, neboť není jeho osobní. Učitel bude žákovu odpověď odmítat tak dlouho, dokud nepocítí, že si ji žák již nedá vyvrátit, a že jsou si tím pádem v tu chvíli rovni. Že se žák již učitele nebojí, nemá už s učitelem potřebu shody, potřebu vyhovět. Žák se stává roven učiteli také proto, že oba se poznávají ve své individuálnosti, jinakosti a zároveň i lidské stejnosti.

Zen je tedy absolutní hereze (kacířství), ustavičné narušování všech ustálených představ a potřeby shody či vyhovět. Je to stav velké postmoderní pochybnosti a umělecké mimoběžnosti. Na druhou stranu je zen tvrdošíjně opakovanou výzvou: být účasten vážného a slavnostního dění světa. Zen je také stálou obnovou přímého vztahu k životu a samostatné podstatě bytí, ale s oběma nohama na této zemi. Nikoli tedy abstraktně ani pojmově ani intelektuálně. Tento postup vychází z prožitku života, který je hlubokým osobním sdělením, které je autobiografické, nekonformní a jedinečné.

Většině lidí západní civilizace je dnes znemožňováno uvědomit se, kdo vlastně jsou a po čem touží. Ztrácí vědomé spojení se svým skutečným já a tudíž i pocit odpovědnosti vůči světu i sobě samým. Prostupuje je navíc i pocit bezmocnosti, neboť cítí, že nemohou nebo nejsou schopni provést nějakou skutečnou změnu ve svém životě.

Zenová pedagogická metoda je jedním z mnoha alternativních postupů, který nabízí postmoderní věk, jenž by mohl pomoci lidem, popř. žákům kompenzovat pocit bezmoci a malomyslnosti, který se zákonitě dostavuje v běžném, každodenním životním provozu. Neboť pocity bezmoci a malomyslnosti jdou ruku v ruce s hněvem a sobectvím, které jako dnes dva nejčastější negativní jevy vážně narušují fyzické a morální zdraví jak jednotlivců, tak i celé společnosti.[50]

[50] http://www.ped.muni.cz/wphil/clenove/rybar/TEXTY/zenisticka.htm (25.4.2012)

4. Empirická část

4.1 Cíl empirické části

Výzkum, který jsem se rozhodl provést, má za cíl analyzovat základní texty buddhismu. Tyto texty jsem podrobil obsahové analýze s cílem představit je širší veřejnosti a ukázat v nich hlavní myšlenky a použité metody jejich sdělení, které jsou v těchto psaných materiálech obsaženy. S cílem zda tyto metody vzdělávání by mohly být použity i v západoevropském vzdělávání. Dále bude provedena komparace těchto textů s cílem na jejich zaměření a jejich přínos pro sociální pedagogiku..

4.2. Charakteristika zkoumaného souboru

K výzkumnému šetření jsem si vybral knihu Základní texty východních náboženství, část třetí – Čínský, japonský a korejský buddhismus. Jedná se o antologii, která obsahuje základní texty buddhismu. Zabývá se otevřenější, méně ortodoxní tradicí mahájány , jež se šířila především severní cestou. Odtud charakteristické označení „severní buddhismus“. Tato antologie těží z dosavadní práce českých, převážně mladších orientalistů a dodržuje zásadu překladu z jazyka originálu čínských, japonských a korejských súter.[51]

4.3 Metodologie

Metodou výzkumu byla zvolena obsahová analýza. Pro potřeby výzkumu jsem použil převyprávění textu, tak aby zůstaly zachovány hlavní myšlenky a svůj komentář jsem zřetelně oddělil, aby tak nedošlo ke zkreslení (mé subjektivní názory jsou psány kurzívou). Tyto texty následně prošly komparativní analýzou.

[51] Král Oldřich, Základní texty východních náboženství, 3. část. Čínský, japonský a korejský buddhismus. Argo. 2011.str.7-11. ISBN 978-80-257-0215-4

4.4 Základní texty východních náboženství

4.4.1 Diamantová sútra

Diamantová sútra patří spolu se Sútrou srdce do souboru kratších textů mahájánového buddhismu se zvláštní důležitostí pro zenový buddhismus. Podle legendy byly prádžňápáramitové sútry zjeveny samotným Buddhou Šákjamunim na Supím vrchu. Diamantovou sútru studoval i japonský Mistr Hakuin.

V tomto textu se táže ctihodný Subhúti uprostřed shromáždění Mistra, jak se má chovat syn či dcera z dobré rodiny, kteří se vydali Buddhovou cestou, cestou nejvyššího probuzení. A jak mají tříbit svou mysl? A mistr, aniž by mu odpověděl přímo, se ho vždy táže na rozličné otázky. Na ty mu Subhúti odpovídá a postupně tak dostává od mistra celou škálu odpovědí, na kterých mu je „správná cesta“ zjevena. Dozvídá se tak, že se musí odpoutat od lpění na čemkoli, ať už na majetku, či na svých zásluhách. Je mu zdůrazněna čistá mysl, jež na ničem neulpívá. Ale také se mu dostává poučení, že ten kdo bude šířit učení Buddhovo mezi ostatní, si zaslouží ještě větší pozornost, než ten kdo praktikuje samotné učení. A tato rozmluva, již předal Mistr se nazývá diamantem završené moudrosti.[52]

Vidím zde jistou paralelu se Sokratem, neboť je zde použita vyučující metoda, že tázající dostane na svou otázku odpověď sám od sebe. Je zde vidět, že trpělivý dialog s žákem podnítí i zájem okolních přihlížejících. A že důležitým prvkem je vědění předávat dál, co nejširšímu okruhu lidí. Neboť stát se Buddhou neznamená dosáhnout svého osobního vrcholu, ale soucit k ostatním je tou pravou podstatou buddhovství.

4.4.2 Sútra o lotosu tajuplného zákona

O míře života v pravdě Přicházejícího

Lotosová sútra se těší veliké oblibě zejména v Japonsku, kde je v některých tradicích uctívána jako odvěký Buddha vtělený do hlásek. Nauka Lotosové sútry – tedy kázání Odvěkého Buddhy na Supím vrchu a na ně navazující bohatá komentářová

[52] Král Oldřich, Základní texty východních náboženství, 3. část. Čínský, japonský a korejský buddhismus. Argo. 2011.str.12-19. ISBN 978-80-257-0215-4

tradice – je jedním z hlavních kořenů typického východoasijského mahájánového buddhismu. Lotosová sútra má charakter sklíčidla, které spojuje kosmickou dimenzi buddhismu s imanentní lidovou vírou. Pojednává o mystické interferenci kosmické Pravdy a individuální existence.

Do současné doby se dochovaly tři klasické převody Lotosové sútry do čínštiny. Největší pozornosti a důvěře se těší verze Kumáradžívova, která s neznámou sanskrtskou předlohou či předlohami zjevně pracuje neobyčejně osvíceným způsobem. A tak ji dnes pasuje do pozice obecně uznávaného kanonického originálu.

V této sútře vystupuje Probuzený jako svrchovaná bytost a káže ohromnému zástupu. Než jim však předá své poselství, třikrát se jich zeptá, zda je chtějí slyšet. Teprve když se mu dostane trojí odpovědi, svolí a káže. Svou promluvu začne s tím, že přítomnému davu zdůrazní velikost vesmíru a kolik času již uplynulo od jeho probuzení. Svou pomoc nabízí všem bez rozdílu a stačí mu jen jejich víra. Každému se dostane toho, co potřebuje. Proto káže Zákon nejrůznějším způsobem, skrze příběhy, podobenství či výklady. Sděluje jim, že musí opustit tento svět. Činí tak pouze proto, aby jeho učení lidé naslouchali, neboť jinak by se k němu nemohlo zrodit vědomí vzácnosti ani zbožná úcta. Tento odchod je pouze zdánlivý, ve skutečnosti je tu s námi pořád a dohlíží na nás.[53]

Při čtení této sútry se nemohu ubránit přirovnání s Biblí. Zde také vystupuje svrchovaný Bůh, který vše řídí shůry. Jako starostlivý otec dohlíží na vše a své spasení nabízí pouze těm, co v něj věří. Svoji nepřítomnost v tomto světě, tak Probuzený deklaruje jako nutnost, neboť by jinak jeho učení nemělo patřičné váhy. Na příkladu lékaře, který léčí své děti, nám ukazuje, že není vždy všechno takové, jak se nám může zdát. Dle mého názoru je zde vyžadována určitá poslušnost a také na příkladu vesmíru je zde člověku předkládána jeho malost. Máme si uvědomit své postavení a projevit pokoru.

[53] Král Oldřich, Základní texty východních náboženství, 3. část. Čínský, japonský a korejský buddhismus. Argo. 2011.str. 20-28. ISBN 978-80-257-0215-4

4.4.3 Sútra ve čtyřiceti dvou kapitolách

O původu této nejstarší čínské sútry praví legenda, že hanský císař, spatřiv ve snu Buddhu, vyslal důstojníka císařské gardy Zhang Qiana, učence Qin Jinga, jeho učedníka Wang Zuna a dalších dvanáct mužů až do velkého království Zhiyue. Tam získali Sútru ve čtyřiceti dvou kapitolách, kterou uložili do čtrnácti kamenných schránek, vystavěli klášter a vztyčili pagodu. Pravděpodobnější je, že text vznikl na základě výkladu dvou misionářů „ze západních zemí“, zřejmě Sogdie

V této sútře k nám promlouvá přímo samotný Buddha a zjevuje nám své učení. Buddha zde vystupuje jako znalec Cesty a dává nám své rady, jak se chovat. Jeho výklad je jasný a na jednoduchých přirovnáních nám osvětluje svůj výklad. Nabádá nás, že nikdy není pozdě litovat svých skutků, a že každý se může změnit. Důležité je pravé odhodlání kráčet po Cestě. Základem všeho je utrpení a naše žádostivost. V jejím odstranění se můžeme osvobodit z koloběhu neustálé strasti. Varuje před ženami a před touhou po majetku. Doslova říká: „Z vězení se jednou vymaníš, z lásky k ženě a dětem ne“. Ten, kdo se řídí cestou, není stržen žádostí ani tužbami, neohrozí ho ani scestné nauky. Důležité je zušlechťovat svou mysl. Varuje nás před vlastním rozumem. „Rozumu nesmíte nikdy věřit“, teprve tehdy až dojdete arhatství (ti, kdož svým konáním zušlechťují a usilují o čistotu mysli). Těm co pochybují, dodává Buddha odvahu a pomocí vhodně zvolených příkladů je vybízí zůstat na Cestě a kráčet po ní dál.[54]

Z mého pohledu je tento text velice čtivý a užíváním příkladů i velice srozumitelný. Jsou nám zde prezentovány i příběhy samotného Buddhy, jak odolával pokušení. Je zde pochopení pro člověka, ale zároveň je stále nabádán, aby se snažil o pravou Cestu. Metoda příběhů a přirovnání je inspirující a zároveň je nám sdělováno vše podstatné.

[54] Král Oldřich, Základní texty východních náboženství, 3. část. Čínský, japonský a korejský buddhismus. Argo. 2011.str. 33-37. ISBN 978-80-257-0215-4

4.4.4 Sútra o tom, jak Buddha vyložil deset snů krále ze Šrávastí

Snům je v kánonu severního buddhismu dopřána značná pozornost. Sny byly považovány za niternější, duchovnější, a tedy kvalitativně hodnotnější než představy za bdělého stavu.

V tomto příběhu vystupuje král Prasénadžit, kterému se v noci zdálo deset snů. Obsah těchto snů byl pro krále velice zmatený a velmi jej rozrušil. Obrátil se tedy na všechny své ministry, aby mu sen vyložili. Přihlásil se jeden bráhman a řekl, že sny dokáže králi vysvětlit. Jejich význam však krále nepotěší. Přesto král trval na to, aby se dozvěděl, co je za těmito sny ukryto. Jednou ztratíš království a sám zahyneš, králi, řekl bráhmán. Král se strašlivě vyděsil a padl na něj strach. Jak bych tomu mohl zabránit, tázal se král. Musíš zabít svého korunního prince a svou manželku a jako oběť spálit obsah svých pokladnic. Jestli to dokážeš, nebude tě už nic trápit.

Král však s touto odpovědí nebyl spokojený a velmi se soužil. Když trápícího se krále viděla jeho žena, hned se jej zeptala, co ho tíží. Král jí nakonec všechno řekl a žena mu poradila, aby šel za Buddhou, který právě přebýval v nedalekém kláštěře. I vypravil se král za Buddhou a požádal ho v hluboké pokoře, aby mu sny vyložil. Buddha jej pozorně vyslechl a sdělil králi svůj výklad. Opět to byly špatné zprávy, ale u každé z nich Buddha dodal, že se tak stane až v budoucích pokoleních. Králova mysl se rozjasnila, poděkoval Buddhovi a vrátil se zpět. Tam bohatě obdaroval svou královnu a všem svým ministrům odebral důchody a už nikdy nevěřil výkladu bráhmánů.[55]

V tomto příběhu mne zaujala skutečnost, že aniž by Buddha sdělil králi cokoliv pozitivního, krále jeho odpověď přesto uspokojila. A stačilo k tomu tak málo. Pokud máme pocit, že se nás věci netýkají, nezajímáme se o ně, tudíž nás netrápí. Přesto však král došel v tomto příběhu k prozření. Naše budoucnost záleží na přítomnosti. A tak i osudy našich potomků, máme ve své moci. Druhá věc, která mne zde zaujala, je jak rozdílně jsme schopni snášet tutéž věc, záleží jen na úhlu pohledu.

[55] Král Oldřich, Základní texty východních náboženství, 3. část. Čínský, japonský a korejský buddhismus. Argo. 2011.str. 38-41. ISBN 978-80-257-0215-4

4.5 Výsledky výzkumného šetření

Uvedené texty reprezentují pouze vzorek z velkého množství textů, přesto si myslím, že pro tuto práci splňují svůj účel. Je na nich jasně vidět účel za jakým byly pořízeny. A jejich poselství je tak zjevné i v dnešní době. Přestože zenbuddhismus neklade tak velký důraz na studium textů, zároveň se bez nich neobejde. Jejich studium přispívá k vzdělávání žáků, podobně jako je tomu v našem pedagogickém systému.

Jejich podstata je jasná, přiblížit nám učení Buddhy. Tato cesta je vhodná pro každého a nikdy není pozdě se po ní vydat. Nejčastěji jsou nám tyto myšlenky sdělovány formou otázek a odpovědí, jako když se žák ptá svého učitele. Tato forma mi přijde velice účinná, neboť studentovi na jeho otázky je ihned sdělována odpověď. Naproti tomu metoda, kdy je v textu zakódované nějaké poselství, je pro žáka složitější. Je třeba text číst několikrát a velmi pozorně, aby jej student mohl pochopit. Předpokládá tedy již určitou vyspělost žáka a jeho orientaci v této problematice.

Jejich přínos pro sociální pedagogiku vidím především v tom, že jsou psané velmi živě.Často se jedná o příběh a je užito různých podobenství, na kterých jsou studentům sdělovány důležité informace. Dá se říct, že žák uvedený text nevnímá jen jako soubor informací, ale spíše jako poutavé vyprávění, do kterého je vtažen.

Závěr

Mým cílem bylo přiblížit zenbuddhismus jako životní styl, který může používat každý. Není to pouhé náboženství, které je vázáno na určitou kulturu. O tom svědčí jeho „vpád“ v 50. a 60. letech do Ameriky, kde ovlivnil celou generaci. Je to cesta k lepšímu životu a odpověď na naše neustálé hledání „smyslu života“. Zenbuddhismus je stále aktuální a může nám nabídnout styl zdravého života.

Zenbuddhismus musel během svého vývoje nabídnout nové vzdělávací metody, aby se toto učení mohlo rozšířit mezi co nejširší okruh žáků. Můžeme konstatovat, že jednou metodou praktikování je za-zen (meditace v sedě), jež propaguje škola Sótó, naproti tomu škola Rinzai upřednostňuje koanový výcvik.

Pokud jde o klady za-zenu, dle mého názoru, je tato metoda vhodná pro široký okruh následovníků, neboť je snadno dostupná. Její základy si lze snadno osvojit. Drží se myšlenky, že našemu poznání světa předchází jeho plné prožití, teprve pak můžeme vyvozovat závěry. A tato metoda má i příznivé účinky na naše zdraví. Jeho nevýhoda je dlouhá časová náročnost, jistá strnulost, v dnešní uspěchané době přiláká tak pouze omezený počet nových žáků.

Koanový výcvik, tak jak ho praktikuje škola Rinzai, v sobě zahrnuje pojetí vztahu mistra a žáka. A tak jeho výhodu vidím v přímém vedení a žák tak má možnost si své dosažené výsledky ihned konfrontovat se svým učitelem. Systém koanových otázek mi osobně připadá i zajímavější pro širší okruh případných žáků. Naproti tomu náročnost těchto otázek předpokládá u žáka jistý zájem o to aktivně se učit a také již určitou vyspělost.

Myslím že, i když jsou tyto vyučovací metody vzdálené našemu systému západoevropského vzdělávání, mají pro sociální pedagogiku přinejmenším stejný význam jako naše metody vzdělávání a dokonce nás mohou inspirovat svou přímostí a opravdovostí s jakou působí na žáka. Zen se nezabývá ani minulostí, ani budoucností. Jeho podstata tkví v přítomnosti. A ta je pravým mostem mezi minulostí a budoucností, mezi Západem a Východem, mezi tělem a duchem.

Pokud se týká odpovědi na mou hypotézu číslo1: zda metody používané v zenbuddhismu vedou žáka častěji k samostatnému úsudku než vyučovací metody západoevropského vzdělávání, musím odpovědět ano. Zenbuddhismus nevede žáka za „ruku“ a je mu cizí metoda našeho vyučovaní (čtení a psaní), naopak je založen na tom,

aby sám žák dospěl k závěrům, ať už je to metodou za-zenu a nebo koanových „hádanek“. Na otázku číslo 2: zda je dosažení osvícení (satori) důležité pro člověka jak východní, tak západní filosofie, nemohu odpovědět, aniž bych zde nezdůraznil zásadní věc. Osvícení nebo probuzení je třeba nejdříve správně pochopit. Nemělo by být pro nás cílem, ale jen něčím, k čemu můžeme dojít, pokud bude naše hledání úspěšné. Nesmíme jej chápat jen jako pocit úlevy. Probuzení znamená vědět, co realita není. Znamená konec ztotožňování sebe sama s jakýmkoliv předmětem vědění. Pokud si toto uvědomíme, má odpověď zní ano, je to důležité pro každého z nás.

A pokud se podíváme na hypotézu číslo 3: zda díky škole Rinzai, která přinesla do zenu použití i jiných metod než klasický za-zen, vedlo k většímu zájmu o zen? Tato otázka byla špatně položena, neboť koanový systém školy Rinzai byl vytvořen ke „standardizaci“ zenu. Je vlastně metodou předávání zenové zkušenosti samotné s minimální falsifikací. Byl zaveden proto, neboť zen se stal populární pro velký okruh žáků a přestával tak být jen neformálním spirituálním hnutím.

Svou úlohu v zenovém vyučování mají i psané texty, přestože zen na ně neklade tak velký důraz. Jejich kouzlo spočívá především v živém přiblížení a metodou otázek a následných odpovědí.

Význam zenbuddhismu pro nás je stále aktuální, zvláště dnes v uspěchané době. Pokud si nenajdeme chvilku na sebe a na naše blízké, může se nám stát, že si nevšimneme toho, že náš život nám projde mezi prsty. Zen je tu pro nás proto, aby se tak nestalo a co je pro něj charakteristické, je otevřený všem. Nedělá žádného rozdílu mezi lidmi. Je jen na nás, zda si k němu najdeme cestu.

Resumé

Zenbuddhismus, to je způsob života. V této práci je představeno, kde zen vzniknul a jakým vývojem musel projít až do dnešní doby. Náboženství, filosofický směr, myšlení, to vše je obsaženo v zenu, a přece je to mnohem víc. Je to pohled na svět, je to životní styl, je to něco, co nám otevírá oči. Zenbuddhismus, to už není jen svět očima východní kultury, ale našel si své příznivce na celém světě. Je přístupný všem, kdo chtějí změnit své nazírání na sebe sama a na život. K jeho praktikování není potřeba žádného velkého studia knih a odchodu do kláštera. Jeho účinek je přímý a okamžitý.

Zen, jak se s ním setkáváme v dnešní době v japonských klášterech škol Rinzai a školy Sótó, klade velký důraz na za-zen. Tento výcvik je náročný a klade velké nároky na správné dodržování všech postupů, zvláště na správné držení těla a správné dýchání. Škola Rinzai přidává ještě sanzen – periodické návštěvy u Roši, při kterých žák hledá odpověď na koanovou hádanku.

Přestože zen neklade tak velký důraz na studium textů, jsou původní buddhistické sútry cenným zdrojem informací pro všechny. Jejich studium bychom mohli označit za velice prospěšné a povzbudivé.

Názory na studium zenu jsou různé a existuje celá řada škol, které preferují svůj vyučovací systém. Je zřejmé, že každý směr má své výhody i nevýhody, ale cíl je vždy společný. Je to probuzení žáka a dosažení u něj osvícení.

Anotace

Tato práce pojednává o zenbuddhismu a představuje jej nejen jako náboženství, ale jako způsob života. Je to životní názor, který nelze zařadit do žádné z formálních kategorií západního myšlení. Jsou zde nastíněny kořeny zenbuddhismu, které je třeba hledat již ve filosofii staré Číny a Indie. Zenbuddhismus je zde představen jako praktická metoda snažící se dovést žáka k vlastnímu probuzení. Jsou zde představeny základní metody výcviku a provedena jejich analýza. Je zde uvedeno srovnání těchto principů s principy západoevropského vzdělávání. V empirické části bakalářské práce je provedena obsahová analýza vybraných buddhistických textů s jejich následnou komparací. Cílem tohoto šetření je využití získaných poznatků v sociální pedagogice.

Klíčová slova

Buddha, buddhismus, Kerouac, koanový výcvik, Konfucius, Lao-c´, satori, za-zen, zen, zenbuddhismus

Abstract

This thesis deals with Zen Buddhism and presents it not only as a religion, but as a way of life. It is the view of life which cannot be assigned to any of the formal categories of Western thought. The thesis outlines Zen Buddhism roots, which is already to be found in the philosophy of ancient China and India. Zen Buddhism is introduced as a practical method of trying to bring the student to self-awakening. There are presented the basic methods of training and made their analysis. There is a comparison of these principles with the principles of Western European education. In the empirical part of this work is performed content analysis of selected Buddhist texts and their subsequent comparisons. The aim of this investigation is the utilization of acquired knowledge in social pedagogy.

Key words

Buddha, Buddhism, Kerouac, koan training, Confucius, Lao-c´, satori, Za-Zen, Zen, Zen Buddhism

Seznam použité literatury

1. ENOMIYA-LASSALLE, P. Hugo M., Zenová meditace. Cesta, 1986. ISBN 80-85319-40-3
2. HIRAI,T. Zazen – léčba zenovou meditací. Eko-konzult, 1997. ISBN 978-80-85349-78-8.
3. JEHO SVATOST DALAJLAMA, Cesta ke štěstí. Praha: Pragma, 1999. ISBN 80-7205-713-8.
4. KEROUAC, J. Dharmoví tuláci. Praha: Argo, 2008. ISBN 978-80-257-0061-7.
5. KEROUAC, J. Na cestě. Praha: Argo, 1997. ISBN 8-7203-151-1.
6. KRÁL, O., Základní texty východních náboženství, 3. část. Čínský, japonský a korejský buddhismus. Praha: Argo, 2011. ISBN 978-80-257-0215-4
7. OSHO O zenu. Praha: Pragma, 2005. ISBN 8-7205-177-6.
8. STÖRIG, H.J. Malé dějiny filozofie. Praha: Zvon Vyšehrad, 1999, ISBN 80-7021-318-3.
9. WATTS, A. Cesta zenu. Votobia, 1995. ISBN 80-900614-8-6.
10. WU, John C.H. Zlatý věk zenu. Praha: Pragma, 2008. ISBN 978-80-7349-120-8.
11. ZICH, F., Úvod do sociologického výzkumu. Praha, Eupress, 2004. ISBN 80-86754-19-7

citace z internetových stránek

1. www.taocentrum.cz
2. http://cs.wikipedia.org/wiki/Jack_Kerouac
3. http://www.bu.edu/wcp/Papers/Asia/AsiaMits.htm
4. http://www.ucenischalupou1.chytrak.cz/4_1.htm
5. http://cs.wikipedia.org/wiki/Jack_Kerouac
6. http://www.odmaturuj.cz/zivotopisy/jack-kerouac/
7. http://www.ped.muni.cz/wphil/clenove/rybar/TEXTY/zenisticka.htm