

Alan W. Watts

CESTA ZEN

(The Way of Zen)

I. část

1957 by Panthem Books Inc., New York

Přeložil a komentoval Karel Makoň 1975

Alan W. Watts, Angličan, který se roku 1938 přestěhoval do Ameriky, je znám především svými studiemi východní filosofie a srovnávacího náboženství. Vyučoval na universitě v Cambridge, pak Cornell a Hawajské universitě, je nyní považován za jednoho z nejlepších znalců náboženství. Napsal kromě jiného *Wisdom of Insicurity* a *The Supreme Identity*.

Úvodní slovo

Během posledních dvaceti let podivuhodně vzrůstal zájem o buddhismus. V době po druhé světové válce se tento zájem zvětšil tak, že se dá mluvit o tom, že se stal v intelektuálním a uměleckém světě na Západě významnou silou. Je sice spojován nepochybně

s převažujícím zájmem o japonskou kulturu, což je jeden z konstruktivních výsledků poslední války, avšak toto nadšení může být jen přechodnou módou. Vnitřním důvodem tohoto zájmu je však hledisko zen, které je velmi blízké vývoji západního myšlení.

Znepokojující a destruktivní aspekty západní civilizace nemohou být zakryty skutečností, že právě dnes žijeme v období velmi tvůrčím. Geniální myšlenky a intuice se objevují v některých novějších odvětvích západní vědy, v psychologii a v psychoterapii,

v logice a ve filosofii vědy, v sémantice a v teorii komunikací. Mnohé z těchto procesů mají svůj původ v sugestivních vlivech asijské filosofie, avšak ve své poslední analýze se spíše přikláním k názoru, že jde více o paralelismus (souběžný vývoj), než o přímý vliv. Nicméně, uvědomujeme si takový paralelismus, a to slibuje výměnu názorů, která by mohla být podnětná v nejvyšší míře.

Západní myšlení se v tomto století tak rychle mění, že dochází ke značným zmatkům. Nejen že existují určité komunikační těžkosti mezi intelektuály a širokým publikem, ale běh našeho myšlení a dokonce naší historie těžce podkopává záležitosti obecné povahy, které tvoří kořeny našich konvencí a sociálních institucí. Běžná pojetí prostoru, času a pohybu, přírody a přírodních zákonů, pojetí historie a sociálních změn a samotné lidské osobnosti se rozpadla; a my jsme unášeni bez záchytných bodů do vesmíru, který se stále více podobá budhistickému principu "Velké prázdnoty". Různá moudrost Západu (náboženská, filosofická a vědecká) neposkytuje mnoho vedení v umění žít a v podobných obecných věcech; a tak se nacházíme na cestě, na níž musíme překonávat oceán relativity s bouřkami, které nahánějí strach. Vskutku, člověk je zvyklý na absolutní hodnoty, na zásady a zákony, které se dají uchopit rozumným a jistým způsobem duchovním a psychologickým.

Toto - domnívám se - je důvod toho, proč je tolik zájmu o životní praxi dokonale vyslovenou před půl druhým tisícem let onou prostou "prázdnotou", ze které nevyplývá násilí, nýbrž spíše

pozitivní uspokojení. Užijeme-li vlastních slov této moudrosti, objeví se nám vždy stejným způsobem pozice zenu:

Nad sebou nemá pokrývku hlavy, pod sebou bez kousku země pro nohu.

Takovéto výroky se dnes už nepovažují za tak podivné, jsme-li skutečně připraveni přijmout význam slov "Lišky mají doupata a ptáci mají hnízda, ale Syn člověka nemá, kam by hlavu sklonil."

Nejsme proto, aby se "dovezl" zen z nejzazšího Východu, protože tam je hluboce svázán s kulturními zařízeními, která jsou nám úplně cizí. Není však pochyb o tom, že v zen jsou věci, kterým se můžeme naučit nebo odnaučit a použít jich v naší praxi. Tento způsob vyjadřování se obzvláště zasloužil o to, že je tolik srozumitelný - i když zní dvojace - jak intelektuálovi, tak i nevzdělanému, a poskytuje nám komunikační možnost, kterou jsme dosud nevyužili. Má bezprostřednost, živost a smysl pro krásu, jakož i dráždivou a zároveň lahodnou krásu. Především však má schopnost převrátit smysl a rozřešit lidské problémy projevující se úzkostněji v otázkách jako "Proč je myš myší, když se točí dokola?" (1) V jádru je zen pln soucitu, avšak nikoliv sentimentálního, vůči lidským bytostem, které trpí a umírají uprostřed svých pokusů se spasit.

O zenu je napsáno mnoho skvělých knih, avšak některé z nejlepších jsou vyprodány nebo se těžko dostanou. Dodnes však nikdo - ani profesor Suzuki - o něm nepodal srozumitelný výklad, který by obsahoval jeho historické pozadí a jeho vztahy s čínským a indickým způsobem myšlení. Tři svazky *Essays of Zen Buddhism* Suzukiho jsou sbírkou nesystematických učených pojednání o různých pohledech na věc, nesmírně užitečných pro pokročilého studujícího, ale zcela nepřístupné pro běžného čtenáře, který není zběhlý v základních principech. Jeho půvabný *Introduction to Zen Buddhism* je poněkud omezený a specializovaný: opomíjí základní informace o vztazích zen k čínskému taoismu a k indickému buddhismu, je v určitém ohledu nejasnější než je třeba. Ostatní jeho práce jsou studie o zvláštních aspektech zenu a všechny postrádají zmínku o pozadí a historickém pojetí.

Zen in English Literature and Oriental Classics od R. H. Blytha je jedním z nejlepších úvodů, které jsou k dispozici, avšak byl publikován v Japonsku a ani v něm není obsažena dokumentace pozadí. Jako série přerůzných a podivuhodně srozumitelných pozorování, dílo to se ani nesnaží o uspořádanou celistvou

představu o věci. Můj Spirit of Zen je jistým rozpracováním počátečních Suzukových prací, a nadto, jelikož to není vědecká práce, je z mnoha hledisek zastaralý a klamný, pokud se týče jasnosti a jednoduchosti termínů. Také Zen Buddhism Christmase Humpryho, publikovaný jen v Anglii, je zpracováním Suzukiho a také jemu se nedaří zpracovat zen v jeho kulturním kontextu. Dílo je psáno jasným a živým stylem, avšak autor objevuje jednotu mezi buddhismem a teosofií, což mi připadá mylné. Jiné studie o zenu, ať západních či asijských autorů, jsou povahy spíše spekulativní nebo jsou kritikou zenu nebo něčím jiným (psychologií, uměním či historií kultury).

A tak pro nedostatek základního, spořádaného a srozumitelného díla o zenu, není divu, že západní názory o zenu jsou velmi zmatené přes všechno nadšení a zájem o zen. Problémem zůstává napsat takovou knihu, (a tak jsem se snažil učinit), po níž by nikdo, ani ten, kdo se v zenu vyzná lépe než já, nemusel podobné dílo psát. Ideální by bylo, kdyby takové dílo napsal dokonalý a uznávaný mistr zenu. Avšak toho času žádná osobnost toho druhu neovládá dostatečně angličtinu. Kromě toho, mluví-li někdo z pozice tradice, a dokonce ze středu institucionální hierarchie, chybí mu výhled a porozumění pro hledisko nezasvěceného. A pak, jedna z nejzávažnějších překážek při spolupráci japonských a západních mistrů zen je nedostatečné vyjasnění rozdílů kulturních předpokladů. Obě strany jsou tak "pevné ve svých způsobech", že si nejsou vědomy mezí ve vzájemném porozumění.

Možná tedy, že nejvhodnějším autorem, který by mohl napsat takové dílo, by byl západan, který má za sebou několik let vedení japonským mistrem, přičemž zvládl celý kurs zenu. Avšak z hlediska západní "vědecké doktriny" takový člověk nepřichází v úvahu, protože se stává "zaujatým nadšencem" a je tedy neschopen objektivně a nestranně vidět. Avšak naštěstí nebo neštěstí, zen je především zkušenost povahy neslovní, prostě nepřístupný zvládnutí čistě literárním způsobem nebo poučením. Chceme-li porozumět, co je zen, a zvláště čím není, nezbyvá nic jiného, než jej praktikovat, získat o něm konkrétní zkušenosti, a zároveň odhalit význam, který se skrývá za slovy. Nicméně, ti lidé ze Západu, kteří zkoušeli něco jako speciální zvládnutí v zenu Rinzai, stávají se podezřívaví vůči zásadě, že:

Ti, kteří vědí, nemluví,

ti, kteří mluví, nevědí.

Nicméně, přestože ze sebe nedělají kazatele, neuzavírají se

v přísné mlčení. V určitém smyslu by rádi jiným sdělili své vědění. Avšak jinak jsou si vědomi toho, že nakonec slova nepostačí; a nad to se zavázali, že nebudou diskutovat o určitých aspektech svého noviciátu. Začínají proto zaujímat typicky asijský postoj. "Pojďte a objevíte to sami na sobě." Avšak člověk ze Západu, obeznámený

s vědeckým myšlením, je právem opatrný a skeptický a rád by věděl, co bude "zjišťovat". Je si hluboce vědom sklonu mysli klamat se, pronikat do míst, kam není možno vstoupit, nenechají-li se u dveří vlastní osobní kritéria. Asiaté jsou tak uzpůsobeni, že pohrdají osobními postoji, a tuto vlastnost ještě ve větší míře mají jejich západní následovníci, kteří opomenou říci vědeckému badateli mnoho věcí, které se týkají mezí lidského pojednání a dosažitelného a intelektuálního porozumění.

Psát o zenu je tedy problematické jak pro zevního "objektivního" pozorovatele, tak pro "subjektivního", zvnitřku nahlízejícího praktika zenu. Za různých okolností jsem se ocitl jak na jedné, tak na druhé straně mince. Byl jsem doprovázen a studoval jsem s "objektivními pozorovateli", a jsem přesvědčen, že všechna jejich obratnost končí výčtem podobným seznamu pokrmů na jídelním lístku. Ocitl jsem se také uvnitř tradiční hierarchie (ne zenu), a jsem stejně přesvědčen, že z této pozice se neví, jaké jídlo se pojídá. V takové situaci se stáváme techniky "idioty", což znamená, že nejsme schopni se dorozumět s příslušníky jiného myšlenkového společenství, kromě vlastního, ke kterému náležíme.

Je nebezpečné a zároveň směšné, že na našem světě existují skupiny lidí, které si vzájemně nemohou porozumět. Toto zvláště platí o velkých kulturách Západu a Východu, kde možnosti sdělovací jsou nejbohatší a kde jsou také nejzávažnější rizika vzájemné nesdělitelnosti. Vynaložil jsem dvacet let života k tomu, abych Západu vysvětlil Východ, a stále jsem nabýval větší jistoty, že vysvětlit takový jev jako je zen, stojí za námahu. Jednak je třeba "sympatizovat" s tímto způsobem života a nabýt o něm osobních zkušeností v největší možné míře. Jednak je třeba odolat veškerým svodům "stát se příslušníkem organizace" a nezaplést se do institucionálních záležitostí. Při takovém přátelském neutrálním postavení je ovšem člověk odmítán z obou stran. Ale v nejhorším případě vlastní nepřesná tlumočení podněcují strany k tomu, aby se vyjadřovaly s větší jasností. Vztah mezi dvěma pozicemi se vsutku velmi vyjasní tím, že je třetí

možnost, srovnávat poznatky obou stran s někým třetím. A tak, i když se toto studium zenu omezí na to, že vyjádří hledisko, které není ani hlediskem zenu, ani západním, poskytne aspoň možnost srovnání s dalším třetím názorem.

V žádném případě není pochyb o tom, že podstata myšlení zenu odmítá stát s "organizovanou" nebo stát se výlučně majetkem jakéhokoliv zřízení (instituce). Je-li něco v tomto světě, co přesahuje relativnost kulturní podmíněnosti, je to zen, ať už je mu dáváno jakékoliv jméno. To je skvělý důvod, který vysvětluje, proč zen není "zespolečenštěn" a proč mnozí jeho dávnověcí zástánci byli "universálními individualisty", kteří nikdy nenáleželi k organizaci zen, ani neuznávali formální autoritu.

Taková je tedy má pozice ve vztahu k zenu - a cítím, že musím být upřímný vůči čtenáři v době, kdy se mu předkládá tolik věr nebo "hodnocení". Nemohu se představit jako zenista, ani jako buddhista, protože by mi připadalo, že bych zatemnil obzor a vnucoval nějakou etiku. Nemohu se představit jako vědecký objektivní akademik - poněvadž - pokud se týče zenu - takový se v mých očích podobá někomu, kdo se chystá studovat zpěv ptáků na sbírce vycpaných slavíků. Neprohlašuji, že mám právo mluvit o zenu. Pouze prohlašuji, že jsem rád studoval jeho literaturu a pozoroval jeho umělecké projevy téměř od chlapeckých let, a že jsem měl štěstí být důvěrně doprovázen mnohými poutníky japonskými a čínskými dlouhou cestou, která není označena milníky.

Tato kniha je určena jak pro běžného čtenáře, tak pro vážného studujícího, a doufám, že první mi promine, že používám určitou technickou terminologii, že připojuji přídavek v čínském písmu a jiný materiál pro kritické studium, vše, co považuji za velmi užitečné pro toho, kdo chce věc důkladně prostudovat. Kniha je rozdělena do dvou částí: první pojednává o pozadí historie zenu, druhá o jeho zásadách a jeho praxi. Používám tři typů pramenů informací. V první řadě jsem použil všech studií o zenu v evropských jazycích, a především si cením prací prof. D. T. Suzukiho. Zároveň jsem se však snažil těmto pramenům příliš nevěřit, ne proto, že by byly chybné, nýbrž proto, že se domnívám, že čtenáři mají právo se dovědět něco víc, než může podat pouhé shrnutí látky.

V druhé řadě jsem stavbu této knihy založil na bedlivém studiu originálních čínských dokumentů, se zvláštním zřetelem na Šin-šin Minga, na Tan činga neboli Sutru Šestého Patriarchy, na Lin-či Lu, a na Kucun Šü Yü-luho.

Mé osobní znalosti čínštiny dynastie Ťang nestačí k tomu, abych mohl pojednat o některých jemných místech této literatury, ale stačí k tomu - myslím si - abych dosáhl toho cosi přejí, objasnit základní učení. Z toho důvodu mi vydatně pomáhali v mém úsilí kolegové a druzi při výzkumu z American Academy of Asian Studies, a přejí si jim vyjádřit svůj dík, zvláště Sabro Hasegawaovi - Gi-ming Šienovi, dr. Paulovi a dr. George Fungovi, dr. Frederiku Hongovi, panu Charles Vickovi a panu Kazumitsu Katovi, ministrovi školy zen Soto.

V třetí řadě je má dokumentace založena na velkém počtu osobních setkání, která proběhla v době více než dvaceti let, s učiteli a žáky zenu. Překlady z originálních textů jsem si pořídil sám, pokud u nich není poznamenáno něco jiného. Pro pohodlí čtenáře, který čte čínsky, jsem připojil - v části za bibliografií - dodatek v čínském znění citovaných textů a nejdůležitějších technických termínů. To se mi zdálo být téměř nepostradatelné při studiu, protože i mezi nejkvalifikovanějšími učiteli panuje mnohá nejistota ohledně správného překladu textů zen z dynastie Ťang. Odvolání na tento dodatek jsou označena vedle textu písmeny.

Odvolání na jiná díla jsem provedl jménem autora, jehož dílo je pak přesně vypsáno v bibliografii. Učení čtenáři mi budou muset prominout, že jsem nepoužíval absurdních diakritických znamének v sanskritských slovech přepsaných latinkou, jelikož jsou schopna jediné zmást běžného čtenáře a nejsou zapotřebí pro sanskrťistu, který si může okamžitě vzpomenout na písmo devanadžiri. Pokud se týče vlastních jmen mistrů zenu a názvů textů zen, jsou uvedeny v latinském přepisu v mandarínu nebo japonsky, podle země původu, a technické termíny jsou psány v mandarínu, pokud nejsou užívány ve specificky japonských traktátech.

Pokud se týče mandarína, zvyk nás nutí k tomu, abychom užívali latinského přepisu Wade-Gilesova, pro který jsem za úvod připojil příslušnou tabulku.

Jsem velmi vděčen panu R. M. Blythovi, který mi dovolil, abych použil značný počet jeho překladů poezie haiku, uvedené v jeho skvělé čtyřsvazkové antologii Haiku, publikované v Hokusei Press v Tokiu.

Konečně s radostí vyjadřuji svůj dík nadaci Bollingen za poskytnutou mi finanční pomoc po dobu tří let, během nichž jsem dokončil předběžné studium pro sepsání této knihy.

Mill Valley, California

červenec 1956 Alan W. Watts

Tabulka výslovnosti čínských slov

p jako p, v českém překladu pouhé p

t jako t, v českém překladu jako t

k jako k, v českém překladu jako k

ch jako č, v českém překladu píšeme č

ts jako c, v českém překladu píšeme c

p jako znak mezi p a b, v českém překladu píšeme p

hs jako š, v českém překladu píšeme š

sh jako znak mezi š a s, v českém překladu s

j jako zvuk mezi l a r

eh jako v anglickém slově shirt

ü jako francouzské u nebo německé ü

en se čte jako francouzské un nebo anglické wooden

PRVNÍ ČÁST

Pozadí a historie

První kapitola

Filosofie Tao

Buddhismus zen je praxe a vidění života, které nenáleží k žádné formální kategorii moderního západního myšlení. Není to náboženství nebo filosofie, není to psychologie nebo nějaký typ vědy. Je to příklad toho, co je známo v Indii a v Číně jako "cesta osvobození", je v tomto smyslu obdobná taoismu, vedantě a józe. Jak bude brzo zřejmé, cesta osvobození nemůže mít žádnou pozitivní definici. Může být napovězena tím, že se o ní řekne čím není, tak asi, jako sochař odhaluje podobu odsekáváním kusu kamene.

Historicky možno zen považovat za ukončení dlouhých indických a čínských tradic, ačkoliv to byl ve skutečnosti daleko více vliv čínský než indický, který se, od dvanáctého století, hluboce zakořenil (a to velmi konstruktivně) do kultury Japonska.

Jako využití těchto velkých kultur a jako jedinečný a zvlášť poučný příklad cesty osvobození je zen jedním z nejcennějších darů Asie světa.

Začátky zenu jsou jak taoistické, tak i buddhistické, a protože jeho vůně je tak typicky čínská, je snad lépe začít se zkoumáním jeho čínských předchůdců a zároveň ukazovat pomocí taoistického příkladu, co se rozumí cestou osvobození.

Velká část těžkostí a mystifikací, se kterými se setkává západní žák zenu, se dá přičíst nepatrné znalosti způsobu čínského myšlení, způsobu, který se liší podstatně od našeho, který je, právě z tohoto důvodu pro nás zvlášť důležitý při odmítání budoucí kritiky našich myšlenek. Problém nespočívá v tom, zvládnout rozdílné myšlenky, které se liší od našich jako, řekněme, se liší teorie Kantova od teorie Descartovy, nebo myšlenky kalvinistů od myšlení katolíků. Problém je v tom, abychom si náležitě uvědomovali rozdíly v základních předpokladech v myšleních v pravých a vlastních metodách myšlení; rozdíly, které se tak snadno přehlédnou, že naše přetlumočení čínské filosofie mají snahu promítnout do čínské terminologie myšlenky typicky západní. To je nevyhnutelná nevýhoda toho, kdo studuje asijskou filosofii čistě literárními metodami západní kultury, protože slova mohou být sdělovacím pojítkem jen mezi těmi, kdo se podílejí o analogické zkušenosti.

To neznamena, že řeč tak bohatá jako angličtina by byla prostě neschopna vyjádřit čínské myšlenky. Naopak, je schopna vyjádřit mnohem více než se domnívali, že je možné, čínští a japonští žáci zenu, jejichž znalost angličtiny měla hodně mezer. Těžkost nespočívá tolik v jazyku jako v modelech myšlení, o nichž jsme si dosud mysleli, že jsou neodlučitelné od akademického a vědeckého zvládání věci. Nepřiměřenost těchto způsobů modelům takovým jako je taoismus a zen, je do značné míry důvodem dojmu, že "východní duch" je tajemný a nezbadatelný. Kromě toho není třeba se domnívat, že tyto věci jsou tak typicky čínské a japonské, že v nich není žádný styčný bod s naší kulturou. Zatímco je pravda, že žádná z **formálních** rozdělení vědy a západního myšlení neodpovídá cestě osvobození, podivuhodná studie R. H. Blytha o Zen in English Literature ukázala velmi jasně, že základní intuice zenu jsou universální povahy.

Důvod, pro nějž na první pohled taoismus a zen představují takovou hádanku pro západní mysl, spočívá v tom, že máme úzký pohled na lidské vědění. Pro nás téměř všechno vědění spočívá v tom, co by taoista nazval konvenční znalostí, protože my si

myslíme, že ještě vskutku neznáme to, co nemůžeme vyjádřit slovy nebo nějakým systémem konvenčních (smluvených) značek, jako jsou např. termíny matematické a hudební vyjádření. Takovou znalost nazýváme konvenční, protože je to záležitost sociální domluvy právě tak jako jazyková pravidla. Právě tak jako lidé, kteří mluví tímtež jazykem, mají mezi sebou tichou domluvu ohledně slov, která používají, aby jimi mohli označit určité věci, tak také členové kterékoliv společnosti a kterékoliv kultury jsou spojeni komunikačními prostředky, svazky, které jsou založeny na dohodách všeho druhu, týkajících se klasifikace a hodnocení činností a věcí.

Výchovný úkol tedy spočívá v tom, že děti se učí být schopnými žít ve společnosti, přesvědčují je, aby se naučily a přijaly její zákonitosti čili normy a konvence ve vztazích, jimiž společnost udržuje svou jednotu. V první řadě je to mluvený jazyk. Dítě se učí přijmout "strom" a nikoliv "brum-brum" za dohodnutý slovní znak pro tamtu věc (a ukáže se mu na strom). Není těžké porozumět, že slovo "strom" je otázkou konvence, dohody. Méně pochopitelný je naproti tomu fakt, že konvence vládne také definicí věcí, které je slovo přisouzeno. Vskutku, dítě se nesmí jen učit, kterými slovy označovat věci, nýbrž také způsobu, jímž se jeho kultura potichu dohodla rozeznávat věci, určovat jejich hranice v mezích naší denní zkušenosti. Tak vědecká konvence rozhoduje, zda úhoř má být rybou nebo hadem; a gramatická konvence určuje, které zkušenosti mají být definovány jako věci a které události jako činnosti. Nakolik je taková konvence schopna rozsuzovat, vyplývá z otázky: "Co se stane z mé pěsti (jméno předmětu), když rozevřu dlaň?" Předmět zmizí jako zázrakem, protože činnost byla maskována jménem obvykle přiřazovaným věci. V angličtině rozdíl mezi věcmi a činnostmi jsou označeny velmi přesně, ale v čínštině velké množství slov má funkci jak jmen tak sloves, takže osoba, která v čínštině myslí, neshledává žádnou těžkost v tom, uvědomuje-li si, že předměty jsou také události, že náš svět je spíše souhrnem procesů než jsoucností.

Kromě jazyka musí dítě přijmout různé formy zákoníků, neboť požadavky společenského života si vyžadují konvence jako zákoníky práv a etiky, etikety a umění, vah, měr a počtů; a především zákoník "role, úlohy". Bylo by těžké vzájemně se domluvit, kdybychom se nemohli označovat pomocí rolí: otec, učitel, dělník, umělec, "hodný chlapec", šlechtic, sportovec atd. V takové míře, v jaké se ztotožňujeme s takovými stereotypy a s pravidly s nimi spojeného společenského chování, cítíme se být někým, a naši druzi mají méně těžkostí nás přijmout (nebo

ztotožnit nás a pociťovat, že jsem "pod kontrolou"). Setkání dvou cizích lidí je vždy trochu rozpačité, pokud si hostitel nezjistil "rolí", v jaké se má představit, neboť nikdo z obou neví, která pravidla konvence a chování má zachovávat.

Ještě jednou: je snadné uvědomit si konvenční povahu rolí nebo podmínek. Člověk, který je otcem, ovšem, může být také lékařem a umělcem, právě tak jako úředníkem a bratrem. A je jasné, že dokonce úplný souhrn těchto rolí - etiket - zdaleka nemůže poskytnout dostačující popis osobnosti člověka, i když se dá umístit do okruhu určité obecné klasifikace. Vždyť konvence, které ovládají lidskou totožnost, jsou jemnější a méně jasné než výše jmenované role. Učíme se dokonale, i když mnohem méně jasně, ztotožňovat sebe stejně konvenčním způsobem se svou osobností, s "já" a

s "osobou", a to je konvence složená z převážné míry z historie výběrové paměti, která začla chvílí zrození. Podle konvence, já jsem prostě tím, co právě dělám, jsem také tím, co jsem dělal; a má konvenční verze mé minulosti je vytvořena takovým způsobem, že si sám sobě připadám skutečnější než čím jsem v této chvíli. To co **jsem** - vskutku - připadá tak prchavé a nepostižitelné, zatímco to, čím **jsem byl**, je pevné a definitivní. Je to solidní základna pro předvídání toho, čím budu v budoucnosti, a z toho plyne, že se úžeji ztotožňuji s tím, co neexistuje, než s tím, co reálně jest!

Je velmi důležité poznávat, že paměť a minulé události, které vytvářejí historickou totožnost člověka, nejsou ničím jiným než výběrem. Z konkrétní nekonečnosti událostí a zkušeností, takové jsou vybírány - tj. abstrahovány - jako významné, jejichž význam je přirozeně určován konvenčními modely. Tedy konvenční znalost prozrazuje, že samotnou svou povahou je to systém abstrakcí, pozůstávající ze znaků a symbolů, do nichž jsou věci a události zúženy, aby dostaly běžné obrysy, jako např. čínská slabika jen (a) znamená "člověk", což je krajní zjednodušení a generalizace lidské formy.

Totéž se dá říci o slovech neideografických: slova "člověk", "ryba", "hvězda", "květ", "běh", "výhonek" vyjadřují všechny druhy předmětů a událostí, které lze poznat jako členy jejich druhu podle velmi jednoduchých přívlastků, odvozených z úplného celku věcí.

Abstrakce toho druhu je téměř nutná pro sdělování, neboť nás činí schopné představit naše zkušenosti jednoduchými a rychlými mentálními "záběry". Řekneme-li, že můžeme myslet najednou pouze na jedinou věc, je to, jako bychom řekli, že Tichý

oceán se nedá spolknout jedním dechem. Musí se vzít do šálku a pít po doušcích. Abstrakce a konvenční znaky jsou jako šálky: uvádějí zkušenosti do tak jednoduchých jednotek, že mohou být pochopeny najednou. Obdobným způsobem otáčky se měří tak, že se převedou na sled krátkých přímek, nebo myslíme-li na ně ve čtverečných pojmech, že se kříží, jsou-li položeny na papír.

Jinými příklady téhož procesu jsou fotografie v žurnálech a televizní přenosy. V prvních je přírodní scéna reprodukována řadou bílých a černých teček na filtr nebo "sítnici", takže máme dojem černobílé fotografie, díváme-li se na ni bez zvětšovací čočky. Pokud se může podobat originální scéně, reprodukováná fotografie není ničím jiným než rekonstrukce scény provedené v malých znacích; třeba trochu jako naše konvenční slova a naše konvenční myšlenky jsou rekonstrukcemi zkušeností pomocí abstraktních znaků. Ještě podobnějším myšlenkovému procesu je televizní kamera, která přenáší přírodní scénu pomocí lineární série impulsů, jež se mohou vést po drátě.

Tak sdělení prostřednictvím dohodnutých (konvenčních) znaků tohoto druhu nám poskytne abstraktní překlad "jedné věci najednou", vesmíru, ve kterém se věci dějí "všechny najednou", vesmíru, v němž konkrétní skutečnost neustále uniká do těchto abstraktních pojmů, do dokonalého popisu. Těmito prostředky dokonalý popis částičky prachu vyžadoval nekonečný čas, kdyby se měl zapamatovat každý bod jeho objemu.

Lineární povaha "jedné věci za druhou" při rozmluvě a myšlení je zvlášť zřejmá ve všech jazycích, které používají abecedy a převádějí se do dlouhých řad písmen. Není snadné říci, proč musíme sdělovat s jinými (mluvit) a sami se sebou (myslit) metodou jedné věci za druhou. Samotný život nepostupuje tímto zdlouhavým lineárním způsobem; a samotné naše organismy by ztěžily mohly přežít chvíli, kdy by musely samy sebe kontrolovat, každý dech, každý úhoz srdce, každý nervový impuls. Chceme-li však nalézt vysvětlení takové povahy myšlení, zrakový smysl nám nabízí sugestivní obdobu. Jsme vybaveni dvěma typy vidění, centrálním a okrajovým, ne nepodobným soustředěnému a rozptýlenému světlu. Centrální vidění slouží pro přesnou činnost jako je četba, při které se naše oči soustřeďují na malou prostoru a postupně přejíždějí jako světlo reflektorů. Okrajové vidění je méně uvědomělé, není stejně výrazné jako proud světla reflektoru. Užíváme je, abychom viděli v noci a získali "podvědomý" vjem věcí a pohybů vně přímé linie centrálního vidění. Na rozdíl od koncentrovaného světla, může pojmut mnoho věcí najednou.

V tom je tedy analogie (a možná že více než pouhá obdoba) mezi viděním centrálním a vědomým způsobem myšlení "na jednu věc za druhou" a mezi viděním okrajovým a procesem spíše tajemným, který nás činí schopné řídit neuvěřitelně složitý celek našich těl aniž bychom vůbec na ně mysleli. Je třeba k tomu poznamenat, že důvod, pro nějž nazýváme své tělo celkem, pochází ze snahy rozumět mu v pojmech lineárního myšlení, slovy a

v představách. Avšak komplexnost nespočívá tolik v našem těle, jako v těžkém úkolu snažit se mu porozumět myšlenkovými prostředky. Jak dokážeme posbírat drobnosti po místnosti za pouhé pomoci malého světelného paprsku? Je to stejně těžké jako napít se vody s použitím vidličky namísto šálku.

Z tohoto hlediska psaná čínská řeč má mírnou výhodu před naší, z čehož pak možná pochází rozdílný způsob myšlení. Také čínština je lineární, také ona se skládá ze série abstrakcí napojených jedna na druhou. Ale její psané znaky jsou lépe skloubeny se životem než jak mohou být slova složená z písmen; neboť takové znaky jsou v podstatě obrazy, jak praví čínské přísloví: "Pouhé jedno zobrazené více platí než sto rčení." Porovnejte například, oč je snazší někomu ukázat, jak se dělá uzel, než mu to těžkopádně vykládat slovy.

Nuže, obecná tendence západní mentality je myslet si, že jsme schopni skutečně porozumět jen tomu, co si můžeme představit, co můžeme sdělit pomocí lineárních znaků - pomocí myšlenek -. Jsme jako dívka, která si počíná při plesu jako když se dělá koberec. Nenaučí se tanci, pokud jí někdo nenakreslí postup kroků, neboť nedokáže se mu naučit instinktem. Z jakého důvodu si nedůvěřujeme a plně neužíváme "okrajového vidění" své mysli. Učíme se například hudbě omezující úplnou stupnici zvuků a rytmů na sled tónových a rytmických intervalů (sled, kterým nelze vyjádřit orientální hudbu). Avšak orientální hudebník má k dispozici jen základní téma, kterého užívá výlučně, aby si připomenul melodii. Neučí se hudbě členěním not, nýbrž poslechem mistra, aby získal "smysl" hudby a napodobil mistra. A to ho činí schopným vytvářet tónové a rytmické napodobeniny, které na Západě dokáží jen džezoví umělci, kteří postupují stejným způsobem.

Nechceme říci, že západní lidé přímo nepoužívají "okrajové mysli". Jako každá lidská bytost, neustále jí používají; a každý umělec, každý dělník, každý atlet způsobuje svou činností určitý rozvoj svých schopností. To však není hodno zřetele z hlediska akademického a filosofického. My jsme si ztěžili začli uvědomovat

možnosti okrajové mysli, zřídka kdy - abychom neřekli nikdy - se nám stává, že jedno z jejích nejvýznamnějších užití se projeví v "poznání skutečnosti", o něž se jinak snažíme nepohodlnými úvahami teologickými, metafyzickými a logickou dedukcí.

Obrátíme-li se na starověkou čínskou společnost, setkáváme se se dvěma "filosofickými" tradicemi, které hrají doplňkové role: konfucionismus a taoismus. Mluvíme-li povšechně, první zajímá se o konvence jazykovědné, etické, právní a rituální, kterými se pro společnost zajišťuje sdělovací systém; pod jejich záštitou jsou vychováváni chlapci tak, že jejich povaha původně neposlušná a svéhlavá se přizpůsobí Prokrustovu loži společenského řádu. Pomocí konfuciánských formulí se definuje individuum a jeho postavení ve společnosti.

Naproti tomu taoismus, obecně řečeno, je cílem starších lidí, a zvláště lidí, kteří se chystají stáhnout z činného společenského života. Jejich odchod ze společnosti je druhem vnějšího symbolu vnitřního osvobození od konvenčních svazků a modelů myšlení a chování. Taoismus se vskutku stará o nekonvenční poznání, s přísným porozuměním životu, namísto prostřednictvím abstrakt a lineárních termínů reprezentativního myšlení.

Konfucionismus má tedy úlohu sociálně potřebnou, aby usměrňoval spontánnost původního života do strohých pravidel konvence: úkol, který v sobě zahrnuje nejen konflikt, ale i ztrátu oné zvláštní přirozenosti a neuvědomování si sebe, pro které jsou děti tolik milovány, a které někdy opět získávají světci a mudrci. Funkcí taoismu je napravit nevyhnutelnou škodu této disciplíny, a nikoliv jen znovu nastolit původní přirozenost, která se definuje c - jan (b) neboli "ztotožňování se sebou". Ve skutečnosti bezděčnost (=spontánnost) dítěte je ještě dětská, jako všechno ostatní, co se ho týká. Výchova v něm způsobuje nárůst přísnosti, nikoliv spontánnosti. V jistých povahách, rozpor mezi sociální konvencí a potlačovanou bezděčností, je tak prudký, že se projevuje zločiny, nepřičetností a neurózami: cena, kterou platíme za jinak nepopíratelná dobrodiní řádu.

Taoismu se však nesmí rozumět jako revoltě proti konvencím, i když se ho v tomto smyslu používalo jako záminky k revolucím. Taoismus je cesta osvobození, která se nedá nikdy provést prostředky revolty, jelikož je dobře známo, že největší část revolucí nastolí horší tyrany, než byli ti, které zničila. Být osvobozen od konvence neznamena potírat ji, nýbrž nedat se jí svést z pravé cesty: umět ji užívat jako nástroje, spíše než být jí využíván.

Západ nemá žádné uznávané zařízení odpovídající taoismu, protože naše hebrejsko-křesťanská duchovní tradice ztotožňuje absolutního Boha s logickým a morálním řádem konvence. Tím by se dala téměř definovat hrozná kulturní katastrofa, která spočívá na společenském řádu s přemrštěnou autoritou a způsobuje právě ony revolty proti náboženství a tradici, které tak silně charakterizují západní historii. Je něco jiného být v rozporu s konvencemi sociálně sankcionovanými, než cítit se být v neshodě se samými kořeny a

s půdou života, se samotným Absolutnem. Tento posledně jmenovaný rozpor živí pocit viny tak nespravedlivé, že nemůže než vyústit buď do potření vlastní přirozenosti nebo do zamítnutí Boha. Protože první z těchto alternativ je konec konců nemožná (jak vyplivnout vlastní zuby), stává se druhá nevyhnutelnou, když určité zmírňující prostředky, jako zpověď, pozbudou své účinnosti. Jak je

v povaze revolucí, revolta proti Bohu popřeje místo ještě horší tyranii, absolutní vládě státu - horší, protože nemůže nikdy promíjet a protože neuznává nic kromě své vlastní soudní pravomoci. Opravdu, i když je toto poslední tvrzení použitelné také na Boha, Církev, jeho pozemská představitelka, je vždycky ochotna připustit, že ačkoliv jsou boží zákony neodvolatelné, nikdo by se neměl domnívat, že smí stanovit meze Božího milosrdenství. Je-li trůn Absolutního uprázdněn, zmocní se ho relativní konec a dopouští se pravého modloslužebnictví, pravé ničemnosti ve srovnání s Bohem: absolutizace nějaké představy, nějaké konvenční abstrakce. Je však nepravděpodobné, že by se trůn uprázdnil, kdyby - v určitém smyslu - už nebyl býval prázdný; kdyby západní tradice ovládala způsob, jak chápat Absolutno přímým způsobem, bez pomoci konvenčního řádu.

Přirozeně samotné slovo "Absolutno" nám napovídá něco abstraktního a koncepčního, právě tak jako "Čisté Bytí". Tatáž naše idea "ducha" jako protivy "hmoty" nám připadá být bližší abstraktnu než konkrétnu. Avšak v taoismu, jako v jiných cestách osvobození, Absolutno nesmí být směřováno s abstraktnem. Z jiné strany, řekneme-li, že Tao (c), což je název pro nejvyšší skutečnost, je spíše konkrétnem, než abstraktnem, může to vést k novým zmatkům. Vždyť jsme zvyklí spojovat konkrétní s hmotným, fyziologickým, biologickým a přirozeným, jako pojmy odlišné od nadpřirozeného. Ale z hlediska taoismu a buddhismu jsou to ještě termíny pro sféru konvenčních a abstraktních vědomostí.

Biologie a fyziologie jsou typy znalostí, které představují skutečný svět v pojmech jejich samotných abstraktních kategorií.

Měří a klasifikují svět způsoby vhodnými pro zvláštní užití, které s nimi zamýšlíme, jako například zeměměřič se zabývá zemí tím způsobem, že ji rozměřuje na akry, podnikatel rozvažuje zásilku na tuny, půdní rozborář stanoví půdní typy podle chemického složení. Tvrdit, že konkrétní skutečnost lidského organismu je fyziologická, je totéž jako tvrdit, že země je určité množství tun nebo akrů. A tvrdit, že tato skutečnost je přirozená, je dosti přesné, rozumíme-li tím "spontánní" (c - jan) neboli natura narurans; avšak je to úplně nepřesné, máme-li na mysli natura naturata, tj. přírodu klasifikovanou, rozdělenou podle "druhů", jako když se řekne: "Jaká je povaha této věci?" V tomto významu slova musíme myslet na "vědecký naturalismus", na doktrinu, která nemá nic společného s taoistickým naturalismem.

A tak, abychom začali rozumět, čím se zabývá taoismus, musíme být aspoň připraveni připustit vidění světa, které není konvenční, znalost, která není obsažena v našem povrchním vědomí, které může naučit skutečnosti pouze ve formě jediné abstrakce (nebo myšlenky, čínsky nien /d/) najednou. V tom není žádná skutečná těžkost, pokud od nynějška připustíme, že "víme", jak pohnout rukama, jak učinit nějaké rozhodnutí, jak dýchat, i když se nám ztěží podaří to vysvětlit slovy. Víme, jak to vše dělat prostě proto, že to děláme! Taoismus je rozšíření tohoto druhu vědění, rozšíření, které nám poskytuje velmi rozdílné vidění světa, než je to, na které jsme zvyklí konvenčně, vidění, které osvobozuje lidskou mysl od jejího donucovacího ztotožňování s abstraktním já.

Podle tradice, zakladatel taoismu, Lao-c , byl starším současníkem Kung-fuceho, nebo Konfucia, který zemřel r. 479 před n. l. (1). Říká se, že Lao-c je autorem Tao-te t'ingu, knížečky aforismů, v níž se vykládají principy Tao, jeho moci nebo vlastnosti (Te /e/), ale čínská filosofická tradice připisuje jak taoismu, tak konfucionismu ještě starší původ, dílům, která náležejí k samotným základům čínského myšlení a kultury, časově od 3000 až do 1200 let př. n. l.: je to I Čing neboli Kniha proměn.

I Čing je vyloženě knihou zjevení. Jsou to věštby opírající se o 64 abstraktních vyobrazení, z nichž každé se skládá ze šesti čar nebo hexagramů. Má se za to, že jejich základem jsou různé způsoby, do nichž popraská krunýř želvy, je-li zahříván (2). To se týká starověké metody věštění, při které věstec provrtal otvor do hřbetu želvího krunýře, zahřál jej a pak předvídal budoucnost podle trhlin, které se utvořily v krunýři. Je to něco podobného jako když chiromanti usuzují z čar na ruce. Samozřejmě zmíněné rýhy

jsou velmi složité, a má se za to, že 64 hexagramy představují zjednodušenou klasifikaci různých typů rýhování. Již po mnoho století krunýř želvy upadl do zapomenutí, a namísto něho hexagram je určen náhodným rozložením kytice z padesáti stonků řebříčku. Avšak odborník v I Čingu nemá vůbec zapotřebí používal krunýřů želv nebo stonků řebříčku. Dokáže "vidět" hexagram v čemkoliv:

v rozložení květů ve váze, v předmětech rozhozených po stole, v přírodních znacích obláčku. Moderní psycholog v tom rozpoznává něco podobného Rorschachovu testu, podle kterého je psychologická dispozice pacientova diagnostikována spontánními obrazy, které on "vidí" v celistvé skvrně inkoustu. Dokáže-li pacient přetlumočit své vlastní projekce na skvrně inkoustu, dostane se o něm užitečná informace, která informuje o jeho budoucím chování. Vezmeme-li toto v úvahu, nemůžeme zavrhnout věštecké umění I Čingu jako pouhou a prostou pověru.

Je jisto, že vykladač I Čingu by nám mohl podat hodnotný důkaz o relativní vhodnosti našeho způsobu, jakým se rozhodujeme

v důležitých záležitostech. Rádi se rozhodujeme rozumně, protože svá rozhodnutí stavíme na rozsáhlém souboru údajů, týkajících se řešení záležitosti. Nejsme závislí na malicherných maličkostech, jako na náhodném vrhu penízem, nebo na kresbě listů čajovníku nebo na rýhách krunýře. Nicméně vykladač I Čingu by se mohl zeptat, zda víme, které informace jsou důležité, vzhledem k tomu, že naše plány se trvale týkají případů zcela nepředvídaných. Mohl by se nás zeptat, jak víme, že jsme sebrali dostatečné množství informací, podle nichž se budeme rozhodovat. Kdybychom byli přísně "vědečtí" při sběru údajů potřebných pro naše rozhodnutí, potřebovali bychom tolik času, že doba vhodná pro pojednání by dávno prošla, než by byla práce se sběrem hotova. A jak vědět, kdy už jsme dostatečně informováni? Napoví nám to snad sama informace? Nic takového se nestane. Dáme se do práce, abychom si opatřili racionálním způsobem dokumentaci, a pak, nějakým druhem intuice, nebo protože jsme se unavili přemýšlením začneme jednat. Vykladač I Čingu by se zeptal, zdali to není totéž být závislý na "malicherných maličkostech" jako rozptylovat se stonky řebříčku.

Jinými slovy, metoda "přísně vědecká" pro předvídaní budoucnosti může se použít jen ve zvláštních případech: když není zapotřebí okamžitě jednat, když použití činitelé jsou do značné míry mechanické povahy, nebo jde o okolnosti tak omezené, že jsou bezvýznamné. Převážná část našich důležitých

rozhodnutí závisí na "dojmu": jinými slovy na "okrajovém vidění" myslí. Tímto způsobem vhodnost našich rozhodnutí se nezakládá, v poslední analýze, na naší schopnosti "vycítit" situaci pomocí stupně vývoje onoho "okrajového vidění".

Každý vykladač I Čingu je si vědom tohoto faktu. Ví, že samotná kniha neobsahuje přesnou vědu, nýbrž je spíše užitečným nástrojem, který pro něho pracuje, jestliže on má dobrou "intuici" čili, abychom užili jeho slov, nachází-li se "v Tau". Pak se neutíká

k věštbě bez přiměřené přípravy, provedené tiše a podrobně v předepsaném rituálu, aby dostal mysl do onoho stavu klidu, ve kterém se má za to, že "intuice" působí nejúčinněji. Zdálo by se tedy, že původ taoismu je třeba hledat v I Čingu, avšak nikoliv tolik

v textu knihy samé, jako ve způsobu, jakým se má užívat, a v jeho předpokladech. Opravdu, zkušenost z našich intuitivních rozhodnutí měla by jasně ukázat, že takový "okrajový" pohled myslí působí lépe, než když se snažíme zasahovat, působí, když věříme, že jedná sám od sebe - c - jan, spontánně.

Tak se začínají objevovat základní principy taoismu. Je to především Tao: nedefinovatelný konkrétní "proces" světa, Cesta života. Čínské slovo původně znamená "cesta" nebo "ulice" a někdy "mluvit", takže první verš Tao-Te-Ťingu obsahuje hru slov obou významů:

Tao, o němž se dá mluvit, není věčné Tao (3).

Avšak alespoň při pokusu, aby napověděl význam Taa, Lao-c praví:

*Je to něco nedefinovatelného
narozeného dříve než nebe a země
tak tiché a bez tvaru,
absolutní a neměnné,
točí se a nedělá škody,
může být matkou nebe a země,
neznám jeho jméno,
a proto ho nazývám Tao (25)*

A ještě jinde:

*Tao je povahy
klamné a nehmatatelné,*

*a přesto má v sobě nějaký obraz,
je nehmatatelné a klamné,
a přece obsahuje něco.
Jak je hluboké a temné,
přece jen obsahuje nějakou podobu,
podstatu velmi reálnou,
je v ní upřímnost (21)*

"Myšlenková schopnost" je čing (g), slovo, které v sobě obsahuje ideje podstatného, jemného, psychického nebo duchovního a zdatného. Zdálo by se tedy, že tímto způsobem, jako je hlava nádobou pro oči, a přece je pramenem inteligence, tak také nezřetelné, zdánlivě prázdné nedefinovatelné Tao je inteligence, která formuje svět svou schopností, jež přesahuje naše možnosti porozumění.

Důležitý rozdíl mezi Taem a obvyklým pojmem Bůh je v tom, že zatímco Bůh projevuje svět tím, že jej tvoří (wei /h/), Tao ho projevuje, aniž by ho tvořilo (wu-wei /i/), což přibližně odpovídá tomu, co rozumíme slovem "růst". Vskutku učiněné věci se skládají z oddělených kusů složených dohromady, jako stroje, nebo jsou věci modelované zvnějšku dovnitř, jako sochy, zatímco věci vyvinuté se dělí na části zvnitřku navenek. Protože přírodní vesmír pracuje převážně podle principů růstu, připadala by čínské mysli velmi divná otázka **jak** je složen. Kdyby byl vesmír stvořen, jistě by se někdo vyskytl, kdo by věděl, **jak** se to stalo, byl by schopen vysvětlit, jak byl složen část po části, vysvětlil by to stejným způsobem, jakým technik umí vysvětlit slovo za slovem, jak se montuje stroj. Avšak vesmír, který se vyvíjí, úplně vylučuje možnost znát způsob jeho vývoje v nedokonalých termínech myšlení a mluvy; takže žádnému taoistovi ani nepřijde na mysl, aby se ptal, zda Tao je si vědomo toho, jak se tvoří vesmír. Tao totiž pracuje spontánně, nesleduje předem stanovený plán. Lao-c praví:

Podstatou Taa je bezděčnost (25) /i/.

Avšak spontánnost (bezděčnost) v žádném slova smyslu není slepý popud, neladný, není pouhou náladovou mocí. Filosofie, omezená na možnosti konvenční řeči nevládne způsobem, jakým by se dala postihnout inteligence, která by nejednala podle předem stanoveného plánu, podle řádu myšlení "jedné věci za druhou". Nicméně taková inteligence je konkrétně zřejmá na nás samých, v nelogické organizaci samotného našeho

těla (4). Vskutku Tao je "nevědomé", jak prozrazuje vesmír tímtež přesným způsobem, jakým "neznáme", jak tvoříme své soudy (úsudky). Jak praví velký následovník Lao-ceho, Čuang-c :

Věci kolem nás jsou vytvářeny, ale nikdo nezná jejich původ. Rodí se, ale nikdo neví z čeho. Lidé od začátku až do konce odhadují tuto míru poznání, která je známa. Nevědí, jakým způsobem využít Neznámého, aby dosáhli poznání. Není to omyl? (5)

Konvenční vztah mezi poznávajícím a poznaným je často takový, jaký existuje mezi kontrolorem a kontrolovaným, nebo mezi pánem a služebníkem. Takovým způsobem, zatímco Bůh je pánem vesmíru, jelikož "zná všechno v něm! Zná! Zná!", vztah mezi Taem a tím, co se z něho projevilo, je úplně rozdílný.

*Velké Tao se rozprostírá
vlevo a vpravo,
věci z něho odvozují svůj život,
avšak ono nemluví,
zaslouží si vděk, ale nečiní si na ně nároky,
žije bytostí, ale nezmocňuje se jich*

(34)

V běžném západním pojetí Bůh zná i sebe - sám sebe úplně chápe, je obrazem toho, čím by člověk rád byl: vědomým vládcem a kontrolorem, absolutním diktátorem vlastního ducha a vlastního těla. Avšak, právě naopak, Tao je shora dolů tajemné a temné (šüan /k/). Jak řekl nově zen buddhista:

Šüan je, přirozeně, metaforická temnota - nikoliv temnota noci, nikoliv čern na rozdíl od běloby, nýbrž čistá nepochopitelnost, která se člověku zjevuje, když se snaží vzpomenout si na čas před narozením nebo proniknout samotné hloubky mysli.

Západní kritici se často ironicky vyjadřovali o takových mlhavých vizích Absolutna nazývajíce je výsměšně "domýšlivými a mystickými", na rozdíl od jejich názorů robustně definitivních. Avšak co říká Lao-c :

*Slyší-li nejvyšší vládce mluvit o Tau,
uskutečňuje je pilně,
slyší-li střední vládce mluvit o Tau,
zdá se mu, že ono existuje i neexistuje,*

*slyší-li podřízený vládce mluvit o Tau,
velice se tomu směje,
a kdyby se mu nesmál, nebylo by Tao*

(41)

Je opravdu nemožné ocenit význam Taa, nestaneme-li se - v jistém, poněkud zvláštním smyslu - hloupí. Pokud se vědomý intelekt zuřivě snaží uvěznit svět ve své síti abstrakcí a trvá na tom, aby spoutal život a přizpůsobil ho svým přísným kategoriím, zůstává pro něho duch taoismu nepochopitelný; a intelekt se opotřebuje. Tao je přijatelné jen myslí, která je schopna praktikovat prosté a jemné umění wu-wei, které je po Tau druhým důležitým principem taoismu.

Viděli jsme, že I Čing nabízí čínské mysli způsob praktikování do určité míry spontánního výběru rozhodnutí; rozhodnutí, která jsou účinná potud, pokud se podaří opustit vlastní mysl, nechávající ji samovolně pracovat. To je wu-wei, jelikož wu znamená "ne" a wei znamená "činnost", "dělat", "jednat", „snažit se“, "namáhat se" nebo "zaměstnání". Vraťme se k příkladu zraku, k okrajovému vidění, které působí velmi účinně - jako např. ve tmě - kdy hledíme koutkem oka, aniž přímo pozorujeme věci. Obdobně, máme-li zapotřebí pozorovat podrobnosti nějakého vzdáleného předmětu, jako třeba hodiny na zdi, oči musí být "uvolněné", nesmí hledět upřeně ve snaze vidět. Tak také žádné zvětšení práce ústních svalů a jazyka nezpůsobí, že silněji vychutnáme svou potravu. Musíme nechat oči a jazyk pracovat samovolně.

Když jsme se však naučili vkládat přílišnou důvěru v centrální zrak, v pronikavý reflektor očí a mysli, nemůžeme znovu nabýt schopnost okrajového vidění, dokud se nám napřed nepodaří "uvolnit" onen druh ostrého a upřeného pohledu. Myšlenkovým a psychologickým ekvivalentem takové zrakové schopnosti je zvláštní druh hlouposti, o které Lao-c a Čuang-c tak často pojednávají. Nejde o prostý myšlenkový klid, nýbrž o "nepřítomnost chtivosti" mysli. Jak říká Čuang-c : "Dokonalý člověk užívá své mysli jako zrcadlo, které se ničeho nezmocňuje, které nic neodmítá: přijímá a nepodržuje." Mohlo by se téměř tvrdit, že taková mysl se trochu otupí, aby se ztlumila příliš živá jasnost. Takovým způsobem o sobě mluví Lao-c :

Dejte stranou všechnu vědu a budete bez starostí.

- Všichni lidé vyzařují,

jako když jásají ve dnech velkých svátků

*jako když skáčou branou na jaře;
já sám jsem klidný bez začínajících přání
jako novorozenec, který se neusmívá,
tak potulný, že nemám domova;
všichni lidé překypují (přáními),
já sám jsem jich prost,
já sám mám srdce pošetilce,
jak jsem nevědomý;
obyčejní lidé jsou osvícení,
já sám jsem zatemnělý
obyčejní lidé posuzují věci,
já sám jsem lhostejný,
jsem klidný jako moře,
jsem jako vysoký vítr, který stoupá bez hranic.
Všichni lidé jednají,
já sám jsem neschopný,
já sám se liším od obyčejných lidí,
ale umím dobře následovat matku.*

(20)

Ve většině taoistických spisů je mírný stupeň nadsázky nebo chlubení v tomto bodě, což ve skutečnosti je jakýsi druh humoru, karikování sama sebe. Čuang-c píše např. na toto téma:

Charakterní (te) člověk žije v pohodlí, aniž cvičí mysl, a provádí své věci, aniž se rozčiluje. Běžné pojetí, co je správné a co nesprávné, a chvála a pokárání od druhých, ho nevzruší. Když se každý mezi čtyřmi moři baví, to je jeho štěstí. Smutný v chování, podobá se dítěti, které ztratilo matku, zjevem hloupý, obchází kolem jako někdo, kdo zabloudil. Má platit velké částky peněz, ale neví, odkud peníze přicházejí. Pije a jí sdostatek, a neví odkud pokrm pochází. (3:13) (7)

Lao-c je ještě energičtější ve svém odsouzení konvenční inteligence:

*Odhodte rozumnost a vychytralost,
užitek lidu bude stonásobný;
odhodte lidskost a spravedlivost,*

*lid se vrátí k synovské a otcovské lásce;
odhodíte umění a zručnost,
zbojníci a lupiči zmizí.
...Hle, čeho se musíte držet,
být prostí, zůstat přirození,
mít málo zájmů a málo přání.*

(19)

Není tu vyjádřen úmysl, aby se lidská mysl zúžila na idiotskou prázdnotu, nýbrž aby vstoupila do hry jeho inteligence vrozená a bezděčná. Základem jak taoistického, tak konfuciánského myšlení je, že je třeba důvěřovat přirozenému člověku, a z jejich hlediska, západní nedůvěra v lidskou přirozenost (ať je to nedůvěra teologická či technologická) jim připadá být jistým druhem schizofrenie. Bylo by nemožné, podle jejich náhledu, věřit ve vrozenou zkaženost člověka a zároveň tím neporazit víru samu, protože pak by všechny pojmy zkažené mysli byly rovněž zvrácené. I když se technologická mysl distancuje od náboženství, čili nábožensky "se emancipuje", dokazuje, že zdělila schopnost kriticky se stavět k vlastním chybám, jelikož se snaží podřídít celý lidský řád kontrole uvědomělého rozumu. Zapomíná, že nemůžeme důvěřovat zdravému rozumu, nevěříme-li mozku, jelikož schopnost rozumně myslet je závislá na orgánech, které se vyvinuly z "nevědomé inteligence".

Umění ponechat mysl jí samé je živě popisována jiným taoistickým spisovatelem Lieh-c em (kolem 398 př. n. l.), proslulým svou tajemnou schopností "jezdit na větru". To se bezpochyby týká zvláštního pocitu "chození ve vzduchu", který vzniká, je-li mysl před tím osvobozena. Praví se, že když profesor D. T. Suzuki byl jednou dotázán, jaké dojmy má, když dosáhl satori (o), zkušenost zenu, nazývanou "probuzení", odpověděl: "Máme tentýž pocit jako při běžné denní zkušenosti, jenomže jsme oddělení dva palce od země!" A tak když byl Lieh-c dotázán, aby vysvětlil umění "jezdit na větru", podal následující zprávu o vlastní učební době u mistra Lao Šanga:

Potom, co jsem mu sloužil... po dobu tří let, má mysl se neodvažovala přemýšlet o správném a nesprávném, má ústa se neodvažovala mluvit o zisku a o ztrátě, tehdy, poprvé, můj učitel mi věnoval letmý pohled, a to bylo vše.

Na konci pěti let se projevila změna. Nechal jsem svou mysl po libosti přemýšlet, ale ona už se nezabývala správným a

nesprávným. Nechával jsem své rty vyslovovat co chtěly, ale ony už nemluvily o zisku a o ztrátě. Tehdy, nakonec, můj mistr mě vybídl, abych si sedl na rohožku vedle něho...

Na konci devíti let má mysl popustila otěže svých úvah (p), má ústa poskytla volný průchod vlastní řeči. O správném a nesprávném, o zisku či ztrátě, neměl jsem ani zdání, ať už se týkaly mne nebo někoho jiného.

...Vnitřní a vnější se smíchalo dohromady. Potom už neexistuje rozlišování oka a ucha, ucha a nosu, nosu a úst: všechno je jedno. Má mysl byla zmrazena, mé tělo v rozkladu, mé maso a mé kosti smíchány dohromady. Byl jsem dokonale nevědomý, kde se usadí mé tělo a co se nachází pod mýma nohama. Tak jsem byl povíván větrem jako suchá tráva a listy spadlé se stromu. Vskutku jsem nevěděl, zda se mě vítr zmocňuje nebo zda já jedu na větru. (8)

Popsaný stav vědomí se jeví jako podobný blažené opilosti bez následků "rána po tom", které způsobuje alkohol! Čuang-c si všiml této analogie, neboť píše:

Opilec, který spadne s vozu, může si ublížit, ale neumře. Jeho kosti se neliší od kostí jiných lidí, ale on snáší úraz jiným způsobem než oni. Jeho duch se nachází ve stavu jistoty. Neví, že cestuje na voze, ani neví, že s něho spadl. Myšlenky na život, smrt, strach atd. nemohou se ho dotknout, a tak nepociťuje styk s objektivní podstatou věcí. A může-li se taková jistota dosáhnout vínem, oč snáze se jí dá dosáhnout Bezděčností (19) (9).

Připusťme, že Lao-c , Čuang-c a Lieh-c byli sdostatek přesvědčeni, že píší velmi srozumitelné knihy; dá se předpokládat, že tato řeč byla ještě zčásti představivá a obrazná. Jejich "nevědomí" není bezvědomím, nýbrž to, co modernější zástupci zenu nazývají a označují wu-šin, doslovně "ne mysl", což znamená "neuvědomování si sebe". Je to integrální stav, v němž mysl funguje svobodně a snadně, bez dojmu z druhé mysli nebo já, které by ho překonávaly násilím. Kdyby běžný člověk byl individuem, které je nuceno chodit po rukou a zdvihat nohy vzhůru, pak by byl taoista individuem, které se naučilo, aby své nohy nechalo kráčet po zemi.

Různé pasáže taoistických spisů vysvětlují, že "ne-vědomí" znamená úplné využití mysli podobně jako užíváme očí, když jimi utkvíváme na různých předmětech, avšak aniž bychom se namáhali rozeznat na nich některý detail. Podle Čuang-ceho:

Dítě se dívá celý den po věcech, bez hnutí brvou; to proto, že se jeho oči nesoustřeďují na nějaký zvláštní předmět. Kráčí, aniž ví kam, a zastavuje se, aniž ví, co dělá. Noří se do věcí, které je obklopují a jedná s nimi. To jsou zásady mentální hygieny. (23)
(10)

A ještě:

Jestliže ovládáte své tělo a sjednotíte svou pozornost, sestoupí na vás nebeská harmonie. Sjednotíte-li své vědomí a své myšlenky, duch si ve vás založí svůj příbytek. Te (ctnost) vás napraví, Tao vás ochrání. Vaše věci se začnou podobat očím právě narozeného telete, které nehledá příčinu věcí. (22)

Každý z ostatních smyslů by mohl být podobně užíván, aby zprostředkoval fungování onoho "ne-činného", naší mysli: naslouchat bez snahy slyšet, číchat bez silného vdechování, ochutnávat bez pohybu jazyka, a dotýkat se bez tisknutí předmětu. Každý je zvláštním projevem mentální činnosti, které působí ve všem, a kterou čínština označuje zvláštním slovem šin (r).

Tento pojem je tak důležitý, že je třeba se pokusit objasnit jeho význam, který je mu prisuzován v taoismu a obecně v čínském myšlení. My jej obvykle překládáme "mysl" nebo "srdce", ale ani jedno, ani druhé slovo jej nevystihuje. Původní tvar v čínském zobrazení se objevuje jako obraz srdce a možná plic nebo jater; a když Číňan mluví o šin, chce označit střed svých prsou, poněkud níže než srdce.

Obtížnost našeho překladu spočívá v tom, že "mysl" je příliš intelektuální, příliš mozková, a "srdce" v běžném významu je příliš emotivní, přímo sentimentální. Kromě toho šin se nepoužívá vždy ve stejném významu. Někdy se užívá na označení překážky, která se má odstranit, jako ve wu-šin, "ne-mysl"; ale někdy se užívá jako synonymum Taa. S tímto významem se shledáváme především v literatuře zen, která oplývá výrazy jako "původní mysl" (pen šin / t/), "mysl Buddhova" (fu šin /u/), nebo "víra v mysl" (šin šin /v/). Vzájemný rozpor se řeší tím, že "pravá mysl není mysl"; což znamená, že šin je skutečné, působí dobře, když jedná jakoby neexistovalo. Stejným způsobem oči vidí dobře, když nevidí sebe samé přenesené do bodů a skvrn ve vzduchu.

Shrneme-li všechno, zdá se, že šin znamená souhrn našich psychických funkcí, a ještě specifitěji, střed takových funkcí, který je spojen s ústředním bodem horní části těla. Japonský tvar slov, kokoro, se užívá ještě s jemnějším odstíněním významu, ale zatím stačí mít na vědomí, že přeložíme-li je slovem "mysl" (slovo značně neurčité), nerozumíme jím výlučně intelektuální nebo

přemýšlivou mysl, a rovněž ne povrchové vědomí. Důležitým bodem je, že podle taoismu a podle zenu střed myšlenkové činnosti nespočívá ani ve vědomém myslícím procesu, ani v já.

Naučil-li se člověk opustit svou mysl, pak ona působí způsobem integrálním a spontánním, který je jí vlastní, začíná projevovat zvláštní typ "ctnosti" nebo "schopnosti" nazývané *te*. To není ctnost v běžném smyslu mravní počestnosti, nýbrž v mnohem starším smyslu schopnosti, když se mluví o léčivých vlastnostech rostliny. Kromě toho je to ctnost neafektovaná nebo bezděčná, která se nedá pěstovat nebo napodobovat naučenou metodou. Lao-c říká:

*Vysoká ctnost se nepovažuje za ctnost,
a přece je ctnostná,
nízká ctnost uchází se o ctnost,
proto není ctnostná;
vysoká ctnost nejedná a uspívá ve všem,
nízká ctnost jedná a neuspívá ve všem*

(38)

Doslovný překlad má sílu a hloubku, které se ztrácejí v parafrázích jako "vysoká ctnost nepovažuje sebe za ctnost, a proto je skutečně ctností. Nízká ctnost nemůže jinak než považovat se za ctnostnou, a proto není ctností."

Jestliže konfucianisti předpisují ctnost založenou na umělém dodržování pravidel a příkázání, taoisti vysvětlují, že tak vytvořená ctnost byla konvenční a neupřímná. Čuang-c složil následující pomyslný rozhovor mezi Konfuciem a Lao-cem:

"Řekni mi," pravil Lao-c, "v čem pozůstává láska a povinnost vůči našim bližním."

"Spočívají," odpověděl Konfucius, "ve schopnosti těšit se ze všeho; v obecné lásce bez prvku jáství. To jsou znaky lásky a povinnosti vůči bližnímu."

"Jaká hloupost!" vykřikl Lao-c. "Univerzální láska neodporuje-li sama sobě. Není tvé vyloučení já pozitivním projevem Já? Pane, nechceš-li, aby říše ztratila pramen obživy, zkoumej vesmír, jeho nekonečnou pravidelnost; existuje slunce a měsíc, jejich čas je nekonečný; jsou hvězdy, jejich konstelace se nikdy nemění, jsou ptáci a zvířata, která se spojují v hejna a stáda beze změn; jsou stromy a keře, které rostou do výšky bez výjimky. Buď jako ony: následuj Tao, budeš dokonalý. K čemu je tedy ten

marný boj o lásku a povinnost vůči bližnímu, když se neliší od tlučení do bubnu při stíhání uprchlíka? Běda, pane, tys způsobil mnoho zmatku v lidské mysli." (13) (12)

Taoistická kritika konvenční ctnosti se netýká jen sféry mravní, nýbrž také umění, povolání a obchodu. Podle Čuang-ceho:

Č ui, řemeslník, uměl kreslit kruhy od ruky lépe než kružítkem. Jeho prsty zdály se být tak přirozeně přizpůsobeny tomu, co právě dělal, že nemusel na činnost upínat vlastní pozornost. Jeho mentální schopnosti byly tak sjednoceny (čili integrovány), že se nesetkávaly s žádnou překážkou. Nebýt si vědom vlastního pásu, způsobuje, že pás je pohodlný. Skutečnost, že intelligence si neuvědomuje pozitivní a negativní, způsobuje, že srdce (sin) se cítí dobře...A ten, kdo se začne cítit dobře, nikdy se necítí špatně, není si vědom své pohody. (19) (13)

Právě tak jako řemeslník, který zvládl te, mohl se obejít bez kružítko, tak také malíř, hudebník a kuchař nemusel by potřebovat konvenčních schopností, které souvisejí s jejich činností. Tak praví Lao-c :

*Pět barev oslepuje oči,
pět tónů ohlušuje ucho,
pět chutí otupuje patro,
běh a hon cvičí rozum,
mít něco neobvyklého, předurčuje klam,
proto moudrý člověk
stará se o břicho a ne o oči
(12)*

Tohle se vůbec nesmí považovat za nějaký odpor askety proti smyslové zkušenosti: otázka je zodpovězena přesně faktem, že citlivost oka je poškozena myšlenkou, že je pouze pět barev. Existuje nekonečné pokračování odstínů, a skutečnost, že je tříštíme do nějakého názvosloví, odvrací pozornost od jejich jemnosti. Proto "moudrý dělá zásoby pro břicho a ne pro oko", což znamená, že posuzuje podle konkrétního obsahu a ne podle schémat čistě teoretických.

*Stonožka byla šťastná, klidná, dokud
ropucha neřekla žertem:
"V jakém pořadí si vykračují tvé nohy."*

*To tak rozladilo její mysl,
že z nerozhodnosti si lehla do příkopu
a přemýšlela, jak se pohnout.*

Hluboká úcta vůči te je zakořeněna v nejvznešenější kultuře Dálného Východu, takže vytváří pravý základ všech druhů umění a povolání. Je-li pravda, že tato umění používají technické disciplíny, které jsou pro nás nejvýš komplikované, vždycky se přiznávalo, že mají povahu nástrojů a druhořadý význam, a že vyšší činnost má nepodstatnou povahu. Není tedy vůbec klamné, že za přísnou přípravou, která je druhořadá, stojí skryta samozřejmě předpokládaná bezděčnost. Význam te spočívá na značně hlubší a nefalšované úrovni: kultura taoismu a zenu, vskutku poskytuje jednotlivci možnost se stát bezděčným původcem podivuhodných schopností.

Taoismus je tedy originální čínská cesta osvobození, která, jsouc kombinována s indickým mahajánským buddhismem, vytvořila zen. Je to osvobození od konvencí a nastolení tvůrčí schopnosti te. Každý pokus popsat ji a formulovat ji slovy a myšlenkovými symboly "po částkách" vůbec nemůže způsobit nic jiného, než vystihnout ji jen pozměně. Tato kapitola to musela ukázat tak jako jedna

z filosofických obměn "vitalistických" a "materialistických". Západní filosofové jsou vskutku i nadále desorientováni objevem, že nemohou myslet dále než v určitých vyjetých kolejích; a ať se namáhají jakkoliv, jejich "nové" filosofie končí v opětném potvrzení starých pozic, monistických nebo pluralistických, realistických nebo nominalistických, vitalistických nebo mechanistických. Avšak to se děje proto, že myšlenkové konvence jsou s to předkládat jen určité obměny, a západní filosofové nemohou o ničem diskutovat, co si nepřevedou do pojmů jim vlastních. Snažíme-li se zobrazit třetí rozměr na dvourozměrné ploše, nutně se nám bude zdát, že více či méně náleží k oběma alternativám, k délce a šířce. Tak praví Čuang-c :

Kdyby k tomu byl jazyk vhodný, postačil by jediný den, aby se úplně vysvětlilo Tao. Jelikož se však k tomu nehodí, tentýž čas se využívá k vysvětlení hmotných existencí. Ale Tao je něco nad hmotnými existencemi. Nedá se vyjádřit ani slovy, ani mlčením.
(25) (14)

Poznámky k první kapitole

1. Moderní kultura začla váhat jak o době, tak i o historičnosti Lao-ceho. Těžko však říci, zda jde o něco více než o pouhou módu, protože s velkou pravidelností se objevují pochybnosti o všech velkých mudrcích a diskutuje se o přiměřenosti jejich stáří. Obdobné pochybnosti panují o Ježíšovi a o Buddhovi. Jsou nějaké důvody pro novější původ Laotsův. Přidržíme se raději tradičních dat, dokud nebudou k dispozici přesvědčivější argumenty pro změnu. Viz Fung Yu-Lan, svazek 1., str. 170 - 176

2. Fun Yu-Lan (1), sv. I, str. 379-380.

3. Duyvendak předesílá domněnku, že Tao nemělo v té době význam "mluvit" a překládá tuto pasáž takto: "Cesta, která se ve skutečnosti může považovat za Cestu, je něco jiného než trvalá, permanentní cesta." Ve skutečnosti dospíváme k témuž významu, neboť to, co Duyvendak označuje jako "permanentní cestu" představuje pevný smysl Taa (nebo jeho definici). Téměř všichni jiní překladatelé a převážná část čínských vykladačů přijímají druhý význam Taa jako "mluvit."

4. Toto bylo napsáno dříve než jsem spatřil druhý díl skvělého díla Josepha Needhama, Věda a civilizace v Číně, kde autor promlouvá o organistické povaze čínského způsobu myšlení, především taoistického, o vesmíru. Viz zvláště část 13 f, str. 279 nn. Needham také upozorňuje na podstatné rozdíly mezi pojetím přírodního zákona hebrejsko-křesťanského a čínského, první pocházející ze "slova" zákonodárce, Boha, druhá ze vztahu bezděčných procesů působících v organistickém modelu. Viz část 18, f a h, zvláště strany 557-64 a 572-83

5. H. A. Giles, str. 245

6. Tung - šan Liang-čič, Dumoulin a Sasaki, str. 74

7. Lin Yutang, str. 129

8. L. Giles, str. 40 - 42. Z Lieh-c .

9. H. A. Giles, str. 232

10. Lin Yutang, str. 86

11. Ústřední princip zenu "ne mysl" neboli wu-šin se nachází již u Čuang-ceho (22): Tělo vyschlé jako kost, (mysl jako popel mrtvá; (to je pravá moudrost,) ne boj o znalost proč; (Ve tmě, v temnotě,) nevědomí (su-šin) nemůže dělat plány.) Jaký je to druh lidí? (H. A. Giles, str. 281)

12. H. A. Giles, str. 167

13. H. A. Giles, str. 242

Druhá kapitola

Počátky buddhismu

Čínská civilizace už měla za sebou nejméně dvacet století, když poprvé přišla do styku s buddhismem. Proto nová filosofie vešla do kultury již plně stabilizované, do níž by se byla mohla těžko zařadit, kdyby se nebyla značně přiblížila, přizpůsobila čínské mentalitě, i když mezi taoismem a buddhismem byly tak značně příbuzné rysy, že se nám vnucuje myšlenka, že první styky mezi oběma proudy se udály mnohem dříve než tušíme. Čína asimilovala buddhismus právě tak, jako vstřebala tolik jiných vnějších vlivů - a to nejen vlivů filosofických a myšlenkových, nýbrž i národy a cizí uchvatitele. Této schopnosti částečně nepochybně vděčí oné mimořádné stabilitě a zralosti, kterou Číňané získali vlivem konfucionismu. Rozumný, nikoliv fanatický, humanistický konfucionismus je jedním z nejnápadnějších příkladů společenské konvence, jaký kdy svět poznal. Ve spojení s taoistickým postojem "opuštění" (nikde nepůsobit rušivě), konfucionismus vytváří typ zralé a spíše činné povahy, který při asimilaci buddhismu přispěl

v mnohém k tomu, aby ho učinil "praktičtější". To znamená, že z buddhismu učinil schůdnou cestu, umožňující život **lidským** bytostem, lidem žijícím v rodině, oddaným denní práci, s normálními pudy a vášněmi.

Základní myšlenkou konfucianismu bylo, že "člověk činí pravdu velikou, ne pravda činí člověka velikého." Z tohoto důvodu "lidství" nebo "lidská vnímavost" (jen) (a) byla vždy považována za nadřazenou nad počestnost (1), protože člověk sám je větší než jakákoliv myšlenka, kterou může pojmout. Stává se, že lidské vášně si zasluhují více důvěry než jejich principy. Vždyť opačné principy nebo ideologie jsou nesmiřitelné, války vybojováváné pro nějakou zásadu (princip) jsou obvykle válkami pro obě strany zničující. Avšak války vybojováváné z pouhého chtíce jsou daleko méně ničivé, protože útočník dbá na to, aby nezničil, co zamýšlí po boji ukořistit. Uvažující lidé, kteří se zbavili lidskosti, jelikož se stali slepými zbožňovateli nějaké představy nebo ideálu, to jsou fanatici, jejichž oddanost k abstrakcím z nich učinila nepřátele života.

Pozbaven takových postojů, je buddhismus Dálného východu daleko přijatelnější a "přirozenější", než jeho indické a tibetské podoby, jejichž životní ideály někdy připadají být

nadlidské, spíše vhodné pro anděly než pro lidi. Všechny druhy buddhismu uznávají Střední cestu mezi extrémy anděla (déva) a démona (preta), mezi asketismem a smyslností, a prohlašují, že ono nejvyšší "probuzení" nebo "buddhovství" může být dosaženo pouze za lidských podmínek.

Je velmi obtížné podat přesnou historickou zprávu o indickém buddhismu, právě jako o celé filosofické tradici, ze které vznikl. Nikomu z těch, kdo studují asijské myšlení, nejsou neznámé těžkosti, které ukládají velkou obezřetnost každému, kdo se chce vyjádřit k jakékoliv důležité otázce týkající se myšlení staré Indie. Proto dříve, než se pokusíme popsat indický buddhismus, zmíníme se o některých těchto těžkostech.

Prvním a nejzávažnějším problémem je přetlumočení sanskritských a palijských textů, v nichž je dochována antická indická literatura. To se týká především sanskritu, posvátného jazyka Indie, a zvláště oné formy sanskritu, která byla užívána ve védském období. Jak západní, tak indiští učenci nejsou si jistí tím, jak ten sanskrit přetlumočit, a všechny moderní slovníky staví na jediném pramenu, na slovníku kompilovaném Bōthlingtem a Rothema v druhé polovině minulého století, o němž se má za to, že obsahuje značné množství předpokladů a nikoliv jistot. To vážně snižuje možnost porozumět základním pramenům hinduismu - Védám a Upaniśádám. Zjištění vhodných evropských ekvivalentů filosofických termínů bylo ztěžováno skutečností, že první slovníkáři byli příliš ochotni nacházet shody se západními teologickými termíny, neboť jedním z hlavních účelů jejich studia bylo pomáhat misionářům (1).

Druhý problém spočívá v těžkosti dovědět se, jaká byla původní podoba buddhismu. Jsou k dispozici dva typy buddhistických spisů. Kánon pali theravady neboli jižní buddhistická škola, která kvete na Ceylonu, v Burmě a Thajsku; a kánon sanskritsko-tibetsko-čínský mahajany neboli školy severní. Panuje jednomyslný názor vědců, že kánon pali je vcelku starší a že hlavní sutry (jak se jmenují svaté texty) kánonu mahajanského, byly vytvořeny po roce 100 př. Kr. Literární forma kánonu pali neumožňuje předpokládat, že tento kánon nám předkládá původní slova Gotama Buddhya. Jsou-li Upaniśády typické pro styl rozmluv mezi 800 a 300 lety př. Kr., mají máloco společného se scholastickým a nudně se opakujícím stylem vnější části buddhistických písem. Není téměř pochyb o tom, že větší část těchto kánonů je dílem panditů ze Sanghy, klášterního buddhistického řádu, protože všechny jejich znaky zpracování prozrazují hlubokou úctu k původnímu učení. Avšak jako u

ruských ikon, původní obraz téměř mizí pod nánosem šperků a zlata.

Třetím problémem je, že hinduisticko-buddhistické tradice nikdy neměly smysl pro historii jako tradice hebrejsko-křesťanská, a proto téměř neexistují známky toho, kdy vznikly dané texty. Nynější písemné doklady byly po určitou dobu podávány ústně dříve než byly svěřeny přepisu, a jest zcela možné, že historické prvky podlely změnám, kterými se přizpůsobovaly období, ve kterém byly převáděny z ústní do písemné formy. Nadto, mnich, který psal roku 200 po Kr., se nerozmýšlel připsat Buddhovi vlastní slova, o nichž si upřímně myslel, že nevyjadřují jeho osobní mínění, nýbrž "nadosobní" stav probuzení, který on dosáhl. Připsal Buddhovi slova, která pronesl jako duch spíše než jako hmotné tělo.

Je trvalým nebezpečím učenosti ve stadiu krajní specializace, že pro stromy není schopna vidět les. Avšak problém, jak získat nějaký pojem o indickém myšlení za časů Buddhových, ve staletích př. Kr., nemůže být rozřešen pouze precizním způsobem, jakým se skládá dohromady mozaika, i když i takovéto práce je zapotřebí. Existují přece dosažitelné a dostačující informace, abychom si podle nich mohli učinit pojem o grandiózním a velkoryse uspořádaném upanišádsském hinduismu, i když jej nestudujeme s nosem zabořeným do nějaké stránky.

Základem pro život a myšlení Indie od nejzazších dob je velké mytologické téma atma-jadžna, akt sebeobětování, pomocí něhož Bůh zrozuje svět a jímž lidé, následující božího příkladu, se znovu spojují s Bohem. Způsob, jímž je stvořen svět, je tentýž, jakým je zničen - skončení individuálního života - jako by celý vesmírový proces byl onou hrou, při které je třeba předat míč, jakmile jsme ho dostali. Tak tedy základní mýtus hinduismu je, že svět je Bůh, který si hraje na schovávanou sám se sebou. Jako Pradžapati, Višnu nebo Brahma, Pán vytváří svět pod různými jmény tím, že se rozkouskovává nebo na sebe zapomíná, takže Jediný se stává Mnohonásobným, jediný činitel udržuje nesčetné části. Nakonec se vrací k sobě, aby znovu začal tutéž hru. Jedno umírající

v Mnohonásobném, a Mnohonásobné umírající v Jednom.

Tisíc hlav má Puruša, tisíc očí, tisíc nohou.

Pronikaje všude na zemi, zaujímá prostor deseti prstů.

To je Puruša: všechno, co bylo a co bude;

Vládce nesmrtelnosti, který ještě roste potravou.

Tak je mocný ve své velikosti, vskutku ještě větší je Puruša.
Všechna stvoření jsou čtvrtinou jím, třemi čtvrtinami životem věčným v nebi.

Když bohové připravovali oběť s Purušou, jako svou oběť,
olej v ní byl jaro, svatý dar podzim, léto bylo dřevem.

Z této velké oběti tuk, který odtékal, byl sbírán.

Vytvořil bytosti vzduchu a zvířata divoká i domácí...

Když rozdělili Purušu, kolik z něj udělali částí?

Jak nazývají jeho ústa, jeho paže?

Jak nazývají jeho kosti, jeho stehna a jeho nohy?

Brahmín (kasta) byl jeho ústy, oběma jeho pažemi byl
učiněn Radžanja (kasta kšatriů),

Jeho stehny se stali Vaišiové,
z jeho nohou vznikl šudra.

Měsíc byl zrozen z jeho mysli,

a z jeho očí zrodilo se slunce;

Indra a Agni se zrodili z úst,

a Vaju z jeho dechu.

Z jeho pupku vzešla střední vrstva vzduchu,

nebe bylo vymodelováno z jeho hlavy;

Země z jeho nohou a z jeho uší krajiny. Tak vytvořili světy

(2).

Tisíce hlav, očí a nohou Puruši jsou údy lidí a ostatních bytostí, poněvadž ten, kdo zná skrz naskrz každou bytost, je sám Bůh, atman, neboli Já světa. Každý život je částí nebo úlohou, do níž se noří mysl Boha, zhruba tak, jako se herec soustřeďuje na úlohu Hamleta a zapomíná, že je ve svém skutečném životě panem Smithem. Aktem sebeopuštění se Bůh stává všemi bytostmi, ale zároveň nepřestává být Bohem. "Všechny bytosti jsou čtvrtinou jím, třemi čtvrtinami životem věčným v nebi." Protože Bůh je jen zdánlivě rozdělen, zůstává ve skutečnosti nerozdělen. Takže, když představení končí, individuální vědomí se probudí, aby se shledalo být božským.

Na začátku tohoto světa byl Atman (Já), a to pouze ve tvaru Puruši. Rozhlížeje se, neviděl nic než sebe. Řekl prvně: "Já jsem". Odtud pochází slovo "Já". Tak také nyní, obrací-li se k nějaké

osobě, ta především odpoví prostě: "To jsem já" a pak vysloví své jméno (3).

Všude ono Já má ruce a nohy,
všude oči, hlavy a tváře;
všude na světě slyší,
všechno objímá (4).

Je důležité si připomenout, že tento obraz světa jako představa (Lila) Boží, je zde podán mytologicky. Kdybychom jej měli

z této podoby přímo převést do filosofických tvrzení, vyšel by z toho hrubý typ panteismu, se kterým se hinduistická filosofie neprávem směšuje. Tak myšlenka, že každý člověk, každá věc je částí, kterou Puruša představuje ve stavu zapomenutí na sebe, se nesmí zaměňovat s logickým nebo vědeckým tvrzením. Forma tvrzení je básnická, nikoliv logická. O tom praví Mundaka Upanišad toto:

Vpravdě toto atman (Já) cestuje - praví básníci - po této zemi z jednoho těla do druhého (ii 7).

Hinduistická filosofie se nedopustila té chyby, aby si představovala, že je možné dát popisnou, konkrétní a pozitivní odpověď o poslední skutečnosti. V tom smyslu se vyjadřuje tatáž Upanišáda:

Kde je vědomí bez duality, prosto činnosti, příčiny a následku, nevyjadřitelné, nesrovnatelné, nad jakýmkoliv popisem, oč jde? Je nemožné říci! (7)

Každé pozitivní tvrzení o posledních věcech musí být provedeno formou mýtu, poezie. Protože forma přímá a označující věčné slovem, může znít pouze "Neti, neti" ("ne, ne"), neboť co se může popisovat a klasifikovat, musí vždy náležet ke konvenční oblasti.

Hinduistická mytologie vypracovává téma božské představy pohádkovým způsobem, zahrnujíc nejen velkolepé časové a prostorové koncepce, ale i nezbytné předpoklady radosti, trestu, ctnosti a zkázy. Nejhlubší Já světců a mudrců náleží zastřenému božství stejnou měrou jako nejhlubší já zpustlíka, blázna a dokonce i démonů. Protivy (dvandva) světla a temnoty, dobra a zla, radosti a bolesti, jsou podstatné prvky hry, poněvadž - přestože božství se ztotožňuje s bytím (sat), Inteligencí (čit) a Blažeností (ananda) - temná stránka života je spojující část hry, právě jako každé drama musí mít svého "zlého", aby se překonal

status quo, a jako karty musí být zamíchány, rozhozeny, protože v tom je smysl hry. Pro hinduistické myšlení neexistuje problém zla. Konvenční, odvozený svět je nutně světem protiv. Světlo je nepochopitelné, oddělí-li se od tmy; řád nemá význam bez nepořádku; a tak je tomu s pojmem nahoře a dole, se zvukem bez ticha, s radostí bez zármutku. Ananda Cmaraswami praví:

Pro kohokoliv, kdo hájí názor, že "Bůh stvořil svět", je otázka, proč v něm dovolil připustit existenci "Zla" nebo "onoho Jediného Zla, v němž každé zlo je zosobněno", úplně nesmyslná. Kdybychom ji připustili, pak bychom se také mohli ptát, proč Bůh nestvořil svět bez rozměrů nebo svět bez časového sledu. (5)

Podle mýtu božské představení postupuje nekonečnými časovými cykly, obdobími projevu a mizení světů, měřených jednotkou kalpa, která má trvání 4 320 000 000 let. Z lidského hlediska takové pojetí představuje hroznou monotonii, protože tento pohyb pokračuje bezvýchoďně věčně. Ale z božského hlediska představuje nevinný půvab opakovaných dětských her, které pokračují bez přestání, poněvadž čas byl zapomenut a změnil se na pouhý zázračný okamžik.

Tento mýtus není výrazem formální filosofie, nýbrž zkušeností neboli stavu vědomí nazývaného mokša čili "osvobození". Vskutku je nakonec jistější tvrdit, že indická filosofie je především postavena na této zkušenosti, a teprve v druhé řadě je to myšlenkový systém, který se pokouší přetlumočit zkušenost do konvenční řeči.

V podstatě tato filosofie se stává jen tehdy pochopitelnou, jestliže pochopení vychází ze zkušenosti, která je stejného nekonvenčního typu jako ta, se kterou se setkáváme v taoismu. Definiuje se také jako atma-džnana (poznání Já) nebo atman -bodha (probuzení Já), takže se může považovat za objev "kdo" a "co" jsem já, jestliže se nadále neztotožňuji s jakoukoliv rolí nebo konvenční definicí osob. Indická filosofie nepopisuje obsah tohoto objevu, ledaže tak činí

v mytologických termínech, užívajíc fráze "jsem Brahma" (aham brahman) nebo "to jsi ty" (tat tvam asi), aby ukázala, že poznání Já je ověření vlastního původního ztotožnění s Bohem.

Avšak toto v sobě neobsahuje to, co "prohlásit se Bohem" znamená v kontextu hebrejsko-křesťanském, kde se mystická mluva obvykle směřuje s mluvou o skutečnostech, takže tam nemůžeme jasně rozlišit Boha popsaného způsobem konvenčního myšlení od Boha, jakým vskutku je. Hind neříká "já jsem Brahman" s postranní myšlenkou, že je osobně zodpovědný za celý vesmír a

že je informován o každé podrobnosti svého jednání. Jednak nemluví o totožnosti s Bohem na úrovni své povrchové osobnosti, jednak jeho "Bůh" - Brahman - není zodpovědný za vesmír "osobním" způsobem. On nezná a nejedná jako osoba, jelikož nezná vesmír v konvenčních činných termínech, ani v něm není činný pomocí přemýšlení, úsilí a vůle. Je možná významné, že slovo "Brahman" pochází z kmene brih - "růsti", neboť jeho tvůrčí činnost, právě tak jako činnost Taa, má povahu bezděčnosti, která je vlastní růstu, na rozdíl od tvoření přemýšlením. Nad to, ačkoliv se říká, že Brahman sebe "zná", tato znalost není plodem informací, není to znalost, kterou lze nabýt o věcech rozdílných od vnímajícího subjektu. Slovy Šankarovými:

"On je vědoucí, ovšem Vědoucí může znát jiné věci, ale nemůže sám sebe udělat objektem svého vědění; stejným způsobem jako oheň může pálit jiné věci, nemůže však spálit sám sebe." (o)

Záhadou pro západní mysl je na indické filosofii fakt, že ona toho tolik vykládá o tom, čím zkušenost mokša není, a málo nebo nic neříká o tom, čím je. To přirozeně dráždí, neboť je-li zkušenost skutečně bezobsažná, nebo je-li na obsah tak chudá ve srovnání s věcmi, které považujeme za důležité, jak potom vysvětlit nesmírnou hodnotu, která se jí připisuje v indickém pojetí života?

Také v oblasti konvenční není zajisté těžko zjistit, že znát o něčem, co tím není, je stejně důležité jako vědět, co tím je. I když medicína nemůže navrhnout proti obyčejnému nachlazení zaručeně působivý prostředek, přece jen má určitý význam, že zná bezúčelnost některých lidových prostředků. Užitečnost negativního vědění se podobá užitečnosti znalosti prázdného prostoru:

prázdné stránce, na niž se mohou napsat slova, prázdné číši, do níž se může nalít tekutina, oknu, jímž může vstupovat světlo, prázdné trubce, jíž může proudit voda. Čili hodnota prázdnoty spočívá v pohybech, které umožňuje nebo obsahuje. Avšak prázdnota tu musí být napřed. A to je důvod, pro nějž indická filosofie se soustřeďuje na negaci (zápor), na osvobození ducha od jakéhokoliv pojmu Pravdy. Nepředkládá ideje nebo pojmy toho, co musí naplnit prázdnotu mysli, neboť idea by vyloučila fakt, tak trochu jako vyobrazení slunce, provedené na okenním sklu, by nedovolilo, aby oknem procházelo skutečné slunce. Zatímco Židé nepřipouštějí zobrazení Boha ze dřeva nebo z kamene, hindové nepřipouštějí zobrazení myšlenkové o něm,

leda že jde zřejmě o mytologický způsob, při kterém je vyloučeno, aby se zaměnilo se skutečností.

Proto praktický postup (sadhana) cesty osvobození je postupným vyměňováním vlastního Já (atman) ze všech druhů ztotožnění. Je třeba pochopit, že já nejsem tímto tělem, těmito smyslovými vjemy, těmito city, těmito myšlenkami, tímto vědomím. Základní skutečnost mého života netvoří cokoli, co se dá představit. Nakonec se nedá ztotožnit ani s jakoukoliv představou o Bohu nebo atmanu. Jak praví Mandukja Upanišad:

"(Je to) to, co si není vědomo ani subjektivního, ani objektivního, není to ani jednoduché vědomí, ani nerozlišené vnímání, ani čistá temnota. Je neviditelné, bez vztahů, nepochopitelné, neodvoditelné a nepopsatelné - je to podstata vědomí Já, konec máji (vü)."

Atman je pro naše celkové vědomí tím, čím je hlava pro naši schopnost vidění - není ani světlem, ani tmou, ani plností, ani prázdnotou, pouze něčím nepostřehnutelným na druhé straně. Ve chvíli, v níž každé nejzazší ztotožnění Já s jakýmkoliv předmětem nebo pojmem přestává, ve stavu nazývaném nirvikalpa neboli "bez záchyty", tehdy tryská ze svých neznámých hloubek stav vědomí nazývaný božský, poznání Brahmana.

Přeloženo do konvenční mluvy - a budiž zde znovu připomenuto - do mluvy mytologicko-básnické, poznání Brahmana se líčí jako odhalení, že tento svět, který se zdá být Mnohonásobný, je ve skutečnosti Jedno, že "všechno je Brahman" a "každý dualismus je výplodem mylné představy". Považujeme-li je za výpověď o skutečnosti, pak takovéto slovní projevy nemají logického významu a nemají informativní povahu. Přesto však se jeví jako nejpráhodnější slovní výraz samotné zkušenosti, ačkoliv i zde, jako

v okamžicích kdy se slovy vyjádří "to nejzazší", co se dá vyjádřit, jazyk jako by byl přemožen vlastním objevem, je přinucen buď nesmyslně blábolit nebo zůstat němý.

Mokša znamená také osvobození od máji, což je jedno z nejdůležitějších slov z indické filosofie. Svět totiž ve své mnohotvárnosti skutečností a událostí je nazýván májou, obvykle pojímaný jako klam, který zastírá skutečnost v základu všeho se nacházejícího Brahmana. To všechno vzbuzuje dojem, že mokša je stav vědomí, v němž veškerá mnohost světa a přírody mizí z dohledu a noří se do nekonečného chvějícího se oceánu světelného prostoru. Takový dojem by měl být ihned odmítnut, protože má povahu, obsahuje neslučitelnost mezi Brahmanem a

májou, čili stojí proti celému základu upanišádské filosofie. Vždyť Brahman není Jedno jako opak Mnohonásobného, není to "jednoduché" jako opak "složitého". Brahman je bez dvojnosti (advaita), to znamená, že nemá nikde žádný opak, Brahman nenáleží žádnému druhu a nenachází se proto ani mimo jakéhokoliv druhu.

Nuže, mája je právě klasifikace stávajícího. Slovo je odvozeno od sanskrtského kmene matr, měřit, formovat, stavět nebo plánovat, z téhož kmene máme slova řecko-latinská jako metr, matrice, materiál a materia (=hmota). Základem činnosti měření je rozdělování, buď tím že prstem naznačíme čárku, nebo vymezíme kruhy kroužením rukou nebo kružítkem, nebo odměříme zem či tekutiny nějakou měrkou (nádobou). Odtud pochází sanskrtský kmen dva, ze kterého máme slovo "dividere" (=rozdělovat) a také latinské duo (česky dvě, dva) a anglické dual.

Říci tedy, že svět skutečností a událostí je mája, znamená, že skutečnosti a události jsou měřítky spíše než přirozenými skutečnostmi. Právě tak musíme rozšířit pojem měření a zahrnout do něho definitivní meze všeho druhu, ať jsou udány popisnou klasifikací či výběrovým hodnocením. Pak bude snadné si uvědomit, že skutečnosti a události jsou abstrakta tak jako délkové míry, jako palce a kroky. Uvažujme na okamžik, že je nemožno izolovat kteroukoliv skutečnost. Skutečnosti jsou nakonec vždy pevně propojovány, jednotlivé tělo je nepochopitelné bez prostory, ve které se nachází. Definice, omezení, vyobrazení, to jsou vždy procesy dělení, a proto dualistické, vždyť jakmile se stanoví hranice, vždycky vzniknou dvě strany.

Toto hledisko je, řekl bych, podivné a dokonce téměř nepochopitelné pro ty, kteří jsou odjakživa zvyklí myslet, že věci, skutečnosti a události jsou pravými základy světa, nejpevnějšími ze všech realit. Nicméně přesné pochopení učení o máji je jedním z hlavních předpokladů pro studium hinduismu a buddhismu, a chceme-li jim porozumět, musíme je oddělit od různých "idealistických" západních filosofí, se kterými se často spojovaly - a dokonce od učení části moderních indických vedantistů. Vždyť svět není myšlenkovým klamem v tom smyslu, že tu pro člověka osvobozeného (dživan-mukta) není nic ke spatření, leda prázdnota bez záchytného bodu. On vidí svět jako my, ale nevymezuje ho, nedělí ho jako my. Nepovažuje ho za skutečně a konkrétně rozdělený na věci a oddělené události. Poznává, že kůži lze považovat buď za něco, co nás spojuje s okolním světem, nebo za něco, co nás od něho odděluje. Poznává dále, že kůže

teprve pak může být považována za spojující, až je považována za rozdělující, a opačně.

Takovým způsobem v tomto smyslu jeho hledisko není monistické. Nemá za to, že všechno je ve skutečnosti Jedno, protože konkrétně řečeno - nikdy tu nebyla jedna "věc", která by se mohla považovat za jednu. Pospojovat jako rozdělovat jsou stejným způsobem mája. Z tohoto důvodu jak hindové, tak i buddhisti raději mluví o skutečnosti jako "nedvojné" než o "jedné" neboť pojem "jedno" stojí vždy ve spojení s pojmem mnohého. Učení o máji je proto učením o relativitě. Tvrdí, že věci, skutečnosti a události nejsou určovány svou povahou, nýbrž lidským popisem, a že způsob, jímž je popisujeme (nebo dělíme), představuje naše různá hlediska.

Lze snadno nahlédnout například, že je to záležitostí určité libovůle, stavíme-li začátek a konec takové události jako první světové války na 4. srpen 1914 a 11. listopad 1918. Historici mohou objevit "skutečný" začátek mnohem dříve a nový znak téže události mnohem později za formálními mezemi této události. Vždyť události se mohou dělit a spojovat jako kapky rtuti tak, jak se mění způsoby historického popisu. Meze událostí jsou spíše konvenční než přirozené povahy, a tímtéž způsobem lidský život může být prohlášen za začatý okamžikem porodu, nebo počtím nebo odstavením od sání.

Konvenční povaha věcí se dá podobným způsobem lehce poznat. Obecně lidský organismus se považuje za jednu věc, ačkoliv z hlediska fyziologického je to souhrn tolika věcí, kolik má orgánů, a z hlediska sociologického je pouze částí staršího útvaru nazývaného skupinou.

Zajisté svět přírody oplývá povrchy a čarami, oblastmi hustoty a prázdnoty, kterých užíváme, abychom označili hranice událostí a věcí. Ale také zde učení o máji tvrdí, že takové formy (rupa) nemají "vlastní život" nebo "vlastní přirozenost" (svabhava): Neexistují vlastním právem, nýbrž jen ve vzájemném vztahu, právě jako předmět nemůže být rozlišen jen ve vztahu k prostoru. V tomto smyslu jsou předmět a prostor, zvuk a ticho, existující a neexistující, postava a pozadí vzájemně na sobě závislé nebo "vzájemně se rodící" ("sedící společně na téže houpačce") a jen pomocí máji anebo konvenčního dělení se mohou považovat za oddělené jedna od druhé.

Také rupa, tvar, je v indické filosofii mája, neboť není trvalý. Vždyť mluví-li hinduistické nebo buddhistické texty v pojmech "prázdný" nebo "iluzorní" o viditelném světě přírody, jako o něčem

jiném než je konvenční svět věcí, mají na mysli právě nestálost jeho tvarů. Tvar je něco plynoucího, a proto je to mája v poněkud rozšířeném smyslu, že totiž nemůže být přesně označen nebo uchvácen. Tvar je mája, pokouší-li se mysl jej pochopit a kontrolovat pomocí strnulých myšlenkových kategorií, tj. pomocí jmen (nama) a slov. Jsou to totiž právě tatáž podstatná jména a slovesa, která slouží k označení abstraktních a pojmových kategorií a událostí.

Mají-li naplnit svůj účel, musí se pojmenování a pojmy - právě jako jednotky měr - prvně stanovit. Ale jejich užívání je - až do určité míry - tak uspokojující, že se člověk pořád vystavuje nebezpečí, že své měrné jednotky zamění za svět, který jejich pomocí změřil, že ztotožní peníze s bohatstvím, předsudky s živou skutečností. Tou měrou, jakou člověk ztotožňuje sebe a vlastní život se strnulými a bezobsažnými definicemi, odsuzuje se k trvalé marnosti toho, kdo se snaží nabrat vodu do řeseta. Proto indická filosofie ustavičně mluví o hlouposti, honí-li se někdo za věcmi, bojuje-li za trvání jednotlivých bytostí a událostí; v takovém chování vidí jen bitvu s větrnými mlýny, bitvu s abstraktními myšlenkovými měřítky (manas). (7)

Mája má tedy obvykle tentýž význam jako nama rupa čili "jméno - tvar", což je pokus lidského ducha zachytit tekoucí tvary přírody do sítě pevné klasifikace. Jsme-li však toho názoru, že tvar ve svém nejzazším rozboru je prázdný (ve zvláštním smyslu, že je neuchopitelný a neměřitelný), pak lze na svět tvarů pohlížet jako na brahmana spíše než jako na máju. Svět tvarů se stává skutečným ve chvíli, kdy už není zadržován, kdy se přestane trvat na tom, že jeho trvalý tok má být zadržen. Neboť právě tato skutečná pomíjejícnost světa je znakem jeho božského původu, jeho skutečné totožnosti s neviditelnou a nezměrnou nekonečností Brahmana.

Z tohoto důvodu není hinduisticko-buddhistický důraz na nestálost světa učením pesimistickým a nihilistickým, jak obvykle mají za to západní kritici. Pomíjejícnost skličuje jen takového ducha, který se nechce vzdát pokusu "uchopit". Avšak pro ducha, který drží krok a pohybuje se s tokem proměn, který se stává - podle představy zen buddhismu - míčem v proudu horské bystřiny pocit pomíjejícnosti a prázdnoty se mění v jistý druh extáze. A snad proto jak na Západě, tak na Východě, pomíjejícnost je tak často obsahem nejhlubší a nejdojímavější poezie, je symbolem nádhery proměn i tam, kde básník zřejmě trpí, že se nemůže vzepřít.

To-morrow, and to-morrow, and to-morrow,
(Zítra, a zítra, a zítra)
Creeps in this petty pare from day to day
(tak to jde malými kroky den za dnem)
To the last syllabe of recorded time,
(a do poslední slabiky určeného času)
And all one yestardays have lighted foole
(a všechny naše včerejšky bláznům ozářily)
The way to dusty death. Out, out, brief candle!
(cestu k prašné smrti. Zhasni, zhasni, krátká svíce!)
Life s but a walking shadow, a poor player,
(Život je jen běžící stín, ubohý hráči)
That struts and frets his hour upon the stage,
(který se chvástáš na scéně na hodinu,)
And the is heard no more: it is a tale
(a pak už tě nikdo neposlouchá: je to pohádka)
Told by an idiot, frell of sound and fury,
(vyprávěná bláznem, plná hlaholu a nadšení)
signifying nothing, (Macbeth, díl V, scéne 5.)
(a nic neznamenantící.)

Takto formulovaná pomíjejícnost, jak poznamenává R. H. Blyth, nejeví se potom tak zlou.

Celkem se dá říci, že učení o máji přednáší: 1. nemožnost zachytit skutečný svět do duševní sítě slov a pojmů, a 2. že se mysl snaží definovat tekutou povahu těchže tvarů. Svět skutečností a událostí je dohromady nama, abstrahující pojmenování, rupa, tekoucí tvar. Uniká jako voda z dlaně, jak pochopení filozofa, tak uchopení zpustlíka. Je však něco šalebného v pojetí Brahmana jako věčné skutečnosti, která stojí za tokem proměn, a v pojetí atmana jako božské základny lidského vědomí; neboť jsou to pojmy, které jsou právě tak málo schopné postihnout skutečnost jako jiné pojmy.

Právě toto povědomí zcela iluzorní povahy světa je hluboce zakořeněno v buddhismu. Tento zvlášť vzrušený pathos víc než cokoliv jiného odlišuje učení Buddha od učení Upanišad, a to je

raison d'être rozvoje buddhismu jako pevné součásti indického života a myšlení.

Gotama, "Probuzený" neboli Buddha (zemřel kolem r. 480 př. Kr.) žil v době, kdy nejstarší upanišady již byly napsány a jejich filosofii musíme považovat za východisko jeho učení. Bylo by velmi chybné, kdybychom hleděli na Buddhu jako na "zakladatele" nebo "reformátora" náboženství, které vzniklo jako organizované pozdvižení proti hinduismu. Vždyť mluvíme o dobách, kdy ještě neexistoval pojem "náboženství", a kdy pojmy jako "hinduismus" nebo "brahmanismus" ještě nic neznamenal. Existovala prostě tradice, a to ústně podávaného učení Véd a Upanišad, tradice, která nebyla specificky "náboženská", neboť v sobě obsahovala celou životní praxi a týkala se všeho, od zemědělských metod až po nejvyšší skutečnost. Buddha jednal v plném souladu s touto tradicí, když se stal říšim neboli "poustevníkem", zřekl se života pána domu a vlastní kasty, aby krácel cestou sebeosvobození. Jako u každého říšiho, způsob jeho cesty osvobození nesl určité charakteristické znaky a jeho učení odsuzovalo chyby lidí, kteří praktikovali tradici jimi uznávanou.

Ostatně se zcela přidržel tradice, opustiv kastu a dovoliv, aby ho následovali žáci bez kasty a bez domova. Vždyť indická tradice vybízela otevřeně, aby člověk opustil v určitém věku konvenční život, když už byly splněny rodinné a sociální povinnosti. Vzdání se kasty je zevní a manifestační projev pochopení, že pravý stav je "bez kasty", že vlastní role nebo osoba je čistě konvenční a že jeho vlastní přirozenost je "nic" a "nikdo".

Toto pochopení bylo ústředním bodem zkušenosti probuzení (bodhi) Buddhy, který po sedmiletém rozjímání v lesích jednoho večera pociťoval, že na něho tato zkušenost sestupuje, zatímco seděl pod pověstným stromem Bo v Gaji. Z hlediska zenu, tato zkušenost je podstatným obsahem buddhismu, a ústní učení je zcela podružné vedle bezeslovního předávání téže zkušenosti z jedné generace na druhou. Sedm let bojoval Buddha tradičními prostředky jógy a tapasu, rozjímání a askeze, aby pronikl do důvodu lidského zotročení májou, aby našel osvobození ze začarovaného kruhu "připoutanosti k životu" (trišna), prováděl pokus, který se podobá snaze uchopit ruku toutéž rukou. Tato námaha byla marná. Věčné atman, pravé Já, nenalezl. Ať svou mysl soustřeďoval jak mohl, aby našel kořen a základnu, neshledal se s ničím jiným, než se svou snahou soustředit se. Večer před svým probuzením prostě rezignoval, zmínil svou asketickou dietu a snědl trochu výživné stravy.

Nato pocítil náhle hlubokou změnu, která v něm probíhala. Usedl pod strom a slíbil si, že nevstane, dokud nedosáhne nejvyššího probuzení. Seděl celou noc - podle podání - a do prvního záblesku jitřenky, a tu náhle se v něm projevil stav dokonalé čistoty a pochopení. Bylo to anuttara samyak sambodhi, "nejvyšší dokonalé osvícení", osvobození od máji a vybřednutí z Kola neustálého zrozování a smrti (samsara), které se pořád točí, tak dlouho, dokud se člověk snaží jakýmkoliv prostředkem vlastnit svůj život.

Nicméně skutečný obsah této zkušenosti nikdy nebyl a nikdy nebude moci být převeden do slov, poněvadž slova jsou tvary máji, oka na její síti, a zkušenost je voda, která jimi protéká. Pokud slova vůbec přicházejí v úvahu, pak jsou to slova, která jsou ve Vairakkedika připisována Buddhovi:

"Právě tak, Subhuti, ani nejnepatrnější částečné vědění mně nedopomohlo k dokonalému osvícení, a z toho důvodu se nazývá "Nejvyšší dokonalé osvícení". (22)

Proto neřekl - z hlediska zenu - Buddha "nikdy ani slovo", přestože se mu připisují mnohé svazky výroků. Vždyť jeho pravé poselství nebylo nikdy vysloveno; neboť kdykoliv se slova o to snažila, vzbuzovala dojem, že nebylo řečeno nic. Avšak podstatou tradice zenu je, že to, co může být převedeno do slov, přece jen se může převést do "přímého údaje", nějakým neslovním sdělovacím prostředkem, bez něhož buddhistická zkušenost by nikdy nemohla být předána budoucím pokolením.

V téže tradici (snad pozdější) zen trvá na tom, že Buddha přenesl probuzení na svého oblíbeného žáka Mahakasyapa tak, že pozdvihl květinu a ztišil se. Naproti tomu kánon pali udává, že Buddha ihned po svém probuzení odešel do Praku jelenu a kázal těm, kteří s ním před tím prováděli askezi, své učení rozvedené do čtyř vznešených pravd, které představují vyčerpávající souhrn buddhismu.

Tyto čtyři pravdy jsou popsány tradičním védským způsobem lékařské diagnózy a terapie: určení nemoci a jejích příčin; úsudek o způsobu léčení a předpis léku.

První pravda se týká problematiky slova dukha, které se dá přibližně přeložit jako "bolest", kterou se označuje velké zlo světa, jež Buddha navrhuje léčit svým učením o dharmě.

Narození je dukha, zánik je dukha, právě tak zármutek a úzkost...Jsme-li obklopeni věcmi, které nemáme rádi, jsme-li odděleni od věcí, které máme rádi, i to je dukha. Nedostaneme-li

co si přejeme, i to je dukha. Jedním slovem, toto tělo, toto pětinasobné seskupení, založené na dychtivosti po životě (trišna), to je dukha. (8)

Ovšem to se nedá shrnout do ukvapeného tvrzení "život je bolest". Spíše se myslí, že život, jak ho vedeme, je obvykle bolestivý - nebo přesněji, člověk je mučen zvláštním druhem frustrace (pozn. překladatele: Frustrace - z lat. situace nebo stav, v němž jedinec snažící se o dosažení nějakého cíle naráží na překážky, znemožňující jeho dosažení. Frustrace se projevuje jako pocit ohrožení, nedostatku, omezení, ve ztrátě sebedůvěry apod. Dlouho trvající frustrace se nazývá deprivace, strádání; frustrované chování se často projevuje agresivitou), která pochází z touhy po nemožném. Možná tedy, že "frustrace" odpovídá lépe pojmu dukha, i když toto slovo je prostý opak "sukha", což znamená milý, sladký. (9)

V jiné formulaci Buddhova učení je dukha jednou ze tří charakteristik bytí nebo stávání se (bhava), zatímco druhé dvě jsou anitja, pomíjejícínost, nestálost, a anatman, nepřítomnost já. Tyto dva termíny mají základní důležitost. Učení o anitje neopakuje prostě axiom, že svět je nestálý, nýbrž spíše, že čím se kdo více snaží uchopit svět, tím se tento více mění. Skutečnost sama o sobě není ani stálá, ani nestálá: vymyká se veškerému určení. Avšak snažíme-li se jí zmocnit, jsou všude na ní patrný změny; neboť jsou podobné stínu, čím rychleji ho sledujeme, tím rychleji prchá.

Právě tak učení o anatman není pouhým monotonním tvrzením, že v základu našeho vědomí neexistuje pravé Já. Jde spíše o to, že neexistuje Já nebo základní skutečnost, kterou lze uchopit, ani přímou zkušeností, ani pomocí pojmů. Zřejmě měl Buddha dojem, že učení o atmanu uložené v Upanišadách poskytovalo příliš snadnou příležitost k fatálnímu mylnému výkladu, stalo se předmětem víry, toužebných snů, cílem, kterým se má dosáhnout něco, čeho by se mysl mohla chopit jako spásné kotvy

v proudu života. Buddha byl přesvědčen, že Já takto chycené není už tím pravým Já, nýbrž pouze jinou z nesčetných forem máji. Proto anatman by mohl být vyjádřen takto: "Pravé Já je ne-Já", neboť každý pokus pochopit Já, věřit v Já, hledat Já, ihned způsobí jeho zmizení.

Upanišady rozlišují mezi atmanem, pravým nadindividuálním Já a dživatmou nebo individuální duší, a buddhistické učení o anatman se shoduje s nimi v tom, že popírá skutečnost druhého

(dživatmanu). Zásadou každé buddhistické školy je, že neexistuje žádná já, žádný trvalý subjekt, který by mohl být trvalým předmětem našich proměnlivých zkušeností. Protože já existuje jen v abstraktním smyslu, jelikož je abstrakcí naší vzpomínky, podobně klamné jako iluzorní ohnivý kruh, který vidíme při otáčení pochodně. Můžeme si např. dráhu letu ptáka na nebi představovat jako nějakou čáru jí načrtnutou. Ale tato čára je stejně abstraktní jako poledník zakreslený na mapě. V konkrétní skutečnosti přece pták za sebou nezanechal ve vzduchu žádnou stopu, tak jako zmizela minulost, z níž je vyabstrahováno naše já. Proto každá snaha, zachytit já nebo učinit z něho účinný zdroj jednání, je odsouzena ke zmaru.

Druhá vznešená pravda se týká příčiny frustrace, nazývané trišna, tj. žízeň nebo touha po životě, založená na avidja, tj. nevědomosti a nevědomí. Avidya je zde opakem probuzení: je to stav mysli hypnotizované nebo fascinované májou, zaměřuje abstraktní svět věcí a událostí s konkrétním světem skutečnosti. V hlubším slova smyslu znamená avidja nedostatek sebepoznání, nedostatek úsudku, že každý pokus uchopit něco je marná snaha uchopit sama sebe, nebo ještě lépe řečeno, chtít, aby život sám sebe vlastnil. Pro toho, kdo má sebepoznání, neexistuje dualismus mezi ním a zevní světem. Avidja je "nevědomost" o tom, že subjekt a objekt jsou ve vzájemném vztahu, jako rub a líc téže mince, takže je-li jedna strana vespod, druhá je nahoře. A to je důvod toho, proč sobecký pokus ovládat svět, dostat co největší jeho část pod kontrolu, může trvat jen krátký čas, dokud nevznikne potíže se sebekontrolou vlastního já.

To je ve skutečnosti jednoduchý problém oné vědy, kterou dnes nazýváme kybernetika, věda o kontrole. Mechanicky a logicky je snadné si uvědomit, že každý systém, který se blíží dokonalé sebekontrolě, blíží se také k dokonalé autofrustraci. Takový systém je začarovaný kruh, a vykazuje tutéž logickou strukturu, v níž jakékoliv tvrzení o sobě, jako např. "já lžu", zahrnuje v sobě sámém lež. Tvrzení se točí neustále bezmocně v kruhu, neboť ono je jen do té míry pravdivé, do jaké míry je nepravdivé, a falešné do té míry, do jaké je pravé. Chci-li užít konkrétnějšího výrazu, řekl bych, že nemohu hodit míčem do vzduchu, dokud si jej neponechávám za účelem dokonalé kontroly jeho pohybu.

Touha po udržení dokonalé kontroly o věcech, které nás obklopují, a o nás samých, je založena na hluboké nedůvěře kontrolujícího. Avidje je neschopnost vidět podstatnou autokontradikci (rozpor v sobě samém) tohoto postoje, z něhož

pochází nesmyslná snaha po pochopení a kontrole života, což je čistá a pouhá autofrustrace, a způsob života, který z ní pochází, je začarovaný kruh, který se v hinduismu nazývá samsara, kolo zrození a smrti. (10)

Aktivní princip Kola je znám jako karma neboli "podmíněné jednání", čili jednání, které pochází z nějakého záměru a nese nějaký následek, typ činnosti, který v sobě skrývá potřebu dalších činností. Člověk je zapleten do karmy, když zasahuje ve světě tak, že je nucen pokračovat ve svých zásazích, když řešení jednoho problému vyvolává vždy nové problémy, které je třeba řešit, když kontrola jedné věci si vyžaduje nutně kontrolovat mnoho jiných věcí. Karmou je tedy osud toho, který "se chce stát Bohem". Takový chystá past na svět, ale je sám do ní chycen.

Mnozí buddhisté rozumí Kolem zrodu a smrti podle smyslu slova proces převtělování, ve kterém karma, která vytváří individuum, způsobuje opakovaně život za životem, dokud - pomocí intuice a probuzení - není nucena se zastavit. Ale v zenu a v jiných školách mahajany se karmě rozumí spíše obrazně: proces znovuzrození probíhá etapovitě neustále, každou chvíli, takže se člověk tak dlouho znovu rodí, dokud se ztotožňuje se svým pokračujícím já, a to se děje během života neustále, každou chvíli. Platnost a zájem na tomto učení tedy si nevyžadují vlastní teorii o převtělování. Význam teorie o karmě tkví spíše v tom, že ukazuje na začarovaných kruzích celý problém činnosti a jeho řešení. V tomto smyslu by buddhistická filosofie mohla vzbudit zvláštní zájem studentů sociologie, kybernetiky, filosofie, logiky a podobných oblastí.

Třetí Vznešená pravda se zabývá ukončením autofrustrace, připoutanosti, celého začarovaného kruhu karmy, který způsobuje otáčení Kola. Konec se nazývá nirvana, slovo s tak nejasnou etymologií, že se dá těžko přeložit. Bylo spojováno s různými sanskritskými kmeny a znamená "zhasnutí plamene" nebo prostě "výdech", nebo "ukončení vlnovitého a krouživého pohybu, tedy různých funkcí (vritti) myslí.

Zdá se, že poslední dva způsoby překladu mají vcelku nejpráhodnější význam. Je-li nirvána "výdech", znamená jednání bytosti, která poznala, že je zbytečné snažit se podržení dechu nebo života (pradžna) do nekonečna, neboť zadržíme-li dech, staneme se bezdeší, ztratíme ho. Nirvána je tedy ekvivalent mokši, uvolnění, osvobození. Z jedné strany se jeví jako beznadějnost - poznání, že život v podstatě znemožňuje naši kontrolu, že lidská snaha není ničím více než ranou do vody. Na

druhé straně tato beznadějnost se mění v radost a tvůrčí sílu na základě principu, že ztratit život znamená nalézt ho - což znamená získat svobodu jednání oproštěného od autofrustrace a od úzkosti - které jsou známkami pokusu o spasení a kontrolu Já.

Uvedeme-li nirvanu ve spojitost se zastavením (nir) různých projevů mysli (vritti), stane se tento pojem synonymem se smyslem jógy definovaným v Jóga sutra jako čitta vritti nirodha (zastavení proměn mysli). Tyto proměny nebo "kruhy" jsou myšlenky, pomocí nichž se mysl namáhá vlastnit svět a sebe. Jóga je praxe, která se snaží zastavit tyto myšlenky tím, že se o nich tak dlouho přemýšlí, až se silně pociťuje marnost tohoto pokusu a mysl se objeví ve svém přirozeném stavu čistoty.

Je zřejmé, že obojí etymologie mají stejný podstatný význam.

Nirvana je stav, který začíná, jakmile přestalo úsilí uchopit život. Jelikož jakákoliv definice je nějaký druh uchopení, je nirvana nedefinovatelná. Je to přirozený stav, v němž mysl "sama sebe neuchopuje"; tu mysl nemá žádný zvláštní význam, protože, co není uchopeno, není poznáváno v konvenčním smyslu, který se přisuzuje znalosti. Srozumitelněji a doslovněji je nirvana vystoupení

z koloběhu zrozování nikoliv do stavu zničení, nýbrž pouze do stavu, který se vymyká jakékoliv definici a je proto nesmiřitelný a neomezený.

Dosáhnout nirvany je totéž jako dosáhnout buddhovství, probuzení. Není to však dosažení v běžném slova smyslu, protože ani získání, ani jakýkoliv záměr není ve hře. Je nemožné přát si nirvánu, nebo mít úmysl ji dosáhnout, neboť cokoliv je možno si přát jako výsledek nějaké činnosti, není - na základě definice - nirvána. Nirvána může vzniknout jen způsobem neúmyslným, spontánním; až když je úplně pochopena nemožnost uchopit Já, Buddha proto není nějakým nadřazeným člověkem; nemůže být přičten ani k andělům v nebi, ani k ďáblu v pekle. Neobjevuje se nikde v šesti oddílech Kola, a bylo by chybné si myslet na něho jako na vznešenějšího než jsou andělé, protože zákon Kola zní: co stoupá, musí padnout, a naopak. Zanechal za sebou jakoukoliv dualitu, a proto by pro něho nemělo žádný význam, kdyby sebe považoval za vyšší individuum nebo za hrdinu duchovního úspěchu.

Čtvrtá Vznešená Pravda se týká osminásobné stezky Buddhovy, dharmy, což znamená metodu jeho učení, jímž se dosáhne ukončení autofrustrace. Každý úsek cesty nese jméno,

jemuž předchází slovo samjak (v pali samma), což znamená "dokonalý", "pravý" nebo "úplný". První dva úseky se zabývají myšlením; čtyři další činností, a dva poslední nazíráním neboli bdělostí. Máme tedy:

1. Samjak - drišti, neboli správná znalost
2. Samjak - samkalpa, neboli správné myšlení
3. Samjak - vak, pravé neboli pravdivé slovo
4. Samjak - karmanta, neboli správný život
5. Samjak - adživa neboli pravé úsilí
6. Samjak - vjajama neboli pravá činnost
7. Samjak - amriti neboli správné soustředění
8. Samjak - samadhi neboli správné nazírání.

Nebudeme hovořit o těchto úsecích, o každém zvlášť, avšak můžeme říci, že první dva se týkají přesného pochopení učení a postavení člověka. V určitém smyslu "pravé pochopení" obsahuje v sobě všechny ostatní úseky, neboť buddhistická metoda je především praxe jasného poznávání, vidění světa jathabhutam, takovým jakým je.

Takové poznávání spočívá v živé pozornosti vůči vlastní přímé zkušenosti, vůči světu právě prožívanému, ještě nepřevedenému do jmen a etiket. Samjak-samadhi, poslední úsek cesty, je zdokonalení prvního úseku, a znamená čistou zkušenost, čisté vědomí, ve kterém už neexistuje dualismus poznávajícího a poznávaného.

Úseky, které pojednávají o činnosti, jsou často špatně chápány, protože se zdánlivě podobají nějakému "mravnímu řádu". Buddhismus nesdílí západní názor, že existuje mravní zákon, daný od Boha nebo přírodou, zákon, kterého člověk musí být poslušen. Pravidla chování, která podává Buddha, jsou: nikomu nebrat život, nebrat, co není dáno, neoddávat se vášním, nelhat a neopíjet se - jsou to dobrovolně podstupovaná pravidla slušnosti, jejichž smysl je v tom, že mají odstraňovat překážky, které znemožňují jasné vědomí. Nedodržují-li se tato pravidla, způsobuje to "špatnou karmu", ne proto, že by karma představovala zákon nebo mravní soud, nýbrž proto, že všechny zdůvodněné a záměrné počiny, konvenčně dobré nebo špatné, jsou karmou do té míry, do jaké míří k uchopení života. Obecně vyjádřeno: činnosti konvenčně "špatné" daleko více jsou zaměřeny na uchopení než "dobré". Avšak vyšší stadia buddhistické praxe míří k osvobození jak od "dobré" tak i od

"zlé karmy". A tak správná činnost je nakonec činnost svobodná, nikoliv předem připravená, tedy činnost spontánní, mající přesně tentýž smysl jako taoistická wu-wei. (11)

Smriti, bdělost, a samadhi, nazírání, představují úsek, který pojednává o vnitřní, duchovní praxi Buddhovy Cesty. Pravá bdělost (soustředění) je trvalá pozornost vůči vlastním vjemům pozorování vlastních citů a myšlenek, bez nějakého soudu a vysvětlování. Je to úplná čirost a nepřítomnost mysli, aktivně pasivní, při níž události přicházejí a odcházejí jako obrazy v zrcadle, v němž se zračí jen to, co je.

"Chodí-li, stojí-li, sedí-li nebo leží-li, je si vědom toho, co dělá, takovým způsobem, že si je toho opravdu přesně vědom. Odchází-li nebo vrací-li se, dívá-li se dopředu nebo kolem, pokračuje-li nebo rozepíná paži...jedná s čistým vědomím. (12)

Pomocí tohoto uvědomování dochází k názoru, že oddělování myslícího od myšlenky, poznávajícího od poznávaného, subjektu od objektu má povahu čistě abstraktní. Neexistuje mysl na jedné straně a její zkušenosti na straně druhé, je to jen zkušenostní proces, ve kterém není nikdo subjektem, který by něco uchopil. Takto viděný zkušenostní proces představuje ukončení uchopování sama sebe, jedna myšlenka následuje za druhou, bez přerušení, tj. bez potřeby oddělit se od sama sebe, abychom se sami sobě mohli stát objektem.

"Kde existuje objekt, tam vzniká myšlenka." Je tedy myšlenka jedno a objekt druhé? Ne, to co je objekt, to je myšlenka. Kdyby objekt byl jedno a myšlenka druhé, existoval by dvojí myšlenkový stav. Proto objekt sám není nic jiného než myšlenka. Může tedy myšlenka pozorovat myšlenku? Ne, myšlenka nemůže zkoumat myšlenku. Jako ostří nože nemůže rozetnout sebe sama, jako špička prstu se nemůže dotknout sama sebe, tak také myšlenka nemůže spatřit sama sebe. (13)

Tato zvláštnost mysli, podle níž není nadále rozdělena proti sobě, je samadhi; tam končí bezvýsledné trvání mysli na tom, aby uchopila sama sebe. Samadhi je stav hlubokého míru. Nejde tu o klidnou, úplnou nečinnost, neboť navrátí-li se mysl do svého přirozeného stavu, trvá samadhi za všech okolností "ať se jde, nebo stojí, sedí nebo leží." Již od svých začátků buddhismus velmi pěstoval praxi bdělosti a soustředění v sedě. Většina zobrazení Buddhových jej znázorňuje meditujícího vsedě, ve zvláštní pozici padmasana, pozici lotosové, se zkříženými nohama a s rukama položenými na stehnech, s dlaněmi obrácenými vzhůru.

Meditace vsedě není žádné duchovní "cvičení" určené k dosažení vyššího cíle. Podle buddhistického názoru je to jen správný způsob sedění, a zdá se být zcela přirozené, že zůstáváme sedět, pokud není nic jiného na práci, abychom nebyli obtěžováni nervovým neklidem. Nepokojnému západnímu temperamentu meditace vsedě může připadat jako nepříjemná disciplína, protože my se považujeme za neschopné sedět pouze "aby se sedělo", měli bychom výčitky svědomí a pocit, že bychom měli dělat něco důležitějšího, abychom ospravedlnili svou existenci. Aby si získala přízeň našeho nepokojného svědomí, meditace vsedě musí být považována za cvičení, za disciplínu směřující k vyššímu cíli. V tom okamžiku však přestane být meditací (dhyana) v buddhistickém smyslu, protože kde existuje účel, kde existuje hledání a boj za výsledky, tam není dhyana.

Toto slovo dhyana (v pali džnana) je původní sanskritský tvar čínského č an (c) a japonského zen, a proto jeho význam je velmi důležitý, má-li se porozumět zen buddhismu. "Meditace" v běžném smyslu "přemítat o věcech" nebo "soustřeďovat se" je překlad, který hodně svádí na scestí. Ale jiné alternativy překladu jako "extáze" nebo "vytržení" jsou ještě horší, neboť připomínají hypnotický stav. Lepším řešením asi je nechat slovo dhyana nepřeložené a připojit je jako pojem k vlastnímu jazyku, jak jsme to učinili už s nirvanou nebo s Taem (14).

Jak se užívá v buddhismu, termín dhyana obsahuje bdělost (smriti) či samadhi a může být popsán jako stav zjednodušeného a na jeden bod namířeného poznání. Na jedné straně je jedním směrem namířeno na přítomnost, neboť pro čisté vědomí neexistuje ani minulost, ani budoucnost, nýbrž pouze tento poslední okamžik (ekeksana), který západní mystici nazývali Věčnou Přítomností.

Z druhé strany je takovým způsobem zaměřeno, že je to stav vědomí bez rozlišování poznávajícího, poznávání a poznávaného.

"Tathagata (čili Buddha) je ten, kdo vidí, co je viditelné, ale neupíná se (no mannati, čili nepociťuje sklon) na viditelné a na vidícího. Právě tak je tomu s tím, co je slyšeno, pociťováno a poznáváno; pro něho není nic uspořádáno do těchto kategorií." (15)

Těžkost ohodnocení významu dhyany spočívá ve faktu, že struktura naší řeči nám dovoluje používat přechodného slovesa bez podmětu a přísudku. Gramatická konvence vyžaduje, aby tam, kde je "vědění", byl nutně také někdo, kdo ví, a něco, co se ví. Jsme tak zvyklí na tuto konvenci, když myslíme a mluvíme, že

ani neumíme rozeznat, že je to pouhá konvence, a že neodpovídá nutně pravé zkušenosti o nabývání vědění. Tak když pravíme: "Světlo svítilo", usnadňuje nám gramatická konvence pochopit, že to co svítí je samotné světlo.

Avšak dhyana, jako myšlenkový stav osvobozeného a probuzeného člověka, v sobě přirozeně nemůže spojovat konvenční projevy se skutečností. Naše intelektuální potíž při pokusu pochopit znalost bez rozeznávání "někoho" kdo poznává a bez rozeznávání "něčeho", co se poznává, podobá se rozpakům, se kterými bychom se setkali, kdybychom se objevili na oficiální večeři v pyžamu. Omyl je konvenční, nikoliv existenční povahy.

Ještě jednou tedy vidíme, jak konvence, jak mája míry a popisu osídluje svět oněmi přízraky, které jmenujeme bytostmi a věcmi. Tak hypnotizující, tak přesvědčující je moc konvence, že my nakonec tyto duchy začínáme považovat za skutečnosti, že jsou nám drahé a milé, že se stávají našimi cennými majetky. Avšak mučivý problém, co se s námi stane, až zemřeme, neliší se nakonec od otázky, co se stane s naší pěstí, když ji otevřeme, kam se poděl náš klín, když jsme vstali. Možná, že jsme nyní s to pochopit slavné shrnutí Buddhova učení:

Jen utrpení existuje, ne ten, kdo trpí;
Jen skutky jsou, a nikdo, kdo je koná;
Je nirvana, ale nikdo, kdo ji hledá;
Je stezka, ale nikdo, kdo po ní jde. (16)

Poznámky ke druhé kapitole

(1) V. Monier-Williams, Sanskrit - English Dictionary, p. ix. Oxford 1951

(2) Rigveda, X. 90. anglický překlad R. T. H. Griffith. Puruša je původní vědomí, které stojí za světem.

(3) Brihadaranjaka Upanišad, i. 4. 5.

(4) Bhagavadgita, X - iii. 13

(5) A. K. Coomaraswamy, Who Is Satan nad Where Is Hell? N. Y. 1947, str. 77

(6) Bašja v Kena Upanišadě, 9-11. Smysl toho je: Světlo nepotřebuje samo sebe osvětlovat, neboť již svítí, proto není ani užitečné, ani to nemá smyslu, aby si Brahman vybral sebe za předmět vlastního vědění.

(7) Pochází ze stejného kmene jako mája, z čehož pocházejí slova mensuration (latinsky mensura), mental (latinsky mysl), dimension a samotný člověk (man), "měřítko všeho". Viz též latinské mensis (měsíc, anglicky month).

(8) Smamjutta Nikaja, 421.

(9) Anebo kdybychom chtěli dukha přeložit "trpký", mohli bychom říci, že podle učení Buddhova, život je zatrpklý pro vlastnický postoj člověka v tom smyslu, jako když zkysá mléko, protože jsme ho příliš dlouho přechovávali.

(10) Dynamická struktura tohoto kola se nazývá pratitja-smutpada, dvanáctinásobný řetěz o příčinné souvislosti, v němž dvanáct příčinných kroužků se vzájemně plodí, neboť představují uzavřený kruh bez začátku a bez konce. Tak nevědomost (avidja) je původem činnosti (samsara) a tato následkem vědomí (vidžnana), jména a tvaru (namarupa), šesti smyslů (šadajatana), styku (sparsa), smyslové zkušenosti (vedana), chtivosti (trišna), poutanosti (upadana), života (bhava), zrození (džati), a stárí a smrti (džaramarana), znovu způsobuje avidja. Buddha vysvětlil, že avidju postavil na první místo ne proto, že by byla časovým začátkem série, nýbrž pouze pro vhodnost výkladu. Celá série vzniká současně a její složky jsou ve vzájemném vztahu.

(11) Technicky by se taková činnost nazývala aharma, činnost nevázaná určitými předpoklady, předem nepřipravená.

(12) Madžhima Nikaja I. 565

(13) Sikšamuccaja, 234. Ve spisu E. Conze, Buddhist Texts Through the Ages. Ed. in conjunction with J. B. Hornir. D. Snellgrove and A. Waley, Oxford 1954, str. 163

(14) Kánon pali (Vinaja Pitaka, III. 3-6, a Madžhima Nikaja I, 349-52) vybírá osm typů džnany - čtyři rupa - džhana a čtyři arupa džhana - stavy džhany s tvarem a bez tvarů. První čtyři se týkají postupného přechodu z koncencpe (vitakka) a diskursivního myšlení (vikara) do stavu duševní rovnováhy (upekka) přes praxi samadhi. Jinými slovy, jak se mysl vrací do svého přirozeného stavu sjednocení a nedvojnosti, přestává se přidržovat zkušenosti představované diskursivními symboly. Vnímá beze slov a bez představ. Nad tím se nacházejí čtyři arupa džhana, popisované jako sféry Nekonečného Prostoru, Nekonečného vědomí, Ničeho, a Ani-Vnímání - Ani-Nevnímání, což jsou stadia uskutečnění vlastní přirozenosti ze strany mysli. Říká se, že Buddha ve chvíli své smrti vešel do parinirvana (čili výsledné nirvány) ze čtyř rupa džhana.

(15) Anguttara Nakaja, II. 25

(16) Týká se bibliografie

Třetí kapitola

Mahajánský buddhismus

Jelikož Buddhovo učení představovalo jedinečnou cestu k osvobození, bylo zaměřeno jen na zkušenost nirvány. Buddha nepomýšlel na to, aby předložil souvislý filosofický systém a tím upokojil onu intelektuální zvědavost o posledních věcech, která si žádá slovní odpověď. Když na něho naléhali, aby v tom smyslu odpověděl, když byl dotazován o povaze nirvány, o původu světa, o skutečnosti Já, Buddha zachovával "vznešené mlčení" a stále opakoval, že takové otázky jsou neúčelné a nevedou ke skutečné zkušenosti osvobození.

Bylo často řečeno, že pozdější vývoj buddhismu dlužno hledat v neschopnosti indické mysli spokojit se s oním mlčením, takže časem se ustoupilo tomuto naléhání a přešlo se k "abstraktním metafyzickým spekulacím" o povaze skutečnosti. Ovšem takový pohled na vznik mahajánského buddhismu nás odvádí z cesty. Velká stavba mahajánského učení nevznikla tolik pro uspokojení intelektuální zvědavosti jako spíše proto, aby se vypořádala s praktickými psychologickými problémy, na které narážela při následování Buddhovy cesty. Zajištění s těmito problémy je vysoce scholastické a intelektuální úroveň mahajánských textů je velmi vysoká, avšak jejich cíl je zřejmý; stále je jejich účelem přimět člověka ke zkušenosti osvobození, a nikoliv zkonstruovat filosofický systém. Slovy sira Arthura Beriedale Keitha:

"Metafyzika mahajány svou nespojitostí systémů ukazuje dostatečně jasně, že byla vedlejším zájmem, který se jí přikládal ze strany mnichů, jejichž hlavní zájem byl soustředěn na dosažení osvobození. Mahajána stejně jako hinajana se v podstatě zabývá tímto praktickým cílem, a její filosofie má význam jen do té míry, do jaké lidem pomáhá dosáhnout jejich cíle." (1)

Nepochybně mahajánský buddhismus - v určitém smyslu podléhá intelektuální zvědavosti právě tak jako přání prostého lidu přiblížit se rychle k cíli. V podstatě je však výplodem vysoce citlivých a čilých duchů, kteří se zabývali studiem vlastních vnitřních pochodů. Pro kohokoliv, kdo vládne vysokým stupněm sebepoznání, ponechává kánon pali mnoho praktických problémů bez odpovědi. Jeho psychologické znalosti sotva přesahují formu

analytických katalogů myšlenkových funkcí; a přestože jeho předpisy jsou jasné, jen málokdy přispívají k vysvětlení praktických těžkostí. Snad je těžké vystříhat se zevšeobecnování, přece však nabýváme dojem, že zatímco kánon pali by chtěl otevřít dveře k nirváně pouhým úsilím, mahajana tak dlouho otáčí klíčem v zámku, až se dá bez obtíží otevřít. Hlavní úsilí mahajany spočívá tedy v tom, že chce předložit "užitečné prostředky" (úpaja) vhodné pro usnadnění přístupu k nirváně každému duševnímu typu.

Kdy a jak vznikly mahajanské poučky? Zde se dostáváme na pole historických dohadů. Velké mahajanské sutry představují zřejmě učení Buddhovo a jeho bezprostředních žáků, ale jejich styl je tak rozdílný a jejich učení je o tolik jasnější než učení kánonu, že odborníci prohlašují jednomyslně, že jsou pozdějšího data. Není důkazů o jejich existenci za dob velkého buddhistického vládce Ašoky, vnuka Čandragupty Maurja, který přešel k buddhismu roku 262 př. Kristem. Skalní zápisy Ašokovy obsahují pouze sociální učení kánonu pali o ahimsa čili neškození lidem a zvířatům, a hlavně předpisy pro světský život. Hlavní mahajanské texty byly přeloženy do čínštiny Kumaradživou po roce 400 po Kr, avšak naše znalosti o indické historii z oné mezidoby šesti set let jsou tak zlomkovité a stopy v samotných sutrách jsou tak nejasné, že nám nezbyvá nic jiného než klást jejich vznik mezi sto let př. Kr. a 300 let po Kr. Také určité osobnosti, které se podílely na jejich vzniku Asvagoša, Nagardžuna, Asanga a Vasubandhu - dají se časově umístit jen přibližně.

Tradiční mahajanské vyprávění o vlastních začátcích praví, že sám Buddha sdělil svým nejbližším žákům tyto nauky, nenechal je však dříve zveřejnit, dokud svět k nim nedozrál. Princip "odsunutého zjevení" je dobře známým prostředkem, který usnadňuje souhlas s narůstající tradicí, a též aby se v původní setbě rozeznaly dobré a špatné plody. Zřejmě si odporující výroky původní s pozdějšími se vysvětlují tím, že byly postaveny na určitých úrovních poznání, od nejrelativnějších až k absolutním a škola Avatamsaka (pravděpodobně značně pozdní) jich rozeznává neméně než pět. Ať je tomu jakkoliv, problém historických začátků mahajany nemá podstatný význam pro pochopení Zenu, který jako podoba buddhismu spíše čínská než indická, začal existovat v době, kdy indická mahajana byla už plně rozvinuta. Můžeme proto přejít k ústředním mahajanským poučkám, z nichž vznikl Zen.

Mahajana se lišila od buddhistického kánonu pali tím, že tento definovala jako Malý (hina) Povez, a sebe jako Veliký (maha) Povez: Veliký, protože obsahuje velké bohatství upaja, metod pro uskutečnění nirvány. Tyto metody pocházejí z dialektické sofistiky

Nagardžuny, který se snažil, aby se mysl oprostila od všech pevných představ, a dále se opíral o sikhavati čili učení o osvobození čisté Země, osvobození, které se snažil dosáhnout pomocí víry v Amitabhu, který prý mnoho století před Buddhou dosáhl probuzení. Mahajanské metody obsahují také tantrický buddhismus středověké Indie, jímž se může osvobození uskutečnit opakováním svatých slov a formulí zvaných dharani, a pomocí zvláštních typů jógy, do kterých patří pohlavní styk s šakti čili s "duchovní ženou". (2)

Studium kánonu pali zajisté zpočátku vzbuzuje dojem, že nirvána se dá dosáhnout jen s krajním vypětím a přísnou sebekontrolou a že zájemce musí zanechat všech ostatních zájmů, aby dosáhl tohoto ideálu. Mahajanisté mají jistě pravdu, mají-li za to, že Buddha mínil tuto přísnost jako upaja, jako užitečný prostředek, aby nás učinil schopné pochopit konkrétně a účinně absurdní začarovaný kruh přání, abychom upustili od snahy osvobodit se vlastními silami od sebelásky. Vždyť praxe Buddhova učení potvrzuje tento závěr. To se dá přičíst netečnosti nebo malátnosti, avšak zdá se být přijatelnější předpokládat, že ti, kdo trvají na osvobození vlastními silami, nejsou si plně vědomi paradoxu, který je v tomto rozhodnutí obsažen. Kdykoliv mahajana naznačuje, že cesta osvobození je věcí vlastního úsilí, činí to proto, aby jednotlivci živě připomněla jeho vlastní neužitečnost.

Různé náznaky dovolují předpokládat, že nejstarší učení mahajany bylo koncepcí samotného Bodhisattvy, kterým se neoznačuje pouze potenciální Buddha, nýbrž někdo, kdo zřeknutím se nirvány náležel do vyšší duchovní úrovně než ten, kdo ji dosáhl, a tím se vymanil ze světa zrodu a smrti. V kánonu pali žáci Buddhovi, kteří dosáhli nirvány, se jmenují arhans neboli "svatí", avšak v mahhajanských textech ideál arhan je považován téměř za sobecký. To je vhodné jen pro svaraku, "posluchače učení", který dospěl teprve k teoretickému pochopení. Bodhisattva však je osoba, která si uvědomuje, jaký základní rozpor je obsažen v nirváně dosažené z vlastních sil a pro sebe. Z lidového hlediska Bodhisattva se stal předmětem uctívání (bhakti), spasitelem světa, který učinil slib, že nevstoupí do konečné nirvány, dokud ji nedosáhnou také ostatní živoucí bytosti. Z lásky k nim přivoluje k tomu, aby se znovu rodil do Kola samsar, aby během nesčetných věků i tráva a prach mohly dosáhnout buddhovství.

Avšak z hlubšího hlediska vyplývá, že idea Bodhisattvy je obsažena v logice buddhismu, přirozeně vyplývá ze zásady neuchopovat a z učení o neskutečnosti já. Vždyť je-li nirvána

stavem, v němž úplně ustalo úsilí uchopit skutečnost, neboť něco takového se ukázalo být neproveditelné, bude pak absurdní pomýšlet na nirvány jako na něco uchopitelného nebo dosažitelného. Jestliže kromě toho je já pouhá konvence, je nesmyslné myslet si, že nirvána je stav individuálně dosažitelný. O tom se praví ve Vajracchedika:

"Všichni Bodhisattvové - hrdinové by měli svou mysl vychovat k tomuto myšlení: Všechny živoucí bytosti jakéhokoliv druhu ... jsou vedeni mnou k tomu, aby dosáhly neomezeného osvobození - nirvány. Kdyby však značné, nespočetné množství bytostí bylo takto osvobozeno, nebyla by ve skutečnosti osvobozena ani jediná bytost! Proč je tomu tak, Subhuti? Protože žádný Bodhisattva, který skutečně Bodhisattvou je, nelpí na představě já, osobnosti, bytí nebo odděleného jednotlivce." (3)

Důsledek tohoto hlediska je, že není-li nirvána, která by se mohla dosáhnout a nejsou-li ve skutečnosti žádné individuální bytosti, vyplývá z toho, že naše uvěznění v Kole je pouze zdánlivé, a že ve skutečnosti už jsme v nirváně, takže hledat nirvánu je bláznovské hledání toho, co jsme nikdy neztratili. Proto Bodhisattva nehne ani prstem, aby se vzdálil z Kola samsar; vždyť jednat tak, jakoby nirvána byla někde jinde, by v sobě obsahovalo myšlenku, že nirvána je něco, co se musí chtít dosáhnout a že samsara je opravdová skutečnost. O tom praví Lankavatara Sutra:

"Ti, kteří ze strachu před utrpením, způsobeným rozlišováním života a smrti (samsara), hledají nirvánu, zapomínají, že život a smrt a nirvána nesmějí být od sebe oddělovány; a vidouce, že všechno, co je podřízeno rozlišování, není skutečné, mají představu, že nirvána je uskutečnitelná budoucím zničením smyslů a jejich sfér." (II. 18) (3)

Namáhat se tedy, aby byl vymazán konvenční svět věcí a událostí, znamená připouštět, že ve skutečnosti tento svět neexistuje. Z toho vyplývá mahajanská zásada: "Co nikdy nevzniklo, to není třeba ničit."

Zde nejde o prázdné spekulace anebo o subjektivisticko-idealistický či nihilistický systém. Jsou to odpovědi na praktický problém, který by se dal vyjádřit takto: "Jestliže má touha po uchopení života mne uvádí do začarovaného kruhu, jak to mám udělat, abych neuchopoval? Jak se mohu snažit nechat věci běžet, když snažit se je právě nenechat věci běžet?" Jinými slovy, snažit se neuchopit je totéž jako uchopit, protože pohnutka je tatáž, a to, mé nutkavé přání vymanit se z nějaké těžkosti. Nemohu se zbavit přání, neboť je to totéž jako přát se ho zbavit!

To je známý denní problém psychologického "dvojího uzlu", vytvářet problém se snahou rozřešit ho, starat se, že se budu starat, bát se, že se budu bát.

Mahajanská filosofie navrhuje drastickou ale účinnou odpověď, která představuje téma literárního díla nazvaného pradžnaparamita, nebo "Vědění pro přejezd na druhý břeh", dílo úzce spjaté s učením Nagardžunovým (asi 200 let po Kr.), kterého spolu se Šankarou řadíme k největším duchům Indie. Řešení zní, krátce řečeno, takto: Každý pokus o uchopení (přivlastnění), i když jde o nirvánu, je zbytečný, protože nic se nedá uchopit. To je ona slavná Nagardžunova Sunjavada, jeho "učení o prázdnotě", jinak známá jako Madhjamika, "střední cesta", která vyvrací všechny metafyzické poučky tím, že ukazuje na jejich relativitu. Z hlediska akademické filosofie Pradžna paramita a učení Nagardžunovo jsou nepochybně druhy nihilismu nebo "absolutního relativismu". To však není Nagardžunův názor. Dialektika, se kterou boří každé pojetí skutečnosti, je pouhým úskokem, aby prorazil začarovaný kruh připoutanosti, a na konci jeho filosofie není potupná beznadějnost nihilismu, nýbrž přirozená a bezděčná blaženost (ananda) osvobození.

Sunjavada má své pojmenování od pojmu sunja, prázdný, nebo od sunjata, prázdnota, kterou Nagardžuna popisuje povahu skutečnosti nebo spíše pojetí skutečnosti, jak si je lidská mysl může vytvořit. Slovo pojetí neznamená zde jen metafyzické názory, nýbrž též ideály náboženství, vyznání, nejzazší naděje a snahy všeho druhu, všechno, co lidská mysl hledá a snaží se uchopit pro vlastní hmotnou a duchovní jistotu. Sunjavada neničí jen pravdy víry, které jsme přijali vědomě, nýbrž vyhledává i skryté a nevědomé předpoklady pro myšlení a jednání a počíná si s nimi stejným způsobem, dokud se tyto propasti mysli úplně neumlčí. Také myšlenka sunja musí být zrušena.

"Nemůžeme to jmenovat ani prázdné, ani neprázdné,
nebo obojím nebo ničím z obou;
abychom to však mohli jasně označit,
jmenujeme to "Prázdno". (4)

Stcherbatsky má jistě pravdu, když definuje Sunjavadu jako "učení relativity." Vždyť Nagardžunova metoda spočívá prostě v tom, že ukazuje, že žádná věc nemá "vlastní přirozenost" (svad-hava) nebo nezávislou skutečnost, neboť existuje jen ve vztahu k jiným věcem. Nic ve vesmíru nemůže existovat samo od sebe - žádná věc, žádná skutečnost, žádná bytost, žádná událost - a z

toho důvodu je bláhové, vybrat si něco z toho jako ideál, který se má dosáhnout, co je vybráno - vsutku - existuje jen ve vztahu ke své protivě, neboť co je, je definováno tím, co není: radost je určována žalem, život smrtí, pohyb klidem. Čili mysl si nemůže utvořit představu o tom, co znamená "být", neboť myšlenky o bytí a nebytí jsou odvozeny z velmi jednoduchých zkušeností, jako že peníz, který je v pravé ruce, není v levé ruce.

Z určitého hlediska tatáž relativita existuje mezi nirvanou a samsarou, bodhi (probuzením) a klesa (zaslepením). To znamená, že hledání nirvany v sobě obsahuje existenci a problém samsary a otázka probuzení předpokládá stav nečistoty a frustrace. Jinými slovy: jakmile se nirvana stane předmětem přání, stane se také prvkem samsary. Pravou nirvanu si nelze přát, protože nemůže být pochopena. Proto Lankaravatara Sutra praví:

"Co ještě, Mahamati, se rozumí nedvojností? Rozumí se jí, že světlo a stín, dlouhé a krátké, černé a bílé, jsou vzájemně se podmiňujícími pojmy. Mahamati, a nejsou nezávislé jedny na druhých; jako Nirvana a Samsara; neexistuje Samsara, leč tam, kde je Nirvana; neboť obojí existenční podmínky se vzájemně nevylučují. Proto se říká, že všechny věci - jako Nirvana a Samsara jsou nedvojné." (11. 28) (5)

Ale rovnice "Nirvana je Samsara" platí také v jiném smyslu: co se nám jeví jako samsara, je ve skutečnosti nirvana, a co se jeví jako svět tvarů (rupa), je ve skutečnosti prázdnota (sunja). Odtud pochází pověstný výrok:

"Tvar se neliší od prázdna; prázdno se neliší od tvaru; prázdno je právě tvar." (6)

Opakujme si ještě jednou: to neznamena, že probuzení způsobí úplné zmizení světa tvarů; neboť od nirvány nesmíme očekávat budoucí zničení smyslů a jejich dosahu. Sutra dodává, že tvar je prázdny, právě takový, jaký je, při vši své povážlivé jedinečnosti.

Jádrem této rovnice není žádný metafyzický axiom, nýbrž snaha pomoci při procesu probuzení. Vždyť probuzení se nedostavuje ve chvíli, když se snažíme uniknout ze světa běžných tvarů nebo jej změnit, nebo uniknout z nějaké zkušenosti, kterou právě zažíváme. Každý takový pokus je důkazem toho, že chceme uchopit. Dokonce ani s uchopováním nesmíme násilně přestat, poněvadž:

"Bodhi (probuzení) je rovno pěti pohoršením, a pět pohoršení je bodhi...Považuje-li někdo bodhi za něco, co se dá

dosáhnout, vypěstovat cvičeními, proviňuje se
sebepřeceňováním." (7)

Některé z předešlých vět možná budí dojem, že Bodhisattva by mohl být také typem lehkomyslného, světskému životu oddaného člověka, neboť samsara je přece totéž co nirvana. Možná, že sebe dokonale klame, a když bodhi je klam, není důvodu, proč by se měl změnit. Jenže často mezi protichůdnými extrémy existuje klamná podobnost. Obvykle se blázni podobají světcům a nelíčená skromnost mudrce podobá se často svým projevem velmi běžné osobě. Není však snadné objasnit rozdíl a říci, čím se liší běžný, světu poplatný chlapík od Bodhisattvy, a naopak. Celé tajemství zenu je uloženo v tomto problému, a my se k němu později vrátíme. Zde stačí zatím říci, že tzv. "obyčejný člověk" je jen zdánlivě přirozený, a že snad i jemu jeho pravá přirozenost připadá být nepřirozená. V praxi je naprosto nemožné rozhodnout, aby se přestalo s hledáním nirvány a aby se nastoupil "obyčejný" život, nebo jakmile se záměrně nastoupí "obyčejný" život, není už přirozený.

Z toho důvodu nesmíme, tak říkajíc, považovat za filosofický názor, když mahajanské texty neustále poukazují na nedosažitelnost nirvány a bodhi. Každému musí přejít až do morku kostí pochopení, že tu není nic k uchopení.

"Tehdy některým bohům v tomto shromáždění se vnucoval dojem: "Co nám vypravují duchové tlumeným mumláním, tomu rozumíme, i když to šeptají. Co nám však právě řekl Subhuti, tomu nerozumíme!"

Subhuti četl jejich myšlenky a pravil: "Tady není nic, čemu by se dalo porozumět, naprosto nic! Neboť na nic zvlášť nebylo ukázáno, nic zvláštního nebylo vysvětleno...Vždyť na žádné dharma (učení) nebylo ukázáno, žádné nebylo osvětleno nebo sděleno. Proto tu také není nikoho, kdo by se ho mohl zmocnit." (8)

Pak se dospívá k Bohu, ve kterém je jasné, že všechny záměrné skutky a přání, ideály, úskoky - jsou marné. V celém světě není nic, ať uvnitř či vně, co by se dalo vlastnit, a není nikoho kdo by mohl něco vlastnit. K tomuto objevu se dospělo pomocí jasného poznání všeho, co se zdá poskytovat řešení nebo přibližovat skutečnost hodnou důvěry, pomocí intuitivní moudrosti nazývané pradžna, která rozlišuje podmíněnou povahu všeho (relativitu všeho). "Okem pradžny" lze vidět lidskou situaci takovou, jaká je: hasíme žízeň slanou vodou, ženeme se za cíli, které si vyžadují dosahování zase dalších cílů, chytáme se věcí,

které rychlý běh času odvane jako mizí mlha. Právě ten, kdo hledá, vidí a ví a přeje si, právě ten vnitřní subjekt existuje jen ve vztahu k pomíjejícím předmětům, které si přeje. Poznává, že jeho uchopování světa je onou dusící smyčkou okolo vlastního krku, smyčkou, která ho jednou zbaví života, na kterém tolik lpí. A není východiska, není spásy, které by se mohly dosáhnout nějakým úsilím, nějakým volným rozhodnutím...kdo však si přeje být spasen?

Dostavuje se však chvíle, v níž toto vědomí nevyhnutelnosti léčky, při níž jsme zároveň těmi, kteří se klamou, i těmi, kteří jsou klamáni, dospěje k přelomu. Mohlo by se téměř říci, že toto vědomí "zraje" a náhle se stává, co Lankavatara Sutra jmenuje "návratem k nejhlubším vrstvám vědomí." V tomto bodě všechen pocit přinucení mizí a kokon, který bourec morušový okolo sebe upřel, se otevírá a popřává mu svobodu, opatřenou křídly jako má můra. Typický strach, který Kierkegaard právem objevil právě v základech duše obyčejného člověka, už neexistuje. Plány, ideály, ctižádost a sebeuklidňování už nejsou zapotřebí, neboť nyní je možno žít spontánně, aniž bychom se snažili být spontánní. Vskutku neexistuje alternativa, jelikož nyní je zřejmé, že nikdy nebylo nějaké já, které by mohlo podrobit já své kontrole.

To je, řečeno jen v základních rysech, vnitřní proces, který se snaží Sunjavada navodit filosofií úplného popření (úplné negace). A tak velká část Nagardžunova díla byla pečlivým, logickým a systematickým vyvracením indické filosofie tehdejší doby (9). I když se připustí, že předmětem jeho díla je vnitřní zkušenost, přece jen západní pozorovatelé budou moci jen těžko pochopit, že tak čistě negativní hledisko může v sobě skrývat nějaké tvůrčí podněty. Je proto nutno opakovat, že ona popření (negace) se netýká samotné skutečnosti, nýbrž našich představ o skutečnosti. Kladný a tvůrčí obsah Sunjavady nespočívá v její filosofii, nýbrž v novém vidění skutečnosti, která se projeví, když dovrší svou činnost, a Nagardžuna neničí toto vidění, když se snaží je popsat.

Mahajana má ovšem ještě jiný výraz pro skutečnost, který je možná ještě výstižnější než sunja, prázdno. Je to tathata, slovo, které můžeme přeložit "podstata" nebo jako ukazování na "to". (Analogicky buddhové jsou nazýváni Tathagata, ti, kdo "tak" přicházejí nebo chodí). Sanskritské slovo tast (naše "to", "tamto") pochází patrně z prvních pokusů dítěte, když na něco ukazuje a praví: "ta" nebo "da". Mnohý otec se tím cítí velmi polichocen, že jej dítě pojmenovává. dítě však asi prostě vyjadřuje svůj objev světa, a říká "to". Říkáme-li "tamto, tak, tam", označujeme dosah bezeslovné zkušenosti, skutečnost, jak ji přímo vnímáme, protože

se snažíme označit, co vidíme nebo cítíme spíše než to, na co myslíme nebo o čem mluvíme. Tathata znamená tedy svět, takový, jaký je, neprosetý a nerozdělený symboly a myšlenkovými pojmy. Termín tathata se týká konkrétního a reálného a rozlišuje je od abstraktního a pojmového Buddha je tathagata (poznámka překladatele: Slovo tathata překládá autor do angličtiny suchness, "Shusness", thatness. Hra slov kolem Tathagata-thus-goer - je proto nepřeložitelná, leda jako takovost).

"Takovost (tathagata) se nestává, ani nepřestává být; a tak já vidím Tathagatu. Takovost není ani minulá, ani budoucí, ani přítomná; a tak já vidím Tathagatu. Tathagata nepovstává ani z dvojnosti, ani z nedvojnosti, a tak já vidím Tathagatu. Takovost není ani nečistá, ani čistá; a tak já vidím Tathagatu. Takovost nemá ani začátek, ani konec, a tak já vidím Tathagatu." (195) (10)

Protože tathagata je pravý stav Buddhy a všech bytostí jakéhokoliv druhu, je to také naše pravá a původní přirozenost a tedy "buddhovská přirozenost". Jedna z hlavních pouček mahajany zní, že všechny bytosti jsou nadány buddhovskou přirozeností, a proto mají možnost stát se Buddhou. Pro totožnost mezi přirozeností Buddhy a tathata, termín Buddha bývá často používán i k označení skutečnosti samé a nejen k označení probuzeného člověka. Z tohoto vyplývá, že v mahajaně je Buddha často považován za zosobnění skutečnosti, což je podkladem lidového kultu, v němž Buddhové, jak se zdá, jsou uctíváni jako bohové. Říkám "jak se zdá", protože ani mahajanský buddhismus neobsahuje nic, co by odpovídalo židovsko-křesťanskému theismu s jeho přísným ztotožňováním Boha s mravním principem. Kromě toho praví Buddhové, kteří jsou jako takoví uctíváni - Amitabha, Vairocana, Amitayus, Ratnasambhava atd. - jsou vždy zosobněním naší pravé přirozenosti.

Zde tedy je základ víry Sukhavati neboli školy Čisté země, která učí, že všechna snaha stát se Buddhou, je pouhou klamnou pýchou já. Stačí pouze opakovat formuli namoamitabhaja (doslova "jméno Amithaba" nebo "Zdráv buď Amithabo") ve víře, že toto samo stačí, aby to způsobilo vlastní znovuzrození v Čisté zemi, nad kterou vládne Amithaba. V Čisté zemi jsou odstraněny všechny překážky na cestě k buddhovství na tomto světě, takže znovuzrození v Čisté zemi se v podstatě rovná témuž jako stát se Buddhou. Opakování jména se považuje za účinné, protože v dávných dobách Amitabha učinil slib, že jen tehdy vstoupí do nejvyššího buddhovství, až bude zajištěno znovuzrození v čisté zemi všem bytostem, které vyzývaly jeho jméno. Protože na to vstoupil do stavu buddhovství, slib byl účinně splněn.

Také Nagardžuna sympatizoval s tímto učením, neboť je zřejmé, že ono lidověji a názorněji umí vysvětlit, že není třeba nic více podniknout, abychom vlastní pravou přirozenost pozvedli do přirozenosti Buddhy, protože vlastní pravá přirozenost již v tomto stavu je.

Naopak, snažit se stát Buddhou, znamená popírat, že jsme už Buddhové - a jen v tomto duchu může být skutečně buddhovství! Zkrátka, k tomu, abychom se stali Buddhou, je zapotřebí jen víry, že už Buddhou jsme. Šinran, velký čínský zastánce učení Čisté země, šel dokonce tak daleko, že prohlašoval, že stačí prostě opakovat Jméno, neboť poznal, že akt důvěry je příliš umělý a způsobuje, že se pochybuje o vlastní víře.

Buddhismus Čisté země je zřejmě vývojovým stupněm učení Bodhisatvy, podle něhož úkolem osvobozeného člověka je osvobození všech ostatních bytostí pomocí upaja čili "vhodnými prostředky". Pomocí pradžny neboli intuitivní moudrosti se proniká do podstaty skutečnosti, a to opět probouzí karuna neboli soucit se všemi, kdo jsou ještě otroky nevědomosti. Viděli jsme, že vskutku návrat Bodhisatvy do světa samsar byl způsoben zásadou, že samsara je ve skutečnosti nirvána že "prázdnost je vlastně tvar". Pozůstává-li pradžna z poznání, že "tvar je prázdnost", pak karuna pozůstává z poznání, že "prázdnost je tvar". Jde tedy o "posílení" běžného světa v jeho přirozené takovosti, a to je jeden z rysů mahajany, který se v zenu projevuje zvlášť silně. Tím se vskutku potírá jako absurdní myšlenka, že buddhismus je v každém případě filosofií negace světa, v němž jedinečnost tvarů nemá významu. Karuna způsobila, že mahajanský buddhismus se stal za dynastií Sung a Yüan hlavním inspiračním pramenem čínského umění, které kladlo větší důraz na přirozené tvary než na náboženské symboly. Vždyť pomocí karuny se došlo k poznání, že rozpuštění tvarů v prázdnosti se vůbec neliší od vlastní povahy tvarů samých. Jen konvenčně je život věcí oddělitelný od jejich smrti; ve skutečnosti umřít je žít!

Představa, že každý oddělený tvar, tak jak je, je prázdnost, že dále jedinečnost kteréhokoliv tvaru pochází z faktu, že tvar existuje ve vztahu ke všem jiným tvarům, tvoří základ učení Dharmadhatu ("říše Dharmy"), mohutné Avatamsaka Suty. Toto objemné dílo představuje pravděpodobně vrchol indické mahajany, a jeden z jeho hlavních obrazů je daleko se rozpínající síť drahokamů nebo krystalů, podobná pavučině za úsvitu, kde každý drahokam zrcadlí všechny ostatní. Tato síť drahokamů je dharmadhatu, vesmír, říše nesčetných dharm neboli "věcí - událostí".

Čínští komentátoři vypracovali čtveré rozdělení Dharmadhatu, které nabylo zvláštního významu pro zen za pozdní doby dynastie Tang. Jejich rozdělení na "Čtyři říše Dharmy" bylo toto:

1. Ših (e) jedinečné, individuální "věci - události", z nichž se vesmír skládá.

2. Li (d) "princip" nebo poslední skutečnost, která je základem mnohosti věcí,

3. Li ših wu ai (e), "žádná překážka mezi principem a věcí", což znamená, že neexistuje žádná neslučitelnost mezi nirvanou a samsarou, prázdnotou a tvarem. Dosažení jednoho neznamená zničení druhého.

4. Ših ših wu ai, (f) "žádná překážka mezi věcí a věcí", což znamená, že každá "věc - událost" obsahuje v sobě všechny ostatní a že nejhlubší intuice spočívá je v tom, že se vnímají všechny "věci-události" v jejich přirozené takovosti. Na této úrovni je každá "věc-událost" poznávána jako sebeurčující, ze sebe vznikající anebo spontánní. Neboť být dokonale přirozená, jaká je, být tatha - právě taková - znamená být svobodná a bez překážek.

Učení dharmadhattu praví, že pravá harmonie světa je dosažena tehdy, až každá "věc-událost" může být sama sebou svobodně a spontánně, bez rušení. Osobněji vyjádřeno to znamená: "Ponechte každé věci její svobodu, aby mohla být přesně takovou, jakou je. Neoddělujte se od světa a nesnažte se mu vnucovat svou vůli." Mezi tímto učením a pouhým laissez faire je jemný rozdíl, který může být napovězen způsobem, jakým pohybujeme svými údý. Každý úd se pohybuje sám od sebe, zvnitřku. Jdeme-li, nepozdvihujeme nohy rukama. Jednotlivé tělo tedy představuje systém ših, ših wu ai a Buddha má vědomí, že jeho tělo je celý vesmír, podivuhodná harmonie organizovaná právě zvnitřku spíše než působením zvnějšku.

Mahajanská filosofie si představuje tělo Buddhovo rozdělené na tři části jako Trikaja neboli "Trojité tělo". Jako tělo je považováno za mnohost "věcí-událostí", nebo za jeho zvláštní lidské tvary, tak také je definováno jako Nirmanakaja čili "tělo proměny." Určité lidské tvary tvoří historické a předhistorické Buddhovy postavy jako Gotama nebo Kanakamuni, a jelikož se objevují "v těle", obsahuje v sobě Nirmānakaja v zásadě celý svět tvarů. Sambhogakaja neboli "Tělo blaženosti" je další tělo. To je sféra pradžny, moudrosti, a karuna, soucitu, druhá pohlíží na svět tvaru a první vzhlíží vzhůru do říše prázdnoty. Sambhogakaja se může nazývat též "tělem zkušenosti", neboť Buddha je si v tomto

těle vědom toho, že je Buddhou. Posléze je tu Dharmakaja, "Tělo dharmy", které představuje prázdno, samotné sunja.

Nagardžuna nediskutoval o tom jakým způsobem se prázdno jeví jako tvar, Dharmakaja jako Nirmanakaja, snad z pocitu, že byto bylo zcela nesrozumitelné těm, kteří skutečně nezažili probuzení. Vždyť sám Buddha připodobnil takové pokusy k bláznovství člověka zasaženého šípem, nechce-li si ho vyjmout z rány dříve než se dozví dopodrobna všechno o vzezření útočníka, o jeho rodině a o příčinách útoku. Nicméně, následovníci nagardžuny, bratři Sanga a Vasubandhu (280 - 360 po Kr.), kteří vypracovali typ mahajanské filosofie, obvykle známé pod jménem Jogacara, pokusili se v ní tento problém rozpracovat.

Podle Jogacary svět tvaru je čittamatra - "jen mysl" - nebo vidžnaptimatra - "jen představa". Tento názor zdá se být velmi příbuzný západním filosofiím subjektivního idealismu, které považují zevní a hmotný svět za promítnutí mysli. Přece však mezi těmito dvěma stanovisky existují některé zřejmé rozdíly. Zde jako všude mahajana není teoretickou spekulativní konstrukcí, nýbrž výkladem, výplodem vnitřní zkušenosti a prostředkem ke vzbuzení této zkušenosti v jiných. Nadto slovo čitta neznamena přesně totéž jako naše "mysl". Západní myšlení se snaží definovat mysl jako protivu hmoty a nepovažovat hmotu tolik za "míru", nýbrž za pevnou podstatu, která je měřena. Pro západ míra sama - abstrakce - jest spíše myšlenkové povahy, neboť my máme o mysli a duši spíše abstraktní než konkrétní představu.

Avšak v buddhistické filosofii nestojí čitta v opozici k pojmu pevné hmoty. O světě se tam nikdy neuvažovalo jako o nějaké prapodstatě, která se utvářela do určitých podob činnosti mysli nebo ducha. Taková představa neexistuje v historii buddhistického myšlení, právě tak jako tam nikdy nevystal problém, jak nehmotný duch mohl působit na pevnou hmotu. Vždycky když my budeme mluvit o hmotném, fyzickém nebo substančním světě, buddhismus použije pojmu rupa, který méně odpovídá naší "hmotě" než "tvaru". Není žádné hmotné substance, která by odpovídala rupě, nýbrž jen čitta sama.

Těžkost činit srovnání mezi východními a západními představami spočívá v tom, že obě myšlení vycházejí z různých základních předpokladů. Nemají tytéž základní zkušenostní kategorie. Nebyl-li potom svět nikdy rozdělen mezi ducha a hmotu, nýbrž složen z ducha a tvaru, nemůže slovo "duch" (nebo "mysl") znamenat v obou případech totéž. Slovo "člověk" ("muž") např. nemá přesně tentýž význam, je-li postaveno proti slovu "žena",

jako když je postaveno proti slovu "zvíře". (Německý překladatel: slovo "Wede" - pastva, pastvina, orba" - má jiný význam ve spojení s "Gras" - tráva, než ve spojení s "Ulme" - jilm.)

Vyjádříme-li se jednoduchým a jasným způsobem, rozdíl je v tom, že západní idealisté začli svou filosofii dělat vycházejíce ze světa rozděleného na ducha (nebo duši), tvar a hmotu, zatímco buddhisti začli dělat svou filosofii vycházejíce ze světa ducha (mysli) a tvaru.

Následkem toho se Jogacara nezmiňuje o vztahu mezi tvary a myslí, přichází k závěru, že jsou to tvary mysli. Výsledkem toho je, že "mysl" (čitta) přestává mít logický smysl. Jelikož však hlavní pozornost buddhistů je zaměřena na zkušenostní oblast, která je nelogická a bezvýznamná v tom smyslu, že nesymbolizuje a neznamená nic jiného než sebe samu, nemůže být námitek proti užívání "bezvýznamných pojmů".

Z logického hlediska nevypovídá tvrzení "všechno je duch" nic více než "všechno je vše". Neboť není-li nic, co není mysl, nenáleží slovo k žádnému druhu, je neomezené a bez významu. Mohli bychom pak užít výrazu "bah" (pozn. překl." rozuměj nic neznamenantící vzdechnutí), což téměř činí buddhismus, když užívá slova tathat, které nemá smyslu. Vždyť smysl takových absurdních pojmů je v tom, že obrátí naši pozornost na skutečnost, že logika a význam ve svém vlastním dualismu náležejí k myšlení a k mluvě, ale nikoliv ke skutečnému světu. Neslovní, konkrétní svět neobsahuje žádné druhy nebo symboly, které by představovaly nebo znamenaly něco jiného než samy sebe. Následkem toho tento svět neobsahuje dualismus. Dualita vzniká jen tehdy, když své zkušenosti třídíme do myšlenkových přihrádek, neboť jen přihrádka nikdy neexistuje bez své vnitřní a vnější strany.

Je pravděpodobné, že myšlenkové přihrádky se vytvořily v naší mysli dávno před tím, než formální myšlení, formální řeč, poskytly nápisy k jejich pojmenování. Začli jsme klasifikovat v okamžiku, když jsme začli rozlišovat pravidelnosti a nepravidelnosti a provádět asociace jakéhokoliv druhu. Má-li slovo "myšlenkový" nějaký význam, pak tento klasifikační postup je zaručeně myšlenkový, neboť zjišťovat rozdíly a spojovat jedny s druhými je něčím více než pouhou reakcí na smyslové podněty. Ovšem, je-li třídění produktem mysli, pak je svět, považovaný za souhrn všech druhů předmětů, také produktem mysli.

To je, podle mého názoru, smysl tvrzení Jogacary, že svět je "jen mysl" (čittamatram lokam). Jogacara tím myslí, že vnější a

vnitřní, před tím a potom, těžké a lehké, příjemné a nepříjemné, pohybující se a klidné jsou jen představy, myšlenková třídění. Jsou ve stejném vztahu ke skutečnému světu jako slova. V tomto smyslu svět, který známe jako utříděný, je produktem mysli; a jako zvuk slova "voda" není ve skutečnosti voda, tak není utříděný, klasifikovaný svět skutečným světem.

Problém "co je mysl" se může považovat za problém, "co" je skutečný svět. Musí zůstat nezodpověděn, protože každé "něco" je druh, a my nejsme schopni klasifikovat klasifikujícího. Není tedy absurdní mluvit o mysli, čitta, neumíme-li říci, co to je? Naopak matematik Kurt Gödel podal nám jasný důkaz o faktu, že každý logický systém musí obsahovat předpoklad, že se systém nedá definovat bez provedení opaku (1). Jogacara vychází z čitty jako ze svého předpokladu a nechává čittu nedefinovanu, neboť zde čitta odpovídá sunji a tathatě. Vždyť mysl přesahuje všechny filosofické názory, je daleka všemu rozlišování, je nedosažitelná a dokonce se nikdy nezrodila: pravím, že není nic jiného než Mysl. Není to ani existence, ani neexistence...Z Mysli pocházejí nesčetné věci, způsobené rozlišováním (tj. klasifikací) a silou zvyku; takové věci považují lidé za zevní svět...Co se jeví jako zevní, ve skutečnosti neexistuje; je to Mysl viděná jako mnohosti těl, vlastnictví a místa pobytu - všechno to, pravím...není nic jiného než Mysl. (12)

V rámci této nedefinovatelné kontinuity čitty Jogacara popisuje osm druhů vidžnana nebo "rozlišujícího vědomí". Každý z pěti smyslů má své vědomí, šesté smyslové vědomí (mano-vidžnana), které sjednocuje pět ostatních tak, že dotýkané a slyšené může být spojováno s viděným; potom je manas, centrum rozlišující a klasifikující činnosti mysli, a posléze "uchovávač vědomí" (alaja-vidžnana), nadindividuální mysl, která obsahuje semena všech možných tvarů.

"Uchovávač vědomí" odpovídá téměř samotné čitta a je nadindividuální, protože předchází každému rozlišování. Nesmí být považován za jakýsi druh duchovního plynu, který proniká všechny bytosti, protože prostora a roztahování zde existují jen potencionálně. Jinými slovy "uchovávač vědomí" je to, z čeho povstává spontánně nebo radostně (vikridita) svět tvarů. Mahajana se vskutku nedopouští té chyby, aby se namáhala přisoudit stvoření světa Mysli pomocí řady nutných příčin. Všechno, co je spojeno příčinností, je svět máji, a ničím jiným. Kdybychom mluvili trochu básnicky, mohli bychom se vyjádřit takto: iluze světa pochází bez důvodu a bez účelu z Velkého Prázdna, protože ono

nemá žádnou potřebu. Činnost Prázdná je radostná neboli vikridita, protože to není zdůvodněné jednání.

Tak jak popisuje Jogacara děje, děje se stvoření světa spontánně z "uchovávače vědomí", proudí do manasu, kde se dějí prvotní rozlišování, odtud přechází do šesti vědomí smyslů, které zase vytvářejí smyslové orgány neboli "brány" (ajatana), pomocí nichž se konečně promítá utříděný svět.

Buddhistická jóga proto pozůstává ze zvratu tohoto procesu uklidněním rozlišující činnosti mysli; dává znovu přejít kategoriím máji do potenciality (stavu), aby svět mohl být znovu viděn ve své nerozlišené takovosti. V tomto bodě se probouzí karma a Bodhisattva způsobuje, že promítnutý zevní svět se znovu objevuje nyní vědomě ztotožněný s radostnou povahou Prázdná, které nemá účel.

Poznámky ke třetí kapitole

(1) A. B. Keith, Buddhist Philosophy in India and Ceylon. Oxford 1923, str. 27

(2) Domnělá obscénnost maithuna, jak se jmenuje tato praktika, patří výlučně do názorů křesťanských misionářů. Ve skutečnosti poměr k šakti byl velmi vzdálen promiskuity, znamená vzácný vztah mezi mužem a ženou, kteří se společně snaží o duchovní vývoj. Představuje posvěcení pohlavního vztahu, které by se dalo srovnat s katolickou svátostí manželství. O tom úplně pojednává s. B. Dasgupta, An introduction to Tantric Buddhism, Kalkutta 1952; a Sir Joh Woodriffe, Shakti and Shakta, Madras a Londýn 1929.

(3) V Suzukim (3), str. 55. Smyslové "sféry" (dosah smyslů) jsou oblasti nebo směry zevního světa, do nichž zasahují jednotlivé smyslové orgány.

(4) Madhjamika Šastra, XV. 3.

(5) V Suzukim, str. 67

(6) Pradžna-paramita Sutra (čínská verze)

(7) Saptasatika-pradžna-paramita sutr 232, 234

(8) Aštasahastika, II. 30. 40. 91 Conze (2) str. 177-78

(9) Čtenář, který chce hlouběji studovat Nagardžunovu filosofii, nechť se seznámí se skvělým dílem profesora T. R. V. Murti, the Central Philosophy of Buddhism. (Viz bibliografie). Nicméně existují v angličtině jen zlomkovité překlady spisů Nagardžunových, ledaže by byl tento opravdu autorem Pradžnaparamity, o čemž viz Conze (č. 32)

(10) "Takovot není ani minulá, ani budoucí, ani přítomná", nebo máme-li za to, že není ani minulost, ani budoucnost, není ani přítomnost, představa přítomnosti má význam jen ve vztahu k minulosti a budoucnosti.

(11) Obecný výklad je obsažen v díle: E. Nagel and J. R. Newman, Gödelova zkouška, "Scientific American, CXCVI, 6. června 1956, str. 71-86.

(12) Lankavatara Sutra, 154, 29 - 30, 32 - 33. V Suzukim (2), str. 242. Citoval jsem Lankavataru jak z hlediska Madhjamiky, tak z hlediska Jogacary, jelikož obě školy používaly sutry, i když ona pochází od první. Jelikož historické zařazení je v tomto případě hypotetické, omezil jsem se na prameny, které, jak se zdá, vyjadřují účinněji myšlenky, o něž nám jde.

Čtvrtá kapitola

Vznik a vývoj zenu

Zvláštní vlastnosti, kterými se liší zen neboli Čan od jiných typů buddhismu, začínou se jevit jako klamné, jakmile se snažíme je vyjádřit slovy; přesto má zen zcela určitou, ničím nezměnitelnou "vůni". Ačkoliv jméno zen znamená dhyana čili meditaci, kladou jiné buddhistické školy stejný nebo ještě větší důraz na rozjímání než zen: ba někdy se zdá, že formální meditační praxe vůbec není pro zen potřebná. Na druhé straně nespočívá zvláštnost zenu v onom "nemít co říci", v trvání na tom, že pravda nemůže být převedena do slov, protože tento způsob učení hlásal už madhjamita buddhismus a Lao c .

Kdo vědí, nemluví;

kdo mluví, nevědí. (56)

Snad se dá základní tón zenu lépe popsat jako "určitá bezprostřednost". V jiných buddhistických školách probuzení neboli bodhi zdá se ležet někde v dálce a je téměř nadlidské. Avšak v zenu máme neustále dojem, že probuzení je něco úplně přirozeného, něco podivuhodně jasného, co se dá uskutečnit co chvíli. Je-li v něm nějaká těžkost, pak jen proto, že je příliš prosté. Také učební metoda zenu je bezprostřední, neboť se nezabývá symbolismem.

Přímé označení (čih-čih) (a) je otevřeným projevem zenu pomocí nesymbolických činností a slov, které nezasvěcení nepovažují za nic jiného než za běžná světská zaměstnání nebo jim připadají být úplně nesmyslné. Odpovídá-li mistr na otázku o

buddhismu, učiní nějakou náhodnou poznámku o počasí nebo učiní něco, co se nezdá mít nic společného s filosofickými nebo duchovními věcmi. Je však těžké před polovinou dynastie Tang, za níž se zen již upevnil, najít mnoho příkladů na tuto metodu, která však je jistě ve shodě s trváním prvních mistrů na bezprostředním probuzení uprostřed běžných denních činností.

Nikomu se dosud nepodařilo najít byť i jen stopu po vlastní škole dhyany v indickém buddhismu, jelikož však postrádáme historické podklady, není to důkazem, že by neexistovala. Je-li charakteristickým znakem zenu bezprostřední nebo okamžité probuzení (tun wu) (b) bez potřeby přípravných stádií, pak zajisté i v Indii se shledáváme s náznakem tohoto principu. Lankaravatara Sutra tvrdí, že existují jak postupné, tak okamžité (jugapat) způsoby probuzení; první se děje očistou od zvrhlých projevů nebo promítání (ašrava) myslí, a druhé pomocí paravritti, okamžitým "obrácením" do hloubky vědomí, takže jsou odmítnuta dualistická pojetí. To se porovnává se zrcadlem, které okamžitě zobrazuje jakýkoliv tvar nebo obraz, který se před něj postaví. (1) Je také jasná spojitost mezi myšlenkou o okamžitém probuzení a učením Vajrakedika neboli "Sutrou brusiče diamantů" o zásadě, že dosáhnout probuzení znamená nedosáhnout nic. Jinými slovy, je-li nirvána skutečně zde a nyní, pak hledat ji znamená ztratit ji, a je sotva účelné ji dosahovat postupnými stádii. Je třeba ji poznat nyní a bezprostředně.

Protože původ tantrického buddhismu je pravděpodobně pozdější než existence zenu v Číně, není důkazu, že by tu šlo o zpětný vliv čínského zenu na tantrický buddhismus. Paralely k výrokům zenu se dají zjistit v tantrickém díle Saraha z desátého století:

"Jestliže tato (pravda) je již zřejma, k čemu je rozjímání?

Je-li skryta, pak měříme jen temnotu. (20)

Mantry a tantry, meditace a soustředění, to všechno jsou příčiny sebeklamu.

Neposkvrň soustřeďováním, co je svou povahou čisté,

nýbrž přebývej ve své blaženosti

a přestaň s tím trápením. (23)

Všechno, co vidíš, je to,

vpředu, vzadu všemi deseti směry.

Ještě dnes dovol svému mistru, aby ukončil tvůj klam! (28)

Podstata nebe je původně jasná,

ale trvalým nazíráním na ně se pohled zatemní. (34) (2)

Podobně se vyslovuje tibetský buddhismus v tradici o Krátké Stezce, která je myšlena jako rychlý a přímý vzestup do nirvány těch, kdo mají potřebnou odvahu; v "Šesti pravidlech" Tilopy objevujeme učení, ve kterém je obsažen ještě větší důraz na bezprostřednost a přirozenost než v zenu:

Žádná myšlenka, žádné přemýšlení, žádná analýza,

žádná příprava, žádný záměr;

ať se to samo upraví. (3)

Okamžité osvobození bez zvláštního předsevzetí nebo záměru je obsaženo též v tantrické myšlence sahaja, v "mírném", "přirozeném" stavu osvobozeného mudrce.

Zde není na místě diskutovat o skutečném významu okamžitého probuzení a přirozenosti, uvedli jsme však tyto příklady, abychom ukázali, že tradice přímé stezky existovala vně Číny, a že její původ lze hledat s největší pravděpodobností v indickém buddhismu. Nedostatek dokladů o tom se dá vysvětlit tím, že princip tohoto druhu, který by tak snadno mohl být vykládán, mohl být tradován jako "tajné učení" a zveřejněn teprve v pozdějších dobách. Tradice zenu trvá na tom, že okamžité osvětlení nemůže být dosaženo pomocí suter, nýbrž bylo přenášeno přímo z mistra na žáka. Tato skutečnost neznamená ještě, že by šlo o nějaké tajné přenášení myšlení, nýbrž mohlo jít o něco daleko střízlivějšího. Tvrdí-li hinduističtí panditi, že moudrost nemůže být dosažena pomocí spisů, nýbrž jen pomocí učitele neboli gurua, znamená to, že dostupné texty (jako jogasutra) obsahují jen hlavní zásady učení, a že jen ten si je může zcela vysvětlit, kdo zná jejich ústní výklad. Zde je sotva zapotřebí dodat, že slova - jelikož tradice je v první řadě zkušenost - mohou ji zprostředkovat právě tak dobře jako špatně, jako každá jiná zkušenost.

Předpokládat však, že v Indii existovala zvláštní škola dhyany, není zapotřebí. Vznik zenu zdá se být dostatečně vysvětlen tím, že se taoisti a konfuciáni přiklonili k nejzávažnějším myšlenkám mahajanského buddhismu. Zen se objevuje se svými myšlenkami velmi blízkými mahajanským sutrám tehdy, když tyto sutry byly v Číně k dispozici, tedy zároveň s dílem velkého indického učeného mnicha Kumaradživy. Kumaradživa přeložil sutry do Ku-cangu a Čang-anu mezi léty 384 a 413, v období, ve kterém jeden z jeho významných žáků, mladý mnich Seng-čao

(384 - 414) začal svou kariéru jako opisovatel konfuciánských a taoistických textů.

Seng-čao se stal buddhistou vlivem četby Vimalakirti Sutry, textu, který měl na zen značný vliv. Seng-čao byl sice mnichem, ale sutra pojednává o životě laika, o Vimalakirtim, který předčil všechny žáky Buddhovy hloubkou svého pochopení. Předčil všechny žáky a Bodhisattvu, protože odpověděl na otázku o povaze nedualistické skutečnosti "hromovým mlčením", čímž poskytl příklad, o kterém se mistři zenu často zmiňují. Vimalakirti "ve svém hromovém mlčení" je kromě toho oblíbeným tématem umělců zenu. Avšak hlavní význam této sutry pro Čínu a pro zen spočívá v tom, že podle ní dokonalé probuzení je slučitelné se záležitostmi denního života, a nejvyšší dobytí spočívá v tom, "že se vejde do probuzení bez vyloučení vášně (klesa)."

To byla výzva jak k mentalitě konfuciánské, tak taoistické. Konfuciánský důraz na důležitost rodinného života byl by se těžko snesl s přísně mnišským typem buddhismu. Ačkoliv obvykle čínští buddhističtí mniši byli mnichy, měli značný počet pokročilých žáků mezi laiky, a zen zvláště vždycky připisoval velkou důležitost tomu, že se buddhismus vyjadřoval způsoby formálně světskými - všemi typy umění, ruční prací a potěchou z přírody. Konfuciáni i taoisté byli zastánci myšlenky, že probuzení nevyžaduje vyloučení lidských vášní (jak se dá též překládat termín klesa). Již jsme se zmínili o zvláštní důvěře k lidské přirozenosti, kterou hlásají obě tyto filosofie. Avšak nevylučovat vášně neznamena nechat je bujet. Znamená to spíše nechat je běžet než je potírat: ani nepotlačovat vašeň, ani k ní nebýt shovívavý. Vskutku taoista není nikdy bouřlivý, protože dosahuje svých cílů "nezasahováním" (wu-wei), což je jakýsi druh psychologického juda.

Spisy Sen-čaa, právě jako jeho komentář k Vimalakirti Sutře, jsou plny taoistických citátů a výroků. Zřejmě tím následoval příkladu méně významných, ačkoliv již starších mnichů, jako byl Hui-yüan (334-416) a Tao-an (312-385), když používal "popularizování myšlenky" (ko-i), aby vysvětlil buddhismus taoistickými paralelami. Obě podání se k sobě přiblížily takovou měrou, že Liu Čiu na konci pátého století mohl říci:

"Na východ od hor Kun-lun se užívá (taoistický) termín "Velká Jedinečnost". Od Kašmíru na západ se užívá (buddhistický) termín sambodhi. Jestliže se někdo přiklání k "nebytí" (šu) a jiný pěstuje "prázdno" (sunjata), používá téhož principu." (4)

Dvě poučky Seng-čaa měly podle všeho určitou důležitost pro pozdější vývoj zenu: jeho názor na čas a změnu, a jeho

myšlenka, že "pradžna není znalost". Kapitola o "Neměnnosti věcí" v jeho "Knize Čaa" je tak originální a tak překvapivě podobná oddílu o "Čase" v prvním svazku Dogenova Šobogenzo, že je nepravděpodobné, že by se byl s ní důvěrně neseznámil tento slavný japonský filosof zenu.

"Minulé je v minulosti a nepochází z přítomného; přítomné je v přítomnosti a nepochází z minulosti...Řeky, které závodí, aby zaplavily Zemi, netekou. "Putující vítr", který kolem vane, je nehnutý. Slunce a měsíc, které se točí v kruzích, nemění své místo." (5)

Stejným způsobem Dogen tvrdil, že topné dříví se nestane popelem, život se nestane smrtí, právě jako zima se nestane jarem. Každý časový okamžik je "obsažen v sobě a je nehnutý". (6)

Seng-čao pojednával také o zdánlivém paradoxu, že pradžna je určitý druh nevědomosti. Poněvadž nejvyšší skutečnost nemá vlastností a není věcí, nemůže se stát předmětem poznávání. A tak pradžna, přímá intuice, poznává pravdu jejím nepoznáváním.

"Moudrost neví, a přece osvětluje nejskrytější hloubku. Duch nepřemýšlí a přece řeší všechny časné potřeby. Protože nepřemýšlí, duch vyzařuje jedinečnou slávou tím, co je za světem. Protože nezná, moudrost ozařuje Tajemství (šüan). Ačkoliv moudrost stojí mimo ruch světa, nikdy z něho neuniká. Ačkoliv duch je mimo svět, zůstává vždy v něm. (7)

To je jedna z hlavních vnitřních souvislostí mezi taoismem a zenem, neboť styl a terminologie "Knihy Čaa" jsou úplně taoistické, i když její hlavní náplň je buddhistická. Výroky prvních mistrů zenu, Hui-nenga, Šen-huiho a Huang-poa jsou právě plné těchto představ - že pravé vědění je nevědění, že probuzená mysl odpovídá okamžitě bez přemýšlení, a že není neslučitelnosti mezi buddhovstvím a běžným světským životem. Hledisku zenu byl ještě blíže spolužák Seng-čauv, Tao-šeng (360-434), první jasný a jednoznačný vykladač učení o okamžitém probuzení. Nemůže-li být nirvána dosažena uchopením, nemůže být řeč o tom, že by mohla být postupně dosahována, pomalým procesem hromadění poznání. Musí se dosahovat jediným bleskem intuice, tun-wu, nebo japonsky satori, což je obvyklý termín pro označení okamžitého procitnutí. Šieh Ling-yün (8) ve svém traktátu o učení Tao-šenga zastává dokonce názor, že okamžité probuzení je bližší čínskému než indickému způsobu myšlení a podporuje tím Suzukiho líčení zenu jako čínské "revoluce" proti indickému

buddhismu. Učení Tao-šenga, ačkoliv bylo nezvyklé a překvapivě nové, setkalo se asi s velkým ohlasem. Je o něm zmínka ještě o sto let později v díle Hui-yünově (523-592), který je spojuje ještě s mistrem Hui-tanem, který žil až do roku 627.

Tito první předchůdci zenu jsou důležití, protože poskytují stopu po historických začátcích hnutí, nechceme-li přijmout tradiční historii, která říká, že zen byl uveden do Číny roku 520 indickým mnichem Bodhidharmou. Moderní učenci jako Fung Yulan a Pelliot velmi pochybují o pravdivosti tohoto podání. Domnívají se, že historie o Bodhidharmovi je zbožným výmyslem pozdějších dob, když se škola zenu potřebovala opřít o historickou autoritu, aby mohla prohlašovat, že představuje přímý přenos zkušenosti samotného Buddhy, zkušenosti nezávislé na sutrách. Bodhidharma se totiž uvádí jako 28. v poněkud fantastickém seznamu indických patriarchů, uváděných v přímé linii "apoštolských následovníků" Gotamy. (9)

Za současného stavu bádání dá se těžko říci, zda názory těchto učenců jsou závazné, nebo zda představují jen nový příklad akademického zvyku pochybovat o autentičnosti náboženských zakladatelů. Tradiční zpráva, kterou o vlastním vzniku podává škola zen, zní, že Bodhidharma asi kolem roku 520 dospěl do Kantonu z Indie a odebral se na dvůr císaře Wu státu Liang, který byl nadšeným ochráncem buddhismu. Nicméně učení Bodhidharmovo s jeho neúprosnými způsoby se nesetkalo s příznivým přijetím císařovým, takže patriarcha se uchýlil na několik let do kláštera ve státě Wei, a svůj čas trávil tím, že "upřeně hleděl na zed", dokud nenašel v Hui-k-ovi vhodného žáka, který se stal potom druhým patriarchou zenu v Číně. (10)

Není zajisté nikterak nepravděpodobné, že velký buddhistický učitel přišel z Indie v onom období. Kumaradživa přišel krátce před rokem 400, Bodhiruci krátce po roce 500 a Paramartha se zdržoval u dvora státu Liang téměř v téže době jako Bodhidharma. Je však překvapující, že něco po sto letech od té doby se nezachovala žádná svědectví o jeho existenci? Za oněch dob nebylo novin a lexikonů "Who's who" ("Kdo je kdo"); a přece i za našich dob, v čase přespříliš zdokumentarizovaném, je možné, že lidé, kteří významně přispěli k našemu vědění a k naší kultuře, zůstávají neznámí a teprve mnoho let po jejich smrti jsme na ně upozorněni. Zde se opět ukazuje, že se může přijmout historie Bodhidharmy, pokud se nenajdou opačné důkazy, a lze připustit, že i myšlenky Seng-čaa, Tao-šenga a jiných mohly přispět k rozvoji učení zenu.

Jedním z důvodů, proč se dá pochybovat o historii Bodhidharmově, je, že styl zenu je natolik čínský, že se nemůže připustit jeho indický původ. Ovšem opravdový taoista jako Seng-čao, byl žákem Kumaradžiovým, právě tak jako Tao-šeng, a spisy připisované Bodhidharmovi a jeho následovníkům ukazují jasně na přechod z indického myšlení na čínský názor na dhyanu. (11)

Nedostatek jakýchkoliv svědectví o škole dhyany v buddhistické literatuře Indie nebo také o Bodhidharmově spojení s ní, je asi způsoben tím, že ani v Číně asi dvěstě let po smrti Bodhidharmy nikdy neexistovala žádná škola dhyany nebo škola zen. Na druhé straně buddhističtí mniši téměř obecně praktikovali dhyanu, nebo co-čan (japonsky za-zen) čili "meditaci v sedě", a zvláštní učitelé, kteří bděli nad touto praxí, byli nazýváni mistry dhyany, bez ohledu na jejich školu nebo sektu. Právě tak byli mistři vinaji, neboli určité mnišské disciplíny, a mistři dharmy, neboli učitelé učení dharmy. Zen se stala vyhraněnou školou teprve tehdy, když se rozšířilo takové učení dhyany, které bylo v příkrém protikladu k obecné praxi dhyany. (12)

Podle podání zenu byl Bodhidharma osobou přísného vzhledu s bujným plnovousem a s široce otevřenými, pronikavými očima, které vynikaly jemným třpytem. Jedna legenda vypráví, že kdysi při meditaci usnul, a to ho tak pohněvalo, že si uřezal víčka, která, když padla na zem, vzrostla do prvního čajovníku. Od těch dob se stal čaj ochranným prostředkem mnichů zen proti spánku a tak zjasňoval a posiloval ducha, že přešel do přísloví: "Chuť zenu (čan) a chuť čaje je totéž." Jiná legenda vypravuje, že Bodhidharma tak dlouho seděl v meditaci, že mu upadly nohy. Odtud pochází zajímavý symbolismus japonských panenek daruma, které zpodobňují Bodhidharma jako závin bez nohou, jehož těžiště je uvnitř tak uspořádáno, že i když se položí, vždy se vztyčí. Známa lidová báseň praví o panence darumě:

"Jinsei nana korobi

Ya oki."

"Takový je život;

sedmkrát dole, osmkrát nahoře!"

Udánlivý rozhovor Bodhidharmy s císařem Wu Li Liangem je charakteristický pro jeho nevlídné a přímočaré chování. Císař, když Bodhidharmovi vyložil, co všechno udělal na podporu buddhistické praxe, ptal se ho, jaké zásluhy tím získal, přičemž se ztotožnil s lidovým názorem, že buddhismus je postupné

hromadění zásluh pomocí dobrých skutků, které vedou ke stále lepším životním podmínkám a nakonec k nirváně. Avšak Bodhidharma odpověděl: "Vůbec žádná zásluha!" To tak otřásl císařovým názorem na buddhismus, že se ještě zeptal: "Jaký je tedy nejvyšší smysl svatého učení?" Bodhidharma odpověděl: "Je prostě prázdnota; nic svatého." "Kdo jsi tedy ty," řekl císař, "který se nám vzpíráš?" "Nevím". (13)

Po tomto rozhovoru, tak neuspokojujícím pro císaře, Bodhidharma odešel do kláštera ve Wei, kde, jak se říká, strávil devět let v jeskyni "upíraje zrak na stěnu" (pi-kuan) (f). Suzuki se domnívá, že tento výrok se nesmí brát doslovně, neboť se týká vnitřního stavu Bodhidharmy, vyloučení všech myšlenek z mysli, které se týkají uchopování (vlastnění). (14). Bodhidharma setrval v tomto stavu, pokud k němu nepřišel mnich Šen-kuang, který potom se nazýval Hui-ko (okolo 486-593), a stal se druhým patriarchou, následovníkem Bodhidharmovým.

Hui-ko znovu a znovu žádal Bodhidharmu o poučení, byl však vždy odmítnut. Přesto zůstal sedět v meditaci před jeskyní a čekal trpělivě ve sněhu v naději, že se nakonec Bodhidharma smiluje. Pln zoufalství si nakonec uřízl levou nohu a předal ji Bodhidharmovi na důkaz své smrtelně vážné odhodlanosti. Nakonec se Bodhidharma Hui-kaa zeptal, co si přeje.

"Má mysl (šin) není klidná," řekl Hui-ko. "Prosím tě, uklidni mou mysl."

"Přines mi svou mysl sem, přede mne," odpověděl Bodhidharma, "a já ji uklidním".

"Když však hledám svou mysl," řekl Hui-ko, "nemohu ji nalézt."

"Nuže!" vzkřikl Bodhidharma, "uklidnil jsem tvou mysl." (15) (g)

V té chvíli Hui-ko zažil osvětlení (probuzení), své tun-wu neboli satori, takže tento dialog představuje první příklad toho, co se stalo charakteristickou učební metodou zenu, wen-ta (h), v japonštině mondo, nebo "otázka a odpověď", mnohdy označovaná jako "anekdota zen". Velká část literatury zen pozůstává z takových anekdot a mnohé z nich jsou ještě zmatenější než tato, a jejich smyslem vždy je, probudit vždy v duchu tázajícího se náhlé pochopení nebo zjistit hloubku jeho intuice. Z toho důvodu nemohou být takové anekdoty "vysvětleny", aniž by ztratily svůj smysl. V jistém smyslu se podobají vtipům, které se minou svým cílem

rozesmát, jelikož jejich pointa si vyžaduje bližší vysvětlení. Musí být pochopena buď ihned nebo vůbec ne.

Měli bychom také vědět, že zvláštní povaha těchto anekdot je zřídka symbolická, a je-li, pak teprve v druhé řadě, např. tam, kde dialog obsahuje narážky, které jsou srozumitelné oběma stranám. Mám za to, že někteří komentátoři, jako Gernet, se mýlí, když předpokládají, že jejich hlavní smysl je v tom, symbolicky sdělit hlavní buddhistické zásady. Satori, které tak často stojí na konci těchto dialogů není vůbec pouhým a prostým porozuměním odpovědi na nějakou otázku. Neboť cokoliv mistr zenu praví nebo činí, všechno je přímým a bezděčným výrazem takovosti, jeho buddhovské podstaty, a co sděluje, není symbol, nýbrž věc sama. Sdělení v zenu je vždy "přímé ukázání" v souladu s tradičním souhrnným smyslem zenu obsaženým v těchto čtyřech větách:

"Zřetelně vyučovat, nezávisle na tradici.

Nezakládat na slovech a na písmu.

Ukazovat přímo na lidskou mysl.

Plně poznávat vlastní přirozenost, dosáhnout Buddhovství.

(16) (i)

Hui-kovým nástupcem prý byl Seng-can (zemř. 606), a jejich první rozhovor se líčí tímto způsobem jako onen mezi Hui-kem a Bodhidharmou, s tou výjimkou, že tam, kde Hui-ko žádal "klid mysli", Seng-can žádal, aby byl "osvobozen od chyb". Jemu se přičítá slavná báseň nazvaná Šing-šing Ming, "traktát o důvěře v srdci." (17). Byl-li skutečně Seng-can jeho autorem, je tato poezie prvním jasným a pochopitelným představením zenu. Její taoistický tón je zřejmý už z prvních řádek:

"Dokonalá cesta (tao) je těžká jen pro ty,

kdo (stále) vyhledávají a vybírají."

A na jiném místě:

"Řid' se svou přirozeností a smiř ji s Cestou (taem),

a bezstarostně budeš kráčet po ní.

Spoutané myšlenky se odklánějí od pravdy...

Nestav se proti smyslovému světu,

neboť jen když mu přitakáváš,

budeš se podílet na dokonalém Probuzení.

Ti, kdo nejvíc vědí, namáhají se co nejméně (wu-wei),

hloupost sama sebe spoutává...

Působíš-li na mysl myslí,

jak můžeš uniknout velkému zmatku. (18) (j)

Báseň je nejen plná taoistických termínů jako wu-wei a c -jan (bezděčnost), ale jejím celým zaměřením je ponechat mysl v nerušené důvěře ve svou přirozenost, na rozdíl od typicky indického postoje, podrobovat ji přísné kontrole a uzavřít dveře před smyslovou zkušeností.

Čtvrtý patriarcha, následovník Seng-canův, má se za to, byl Tao-šin (578-651). Když přišel k Seng-canovi, ptal se ho:

"Jaká je metoda osvobození?"

"Kdo tě vězní?" odvětil Seng-can.

"Nikdo mne nevězní."

"Proč tedy," ptal se Seng-can, "by ses měl snažit o osvobození?" (19) (k)

To bylo Tao-šinovo satori. V Čan-Teng Lu se pojednává o kouzelném setkání Tao-šina s mudrcem Fa-yungem, který žil v opuštěném klášteře na hoře Niu-tou, a byl tak svatý, že mu ptáci obvykle přinášeli květinové oběti. Během rozhovoru obou mužů jakési divoké zvíře zařvalo v těsné jejich blízkosti a Tao-šin vyskočil vzrušením. Fa-yung to komentoval: "Vidíš, ještě nejsi toho prost!" a měl přitom přirozeně na mysli instinktivní "vášeň" (klesa) strachu. Zanedlouho potom, ve chvíli, kdy nebyl pozorován, Tao-šin napsal na kámen, na němž Fa-yung obvykle sedával, čínský znak "Buddha". Když se Fa-yung chystal znovu usednout, viděl svaté jméno a zaváhal. "Vidím", podotkl Tao-šin, "že ještě nejsi od toho oproštěn." Při této poznámce Fa-yung úplně procítl... a ptáci už mu nikdy nepřinášeli květy.

Pátým patriarchou (a zde vstupujeme do historicky věrohodnějšího období) byl Hung-jan (601-675). Při prvním setkání s Hung-janem se ptal patriarcha:

"Jaké je tvé jméno (šing)?"

"Mám přirozenost (šing)", odpověděl obojetně Hung-jan, "ale není to žádná běžná přirozenost."

"Jaké má jméno?" ptal se patriarcha, jemuž unikla hra slov.

"Přirozenost Buddhý."

"Nemáš tedy žádné jméno?"

"Nemám je, protože ono je prázdnou přirozeností." (20)

Hung-jan byl, pokud víme, první z patriarchů, který měl větší počet učedníků, neboť se o něm praví, že vedl skupinu asi pěti set mnichů v klášteře na hoře Žluté švestky (Wang-mei Šan) na východním konci dnešního Hupehu. Přesto byl daleko předstižen svým bezprostředním nástupcem Hui-nengem (637-713), jehož život a učení znamenají definitivní začátek vpravdě čínského zenu, onoho zenu, který byl v rozkvětu v posledních dvou stoletích dynastie Tang; která vládla přibližně od roku 700 do 906, v období, které později se nazývalo "obdobím činnosti zenu".

Nesmíme opomenout současníky Hui-nengovy, protože žil v období největšího tvůrčího rozmachu čínského buddhismu jako celku. Velký překladatel a cestovatel Šüan-can se vrátil z Indie roku 645 a přednášel učení vidžnaptimatra ("jen představa") Jogacary v Čang-anu. Jeho první žák Fa-cang (643-712), rozvinul učení důležité školy Huajen (japonsky Kegon), založené na Avatamsaka Sutře, a později obohatil zen o formální filosofii. Nesmíme zapomenout ani, že nedlouho před těmito dvěma osobnostmi Čih-kai (538-597) napsal zajímavý traktát o "Mahajanské metodě ustání a nazírání", který obsahuje základy školy Tien-tai, která je v mnohem blízká zenu. Veliká část Čih-kaiova traktátu předčí obsahem i terminologií učení Hui-nenga a jeho bezprostředních následovníků.

Říká se, že Huin-neng zažil své první probuzení ještě jako hoch, když náhodou někoho slyšel číst "Vajrakkediku". Hned se vydal na cestu do kláštera Hung-janova ve Wang-mei, aby si potvrdil, co slyšel a aby si opatřil další poučení. Je dobře si všimnout (pro naše budoucí vysvětlení), že jeho první satori se událo bezděčně, bez pomoci mistra, a že jeho životopis ho představuje jako nevzdělaného sedláka z okolí Kantonu. Zdá se, že Hung-jan ihned rozpoznal hloubku jeho intuice, avšak z obavy, že by jeho nízký původ mohl být nepřijatelný pro společnost učených mnichů, nechal ho tento patriarcha pracovat s kuchyňským personálem.

O něco později patriarcha oznámil, že zamýšlí hledat nástupce, jemuž by mohl předat svůj úřad zároveň s ornátem a žebráckou miskou (která udánlivě pocházela od Buddhy); což byly jeho insignie. Tato čest měla být prokázána tomu, kdo předloží nejlepší báseň, v níž vyjádří svou znalost buddhismu. Představeným mnišského řádu byl tehdy jakýsi Šen-šiu, a všichni přirozeně měli za to, že jemu bude úřad předán, a proto se ani nepokoušeli zúčastnit se soutěže.

Šen-šiu však pochyboval o svém stupni pochopení buddhismu, a rozhodl se předložit svou báseň bez udání jména,

anonymně, a přiznat se k autorství teprve tehdy, jestli patriarcha jeho dílo uzná. Proto v noci položil poblíž patriarchových místností na chodbu následující verše:

"Tělo je strom Bodhi;
mysl je zářící zrcadlo.
Dbej, abys je stále čistil,
a nedopušť, aby se na něm usadil prach. (1)

Následujícího rána patriarcha přečetl báseň a nařídil, aby se před ní zapálilo kadidlo, a řekl, že všichni, jimž by se podařilo ji uvést do praxe, nabyli by schopnost uskutečnit svou pravou přirozenost. Když však se Šen-šin potají k němu odebral a prozradil se mu jako její autor, patriarcha mu řekl, že jeho stupeň pochopení je ještě neúplný.)

Následujícího dne se objevila poblíž první jiná báseň:

Nikdy nebyl strom Bodhi,
ani zářící zrcadlo.

Ve skutečnosti nic neexistuje;
a co by pak mohl padnout prach?" (m)

Patriarcha věděl, že ji mohl napsat jedině Hui-neng, aby však nevzbudil žárlivost, vymazal verše botou a tajně zavolal v noci Hui-nenga do své místnosti. Tam mu předal ornát a misku a řekl mu, aby utekl do hor a zůstal tam, dokud se neutiší uražená ješitnost mnichů a dokud nedozraje čas k tomu, aby se začlo s veřejným vyučováním. (22)

Porovnáme-li obě básně, ihned před námi vyvstane osobitá vůně Hui-nengova zenu. Báseň Šen-šinova je ukázkou toho, čím zřejmě v celkovém a lidovém podání praxe dhyany byl čínský buddhismus. Zřejmě se jí mínilo cvičení meditace vsedě (co-čan), ve které mysl byla "očistěna" intenzivním soustředěním, které způsobuje zastavení myšlenek a citových zápletek. Držíme-li se jen slovního výrazu, pak mnohé taoistické a buddhistické texty potvrzují tento názor, že nejvyšší stav vědomí je vědomí vyprázdňené od veškerého obsahu, od všech myšlenek, citů a dokonce od všech pocitů. Dnes v Indii jest tento převažující názor na samadhi. Ale naše zkušenost s křesťanstvím nás dostatečně seznámila s tímto typem interpretace, přičemž se lpí na slovech.

Hui-neng zastával názor, že člověk s prázdným vědomím není ničím více než "pařezem nebo kusem kamene". Tvrdil, že celá představa o očistě mysli je bezvýznamná a zmatená, protože

"naše přirozenost je v podstatě čistá a jasná." Jinými slovy: mezi vědomím a myslí a zrcadlem, které se může zbavovat prachu, není obdoby. Pravá mysl je "ne-mysl" (šu-šin), a nesmí být považována za předmět jednání nebo myšlení, jako by to něco bylo, co by se dalo uchopit a kontrolovat. Pokus působit na vlastní mysl, znamená pohybovat se v začarovaném kruhu. Snažit se ji očistit znamená pošpinit se čistotou. Zřejmě v tom pozůstává taoistická filosofie přirozenosti, podle níž není člověk opravdu svobodný a čistý, je-li jeho stav výsledkem umělé disciplíny. Pouze napodobuje "čistotu" a omezuje se na pouhé "falšování" čistého poznání. Odtud ona nepříjemná "počestnost" těch, kteří jsou dobře uváženým a metodickým způsobem nábožní.

Učení Hui-nengovo naproti tomu spočívá v tom, že místo pokusů mysl očistit nebo vyprázdnit, má se mysli popřát svoboda, neboť není nic, co by se dalo uchopit (vlastnit). Nechat mysl svobodnou znamená také ponechat sledu myšlenek a dojmům (nien), aby přicházely a odcházely nerušeně, ani je nepotlačovat, ani je nezadržovat nebo rušivě na ně působit.

"Myšlenky přicházejí a odcházejí, neboť při používání moudrosti nic se nezadržuje. To je samadhi pradžny, přirozené osvobození. Taková je praxe "ne-myšlení" (šu-nien). Když však nemyslíte absolutně na nic, a přitom nařídíte myšlenkám, aby ustaly, je to jako byste se uvěznili pomocí této metody; a to se nazývá tupé civění." (2) (n)

Hui-neng praví o obvyklé meditativní praxi:

"Soustředit se na mysl a nazírat na ni, až se dostaví klid, je chorobné: to není dhyana. Donutíme-li tělo, aby dlouho sedělo, jaký užitek to má pro dharmu?" (8) (o)

A ještě:

"Začnete-li soustřeďovat mysl na klid, získáte pouze zdánlivý klid...Co znamená slovo "rozjímání" (co čan)? V této škole to znamená žádné závory, žádné překážky, je to něco za všemi objektivními stavy, ať dobrými nebo zlými. Výraz "sedět" (co) znamená nevyvolávat myšlenky v mysli." (5) (p)

Na rozdíl od chybné dhyany, prosté "prázdnoty mysli" Hui-neng srovnává Velké Prázdné s prostorem, a nazývá ho velkým, ne proto, že je prázdné, nýbrž proto, že obsahuje slunce, měsíc a hvězdy. Pravá dhyana se vyznačuje vědomím, že vlastně přirozenost se podobá prostoru, a že myšlenky a dojmy přicházejí a odcházejí do této a z této "původní mysli" jako ptáci na nebi, nenechávajíce za sebou stopy. Probuzení v této škole je

"okamžité", protože spíše je vhodné pro lidi pohotové než těžkopádně rozumující. Tito poslední mohou porozumět jen postupně nebo, přesněji řečeno, po dlouhém čase. Avšak učení šestého patriarchy naproti tomu nepřipouští stadia nebo vývoj. Jsme-li probuzeni, znamená to, že jsme úplně probuzeni, neboť přirozenost Buddhy nemá ani části, ani rozdělení, nemůže se tedy uskutečnit postupně.

Rozhodující předpisy jeho žákům obsahují zajímavé východisko k pozdějšímu vývoji moda nebo učební metodu typu "otázka a odpověď":

"Otáže-li se tě někdo na bytí, odpověz ne-bytí. Ptá-li se tě po nebytí, odpověz bytí. Ptá-li se tě někdo po průměrném člověku, odpověz pojmy mudrce. Ptá-li se tě někdo na mudrce, odpověz pojmy průměrného člověka. Touto metodou, spojovat vzájemně protivy, rodí se pochopení Střední cesty. Na každou otázku, která je ti kladena, odpověz opakem." (10) (q)

Hui-neng zemřel roku 713 a jeho smrtí končila intuice patriarchátu, neboť rodokmen zenu se rozvětvil. Hui-nengova tradice byla předána pěti žákům, byli jimi:

Huai-jang (zemřel 775),

Čing-yüan (zemřel 740),

Šen-hui (668-770),

Süan-čüč (665-713) a

Hui-čung (667-744). (23)

Duchovní následovníci Huai-jangovi a Šing-ssuovi existují dodnes v rámci dvou škol zenu v Japonsku: školy Rinzai a Soto. V těch dvou stoletích po smrti Hui-nenga rozvětvení následovníků a škol zenu jsou pravdu složité, spokojíme se však s tím, že si všimneme několika vlivnějších osobností. (24)

Spisy a svědectví Hui-nengových následovníků zabývají se vždycky otázkou přirozenosti. Na podkladě zásady, že "pravá mysl" je "ne-mysl" a že "naše pravá přirozenost není (zvláštní, oddělená) přirozenost", zároveň se významně zdůrazňuje, že pravé cvičení zenu není žádné cvičení; čímž je míněn zdánlivý protiklad, který spočívá v tom, být Buddhou a nezamýšlet být Buddhou. K tomu praví Šen-hui:

"Má-li někdo toto vědění, je nazíravý bez nazírání (samadhi), moudrý bez moudrosti (pradžna), cvičící bez cvičení." (1.193)

"Jakýkoliv výcvik ve schopnosti soustředit se je od začátku chybným počínáním. Vždyť jak je možno dosáhnout soustředění prováděním soustředění?" (1.117)

"Mluvíme-li o působení myslí, spočívá toto působení v činnosti nebo v nečinnosti myslí? Spočívá-li v nečinnosti, nelišíme se od blbce (imbecila). Tvrdíte-li však, že je to činnost, náleží do oblasti uchopování, a pak se ocitáme v područí svých vášní (klesa). Kterou cestou se tedy máme dát, abychom dosáhli osvobození? Sravakové pěstují prázdnotu, žijí v prázdnu, a jsou v jeho područí. Pěstují soustředění, žijí v soustředění a jsou jím spoutáni. Pěstují klid, žijí v klidu a jsou jím spoutáni...Působíte-li svou myslí, abyste disciplinovali svou mysl, jak to můžete nazvat osvobozením?" (1.118) (25)

V tomtéž tónu začíná Šüan-Čüen svůj slavný Zpěv o uskutečnění Taa (Čeng-Tao Ke):

"Nevidíš onoho nezatíženého Člověka Taa, který zanechal učení a všechnu námahu (wu-wei)?

Nevystříhává se chybných myšlenek,
ani nehledá pravé,
vždyt nevědomost je ve skutečnosti přirozenost Buddhy
a toto klamné, nestálé, prázdné tělo
jest tělo Dharmy". (26) (r)

Vypravuje se následující anekdota o Huai-jangovi, který zasvětil do zenu svého velkého nástupce Ma-c (zemřel 788), který v oné době praktikoval rozjímání vsedě v klášteře Čüan-fa:

"Vaše ctihodnosti," ptal se Huai-jang, "jaký účel má sedění v meditaci?"

"Účelem toho je, " odpověděl Ma-c , "stát se Buddhou."

Tu vzal Huai-jang dlaždičku a začal ji drhnout o kámen.

"Co činíte, mistře?" ptal se Ma-c .

"Leštím ji, abych z ní udělal zrcadlo," řekl Huai-jang.

"Jak může se leštěním z kachlíku stát zrcadlo?"

"Jak se může z meditace vsedě udělat Buddha?" (27) (s)

Ma-c byl první mistr zenu pověstný "tajemnými slovy" a podivným chováním jako někdo, kdo má krok býka a pohled tygra. Když se ho jeden mnich ptal: "Jak vstupuješ do harmonie s Taem?", Ma-c odpověděl: "Už nejsem v souzvuku s Taem!" Byl

prvním, který odpovídal na otázky o buddhismu tak, že uhodil tázajícího a vyrazil pokřik "oh!" (28) (t) Ovšem někdy byl také sdílnější. Jeden z jeho textů pojednává o problému disciplíny takto:

"Tao nemá nic společného s disciplinou. Tvrdí-li se, že bylo dosaženo disciplinou, a že se stala dokonalou, může se ještě ztratit (nebo přestane-li se s disciplinou, vede to ke ztrátě Taa)... Řeknete-li, že není disciplína, znamená to, že jste na úrovni běžných lidí." (29) (u)

Žák Šing-ssuŕv, Ših-tou (700-740), který rovněž zastával směr zenu Soto, šel ještě o krok dále:

"Mé učení, které je odvozeno od dřívějších Buddhů, není postaveno na meditaci (dhyana) nebo na pilné snaze jakéhokoliv druhu. Až odhalíte intuici, kterou dosahoval Buddha, pochopíte, že mysl je Buddha a že Buddha je mysl; že mysl, Buddha, živé bytosti, bodhi a klesa, i když nesou různá jména, jsou jedné a téže podstaty." (30)

Svému zajímavému jménu "Kamenná hlava" vděčí skutečnosti, že žil na vrcholku velké skály v blízkosti kláštera Heng-čou.

S Ma-cuovým žákem Nančüanem (787-834) a jeho nástupcem Čao-Čou (778-897) stalo se učení zenu životné a znepokojující. Wu-men-kuan vypráví, že Mačüan přerušil spor mezi svými mnichy, kteří se přeli o to, kdo má vlastnit kočku, pohrožením, že rozseká zvíře svým rýčem na kusy, nebude-li nikdo z mnichů schopen říci "dobré slovo", tj. nebudou-li schopni vydat svědectví o svém zenu. Rozhostilo se hrobové ticho a mistr rozpůlil kočku. Později toho dne Nan-čüan vyprávěl případ Čao-čouovi, který si ihned položil boty na hlavu a opustil místnost. "Kdybys tu býval ty," řekl Nan-čüan, "byla by kočka zachráněna!"

Říká se, že Čao-čou dosáhl probuzení po následující epizodě s Nan-čüanem:

Čao-čou se ptal: "Co je Tao?"

Mistr odpověděl: "Tvá běžná (tj. přirozená) mysl je Tao."

"Jak se lze vrátit do souladu s ním?"

"Snažíš-li se o soulad, ihned se mu vzdaluješ."

"Jak však je možno bez záměru poznat Tao?"

"Tao," řekl mistr, "nenáleží ani k vědění ani k nevědění. Vědění je klamné vědění; nevědění je slepá nevědomost. Chápeš-

li skutečně Tao bez jakýchkoliv pochyb, vidíš, že se podobá prázdnému nebi. Proč se honíš za pravým a nepravým?" (31)

Když se ptali Čao-čoua, zda pes má buddhovskou přirozenost (což běžné mahajanské učení zaručeně připouští), řekl jediné slovo "Ne!" (wu, japonsky mu) (32). Když jej nějaký mnich požádal o zasvěcení, zeptal se jej prostě, zda snědl svou ovesnou polévku, a dodal k tomu: "Jdi a umyj si misku!" (33). Když byl dotázán o duchu, který zůstane, až se tělo rozloží, poznamenal: "Dnes ráno je opět větrno." (34)

Ma-c měl dalšího významného žáka Po-čanga (720-814), jenž prý zorganizoval první mnišské bratrstvo čistého zenu a jeho reguli založil na zásadě, že "den bez práce je den bez jídla". Od té doby silné zdůraznění rukodělné práce a do určité míry i soběstačnosti jsou příznačné pro bratrstva zenu. Zde je třeba říci, že nejde o klášter našeho typu, západního stylu. Jsou to spíše zacvičovací školy, které lze beztrestně kdykoliv opustit. Někteří členové zůstanou mnichy po celý život, jiní se stanou laickými kněžími pro službu v malých klášteřích; opět jiní se vracejí do laického života. (35). Po-čangovi se připisuje slavná definice zenu: "Máš-li hlad, jez; jsi-li unaven, spi." Říká se, že dosáhl vlastního satori, když Ma-c mu zařval do uší tak, že na tři dni ohluchl, a že měl ve zvyku vysvětlovat cestu zen svým žákům takto: "Nepřidržovat se, nehledat." A když se ho ptali, jak hledat Buddhovu přirozenost, odpovídal: "Je to jako hledat osla, zatímco na něm jedeme."

Jiný důležitý mistr zenu tohoto období je Huang-po (zemř. 850), žák Po-čangův. Nebyl jen učitelem velkého Lin-čiho, nýbrž i autorem Čuan Šin Fa Yao neboli "pojednání o základních prvcích učení o mysli." Obsahem tohoto díla je v podstatě totéž učení, s nímž se shledáváme u Hui-nenga, Šen-huiho a Ma-c eho; avšak obsahuje několik pasáží obdivuhodně jasných, jakož i posléze několik přímých a přesných odpovědí na několik otázek.

"Právě když hledají (Buddhovu přirozenost) dosahují opačného účinku, že ji ztrácejí; neboť je to hledání Buddhy pomocí Buddhy, používání mysli, abychom uchopili mysl. I když se snaží dosáhnout všemožně plné kalpy, nikdy ji nedosáhnou. (1)

Jestliže ti, kdo studují Tao, nedospějí až k tomuto nejvnitřnějšímu jádru mysli, nevytvoří mysl nad a za myslí, budou hledat Buddhu mimo sebe, a zůstanou připoutáni ke tvarům, ke cvičením a k představám. To všechno škodí, a není to cesta k nejvyššímu vědění." (3) (36)

Velká část díla je věnována vysvětlování Prázdnoty, a pojmů "ne-mysl" (wu-šin) a "nemyšlení" (wu-nien) a všechny jsou důsledně rozlišovány od temnoty a neexistence v běžném slova smyslu. Všude v textu se shledáváme s taoistickým způsobem myšlení a představ.

"Z obavy, že nikdo z nás by neporozuměl, oni (Buddhové) mu dávají jméno Tao, vy však nesmíte odvozovat žádný pojem z tohoto jména.

Proto se říká, že "když se chytne ryba, zapomene se na udi-ci." (Čuang-c). Dosáhnou-li tělo a mysl bezděčnosti, je dosaženo Taa, a nic nestojí v cestě pochopení universální mysli (29)...V dřívějších dobách byla lidská mysl bystřejší. Stačila jedna věta, kterou slyšeli, a už mohli přerušit studium, takže se o nich říkalo: "Mudrci, kteří se přestali učit, zůstávali v bezděčnosti." Dnes se lidé snaží jen o to, aby se nacpali věděním a logickými závěry, velmi si cení psaných vysvětlení, a všechno to nazývají duchovním životem." (30) (37)

Zdá se však, že Huang-po při osobním poučování svých žáků podával velmi málo vysvětlení. Lin-či (japonsky Rinzai, zemřel 867) nemohl z něho dostat ani slova. Vždycky, když se pokoušel, aby se ho zeptal, Huang-po ho uhodil, takže nakonec ze zoufalství opustil klášter a šel na radu k jinému mistrovi, Ta-yümu, který mu vyčítal, že byl velice nevděčný za "mateřský projev přátelství" Huang-poův. To osvítilo Ling-čiho, a on se znovu vrátil k Huang-poovi. Avšak tentokrát se Lin-či přel, že není nic tak vznešeného jako buddhismus Huang-poův" (38).

Kniha o učení Lin-čiho, Lin-či-lu (japonsky Rinzai Roku), má povahu velmi živého poučování žáků způsobem neobvyklým a často násilným. Jako by chtěl Lin-či použít veškeré síly své osobnosti, aby přiměl žáky k okamžitému probuzení. Neustále jim vyčítal, že nemají dost víry v sebe, že nechají svou mysl "utíkat" za něčím, co nikdy neztratili a co se právě teď nachází před nimi. Lin-čimu se zdá, že osvícení je především otázkou nervů, odvahy bez meškání zanechat veškerého běhu v neochvějně důvěře v to, že vlastní přirozenost, její bezděčná funkce je Buddhovou myslí. Způsob, jakým napadá pojmový buddhismus a vedení žáků etapami a postupnými cíly, je přímo obrazoborecký:

"Proč k vám zase mluvím?" Jen proto, že vy, přívrženci Taa, točíte se v kruhu při hledání mysli, a nejste schopni se zastavit. Naproti tomu staří si počínali pohodlněji, když se přizpůsobovali okolnostem, jak se rozvíjejí. Ó, vy následovníci Taa, kdybyste uměli vidět věci takové, jaké jsou, byl by sídlem vaší mysli vrchol

Buddhovy hlavy. Ten kdo překonal deset vývojových stádií, bude vám připadat jako poddaný, a ti, kdo dosáhli nejvyššího osvícení, budou vám připadat jako připoutaní na pranýři. Arhanové a Pratjakabuddhové se podobají špinavým stokám. Bodhi a nirvana se podobají nákladnímu sedlu pro osla." (39)

Zvlášť velký význam přikládá "přirozenému" a "nelíčenému" životu (Wu-ših). (z)

"V buddhismu není místa pro úsilí. Buďte takoví, jací jste. Pozdvihněte svou miskou, nalijte do ní vody, oblečte se, pojezte svůj pokrm. Jste-li unaveni, jděte si lehnout. Nevědomí se mně mohou smát, ale moudrý porozumí...Putujete-li z místa na místo a nahlížíte-li na každou zem jako na svou rodnou zem, stanou se všechny země vašimi rodnými zeměmi. Právě tak, když se vytváří různé okolnosti, nesmíte se snažit je změnit. Takovým způsobem se z běžných, obvyklých způsobů vnímání, které vytvářejí karmu pro pět pekel, stane Velký oceán Osvobození." (40)

A o hledání osvobození, což je totéž jako vytvářet si karmu, řekl:

"Mimo mysli není dharmy a také uvnitř není nic, co by se dalo uchopit. Co vlastně hledáš? Při každé příležitosti říkáš, že Tao musí být praktikováno a dokazováno. Jsi na omylu. Je-li někdo, kdo je dovede praktikovat, vytváří karmu, která vede ke koloběhu životů a smrtí. Mluvíš o tom, že dokonale ovládáš šest smyslů a také deset tisíc způsobů chování; avšak pokud vím, to všechno vytváří karmu. Hledat Buddhu a hledat dharmu znamená dělat karmu pro pekla. (14) (aa)

V Ma-cuovi, Nan-č ůanovi, Čao-čouovi, Huang-poovi a Lin-čiovi můžeme vystopovat typickou "vůni" zenu. Původně inspirován taoismem a buddhismem, tento zen je něčím více než obojí. Je tak pozemský, tak konkrétní, tak přímý...Těžkost překladů těchto svědectví mistrů spočívá v tom, že jejich čínština není ani klasická, ani moderní, je to spíše hovorová řeč, jak se mluvilo za časů dynastie Tang. "Přirozenost" této řeči je málo vytríbená, má v sobě málo nápadné krásy řeči učenců a taoistických básníků, je "téměř" hrubá a prostá. Říkám "téměř", protože výraz není úplně výstižný. Nemáme paralely z jiných kultur, abychom ji mohli k něčemu přirovnat; a západní student může její "vůni" nejlépe zachytit, dívá-li se na díla výtvarného umění, které byly později inspirovány zenem. Nejlepším obrazem je asi zahrada, na níž je jen písečná plocha, tvořící podklad s neotesanými, poházenými kameny, obrostlým lišejníky a mechy, zahrada, jakou dnes možno vidět v klášteřích v Kyoto. Jsou to prostředky nemyslitelně

prosté; působí tak, jako bychom na zahradu ani ruku nevložili, jako by to bylo kus divokého pobřeží sem přeneseného; ve skutečnosti žádoucí účinek má jen na nejcitlivější a nejzkušenější umělec. Tu vám přirozeně napadá, že "vůně zenu" je rafinovaně primitivní. Někdy je tomu opravdu tak. Co je zenu vlastní, vidíme u člověka téměř zázračně nechtěně přirozeného. Život podle zenu nečiní člověka přirozeným, ale dovoluje mu vývoj tímto směrem.

Je však zřejmé, že se "přirozenost" těchto mistrů Tangu nesmí brát doslovně, jako by se zen omezoval na to, aby oslavoval člověka po všech stránkách prostého a obhroublého, který si neváží ideálů a chová se právě tak, jak mu to právě vyhovuje, což by byla strojenost. "Přirozenosti" zenu se daří právě jen tam, kde je odbourána každá stopa strojenosti a sebevědomí. Avšak duch takového člověka přichází a odchází jako vítr a je zcela nemožné jej vtěsnat do nějakých pravidel a přidržet jej při nich.

V pozdní době dynastie Tang duch a životnost zenu byli takoví, že se zen stal převažující formou buddhismu v Číně, přestože jeho vztah k jiným školám byl velmi úzký. Cung-mi (779-841) byl tehdy mistrem zenu a pátým patriarchou školy Hua-jen, která zastávala filosofii Avatamsaka Sutry. Tuto mimořádně subtilní a zralou formu mahajanské filosofie si osvojil T - ung - šan (807-869), aby rozvinul učení o pěti Stupních hodnoti (wu-wei) (bb), týkajících se pětinasobného vztahu mezi absolutním (čeng) (cc) a relativním (p ien) (dd) a sblížil ji s filosofií I čing, s Knihou Proměn, napsanou jeho žákem C aao-šanem (840-901). Vlivnými mistry byli též Fa-jen (885-958) a Fe-jang (947-1024), kteří se velmi důkladně zabývali studiem Hua-jena, a od této doby se považuje za dokázané, že ten zastával způsob myšlení zenu. Jinak mistři jako Te-čao (891-971) a Jen-šou (904-975), udržovali úzké styky s T ien - t ai a se školami Čisté Země.

Roku 845 nastalo za taoistického císaře Wu-cunga krátké, ale intenzivní pronásledování buddhismu. Chrámy a klášter byly bořeny, jejich pozemky konfiskovány, mniši byli nuceni vrátit se do laického života. Naštěstí nadšení Wu-cungovo pro taoistickou alchymii ho brzo přivedlo k experimentům s "Elixírem nesmrtelnosti", a to ho záhy přivedlo do hrobu. Zen přežil pronásledování lépe než kterákoliv jiná škola a vstoupil do dlouhého období přízně vládců lidu. Stovky mnichů sídlilo ve svých bohatých klášteřích, škola se rozvíjela tak zdárně a počet mnichů se tak zvětšoval, že udržet ducha zenu se stalo vážným problémem.

Popularita přináší téměř vždy ztrátu kvality; a jak se postupně zen mění z neformálního duchovního hnutí v pevnější insti-

tuci, dochází v něm k podivuhodným změnám. Ukázalo se být nutným "sjednotit" jeho metody a poskytnout mistrům dostačující prostředky, aby mohli poučovat velký počet žáků. Vystávaly také ony zvláštní problémy, které se vyskytují v klášterních společenstvech, když roste počet jejich členů. Posilují se tradice a novicové se stále více rekrutují z mládeže, která nepociťuje vlastní volání, nýbrž je do klášterů posílána zbožnými rodiči na vychování. Vliv tohoto činitele na vývoj pevně uspořádaného zenu nelze podceňovat. Společenstva zenu stále více přestávala být sdruženími dospělých lidí, vybavených duchovními zájmy a připravených více než mládež k vysoké duchovní škole.

Za těchto okolností otázka výchovy se stala hlavním problémem. Mistři zenu byli nuceni se zabývat nejen cestou osvobození od konvencí, nýbrž i brát zřetel na běžné způsoby a zvyky mladých nevychovaných lidí. Zralý západní pozorovatel, který začne mít zájem o zen jako o filosofii a cestu osvobození, měl by si být toho vědom, jinak by mohl být nepříjemně překvapen klášterním zenem, jak se dnes vyskytuje v Japonsku. Zjistil by, že zen je disciplína, která se vštěpuje holí. Shledá, že zen, ačkoliv ve svých "nejvyšších špičkách" i dnes se zbývá účinnou cestou k osvobození, užívá k tomu takových "vychovatelských prostředků", jakých se užívalo ve staromódních britských Public-School, nebo v jezuitském noviciátě. Tuto úlohu však plní podivuhodně dobře "Typ zen", pokud se zde dá vůbec mluvit o nějakém typu, je velmi jemným typem, plným sebevědomí a humoru, plným energie, avšak beze spěchu, je tvrdý, ale přesto vybaven ostrým estetickým citem. Dojem, který obvykle tito mniši budí, se dá přirovnat rovnováze panenek daruma, dají se sklonit na všechny strany, ale nikdo je nepoloží.

Jiný těžký problém vystává, když se nějaká duchovní instituce dostane do situace blahobytu a k moci, velmi lidský problém rivality a cti, kdo má právo být mistrem. Starosti s tímto problémem nacházíme ve spisu "Č uan Teng Lu" či ve "Zprávě o přenášení lampy", kterou napsal Tao-yüan asi kolem roku 1004. Jedním z hlavních důvodů, proč tento spis vznikl, byl, že bylo třeba pro tradici zenu stanovit správné "apoštolské následovnictví" tak, aby nikdo nemohl uplatňovat autoritu, jehož satori by nebylo uznáno od někoho, kdo sám toto uznání nezískal nepřetržitým předáváním až do časů Buddhových.

Ovšem sotva je něco obtížnějšího než stanovit vhodná měřítká v neměřitelné oblasti duchovního nazírání. Kde je kandidátů málo, není problém tak těžký; je-li však jeden učitel odpovědný za několik stovek žáků, tam učební proces a způsob

zkoušení vyžadují určitou standardizaci. Zen rozřešil tento problém s podivuhodným důvtipem, neboť použil prostředků, které zastupují nejen zkoušku nadanosti, nýbrž i prostředků - a to je nejdůležitější - které umožňují přenos zkušeností s minimální deformací.

Tímto mimořádným vynálezem je systém kung-an (cc), v japonštině koan čili "problém zenu". Podle smyslu tohoto slova tento pojem znamená "veřejný dokument" nebo "případ", ve smyslu rozhodnutí učiněného podle nějakého správného předpisu. Systém koan proto předpisuje "absolvování" celé řady zkoušek, založených na mondo, nebo na požadavcích starých mistrů. Jedna z prvních koan je Čao-čouova odpověď "wu" neboli "ne" na otázku, zda pes má Buddhovu přirozenost. Žák má pomocí určitého a povětšinou bezeslovného důkazu, který musí intuitivně vystihnout, dokázat, že dokonale zvládl význam koanu.

Období rozkvětu, které spadalo do 10 až 11. století, bylo doprovázeno pocitem "duchovní ztráty" (i čing), což dalo opět mocný podnět ke studiu velkých mistrů T'angů. Jejich výroky byly později sebrány do antologií jako do Pi-yen-lu (1125) a Wu-men kuan (1229). Používání těchto výroků při metodě koan začalo u Yüa-wua (1063-1135) jeho žáka Ta-hui (1089-1163) v desáté nebo jedenácté generaci následovníků Lin-čihů. Avšak už Huang-Lung (1002 - 1069) začal používat metodu - aby mohl přijmout značný počet začátečníků - která v mnohém vykazovala podobné rysy. Vymyslel tři testovací otázky, známé jako "Tři překážky Hung-Lungovy".

Otázka: "Každý má rodiště; kde je jeho rodiště?!"

Odpověď: "Brzo ráno jsem dnes pojedl rýžovou kaši. Ted' už mám znovu hlad."

Otázka: "Jak dalece se podobá má ruka ruce Buddhově?"

Odpověď: "Hraje na flétnu za svitu měsíce."

Otázka: "Do jaké míry se podobá má noha oslí noze?"

Odpověď: "Stojí-li bílá volavka ve sněhu, je jiné barvy!" (43)

Nepochybně jsou uvedené odpovědi původními odpověďmi na otázky. Později však obě, jak otázka, tak odpověď vyústily v problém, neboť žák měl poznat vztah mezi oběma, který, zejména při posledním páru - není příliš zřejmý. Zatím stačí říci, že každá koan má pointu, která vnáší určité světlo do zkušenosti zenu, že její pointa je často proto skryta, že byla daleko zřetelněji postavena, než by se dalo očekávat, a že koany se netýkají jen

původního probuzení k Prázdnosti, nýbrž též jeho následků, projevujících se v životě a v mysli.

Systém koanů se rozvíjel ve škole zenu Lin-čih (Rinzai), avšak vzbuzoval odpor. Škola Soto zjistila, že byl příliš vyumělkovaný, zatímco zastánci koanů používali této techniky jako prostředků, jímž vzbuzovali zdrcující "počet pochybností" (i čing) (ff), který považovali za podstatný předpoklad pro vzbuzení satori. Škola Soto argumentovala, že koanou se dosahuje nejen příliš snadno satori, ale - co je horší - dosahuje se umělého satori. Příslušníci školy Rinzai mnohdy tvrdili, že síla satori je závislá na síle pocitu pochybnosti, na slepém hledání, které mu předchází. Ale pro školu Soto je to důkazem, že takové satori má dualistickou povahu, a proto je to pouhá umělá citová reakce. Hlediskem Sota bylo, že pravá dhyana spočívá v nemotivované činnosti (wu-wei), v "sedění pro sedění" a "v chození jen pro chození". Z toho důvodu se tyto dvě školy rozlišovaly jako zen k an-hua (zen, který zachovává průpovědi) a zen mo-čao (zen tiše osvěcující).

Škola zenu Rinzai byla uvedena do Japonska 1191 mnichem sekty Tien t ai Eisai (1141-1215), který založil kláštery v Kyotu a Kamakuře pod císařským patronátem. Škola Soto byla uvedena roku 1227 Dogenem (1200-1253), mužem vynikajících duchovních vlastností. Ten založil velký klášter Eihaji, odmítl však císařovu přízeň. Je třeba si uvědomit, že zen se dostal do Japonska záhy po éře Kamakura, když vojenský diktátor Yoritomo a jeho následovníci, samurajové, převzali moc z rukou tehdy zchátralé šlechty. Souhra těchto dvou historických událostí vybavila válečnickou třídu samurajů typem buddhismu, který si je získal pro své praktické a světské vlastnosti a pro svou přímost a snadnost prvního kroku. Tak vznikla zvláštní životní praxe nazývaná bušido Tao válečnicko, které je v podstatě použitím zenu pro válečnické umění. Spojení mírumilovného učení Buddhova s válečným uměním stavělo vždy buddhisty jiných škol před těžkou otázkou. Zdá se, že se tím úplně odtrhlo probuzení od mravnosti. Nutno si však uvědomovat skutečnost, že buddhistická zkušenost je odtržením od konvencí jakéhokoliv druhu, včetně od konvencí mravních. Na druhé straně buddhismus není povstáním proti konvencím, a ve společnosti, v níž válečnický stav je nedílnou součástí její konvenční struktury a úloha bojovníka je přijímána jako uznávaná nutnost, buddhismus dává bojovníku možnost splnit svou úlohu jako buddhista. Středověký rytířský kult přece také nezpůsobil rozpor v myslích mírumilovných křesťanů.

Přínos zenu pro japonskou kulturu se neomezuje jen na bušido. Zen pronikl téměř do všech aspektů života onoho národa:

do architektury, básnictví, malířství, zahradnictví, atletiky, živností a řemesel. Pronikl do běžné řeči a do myšlení nejprostšího člověka. Vždyť vlivem takových hlav, jakými byli mniši jako Dogen, Hakuin a Bankei, básníci jako Ryokan a Bašo, a malíř jako Sessu, se zen stal nejvyšší měrou přístupným pro lid.

Dogen především prokázal své vlasti nedocenitelnou službu. Jeho obrovské dílo Sobogenzo ("Poklad oka pravého učení"), bylo napsáno v mateřštině a pojednávalo o buddhismu ze všech hledisek, od formální disciplíny až po nejhlubší nazírání. Jeho učení o čase, změně a závislosti je podáváno za pomoci nejúčinnějších básnických obrazů, a jest jen politováníhodné, že se ještě nenašel nikdo, kdo by toto dílo přeložil z japonštiny. Hakuin (1685-1768) obnovil systém koan, a praví se, že do zenu zasvětil neméně než osmdesát následovníků. Bankei (1622-1693) objevil výklad zenu, který byl tak snadný a jednoduchý, že připadal být příliš dobrý, než aby byl pravý. Mluvil k velkým zástupům rolníků a venkovských nádeníků, takže se žádná "důležitá" osobnost neodvážila ho následovat. (44)

Mezitím pokračoval rozkvět zenu v Číně až hluboko do doby dynastie Ming (1368-1643), kdy se začaly stále více stírat hranice mezi různými buddhistickými školami a lidovou školou Čistá Země, která svou "jednoduchou cestou" s odvoláním na jméno Amitabhy začala se směřovat s praxí koan a nakonec ji vstřebala. Zdá se, že některá společenství zenu přežívají až dodnes; avšak pokud jsem je sám mohl studovat, jejich učení tíhne buď k Sotu nebo spíše k "okultním" kultům tibetského buddhismu. V obou případech jejich pojetí zenu je trochu váže na značně spletené a pochybné učení o psychické anatomii člověka, která zřejmě pochází z alchymistických myšlenek taoismu. (45)

Historie čínského zenu nadhazuje vysoce zajímavý problém. Jak zen Rinzai, tak zen Soto, jak se s nimi shledáváme v japonských klášteřích, kladou velký důraz na za-zen čili meditaci v sedě, která se provádí po mnoho hodin denně, připisuje velkou důležitost správnosti pozice a způsobu dechu. Praktikovat zen znamená v každém případě cvičiti za-zen, k čemuž škola Rinzai připojuje ještě san-zen, pravidelné navštěvování mistra (roši), aby se mu předkládalo vlastní vysvětlení koanu. Šen-hui Ho-čang I-či přináší následující rozhovor mezi Šen-huim a jakýmsi Č engem:

Mistr se ptal učitele dhyany Čenga: "Které metody musíme použít, abychom odhalili vlastní přirozenost?" (Č eng:) "Především je třeba se věnovat praxi sedění se zkříženými nohama v sa-

madhi. Jakmile se jednou dosáhne samadhi, je třeba pomocí samadhi probudit v sobě pradžna.

Pomocí pradžny se může odhalit vlastní přirozenost."

(Čen-hui:) "Když se praktikuje samadhi, není to činnost, k níž jsme se rozhodli myslí?"

(Č eng:) "Ano."

(Šen-hui:) "Pak tedy tato chtěná činnost mysli je činností omezeného vědomí, a jak tedy může vést k objevení vlastní přirozenosti?"

(Č eng:) "Aby se objevila vlastní přirozenost, je třeba praktikovat samadhi. Jak by se k tomu mohlo jinak dospět?"

(Šen-hui:) "Jakékoliv praktikování samadhi svědčí o zásadně chybném nazírání. Jak je možno cvičením samadhi dosáhnout samadhi." (I.111)

Zmínili jsme se již o setkání Ma-c ho s Huai-jangem, ve kterém druhý srovnával sedění v meditaci s čištěním dlaždičky, aby se z ní stalo zrcadlo. Při jiné příležitosti Huai-jang pravil:

"Cvičí-li se v meditaci vsedě (za-zen), cvičíš se v tom, abys byl sedícím Buddhou. Cvičíš-li se v za-zen, (musíš vědět, že) Buddha nepředstavuje určitou pevnou formu. Vždyť dharma nemá žádné určité místo, není volitelná. (Učiníš-li ze sebe) sedícího Buddhu, zabiješ tím právě Buddhu. Upoutáš-li se na sedavý postoj, nedospěješ k podstatě (zenu). (46) (gg)

Zdá se, že tak důsledně zní učení všech mistrů T angu, od Hui-nenga až po Lin-čiho. V jejich učení jsem nikde nenašel žádný návod nebo doporučení typu za-zen, které je dnes základním počínáním mnichů zen. (47) Naopak, na tato cvičení je často ukazováno jako na chybná, jak je tomu v předešlých ukázkách.

Můžeme předpokládat, že za-zen bylo do té míry běžným pravidlem pro život mnichů zen, že se o něm naše prameny nezmiňují, protože poučky obsažené v nich se týkají jen pravidel pro pokročilejší, kteří už za-zen dobře znali, takže bylo na čase upozornit je na jiné věci. Vždyť obsah našich pramenů nesouhlasí příliš se zprávami o obrovském množství posluchačů z duchovních a světských kruhů, protože by bylo poněkud fantastické předpokládat, že Čína překypovala perfektními joginy. Často kázání začínají strohým a nevázaným tvrzením, že tyto nauky jsou určeny těm, kteří byli dobře vycvičeni v buddhistických ctnostech. To tedy může znamenat jen tolik, že jsou určeny pro zralé lidi, kteří jsou už schopni zvládnout běžné sociální a morální

konvence, a proto není třeba se obávat, že by použili buddhismu jako záminku pro opozici proti mravům a zvykům.

Na druhé straně lze předpokládat, že byl kritizován onen typ zenu, v němž se za-zen pěstoval za účelem získání buddhovství, místo aby "se sedělo jen pro sezení". To je ve shodě s námitkou postavenou školou Soto proti škole Rinzai, o její metodě pěstovat stav "velké pochybnosti" pomocí koan. Škola Soto si sice v tomto ohledu nepočíná vůči škole Rinzai nezáujatě, ale její výklad učení prvních mistrů je přijatelný. Často přednášejí myšlenku, že dlouho sedět není o mnoho lepší než být mrtev. Samozřejmě, že sedění má své oprávnění (jako stání, chození, ležení), avšak představovat si, že sedět znamená zvládnout nějakou zvláštní ctnost, je "připoutaností k formě". Hui-neng o tom praví v T an-čingu:

"Živý, který sedí a neleží,

mrtvý, který leží a neseď!

Konečně, jsou to jen ošklivé kostry." (8) (hh)

Také v japonském zenu se někdy shledáváme s praxí zenu, která neklade žádný zvláštní důraz na za-zen, nýbrž spíše na denní práci člověka, jako na prostředek k meditaci. To platí především o Bankei (48), a tento princip je obecným základem některých umění jako "obřadu čaje", hry na flétnu, lukostřelby, šermu a jiu-jitsu, jakožto způsobů praktikování zenu. Možná tedy, že přehnané zdůrazňování za-zenu v posledních dobách je jen důkazem přeměny zen-klášterů na výchovné ústavy pro mládež. Donutit mladíky, aby seděli nekonečné hodiny pod bdělým okem dohlížitelů opatřených holí, to je jistě metoda, kterou se vyloučí, aby dělali hlouposti.

Možná - jakkoliv se zdá být výstřední učení za-zenu na Dálném Východě -, že nemůžeme popřít, že určitá míra "sedění pro sedění" by byla nejlepší věc na světě pro vynervované hlavy a neklidná těla Evropanů a Američanů, s výhradou, že by se nepoužívalo jako metody, jak sebe předělat na Buddhu.

Poznámky ke čtvrté kapitole

(1) Lankavatara Sutra II.14, v Suzukim (3) str. 49-51. Podle tradice to byla oblíbená sutra Bodhidharmy, legendárního zakladatele zenu v Číně. Jeho spojitost se zenem důkladně rozebírá Suzuki (2), str. 44-63.

(2) Saraha s Treasury of Songs, přeložené Davidem Snellgrovem v Consem (2), str. 224-39

(3) Originál zní:

Mi-mno, mibsam, midpjad-čing,

Mi-bsgom, mi-sems, rang-babs-bzhag.

Překlad jsem upravil podle vysvětlení, které mi o této pasáži podal pan Alex. Wayman z kalifornské university. Mi-mno je téměř totéž jako výrazy zenu wu-šin nebo wu-nien, "ne-mysl" nebo "ne-myšlenka". Bsam je ekvivalent sanskritského cintany, čili diskursivní myšlenky o slyšeném, a dpjad je ekvivalent mimansy čili filosofické analýzy. Bsgom je pravděpodobně bhavana nebo čínské šin, "pěstovat, praktikovat" nebo "intenzivní soustředění". Sems je četana nebo scu ve smyslu záměru nebo projevu vůle. Rang-babs-bzhag je doslovně "zavést autonomní systém" nebo "autosystém", což patrně téměř přesně odpovídá taoistickému cu-jan, "bezděčný" nebo "přirozený".

(4) Cituji Fung Yu-Lan (1), svazek 2, str. 240 ze Seng-Yu, Ču san-cang Či-či, 9.

(5) W. Liebenthal, The Books of Chao, Peking 1948, str. 49

(6) Téže myšlenky užíval před Dogenem mistr zenu Ma-c (zemřel 788):

"Tak pro myšlenky předcházející, myšlenky následující a myšlenky mezitím: Myšlenky následují jedna za druhou bez spojitosti. Každá je dokonale klidná." Ku-cun-šü Yü-lu, I. 4.

(7) Liebenthal, str. 71-72

(8) 385-433. Jeho Discussions of Essentials (Pien Cung Lun) je naším hlavním pramenem informací o myšlení Tao-šengově. Viz Fung-Yu-Lan (1), svazek 2., str. 274-84

(9) Podle Hu Šiha (1) a Tang Yung-tinga Bodhidharma se zdržoval v Číně mezi 420 a 479. Viz také Fung Yu-Lan (21), svazek 2, str. 386-90, Pelliot a Dumoulin (2).

(10) Tradiční prameny jsou Sung-kao Seng-čuan od Tao-šüana (Taišo 2061) vzniklé mezi 645 a 667 a Čing-Te Čuan Teng Lu od Tao-Yüana (Taišo 2076), napsané kolem roku 1004.

(11) Díla připisovaná Bodhidharmovi se nalézají u Suzukiho (1), svazek I., str. 165-70 a u Senzakiho a McCandlesse, str. 73-84. Styl je pořád indický a chybí "taoistická vůně."

(12) Hui-neng v Tan Čingu např. sebral různé příklady rozhovorů šestého patriarchy s mistry dhyany, kteří nenáleželi zřejmě k žádné škole dhyany "náhlého probuzení". Kromě toho zen za časů

Po-čanga (720-814) a také později škola zen měla vlastní kláštery. V. Dumoulin a Sasaki, str. 13.

(13) Čuan Teng Lu, 3

(14) Suzuki (1), svazek 1, str. 170-71

(15) Wu-men kuan, 41

(16) V moderní čínštině první dva znaky znamenají něco jako "světský" nebo "mimo, vně kongregace". V podaném kontextu jsou míněny tak, aby označily, "že pravda zenu nemůže být naznačena nějakou formou nebo doktrinou, nebo že vyučující nemůže učinit více, než se samovolně dosahuje. Ovšem podivuhodná dvojsmyslnost čínštiny mohla by úmyslně souhlasit s oběma významy. Považujte formu zenu za formu převážně "světskou", a určitá pravidla za poučení typu: "utři si ústa, kdykoliv řekneš Buddha."

(17) Některé překlady se nacházejí v Suzukim (1), svazek I, str. 182 a revize v Suzukim (6), str. 91. Jiný od Artura Waleyho se nachází v Consem (2), str. 295.

(18) Poslední dva verše mají tentýž význam jako rozhovor Hui-koa s Bodhidharmou.

(19) Čuan Teng Lu, 3

(20) Čuan Teng Lu, 3

(21) Ta čen Čih-kuan Fa-men, Taišo, 1924

(22) Tan-čing, I. Celý titul díla, které pojednává o životě a učení Hui-nenga, je základní sutra šestého patriarchy, neboli Liu-c Tančin, Taišo 20008. Ohledně překladů viz bibliografii u jména Wong Mou-Lan a Rousselle.

(23) Úplně zmatený stav vládne mezi spisovateli zenu stran výčtu velkých mistrů Tangu. Například úplné jméno Šen-huiho je Ho-c Šen-hui, jehož japonská výslovnost je Katakú Jinne. Šeh-hui je jeho klášterní jméno a Ho-c označuje místo narození. Japonští spisovatelé se na něho odvolávají jménem Jinne, užívajíce osobního klášterního jména. Na druhé straně Šüan-čüč je Yung-čia Šüan-čüč, japonsky Yoka Genkaku. Avšak japonští spisovatelé zřídka kdy užívají jméno jeho místa narození Yoka. Nakonec Suzuki užívá jmen míst narození a Fung Yu-lang jména klášterní. Suzuki někdy udává tvar japonský, jindy čínský; avšak latinizuje čínštinu různě podle Funga (nebo spíše podle Boddeho, překladatele), Linči I-šüan (Rinzai Gigen) se u Suzukiho ve většině případů objevuje jako Rinzai a někdy Lin-či, avšak u Funga je to Yi-süan! Dumoulin a Suzuki se někdy pokoušejí důsledně používat

jen tvary japonské, tak však je nemožné rozeznat napoprvé osobnosti čínské od japonských. Tímto způsobem kdo studuje zen z jiných než originálních pramenů, setkává se s těžkostmi, které činí problematickou historickou jasnost. Díla Suzukiho jsou obecně tak známa, že většina západních studujících zenu se s nimi seznamuje, i když nedůsledně, a já nemíním zvětšovat jejich zmatek, jako kdybych jmenoval Ši-nenga jménem jeho rodiště Ta-čien. Vše, co mohu nabídnout, je seznam všech jmen. Situace se zhoršuje ještě zmatkem v datech. Šen-hui například je datován Fungem 686-760, Gernetem 668-760 a Dumoulinem a Suzukim 668-770.

(24) O tomto období pojednává zvláště Dumoulin a Suzuki. Demiéville (2) přeložil pasáž z Tun-huanga (Pelliot 4646), týkající se rozpravy konané ve Lhase okolo 792-794 mezi mistrem školy Čan o okamžitosti probuzení a skupinou indických buddhistických učenců. Čan je označován pouze jménem Mahajana a zdánlivě na něm není nic, co by ho spojovalo s tradicí pocházející od Hui-nenga. Jeho učení nám připadá být ještě trochu více kvietistické než učení šestého patriarchy. Skutečnost, že indiští učenci byli udiveni a zahanbeni jeho učením, napovídá původ čistě čínský.

(25) Šen-Hui Ho-čang I-či. Čínský text byl vydán Hu Šihem, Šanghai 1930.

(26) Tzn. Dharmakaja, o kterém jsme pojednávali dříve na str.... Úplné překlady zpěvu Čen-Tao Ke (japonsky Šodoka) se nacházejí u Suzukiho (6) Senzakiho a McCandlesse.

(27) Čuan Teng Lu, 5

(28) Ku-cun-šü Yü-lu 1.6

(29) Ibid. 1.4

(30) V Suzukim (6), str. 123

(31) Wu-men Kuan, 19

(32) Ibidem, 1

(33) Ibidem, 7.

(34) Čao-čou Yü-lu, v Ku-cun-šü Yü-lu, 3.13

(35) Slovo trochu klamající, "mnich", zdá se být nenahraditelné pro překlad slova seng-(x), ačkoliv yun šui - (y) "mrak a voda" je běžnější výraz pro žáka zenu, který "se dá přemístit jako mrak a teče jako voda". Jsem však na rozpacích, jakého výrazu použít v anglickém překladu.

- (36) V Ču Č an (1) str. 16 a 18, další částečný překlad se objevuje u Suzukiho (6), str. 132-40.
- (37) V Ču Č an (1) str. 42-43.
- (38) Č uan Teng Lu, 12
- (39) Lin-či v Ku-cun-šü Yü-lu, I.4, str. 5-6
- (40) Tamtéž, str. 7
- (41) Tamtéž, str. 11
- (42) V japonské formě tohoto slova slabiky se vyslovují odděleně Ko-an.
- (43) Jen-t ien Yen-mu, 2
- (44) Protože jsem si předsevzal přednést historii zenu jako podklad jeho učení a praxi, nešířím se o jeho historii v Japonsku. Dílo Dogena Hakuina, Bankeiho a jiných bude zmíněno v jiné souvislosti.
- (45) Příklad tohoto spojení se dá vystopovat v T ai I Čin Hua Cung Cih, pojednání z doby dynastie Ming a snad Č ing, o něm viz Wilhelm (1)
- (46) Ku-cun-šü Yü-in I.1, str. 2
- (47) Je pravda, že text známý jako Co-čan nebo "Poučky pro za-zen" je vtěleno do Po-čang Čing-kuei - pravidla obce zenu, přičítaná Počangovi (720-814) - a že pravidla sama obsahují rozvrh hodin pro meditace. Ovšem toto dílo nevzniklo před rokem 1265 (Suzuki) a snad až r. 1338 (Dumoulin). Zachovaná verze prozrazuje vliv sekty Šingon, blízké tibetskému lamaismu, který vstoupil do Číny během osmého století.
- (48) Viz Suzuki (10), str. 176-80

Konec překladu teoretické části díla. Bude následovat překlad praktické části téhož díla.

Odvolání čísla na poznámky jsou dvojího druhu. Jedna čísla znamenají výše uvedené poznámky ke každé kapitole. Další čísla znamenají odvolání na bibliografii, kterou zařadím na konec překladu praktické části. Konečně písmena v závorkách značí odvolání na zvláštní přílohu ke knize, kterou pochopitelně nemohu zde připojit, neboť obsahuje čínský přepis jednotlivých slov i některých citátů.

Překladatel.

Vysvětlivky překladatele

Způsob, jakým jsem dostal do ruky toto dílo, je příznačný pro všechno, co předcházelo. Byla to jako vždy komunikace beze slov, ale tím naléhavější svým obsahem.

Našlo by se mnoho překladatelů, kteří by toto dílo přeložili daleko přesněji a v dokonalejší češtině než já. Nepochybuji také, že už je někdo přeložil. Těm však, kteří mně beze slov tuto knížku vložili do ruky, nešlo o pouhý překlad, nýbrž o dvě věci zároveň: Abych konečně pochopil, že a jak jsem byl jimi veden od nejútlejšího mládí. Dále abych vydal počet ze své cesty. Dostal jsem tolik ran holí, že mohu mluvit o jedinečném milosrdenství, které jediné mne zachránilo před pádem a dokázalo i u člověka naprosto neschopného úplné divy. Pro toto vědomí absolutní neschopnosti na jedné straně, a trpělivé vedení na druhé straně, bylo možno ze mě vykřesat něco, co si nikdo nemůže zasloužit a o čem se dá říci, že žádnou metodou to nejde a bez metody rovněž ne. Tuto záhadu nám mistři zenu předkládají v podobě kóanu. Doba však pokročila tak, abychom rozuměli aspoň do té míry, že bychom dokázali překlenout hranice různých tradic, které se dosud zdá být nepřekročitelné. Minulým věkům připadalo být nemožné, aby si podal ruku buddhista, který nevěří v Boha, taoista, který nevěří ve stvoření světa, s křesťanem, který Boha a Stvořitele zosobňuje. Zdálo se nemožné, aby ateista souhlasil s věřícím, aby se nestřetali, pokud jim záleží na dorozumění, nikoliv na pouhém smíření. V tomto směru zen předbíhá už po staletí naši dobu, namnoze aniž o tom ví, aspoň tam, kde mluví, nikoliv tam, kde nemluví. Setkal jsem se s těmi, kteří nemluví, ale vědí, a dokáží za určitých okolností, dokonce bez osobního styku, předávat své vědění jiným. Tento způsob asi právem považuji za mistrovství budoucnosti. Aby se však člověk mohl účinně, aspoň pasivně podílet na tomto mistrovství, k tomu musí překonat napřed ztotožňování sebe s tělem, pak s povídavou, přemýšlivou a starostlivou myslí. Pak se mu otevrou poklady ne-mysli, které jsou nepřeborné. Zde může začít můj výklad.

Mluví se v úvodu k tomuto spisu, že mistři zenu by v určitém smyslu rádi jiným sdělili své vědění. V jakém smyslu? Vědí, že i kdyby se o to pokoušeli sebe duchaplněji, nikomu by nic nevysvětlili, zatímco dobře vědí, že i vysvětlení, které by dokonale někoho uspokojilo, není pravým vysvětlením. Zen je totiž záležitostí určitých uskutečnění stavů vědomí, která se nedosahují do-

sahováním nýbrž odevzdáním, jistým způsobem bezmocností, avšak dokonale oprostěné od tupého civění a malomyslnosti. Stát se bezmocným tváří v tvář moci, která přesahuje všechnu lidsky dosažitelnou moc, není tou bezmocností, která vede k zoufalství, nýbrž tou, která vede k jistotě, že jsme v dobrých rukou. Taková jistota je především jistotou neoděnou do slov a nepřevoditelnou do slov. Svědkem takového přebývání v rukou moci, kterou nazýval před lidmi Otcem, aby mu rozuměli, byl Ježíš. Nesl všechny znaky člověka, který ví, co jiní nevědí, umí, co jiní neumějí, poznává, co jiní nepoznávají. Dosud však málokdo si všiml toho, že prozradil více svým životem, než tím, co vyslovil. Za takových okolností by i mistři zenu rádi sdělili své vědění.

Ti, kteří vědí, nemluví,

ti, kteří mluví, nevědí.

Namluvili toho přesto mistři zenu dost a přitom věděli. Byli si však vědomi toho, že ať toho řeknou sebevíce, nedokáží říci ani slovo o nevyslovitelném, které zažívali. Myšlenka "kdo ví, nemluví" se pak dá srozumitelněji vysvětlit takto: Myslí-li si někdo, že někoho poučí slovy o tom, co se dá sdělit jen zkušeností beze slov, na níž je právě charakteristické a podstatné, že není oděna do slov, pak prozrazuje, že sám nic neví. Vlastní váha poučení tkví v tom, že se nemluví, a to ještě v širším smyslu slova než je povídána, ve smyslu nepovídavé mysli, nýbrž že se přenáší vědění bezeslovně. Pak ovšem takové vědění nemá povahu slovního obsahu, nýbrž povahu jistoty, která jednak nepotřebuje, jednak ani nemůže být oděna do slov. O nemožnosti lidského pochopení těchto věcí se vyjádřil Ježíš náboženskou terminologií, protože mluvil k věřícím lidem, např. k Nikodémovi, takto: "Nevěříte-li, když jsem k vám mluvil o pozemských věcech, jak uvěříte, budu-li mluvit o nebeských? (Jan III, 12).

A protože ani věřící nebyli schopni uvěřit jeho slovům, čili nebyli schopni dát se přesvědčit slovní argumentací, aby jej následovali tam, kam on jde, nábožensky vyjádřeno "do království nebeského", musel jim ukazovat způsob, jakým se vchází. A počínal si s velkou trpělivostí a obětavostí, učil je svými skutky opravdu od základu tím, že nic nedělal, ale přesto učinil daleko více než všichni, kdo něco dělali. Co dělal při tom, když např. vyléčil slepého z jeho slepoty? Nešlo o žádný lékařský zákrok, nýbrž o pravé wu-wei, nic nedělání. Na tomto zázraku se dalo vysvětlit jen dvojí: že člověka uzdravila jeho víra v moc Ježíšovu a že moc Ježíšova pocházela od Otce, tj. z onoho stavu vědomí, do kterého se snažil přivést své učedníky. Ovšem, kdo pozorně dokáže sledo-

vat, jak probíhal zázrak, dozví se i jakým systémem lze v sobě napodobit a tím uskutečnit kterýkoliv zázrak, který provedl Ježíš. Nepotřebuje k tomu nic více než žák zenu, který se opírá o autoritu svého mistra, a prostředecné nasazení nemyslí. (Tuto věc jsem vysvětlil podrobněji ve spisu Úlohy, ale protože se to stalo slovně, představují i tyto návody jen nevyřešené úlohy, které si musí každý člověk vyřešit sám). K tomu v zenu vedou kóany. Tím, že mistr klade správně úlohu, přesně ji formuluje, prokazuje žáku daleko větší pomoc, než kdyby mu věc vysvětlil.

Ostatně Ježíš jasně ukázal svým životem a pokrokem, který učinili jeho žáci za jeho tříletého působení mezi nimi, kam až je možno dospět vysvětlováním a pouhým následováním příkladu, ve kterém není ještě zamontována smrt na kříži a zmrtvýchvstání. Ježíš řekl: "Až budu povýšen (na kříži), potáhnu k sobě všechny. Tato zkušenost na kříži připadá být začátečníkům v jiných systémech náboženství jiná, než jakou oni znají. Mýlí se. Se zkušeností kříže měli odevždy velkou potíž i křesťané. Je to zkušenost nezbytná všude a vždycky. Musí jí projít **po svém** každý, kdo chce vejít do stavu dokonalé svobody, nebo jak se jí v křesťanství říká, do věčného života, do království nebeského apod., ovšem nikoliv po fyzické smrti, nýbrž před ní. Ovšem v józe nebo v zenu nabyla takové podoby a dochází k ní z tak rozdílného východiska, že se mnozí joginové i zasvěcenci zenu (jako Suzuki) pozastavují nad tímto faktem. Křesťanství se liší od ostatních náboženství i soustav myšlení jen ve východiscích. Je pak ovšem velmi chybné východiskem potírat cíl. Daří se to, pokud se nesnažíme přetlumočit symboliku cíle do jiné symboliky téhož cíle.

Praví-li se např. v buddhismu, lépe řečeno v zenu, že nirvánu nelze dosáhnout, protože už je každým dosažena, je to totéž, jako když Ježíš řekl: "Bohové jste," přesto každého nabádal, aby se sjednotil s Otcem jako on.

A jsme u základního problému, který nám v různých variantách předkládá zen. Nejen, že praví na jedné straně, že nelze nirvány dosáhnout, a to už i proto, že je dosažena, ale i, že bez metody to nejde a s metodou také ne. Z předešlého vyplývá, že se tedy člověk nemá vůbec namáhat, aby dosáhl nirvány, i když proti všem tvrzením zenu je přesvědčen, že osvobození nezažívá a že svoboděn není. Přece musím vědět, říká si člověk, zdali jsem vědomě věčnou bytostí či nikoliv.

Způsob vyjadřování mistrů zenu je obdobný způsobu vyjadřování Ježíše, který si byl vědom toho, že mluví k lidem, kteří mají uši a neslyší. Také mistři zenu jsou si vědomi zvláštního

druhu hluchoty, kterou jsou postiženi všichni, kteří nedokáží jít především za ideálem, který oni hlásají.

Změnilo by se něco na jejich hluchotě, kdyby mistři ke své větě přidalo slovo "jenom"?

"Jenom s metodou to nejde, bez metody však také ne."

Běžný hluchý člověk by byl po tomto milosrdném doplnění věty zcela uspokojen a nepodnikl by zase nic, nadto by se uzavřela cesta těm, kteří sice nemohou pochopit větu, jak je původně dána, tj. bez "jenom", ale považují ji za kóan, a tím zároveň dospívají k samotné metodě, s níž to nejde, a bez níž rovněž ne. Jinak řečeno: Pouhé logické pochopení není řešením vědomé nesmrtnosti. Správným uchopením, které však není vůbec žádným uchopením, je sebezápor až do krajnosti, a především popření argumentující, přemýšlivé mysli. Panna Maria správně začala být vědomým nositelem věčného života, když prohlášením "nevím, kterak se to může stát" nám prozradila, jaký návod dá potom lidem do všech podrobností svým příkladem Ježíš. Měla Panna Maria nějakou metodu v tom smyslu, co my považujeme za metodu? Byla bez metody? Žila čistým životem, při kterém však ani nepomyslela na to, že se stane hodnou být matkou Ježíšovou. Událost zdánlivě přicházející zvnějška (zvěstování anděla) měla za následek, že se vzdala dosavadního způsobu života, čímž se také vydělila z tamní společnosti. Cesta zpět nebyla možná, vsadila všechno na jednu kartu a v této sázce sjednotila celou svou osobnost. Nezačla si něco pro sebe přát, odevzdala se. Těžko nazvat její způsob jednání metodou, a přesto, kdyby byla před tím nežila čistým životem, nebyla by nastala ona "zázračná" situace, čili bez metody to také nešlo. S obdobnou nikoliv však stejnou přípravou "zázraku" se setkáváme u těch lidí, které Ježíš z jejich vůle uzdravil. Je to méně náročná varianta. Protože tato obdoba by mohla snadno uniknout naší pozornosti, a protože jde rovněž o jeden ze všedních způsobů dobývání proměny, zmíním se o něm krátce. Dva slepci šli za Ježíšem s nevysloveným přáním, aby je uzdravil z jejich slepoty. Následují ho až do domu, kde Ježíši sdělují, co si přejí, aby se stalo, i když se nedá pochybovat o tom, že Ježíš věděl o jejich přání. Ježíš si však přeje, aby provedli akt víry, aby se odevzdali do jeho rukou. Od té chvíle není rozhodující pro průběh události předcházející víra. Ta slepcům jen pomohla k tomu, aby se sjednotili ve své vůli. Slepce se na okamžik vzdávají své vůle a tím umožňují, aby dokonale zapůsobila Ježíšova vůle, která nebyla oddělena od vůle Otcovy. Zázrak, tj. proměna stavu, proběhla potom hladce. Ježíš přitom vlastně nic nedělal.

Mistři zenu tuto důležitou okolnost dopracovávají až do konce. Říkají, že kdo si přeje získat nirvánu, nebo třeba jen uklidnit mysl, zastavit pohyb myšlenek a nepřestane se o to starat, nezíská nic. Bylo však zapotřebí napřed metodické snahy (chůze slepců za Ježíšem až do domu), vyvrcholení lidských možností při ní, pak odstoupení od ní v klidu. Za takových okolností opuštění od metody se stává daleko větším požehnáním než setrvávání při ní. Tento akt opuštění není ovšem nic postupného, nýbrž něco okamžitého, absolutního, bez výhrad, bez ohlížení, bez soudu o následcích a bez konkrétního očekávání čehokoliv. Přičteme-li k těmto podmínkám jasnou nemožnost pokračovat vlastními silami a stav už ničím neopodstatněné touhy (což není do hořejšího podobství zamontováno, ale vyskytuje se jinde v symbolice Ježíšova života), který se nedá zformovat ani do slov, ani do jakéhokoliv předsevzetí, máme před sebou výčet všeho, co vede k vědomé nesmrtelnosti, tj. k jistotě o ní a ke všemu ostatnímu, co je potřebné pro zachování východiska.

Jen zdánlivě toto odporuje Ježíšově pobídce a slibu "proste a bude vám dáno, klepejte a bude vám otevřeno." Zapomínáme jen k Ježíšovým poučením přidat vysvětlení podaná jeho životem a jeho zázraky. Učiníme-li to, nepodivíme se, že naše prosba nebyla vyslyšena, řekl bych lineárně, ale teprve potom, kdy jsme se stali celí prosebníky, dosáhli jsme tím sjednocení své vůle, po tomto vyvrcholení jsme pohořeli, nebyli jsme vyslyšeni, avšak neuskutečnitelná touha po vyslyšení zůstala, my jsme se však vyprázdnili od veškerého konkrétního jejího obsahu, čímž jsme zároveň vystihli podmínky pro vyslyšení. Příklad ze života Ježíše: Učedníci si představovali, že je rovnou zavede do nebe, avšak po rozvinutí svého učednictví lidsky do krajnosti, museli být Ježíšem dokonale opuštěni (i v přeneseném slova smyslu: Ježíš ztratil v jejich očích moc dělat zázraky zachránit sám sebe, pomoci jim v nastalém nebezpečí), aby se mohlo dostavit nečekaně, náhle neosobní vedení Duchem svatým, čímž začli zažívat stav nebe. Bez metody to nešlo, jen s metodou to také nešlo.

Zastavme se ještě maličko u tvrzení, že nirvánu nemůžeme dosáhnout už proto, že jsme ji dosáhli. Mistři zenu zde narážejí na zkušenost, kterou sami měli, že když kdokoliv z nich vstoupil do nirvány, zjistil, že v ní už fakticky vždycky byl, nejen proto, že věčnost nemůže někde začít (pak by musela také někde končit a přestala by být věčností), nýbrž proto, že ze zdrojového vědomí, ve kterém je obsaženo také vědomí nesmrtelnosti, chceme-li to říci obrazně, k nám tryská nepřetržitě síla uvědomovací, kterou si uvědomujeme jen svět se vším příslušenstvím (= s časem a

prostorem, se sebou atd.), nikoliv však zdroj tohoto uvědomování (Zdrojové vědomí), protože proud uvědomovací síly je důsledně jednosměrný, ze zdrojového vědomí k našemu hmotnému filtru, mozkové tkáni, nikoliv opačný. Pro toho však, kdo se vrátil do zdroje, je podán důkaz, že spojení s věčností stále existovalo i před tímto uvědomováním (návratem).

Dostáváme se ke zdánlivě nejtíže překonatelnému rozporu! Mistři zenu nevěří na Boha, kdežto křesťané vycházejí z víry v Boha. Stačí však pohlédnout na cíl obou a vidíme, že vůbec nejde o nějaký rozpor, je-li cíl obou stejný. Jde jen o různost východisek. Pochopení jediného cíle a různosti východisek by dokonale stačilo k vymazání rozporů mezi ateisty a věřícími. Ateisté by však museli vybalit své chápání z krunýře všech možných začátků a konců - a to je velmi pevná klec - a věřící by museli své chápání vybalit ze všech možných personifikací věčných hodnot.

Jakým právem si křesťan polidšťuje své pojetí věčnosti? Právem východiska. Vzor křesťanů, Ježíš Kristus, si šel vždycky pro člověka tam, kde byl nejen místně, ale kde byl především svým stavem a svým založením. Věřícího utvrzoval ve víře právě tak jako nevěřícího svými skutky, nikoliv pouhou domluvou. Proto se o něm v Písmu praví, že zasedne po pravici Otce, že zůstane na věky činný. Křesťanství tedy vychází z činnosti v tom nejširším slova smyslu. Na křesťanské cestě dlouho zůstává v činnosti jak tělo, tak i mysl a city. To je východisko. V zenu den bez práce znamená den bez jídla (!), přesto však činnost tam není východiskem. Zen si za východisko zvolil cíl, ke kterému se spěje. Vypadá to nemožně a nerozumně, hlásal-li však Ježíš absolutní lásku ("Miluj z **celého** srdce, z **celé** mysli atd.), jednal stejně a nepřipadá nám to nesmyslné. Možná že jen proto, že jsme se nepozastavili nad tím, že nic absolutního neobstojí mezi samými provizorii, změnami a relativnostmi. Zen odůvodňuje své východisko tím, že spějeme k něčemu, co už tu je připraveno, Ježíš tím, že bohové jsme. Obě strany mají pravdu. Rozpor může vzniknout jen v tom, že obě strany uznávají jen svá východiska. Odpověď na otázku, kdo z nich má pravdu, může dát jediné zkušenost. A tu je na každém z těch, kdo mají zkušenost s určitým východiskem, aby dokázal, že jeho východisko vedlo k těmto cílům, jako opačné východisko. Vykládat svou zkušenost je něco jiného než přesvědčovat pouhými slovy. Při výkladu zkušenosti je za slovy zkušenost. **Příklad:** Co by nám byla platna všechna slova Ježíšova, kdyby byl nepodal příklad svým životem. A totéž platí o Buddhovi a o všech duchovních velikánech. Přečtěte si znovu

pečlivě, za jakých okolností Buddha zažil nirvánu, a zjistíte, že jsou to obdobné okolnosti, za kterých Ježíš vstal z mrtvých.

A pokud se týče křesťanské personifikace Boha, tedy hodnot věčných, víme ze symboliky Ježíšova života, že dostane-li se člověk do vývojové fáze naznačené ukřižováním, zažije odstup této personifikace ze svého vědomí. Proto Ježíš zvolal: "Bože, proč jsi mě opustil?"

Jednou nezůstane tajemstvím pro nikoho, že Ježíš nelhal, ani nepřeháněl, když řekl: "Pojďte ke mně všichni", co by se dalo vyložit jako "následuje mého příkladu". Nerozlišoval věřící od nevěřících, když je k sobě zval. Všechny zval, čímž naznačil, že symbolikou jeho života popsaný systém může každého odvést z jeho životního provizoria, které Ježíš nazval smrtí, do opravdového života, už zde na zemi.

(Ostatní poznámky na konci praktické části knihy.)

O B S A H - I. část

Úvodní slovo.....	_1 str. 2
Tabulka výslovnosti čínských slov.....	_1 str. 7
Pozadí a historie.....	_1 str. 8
1. Filosofie Tao.....	_1 str. 8
Poznámky k první kapitole.....	_1 str. 28
2. Počátky buddhismu.....	_1 str. 29
Poznámky ke druhé kapitole.....	_2 str. 1
3. Mahajánský buddhismus.....	_2 str. 2
Poznámky ke třetí kapitole.....	_2 str. 16
4. Vznik a vývoj zenu.....	_2 str. 17
Poznámky ke čtvrté kapitole.....	_2 str. 43
Vysvětlivky překladatele.....	_3 str. 1

Alan W. Watts

CESTA ZEN

II. část

Základní pravidla a praxe

Přeložil a komentoval Karel Makoň 1983

První kapitola

"Prázdné a zázračné"

Na začátku nejstarší zenové poezie se praví, že
"Dokonalá cesta (Tao), je těžká jen pro ty,
kdo (pořád) dávají něčemu přednost
a vybírají si.

Neměj rád ani nerad,
pak ti bude všechno jasné.

Rozdíl jemný jako vlas
a nebe se zemí se od sebe oddělí!
Chcete-li dosáhnout dokonalé pravdy,
nebuďte nikdy ani pro, ani proti.

Konflikt mezi "pro" a "proti"
jest nejtěžší nemocí ducha." (1) (a)

Základní myšlenkou je: nenamáhat se umlčet city a pěstovat pokojnou nezúčastněnost. Dále pak zbavit se obecné iluze, že co je příjemné nebo dobré, může být odděleno od zarmucujícího a špatného. Za jeden z nejdůležitějších principů taoismu platilo:

Jakmile všichni uznali krásné krásným,
už tu bylo ošklivé;
jakmile všichni uznali dobré dobrým,
už tu bylo i co bylo nedobré.

Tak rodí se bytí a nebytí,
tak nemožné se snadným se doplňuje,
tak srovnává se dlouhé s krátkým,
k sobě se kloní vysoké s nízkým,
k sobě se druží zpěv a doprovod,
tak po sobě jde to vpředu s tím, co
je zpět. (2)

Jakmile jsme dospěli k tomuto náhledu, poznáváme, že "dobré" bez "špatného" je totéž, jako "nahore" bez "dole", a když se chopíme ideálu, že budeme sledovat jen dobré a nic jiného, je

to jako bychom se snažili vyhnout se levici tím, že se budeme pořád obracet napravo. Vlivem toho se pak točíme do kruhu. (3)

Logika tohoto tvrzení je tak prostá, že jsme v pokušení je považovat za příliš prosté. Pokušení je tím silnější, že tato logika vyvrací oblíbený omyl lidské mysli, že všechno během doby se stále dá zlepšovat. Kdyby to nebylo možné - a to je běžný názor - ztratil by lidský život význam a pozbyl by hnací sílu. Za jedinou alternativu života poznamenaného neustálým pokrokem považujeme pouhou existenci, statickou a mrtvou, tak chudou na radosti a tak marnou, že je stejně správné na ni nereflektovat jako se zbavit života. Už pojetí "jedné alternativy" ukazuje, jak je lidská mysl pevně spojena s dualistickým myšlením, a jak je pro člověka těžké myslet v jiných pojmech než "dobré" a "špatné", nebo ve zmatené směsici obou.

Nicméně zen vyvádí člověka z těchto pevných kolejí a jeho zdánlivě smutný východiskem je názor, že je třeba pochopit marnost výběru, že by se život mohl zlepšit stálým výběrem "dobra". Je třeba začít s "rozvinutím smyslu relativity", že život nepředstavuje situaci, při které se má něco uchopit a něčeho dosáhnout, a ke které se přibližujeme zvnějšku jako ke koláči nebo k soudku piva. Mít úspěch znamená vždycky něčeho nedosáhnout, v tom smyslu, že čím má někdo větší úspěch v něčem, tím větší potřebu pociťuje pokračovat a mít úspěch. Jíst znamená zůstat naživu, abychom zase měli hlad.

Iluze, že se něco významně zlepšilo, vychází najevo ve chvílích kontrastu, když se například na tvrdém lůžku převracíme z levého boku na pravý. Pozice je "lepší", dokud trvá působení kontrastu, ale setrváme-li v nové pozici, setkáváme se se stejnými potížemi jako v minulé pozici. Koupíme si tedy pohodlnější postel a spíme - aspoň po určitou dobu - pokojně. Ale řešení problému zanechává v našem vědomí mezeru, která je brzy vyplněna pociťováním jiného nesnesitelného kontrastu, dosud nepozorovaného a tak nutkavého a frustrujícího jako problém tvrdého lůžka. Mezera vzniká proto, že pociťování pohodlí může být udrženo pouze ve srovnání s nepohodlím, právě tak jako obraz může být vnímán okem jen proti kontrastnímu pozadí. Dobré a špatné, pohodlné a nepohodlné jsou neoddělitelné, tak rovnocenné ve svém rozdílu jako dvě strany mince, a proto se praví:

"Krásné je ošklivé, ošklivé je krásné," nebo slova básně v Zenrin Kušu (4):

"Přijímat těžkost znamená přijímat štěstí;

získávat souhlas je jako shledávat se s odporem." (b)

"Při stmívání ohlašuje kohout svítání;

o půlnoci slunce zazáří."(c)

Z toho důvodu nezastává zen hledisko, že jíst, jsme-li hladoví, je úplně nesmyslné, jelikož právě tak můžeme trpět hlad: není také tolik nepřátelské požadovat, abychom se nepoškrábali, když nás něco svrbí. Zklamání, ke kterému dospíváme při sledování dobrého, neskrývá v sobě jako svou nutnou alternativu zlo stagnace v klidu, protože lidská situace se podobá "blechám na horkém plechu".

Žádné bud' - anebo (žádná alternativa) nepřináší řešení, protože blecha, která padne musí vyskočit, a blecha, která vyskočí, musí padnout. Vybírat je nesmyslné, protože není výběru.

Dualistický způsob myšlení by nám rád vnukl názor, že hledisko zenu je fatalistické, opačné než svobodná volba. Když byl mnich Mučou otázan: "Odíváme se a jíme každý den, jak se můžeme zbavit potřeby se odívat a jíst pokrmy?", odpověděl: "Odíváme se. Jíme." "Nerozumím." "Jestliže nerozumíš, oblékej se a jez svá jídla." (5) (d). Když se ptali jiného mistra, jak uniknout horku, odkázal mistr dotazujícího se na místo, kde není ani horko, ani zima. Když byl požádán o přesnější vysvětlení, odpověděl: "V létě se potíme, v zimě mrzneme," nebo jak to říká báseň:

Je-li zima, shromažďujeme se u krbu, u ohně, který pálí,

jeli horko, sedíme na břehu horského potoka v palmovém háji." (ba)

A v tomto smyslu můžeme:

"Vidět slunce za nej hustšího deště,

načerpát čirou vodu ze středu ohně."

Stanovisko zenu však není fatalistické. Nenavrhuje podřídit se nevyhnutelnosti pocení, je-li horko, zmrznutí, je-li zima, nedbat jídla, jsme-li hladoví, spánku, jsme-li unaveni. Podřídit se osudu požaduje někdo, kdo podřizuje, a někdo, kdo je bezbrannou hříčkou okolností; pro zen neexistuje takový Někdo. Dualita subjektu a objektu, vnímajícího a vnímaného, je považována jako každá jiná za relativní, obapolnou a jednostrannou. Nepotíme se, protože je horko; pocení je horko. Tvrdíme-li, že slunce je jasné, protože takové je vidíme svýma očima, je to právě tak pravda, jako tvrzení, že naše oči vnímají světlo, jelikož svítí slunce. Toto hledisko nás udivuje, neboť jsme dokonale zvyklí, že jako první je tu horko, které pak způsobuje, že se tělo potí. Vyjadřovat se o tom

opačně, nás šokuje právě tak jako bychom řekli: "sýr s chlebem" místo "chléb se sýrem". Zenrin - Kušu se vyjadřuje:

"Oheň nečeká na slunce, aby byl horký
ani vítr nečeká na měsíc, aby se ochladilo."

Tento zmatený a zdánlivě nelogický nápor na zdravý lidský rozum, se snad dá vysvětlit pomocí oblíbeného obrazu používaného v zenu: měsíc ve vodě. Jev jako měsíc ve vodě se dá srovnat s lidskou zkušeností. Voda je subjekt, měsíc je objekt. Není-li vody, nemůže se v ní ani shlížet měsíc, a totéž platí, není-li měsíce. Vyjde-li však měsíc, nelze říci, že voda by tu byla proto, aby se v ní zračil měsíc, a měsíc nečeká, aby se mohl zrcadlit ve vodě, a dokonce, spadne-li kamkoliv i sebemenší kapka, měsíc nečeká, aby se v ní zrcadlil. Neboť měsíc nepomýšlí na to, aby přenášel svůj obraz kamkoliv, a voda nepřejímá záměrně jeho odlesk. Událost je způsobena jak vodou, tak měsícem, a jako voda projevuje skvělost měsíce, tak měsíc odhaluje jasnost vody. Jiná báseň v Zenrin-Kušu praví:

"Stromy ukazují tělo větru;
vlny dodávají životní energii měsíci." (g)

Vyjádríme-li se méně poeticky: Lidská zkušenost je stejnou měrou určována povahou mysli a strukturou smyslů jako mimo nich vně stojícími předměty, které mysl odhaluje. Lidé se proto cítí otroky nebo loutkami své zkušenosti, neboť "sami sebe" oddělují od své mysli a domnívají se, že povaha mysli - těla je něco nedobrovolně uvaleného "na ně". Myslí si, že se o to neprosili, aby se narodili, že o to nestáli, aby byli vybaveni smyslovými orgány a potom byli ničení střídáním radostí a utrpení. Zen si však od nás žádá, abychom přišli na to, "komu" tato mysl "náleží", a "kdo" to byl, kdo před početím otcem a matkou nestál o to, aby se narodil. Z toho vyplyne, že vnitřní pocit subjektivní oddělenosti, že jsme bytostí, kterým byla "dána" mysl, čímž vznikly zkušenosti, je omyl chybné semantiky (pozn. překl." semantika je nauka o významu jazykových prostředků), je to vnukání, které má hypnotickou povahu, způsobenou neustále se opakujícím chybným myšlením. Neexistuje žádné od "já" oddělené mysl-tělo, z něhož pochází struktura mé zkušenosti. A právě tak je směšné mluvit o mysl-tělu, jako o něčem, co "přijímá" pasivně a nedobrovolně určitou strukturu. Existuje tato struktura a před vznikem této struktury neexistovalo mysl-tělo.

Náš problém spočívá v tom, že naše myšlenkové schopnosti nám umožňují nezávisle na věcech si vytvářet jejich symboly. S

tím je spojena schopnost vytvořit symbol, představu o sobě bez přihlídnutí k sobě. A protože je představa daleko snáze pochopitelná než skutečnost, a symbol stabilnější než fakt, učíme se ztotožňovat se s naší představou o sobě. Odtud pochází subjektivní pocit "já", které "má" mysl, pocit vnitřně izolovaného subjektu, jemuž se nedobrovolně dostává zkušeností. Zen, se svým charakteristickým zdůrazňováním konkrétního, dokazuje, že naše tolik ceněné "já" je pouze představa, užitečná a dost oprávněná, pokud je odhaleno jako představa, ale je neblahé, jestliže je považováno za naši pravou podstatu. Nepřirozená nejapnost určitého druhu sebevědomí vychází najevo, když upozorujeme, že dochází ke konfliktu nebo rozporu mezi představou, kterou máme o sobě, a mezi bezprostředním konkrétním pocitem o sobě.

Když se přestaneme ztotožňovat s představou o sobě, celý vztah mezi subjektem a objektem, poznávajícím a poznávaným, se náhle a převratně mění. Stane se z něho pravý, oboustranný vztah, v němž subjekt vytváří stejnou měrou objekt, jako naopak objekt vytváří subjekt. Poznávající se necítí už nezávislý na poznávaném, experimentátor se necítí nadále oddělen od zkušenosti experimentu. Vlivem toho představa něco chtít "od" života, a něco hledat "ve" zkušenosti se stane absurdní. Jinak řečeno: stává se zcela jasné, že ve skutečnosti nemám žádné jiné já, než celek všeho, čeho jsem si vědom. To je učení Hua-yen (Kegon) o síti bohatě zdobené drahokamy, o ših-ših wu ai (v japonštině ji ji mu ge), kde každý drahokam odráží v sobě lesk všech ostatních.

Pocit subjektivní oddělenosti je způsoben tím, že nepoznáváme vztah mezi dobrovolnými a nedobrovolnými událostmi: tento vztah si můžeme zjistit jednoduchým způsobem, pozorujeme-li vlastní dech, neboť pozměníme-li nepatrně hledisko, můžeme mít stejně dobře pocit, že "já dýchám" jako "ono to dýchá". Máme pocit, že naše počiny jsou tehdy dobrovolné, když se řídí nějakým naším rozhodnutím, a že jsou nedobrovolné, když se dějí bez našeho rozhodnutí. Mělo-li by však být nějaké rozhodnutí dobrovolné, muselo by takovému rozhodnutí předcházet rozhodnutí k tomu, abychom se rozhodli, a vyšla by z toho nekonečná řada rozhodování k rozhodování, která naštěstí se neprovádí. Je dost divné, že kdybychom se měli rozhodovat, abychom se rozhodli, nebyli bychom svobodní v rozhodování. Jsme svobodní v rozhodování, protože rozhodnutí "se děje". Rozhodujeme se právě aniž bychom v nejmenším věděli něco o tom, jak to děláme. Ve skutečnosti se to neděje ani dobrovolně,

ani nedobrovolně. Získat "cit" pro tento vztah znamená prodělat novou, podivnou změnu ve své celkové zkušenosti, ta může být popsána dvojím způsobem: Pociťuji, že se rozhoduji o všem, co se děje, nebo pociťuji, že všechno, i má rozhodnutí se dějí samovolně, spontánně. Vždyť rozhodnutí - i nejsvobodnější z mých činností - probíhá jako vzlyk ve mně nebo jako zpěv ptáka mimo mě.

Tento způsob vidění věcí je velmi živě popsán novodobým mistrem zenu, zemřelým Sokai-an-Sasakim:

"Jednoho dne jsem vymazal všechny představy ze své mysli. Vzdal jsem se všech přání. Vyloučil jsem všechna slova, jimiž jsem myslel, a zůstal jsem v klidu. Měl jsem poněkud podivný pocit - jako bych byl někam odnesen nebo jako bych se dotkl neznámé moci... a pst! Vstoupil jsem. Ztratil jsem omezení svým hmotným tělem. Samozřejmě, zůstal jsem v kůži, ale cítil jsem se přebývat uprostřed vesmíru. Mluvil jsem, avšak má slova ztratila svůj význam. Viděl jsem, jak lidé ke mně přicházejí, ale všichni byli jedním a tímtéž. Všichni byli mnou! Tento svět mi byl úplně neznámý. Věřil jsem, že jsem byl stvořen, ale teď jsem musel změnit tento názor: nebyl jsem nikdy stvořen, sám jsem byl vesmírem; žádné individuum jménem Sasaki neexistovalo. (7)

Je tedy zřejmé, že zbavit se subjektivního rozlišování mezi "sebou" a "svou zkušeností" - za pomoci poznání, že má představa o sobě není mým já - přináší pravý vztah mezi sebou samým a "vnějším" světem. Individuum na jedné a svět na druhé straně jsou pouze abstraktními vymezeními nebo pojetími konkrétní skutečnosti, která se nachází "mezi" nimi, jako skutečná mince je "mezi" abstraktními eukleidovskými povrchy jeho dvou stran. Obdobně všechny "nerozdělitelné protivy" - život a smrt, dobro a žal, zisk a ztráta - jsou oním "mezi", které nelze slovy vyjádřit.

Ztotožnění člověka s představou, kterou má o sobě, mu klamně a nejistě zprostředkuje pocit trvání. Tato myšlenka je však poměrně ustálená, neboť je založena na poctivě vybraných vzpomínkách na minulost, na vzpomínkách, které mají trvalou povahu. Společenská konvence ještě zesiluje pevnost této představy, neboť pravý užitek symbolů spočívá na jejich stálosti. Konvence člověku umožňuje, aby svou představu, kterou má o sobě, spojil s odpovídajícími rolemi a stereotypy, neboť to mu usnadňuje, aby si učinil definitivní a pochopitelnou představu o sobě. Tou měrou, jakou se ztotožňuje se svou pevnou představou, uvědomuje si, že "život" kolem něho míjí stále rychleji, čím je starší, takže čím ztrnulejší je jeho představa, tím více musí být

uměle chráněna vzpomínkami. Čím pevněji se člověk snaží zachytit svět, tím zřetelnější je mu jeho pohyb.

Jednoho dne Ma-cu a Po-čang byli na procházce a uviděli několik divokých husí letět nad nimi.

"Co je to?" ptal se Ma-cu.

"Divoké husy", řekl Po-čang.

"Kam letí?" ptal se Ma-cu.

Po-čang odpověděl: "Již odletěly."

Nečekaně uchopil Ma-cu Po-čanga za nos a zakroutil jím, takže Po-čang vykřikl bolestí.

"Jak to", vykřikl Ma-cu, "že už odletěly?" a v té chvíli zažil Po-čang své osvícení. (8)

Vztah mezi časem a pohybem je jedním z hlavních témat, jimiž se zabývá Dogen v Šobogenze, kde píše:

"Jedeme-li člunem a pozorujeme přitom břeh, máme dojem, že se břeh pohybuje. Podíváme-li se však zblízka na člun, poznáváme, že je to člun, který se hýbe. Díváme-li se na svět ve změti těla a mysli, často nabýváme mylný dojem, že naše mysl je stálá. Provádíme-li však (zen) a vrátíme-li se znovu k sobě, poznáváme, že tento dojem byl chybný."

"Promění-li se palivové dříví na popel, nikdy se znovu nes-tane palivovým dřívím. Neměli bychom však začít tvrdit, že co je nakonec popelem, nebylo před tím dřívím. Stejně tak bychom měli vědět, že podle buddhistického učení palivové dříví zůstává ve stavu palivového dříví...Jsou dřívější a pozdější stadia, ale tato stadia jsou od sebe jasně oddělena."

"Stejně tak je tomu s životem a smrtí. Tak pravíme v buddhismu, že ne-narozené je také ne-smrtelné. Život je časový stav. Smrt je časový stav. Je to s nimi jako se zimou a s jarem, a v buddhismu nemáme za to, že ze zimy se stává jaro nebo z jara že se stává léto."

Dogen se snaží zde vyjádřit zvláštní zážitek bezčasových okamžiků. Ten nastává, když už se nesnažíme odporovat toku událostí, zvláštnímu klidu a soběstačnosti, přičemž mysl zůstává neměnná, doprovází je a nepokouší se je zastavit. Podobný zážitek vyjadřuje Ma-cu:

"Jedna sutra praví: Je to pouze skupina prvků, která vytváří těla. Když vzniká, jenom tyto prvky vznikají. Když zaniká, jenom tyto prvky zanikají. Když tyto prvky vstávají, neříkejte: "zdvíhám

se", a když jsou v klidu, neříkejte: "odpočívám". Stejně je tomu s našimi někdejšími, potomními a současnými myšlenkami (nebo zkušenostmi): myšlenky následují jedna po druhé, aniž by byly mezi sebou spojeny. Každý člověk je úplně soběstačný (klidný).
" (10) (h)

Buddhismus často srovnával pohyb času se zdánlivým pohybem vlny, přičemž se voda pohybuje jen nahoru a dolů, avšak vytváří dojem, že "trošku" vody se pohybuje po povrchu. Tomu podobný je klam, že je nějaké konstantní "já", které pochoduje za sebou následujícími událostmi, čímž se vytváří vnitřní souvislost, takže z mladíka se stává muž, z muže stařec a z toho pak mrtvola.

Společně s hledáním dobra vzhlížíme k budoucnosti, a vytváříme iluzi, která nás činí neschopnými být šťastnými bez "vábívé budoucnosti" připravené pro naše já. Pokrok směrem k dobru si proto slibujeme od časového prodloužení lidského života, avšak nic není relativnějšího než náš pocit délky času. Poezie zenu říká:

"Skvělost rána, které září hodinu,
se v podstatě neliší v ničem od obrovské jedle,
která žije tisíc let."(i)

Subjektivně vzato, má hmyz nepochybně pocit, že jeho krátký, několikadenní život trvá přiměřeně dlouho. Želva, která žije několik staletí, má subjektivně tentýž pocit. Není tomu tak dlouho, kdy předpokládaný průměrný věk člověka byl 45 let. Dnes se dožívá člověk průměrně 65 až 70 let, ale subjektivně léta běží rychleji, a smrt přichází, ze subjektivního hlediska vzato, stále příliš brzo. Jak praví Dogen:

"Květy umírají, i když je litujeme, že je ztrácíme, býlí bují, i když litujeme, že roste."

To je dokonale přirozené, a žádné zkracování nebo prodlužování času na tom nic nezmění.

Naopak měření hodnoty a úspěchu časovými měřítky a neustálé toužení po slibné budoucnosti znemožňují být svobodnými jak v přítomnosti, tak i ve "slibné budoucnosti", když se dostaví: protože nic neexistuje než přítomnost, a kdo v ní nedovede žít, nedokáže to nikde.

V Šobogenzo se praví:

"Plave-li ryba, plave nepřetržitě a voda nemá konce. Letí-li pták, letí nepřetržitě a nebe nemá konce. Od nepaměti není ryby, která by plavala mimo vody, ani není ptáka, který by vyletěl z

nebe. Potřebuje-li ryba jen málo vody, spokojí se s málem, a když ji potřebuje mnoho, používá jí mnoho. A tak vršek hlavy vždy dosáhne vnějšího kraje (jejího prostoru). Přelétne-li pták někdy přes tento okraj, umírá a podobně je tomu s rybou. Z vody bere ryba svůj život, z nebe pták. To je přece způsobeno rybím a ptačím životem. Zároveň pták i ryba mají svou existenci ze života. Tak tu jsou ryba, voda a život, a všechny tři se vzájemně vytvářejí.

Neboť kdyby se vyskytl pták, který by napřed chtěl změřit rozměr nebe, nebo ryba, která by chtěla napřed zjistit rozsah vod - a teprve pak se pokoušeli létat nebo plavat - nenašli by nikdy svou cestu na nebi nebo ve vodě." (11)

To není filosofie, která nedbá na cestu, po které se ubíráme; je to filosofie, která chce zabránit tomu, abychom považovali za důležitější, kam jdeme, než dbát na to, kde jsme, aby nevznikla potřeba už nikam nejít.

Život podle zenu začíná popřením cílů, které neexistují - dobro bez zla, uspokojení sama sebe, což je představa, a zítřek, který se nikdy nedostaví. Neboť všechny tyto věci jsou klamnými symboly, které nám chtějí namluvit, že jsou skutečností. Pídit se po nich se podobá vykročení proti zdi, na níž zručný malíř namaloval pomocí perspektiv otevřený průchod. Krátce řečeno, zen začíná v bodě, kde není nic k pohledání, kde se nedá nic získat. Zen klade největší důraz na to, aby nebyl považován za systém sebezlepšení nebo za prostředek, jímž je možno se stát Buddhou. Jak říká Lin-či: "Jestliže někdo hledá Buddhu, ztrácí Buddhu."

Vždyť všechny představy o sebezdokonalování a o tom, čím se staneme v budoucnosti a čeho v budoucnosti dosáhneme, pocházejí jen z naší abstraktní představy o sobě. Sledovat je znamená jen dodávat těmto představám stále větší skutečnost. Na druhé straně však naše pravé já je už Buddhou a nemá zapotřebí se zlepšovat. Během doby může růst, ale nebudeme přece zazlívát vejci, že není kuřetem; tím méně budeme zazlívát praseti, že má krk zavalitější než žirafa.

Jedna báseň ve sbírce Zenrin praví:

"V jarní krajině není nic vznešeného ani nízkého;
kvetoucí větve rostou přirozeným způsobem, částečně jsou
dlouhé, částečně krátké. (i)

Když se C' ui-weiho někdo tázal na význam buddhismu, odpověděl: "Počkejte, až všichni odejdou, pak vám to řeknu." O

něco později přišel k němu mnich a tázal se ho znovu:" Nyní tu nikdo není. Odpovězte mi, prosím." C' ui-wei ho vyvedl do zahrady, prohlížel si bambusový háj a nic neříkal. Mnich šel za ním a nic nechápal. Konečně C' ui-wei řekl: "Tady je vysoký bambus, tam je nízký". (12) Nebo jak se o tom vyjádřil jiný verš Zenrinu:

"Dlouhá věc je dlouhé tělo Buddhovo;
krátká věc je krátké tělo Buddhovo." (j)

Proto o tom, co zen může poskytnout, se dá říci wu-ših (v japonštině buij) neboli "nic zvláštního", neboť Buddha se o tom vyjádřil ve Vajracchedika takto:

"Neobdržel jsem nic z nejvyššího dokonalého osvětlení, a právě z toho důvodu se to nazývá nejvyšší, dokonalé osvětlení." (22)

Výraz wu-ših má také ještě smysl "dokonale přirozené" a "nevyumělkované", přičemž není ani "veselí", ani "zaměstnání". Za pomoci následující básně ze staré čínské poezie se často navozuje satori:

"Hora Lu v hustém dešti; rozvodněná řeka Če.

Než jsem se tam dostal, nutkavá touha mi nedala spát!

Šel jsem a vrátil jsem se. Nebylo to nic zvláštního:

Hora Lu v hustém dešti; rozvodněná řeka Če."

Ve shodě s tím píše se ve slavném výroku Č' ing-Yüana:

"Před svým třicetiletým studiem zenu viděl jsem hory jako hory a vody jako vody. Když jsem dospěl k hlubšímu vědění, zřel jsem, že hory nejsou horami a vody nejsou vodami. Ale nyní, když jsem dosáhl pravé podstaty poznání, mám pokoj, protože nyní vidím znovu hory jako hory a vody jako vody. (13) (k)

Těžkost zenu spočívá přirozeně v tom, že chce převést vlastní pozornost z abstraktního na konkrétní, ze symbolického já k vlastní pravé přirozenosti. Dokud pouze o tom mluvíme, dokud jen v hlavě přemíláme představy o "symbolu" a "skutečnosti" nebo pokud jen opakovaně prohlašujeme: "Nejsem představou, kterou o sobě mám," jsou to stále jen abstrakce. Zen vytvořil metodu (upaya) "přímého ukazování" za tím účelem, abychom se vymanili z tohoto začarovaného kruhu a abychom dostali do svého zorného pole ihned skutečnost. Čteme-li nějakou obtížně srozumitelnou knížku, není vůbec vhodné myslet si, že se musíme více soustředit, protože pak myslíme více na soustředění než na obsah knihy.

Právě tak při studiu a praktikování zenu, ani v nejmenším nepomáhá, myslíme-li na zen. Ustrneme-li u myšlenek a slov o zenu, znamená to, že začneme "páchnout zenem", jak se vyjadřovali staří mistři.

Z toho důvodu mluví mistři o zenu co nejméně a vmetají nám rovnou do očí konkrétní skutečnost. Tato skutečnost je takovost (tathata) našeho přirozeného, bezeslovního světa. Vidíme-li ji takovou, jaká je, není na ni nic dobrého, ani nic špatného, nic samo o sobě dlouhého nebo krátkého, nic subjektivního a nic objektivního. Není tu žádné symbolické já, na něž můžeme zapomenout, ani nějaká představa o konkrétní skutečnosti, na niž bychom měli vzpomínat.

Jakýs mnich se ptal Čao-čoua: "Z jakého důvodu přišel první patriarcha ze západu?" (To je formální otázka, kterou se vyžaduje odpověď na centrální problém učení Poddnidharmy, tzn. na samotný zen.)

Čao-Čou odpověděl: "Cypřiš na dvoře."

"Nesnažíte se", řekl mnich, "vysvětlit mi to pomocí objektivní skutečnosti?"

"Vůbec ne", odpověděl mistr.

"Z jakých důvodů tedy první patriarcha přišel ze západu?"

"Cypřiš na dvoře!"

Je pozoruhodné, jak Čao-Čou bránil mnichu v jakémkoli teoretizování o otázce. Když byl T' ung-Šan dotázán: "Co je Buddha?" odpověděl: "Tři libry lnu." K tomu dodává Yün-wu následující komentář: "Různí mistři dali různé odpovědi na otázku 'Co je Buddha?' Ale žádná z nich nemůže předčit T' ung-Šanovy 'Tři libry lnu', pro svůj protirozumářský odpor, jímž znemožňuje jakoukoliv spekulaci. Někteří míní, že T' ung-Šan právě myslel na len, když byl dotázán. Opět jiní míní, že T' ung-Šan, když tázající si nebyl vědom skutečnosti, že sám je Buddhou, odpověděl mu tímto nepřímým způsobem. Tito lidé se podobají mrtvým, neboť vůbec nejsou schopni postihnout živou pravdu. Jsou ještě jiní, kteří 'tři libry lnu' považují za Buddhu. Jaké to dělají hloupé a fantastické poznámky!" (15)

Mistři zenu rozhodně zamezují jakémukoliv teoretizování a spekulaci o těchto otázkách. "Přímé ukázání" zcela postrádá smyslu, jestliže svádí k nějakému pochopitelnému komentáři, nebo si jej vyžaduje.

Fa-Yen se ptal mnicha Šüan-Cua, proč se ho nikdy nezeptal na něco o zenu. Mnich prohlásil, že se už o zenu poučil od jiného mistra. Povzbuzen Fa-Yenem, mnich vysvětlil, že když se svého učitele zeptal: "Co je Buddha?" dostal odpověď: "Ping-ting T' ung-cu požádá o oheň."

"Dobrá odpověď", řekl Fa-Yen. "Jsem však jist, že jí nerozumíme."

"Ping-ting", prohlásil mnich, "je bůh ohně. Jestliže sám hledá oheň, je tomu právě tak, jako když já se ptám po Buddhovi. Jsem již Buddha a každá otázka je zbytečná."

"Je tomu tedy tak", řekl Fa-Yen s úsměvem, "nerozuměl jsi té otázce."

Mnich byl tak uražen, že opustil klášter, ale později toho litoval a vrátil se zpět a prosil pokorně o poučení.

"Taž se mne!" řekl Fa-Yen.

"Co je Buddha?" ptal se mnich.

"Ping-ting T' ung-cu požádá o oheň!" (16)

Podstata tohoto mondo je snad nejlépe vyjádřena dvěma básněmi, které předložil buddhista Ippen-Šonin zástupci školy Čisté země, mistru zenu Hoto a Suzuki je přeložil v "Ippenových průpovědích". Ippen byl jeden z těch, který studoval zen, aby sblížil zen se školou Čisté země, a doporučoval opakovat jméno Amitabha. V japonštině formulka zní: "Namu Amida Butsu!" Ippen předal napřed mistrovi tyto verše:

"Je-li vysloveno jméno, není přítomen ani Buddha, ani já!

Na-mu-a-mi-da-bu-tsu. (17)

Po-čang měl tolik žáků, že musel založit druhý klášter. Aby pro úřad představeného kláštera našel vhodnou osobu, svolal své mnichy a postavil před ně konev se slovy:

"Řekněte mi, - aniž byste použili slova konev - co je to."

Představený mnichů řekl:

"Nemohl bys to pojmenovat kusem dřeva."

Na to klášterní kuchař překlopil konev a odešel. Kuchaři byl svěřen nový klášter. (18). Stojí za to citovat nyní jedno místo z Nan-Čüana:

"Dříve než se projevil svět (kalpa), nebylo jmen. Ve chvíli, kdy na svět přišel Buddha, jsou jména, a tak se držíme forem. Ve velkém Tau není nic profánního nebo svatého, kde jsou jména,

všechno se klasifikuje mezemi a hranicemi. Proto řekl starý muž ze Západní řeky (čili Ma-cu): "Není duch, není Buddha, není vůbec nic." (19) (1)

Toto je přirozeně opakování učení Tao-Te-kingu:

"Bezejmenné je základem nebe a země,

Pojmenované je matkou desetitisíce věcí." (I)

Lao-čeho "nepojmenované" a "kalpa prázdnoty" Nan-Č'üanovo před projevením světa nestojí však časově před konvenčním světem věcí. Znamenají "takovost" světa, jaká právě nyní je a na níž mistři zenu přímo ukazují. Po-Čangův kuchař žil tělem i duší v tomto světě a rozřešil mistrovu úlohu oněmi bezejmennými a konkrétními pojmy.

Mnich se ptal C' ui-weiho: "Z jakých důvodů přišel první patriarcha ze Západu?"

C' ui-wei odpověděl: "Podej mi podložku."

Jakmile mu ji mnich podal, C' ui wei ji popadl jí po něm. (20)

Jiný mistr popíjel se svými dvěma žáky čaj, když tu nečekaně hodil po jednom z nich svůj vějíř, řka: "Co je toto?" Žák odpověděl: "Vějíř" a začal se ovívat. "To není špatné", zněl komentář mistrův. "A teď jsi ty na řadě," pokračoval a předal vějíř druhému žáku, který jej ihned sklapl a poškrábal se jím na krku. Když to učinil, znovu jej otevřel, položil naň kousek koláče a nabídl jej mistrovi. To mistr považoval za ještě lepší řešení, protože nejsou-li jména, není též "klasifikace mezemi a hranicemi."

Nepochybně je určitý paralelismus mezi těmito ukázkami a mezi hlediskem korzybskiánské semantiky. I zde se klade důraz na to, aby se na jedné straně zabránilo míchání slov se znameními, a na druhé straně s "nevyjadřitelným", nekonečně proměnným světem. Praktické vysvětlení semantických principů před třídou často se podobají typům mondo. Profesor Irwing Lee ze severozápadní university míval ve zvyku podržet ve výši krabičku zápalek a ptát se: "Co je to?" Obvykle studenti nalétli na lep a říkali: "Krabička zápalek!" Načež profesor Lee řekl: "Ne, ne, to je tohle", hodil krabičku zápalek do třídy a dodal: "Krabička zápalek je hluk. Je tohle hluk?"

Zdá se, že Korzybski myslel pod "nevyjadřitelným" světem mnohost nekonečně diferencovaných událostí. Pro zen není svět "takovosti" ani jediné ani mnohé, ani jednotvárný, ani diferencovaný. Kdo by trval na tom, že ve světě existují skutečné rozdíly, tomu by mohl mistr zenu ukázat vlastní ruku a říci: "Bez vyslovení

slov, ukaž mi rozdíl mezi mými prsty." A hned je jasné, že "totožnost" a "rozdílnost" jsou abstrakce. Totéž by se dalo říci u všeho kategorizování konkrétního světa - také o samotném "konkrétním" - protože pojmy jako "fyzický", "materiální", "objektivní", "reálný" a "existenční" jsou abstraktními symboly v nejvyšší míře. Vskutku čím více se snažíme je definovat, tím více se ukazují jejich bezvýznamnost.

Svět "takovosti" je prázdný a trochu nevděčný, protože odtahuje mysl od myšlenky a umlčuje rozepře kolem definice, takže nemáme co říci. Je ovšem samozřejmé, že nečelíme žádnému Nebytí v pravém slova smyslu. Je pravda, že když se ocitáme ve skutečné tísní, marně se snažíme zastavit běh věcí a nalézt oporu. Jestliže se nad to ještě snažíme být si jisti aspoň sebou samými, jako se známými subjekty, sami sobě se ztrácíme. Nemůžeme nalézt žádné já mimo mysl a žádnou mysl mimo zkušeností, kterých se chce zmocnit mysl - nyní zmizelá. Jak sugestivně praví metafora R. H. Blytha: Právě když jsme se snažili uhodit mouchu, moucha uletěla a posadila se na oháňku na mouchy. Vyjádřeno v termínech bezprostředního vnímání, hledáme-li věci, neshledáváme se s ničím jiným než s myslí, a hledáme-li mysl, shledáváme se jen s věcmi. Na chvíli si připadáme jako ochrnutí, neboť nám připadá, že nám chybí základna pro jednání, půda pod nohama, ze které bychom mohli provést skok. Avšak nic se nezměnilo; v následujícím okamžiku shledáváme, že můžeme volně jednat, mluvit a myslet s nebývalou lehkostí, i když se to děje v cizím, podivuhodném novém světě, ze kterého zmizelo "já", "jiný než já", "mysl" a "věci". Slovy Te-Šanovými: "Jen když nemáš nic v mysli a mysl v ničem, jsi volný a duchovní, prázdný a podivuhodný." (21) (m)

Zázrak se dá popsat jako zvláštní pocit svobody jednání a vzniká, když už nepovažujeme svět za druh překážky namířené proti nám. Tato svoboda není míněna v hrubém slova smyslu jako "zbavit se všech zábran" nebo chovat se svévolně a nevázaně. Je to objev svobody v nejběžnější oddělenosti, přestane se nám svět jevit jako nepřístupný objekt.

Yün-Men jednou řekl: "Naše škola ti ponechává možnost kráčet kteroukoli cestou, jež ti vyhovuje. Zabíjí a přináší život - obojí."

Na tomu mnich položil otázku: "Jak zabíjí?"

Mistr odpověděl: "Zima jde a jaro přichází."

"Co to znamená", ptal se mnich, "že zima a jaro přichází?"

Mistr pravil: "S holí přes rameno kráčíte tou nebo onou cestou, na východ nebo na západ, na jih nebo na sever, a klopýtáte přes divoké pařezy po libosti." (22) (n)

Změna ročních období neprobíhá trpně, ale děje se tak svobodně jako putování krajinou, s tlúčením holí do starých pařezů. V kontextu křesťanského myšlení dalo by se tomu rozumět tak jako pocitu všemohoucnosti, být jako Bůh, který řídí všechno dění. Musíme si však být vědomi toho, že v taoistickém myšlení není pojmu Boha, který podle své vůle a vědomě řídí vesmír. Lao-c říká o Tau:

Je-li záslužné dokonáno,

jmenujeme to nebytí.

Ono miluje a živí všechny bytosti,
ale nečiní si na ně nároky. (XXXIV)

Tao je věčné nicnedělání (wu-wei),

a přece jím nic nezůstane nezasaženo (XXXVII).

Pro názornost si pomozme tibetskou poezií: "Každé jednání, každá událost vyvěrá samovolně z prázdnoty "jako z povrchu průzračného jezera náhle do výše vymrští se ryba". Je-li tento obraz uznán za správný jak pro činnosti zamýšlené a zvyklostní, tak pro události překvapující a nepředvídané, můžeme souhlasit s básníkem zenu P' ang-Yunem:

"Zázračná schopnost a podivuhodná činnost -
vytahovat vodu ze studny a kácet les."

(23) (o)

Poznámky autora k první kapitole druhé části

(1) Seng-c an, Šin-šin Ming.

(2) Tao Te King, 2

(3) Ať tomu věříte či nikoliv, existuje politicky zaujatý člověk v San Francisku, který tolik nenávidí levicové strany, že odmítá otočit se se svým autem doleva.

(4) Zenri Kušu je antologie asi o pěti tisících distichů, kompilovaná Toyem Eičem (1429-1504). Jeho úmyslem bylo poskytnout studujícím zenu básnickou dokumentaci, ze které by se daly vybrat distichy, v nichž se řeší téma nového koanu. Mnozí mistři žádali tyto verše, jakmile byl nějaký koan zodpovězen. Distichy

byly vybrány z bohatého výběru čínských pramenů (buddhistických, taoistických, z klasické literatury, z lidových zpěvů atd.)

(5) Mu-čou Lu, v Ku-cian-šü Yü-lu, 2-6

(6) Zenrin Ruišu, 2

(7) Zen notes, v "The transcendental World", svazek I, 5. First Zen Institute of America, New York, 1954

(8) Pi-yen Či

(9) Šobogenzo, svazek I. O autorovi viz Sabro Hasegawa.

(10) Ku-cun-šü Yü-lu, I. 2, 4.

(11) Šobogenzo, sv. I, Přečetl u autora Sabro Hasegawa

(12) Č' uan Teng Lu, 15

(13) Č' uan Teng Lu, 22

(14) Čao-čou Lu, v Ku-cun-Yü-lu 3.13.

(15) Pi-yen Či, 12, v Suzukim (I), sv. 2 , str. 41-72

(16) Č' uan Teng-Lu, 25

(17) Suzuki (1), sv. 2, str. 263

(18) Wu-men kuan, 40. A to, podotýká Wu-Men, nalétl na léčku Počangovu, že místo jednoduchého řešení navrhl řešení složité.

(19) Nam-č üan Yü-lu v Ku-cun-šu Yü-lu, 3.12

(20) Pi-yen Lu, 20. Podložka je č' an-pan, podstavec, kterým se má podpírat během meditace brada.

(21) Lien-teng Hui-yao, 22. (Only when you have nothing in your mind and no mind in things, are you vacant and spiritual, empty and marvelous.) To je elegantní překlad Ruth Sasakiové v Dumoulin a Sasaki, str. 48, kde zdůrazňuje, že v tomto kontextu "duchovní" vyjadřuje stav, na nějž slova nestačí.

(22) Yün-men Kuang-lu v Ku-cun-šü Yü-lu, 4.16.

(23) Č' uan Teng Lu, 8

Překladatelův komentář k první kapitole: Prázdné a zázračné

Smyslem tohoto komentáře především je, srovnat a vysvětlit vzájemné rozpory, které **zdánlivě** existují mezi různými náboženskými soustavami a soustavou zenového myšlení, a dokonce mezi myšlením, jak je známe, a nemyšlením, jak o něm

mluví zen. Obdobně pak mluví o konání a nicnedělání a o dalších rozdílných kategoriích hodnocení u nás a zenu.

Mám za to, nemám-li napsat celý spis, že postačí podrobněji se vypořádat jen s problémem cesty, po které se dá kráčet, a kterou hlásá jak hinduismus, tak i křesťanství a mohamedánství, a s problémem cesty, po které se nedá kráčet, jak ji hlásá taoismus, a po něm zen, a jak ani nevíme, i Ježíš. A při výkladu o cestě, po které se nedá kráčet, stačí správně vysvětlit, k čemu je potom cesta po níž se nedá kráčet a k čemu ta, po níž se dá kráčet.

Nejjednodušším rozuzlením tohoto problému by mohlo být hinduistické rozlišování mezi cestou s gunami, v rámci gun (tamas, radžas a sattvas) a cestou za gunami (nad gunami). První odpovídá cestě po níž se dá kráčet, druhá cestě, po níž se nedá kráčet. Hinduistické učení je bližší zenu než křesťanství, protože zen mnoho převzal z Indie, hlavně však z buddhismu, mnohé prvky však zpracoval po svém.

My však zvolíme za východisko výkladu židovsko-křesťanský způsob myšlení, protože v této oblasti se stalo něco, co podstatně doplnilo hinduistické jógy, buddhismus, taoismus i zen. Toto něco má dnes z celosvětového hlediska velký význam a mělo by být zveřejněno pro duchovní záchranu lidstva.

V Bhagavad-gítě se praví, že Bůh se vtěluje vždycky, když mravnost tak upadne, že by lidstvo ztroskotalo. Starožidovští zasvěcenci předpokládali, že Bůh se vtělí tehdy, když celý národ splní podmínky pro jeho narození na zemi, tedy za opačných okolností, než o kterých mluví Bhagavad-gíta. Šlo o předpoklad, který znali z osobní zkušenosti a věděli, že co platí pro jednotlivce a co se uskutečňuje uvnitř jeho duše, musí platit pro celý národ uvnitř jeho hmotné existence. Byla to velmi odvážná vidina.

Řekněme si napřed, jaké měli zkušenosti. Každý z nich, kdo plnil bezvýhradně zákon Boží, stojící nad jeho já, zažil zrození Boha v sobě. Nejznámějším příkladem je počínání Abrahamovo. Nejdražším mu byl prvorozený syn Izák. Poslechl vybídnutí boží zabít svého syna. To poslechl zákon nad sebou, zákon potírající pocit vlastnění. Tato bezvýhradná odhodlanost z něho učinila praotce duchovního pokolení, které se stalo nositelem myšlenky na sestoupení Spasitele na zem. Nezabil svého syna, nýbrž ho povýšil na dědice svého poznání. To byl obsah sestoupení božího do vědomí jednotlivců, kteří se stali vůdci národa v tom smyslu, že národu nadiktovali zákon, jehož plnění muselo přinést obdobné narození boží uvnitř národa. Bylo jen třeba vytrvale plnit nikoliv svou vůli, nýbrž využívat ji k tomu, aby byla splněna nejen litera,

ale i duch tohoto zákona, stojícího nad individuálními zájmy jednotlivců. Celý národ se po staletí zbavoval sama sebe, odosobňoval se. Výsledek se neomylně dostavil. Ježíš se narodil v Betlémě, o němž bylo prorokováno, že není nejmenší mezi městy judskými právě pro tuto okolnost.

Byla to kolektivní snaha národa, a není divu, že vtělení boží, které se touto cestou uskutečnilo, rovněž hlásalo kolektivní cestu ke věčnému spojení s Bohem, a to poprvé v historii lidstva. Indické jógy a praktiky zenu mají pouze charakter individuálního dosahování, i když např. právě v zenu se praví, že hledat buddhovství pro sebe vede ke klamným výsledkům. Myšlenka ta je správná, ale její vysvětlení podalo zase jen vystoupení Ježíše Krista.

Židé hledali spasitele jen pro svůj národ, tedy pro sebe. Protože ho po jeho narození chtěli vlastnit, zabili ho. Také učedníci Ježíšovi se původně ubírali za Ježíšem kvůli vlastní spáse, a proto jim musel být Ježíš odňat za dramatických okolností.

Tím je velmi jasně ukázáno, kde končí cesta, po níž s dá kráčet, a kde začíná cesta, po níž se nedá kráčet, čili co se dá nejvýše ještě uchopit, a co už se uchopit nedá, neboť kdyby se to chtělo uchopit, ztratilo by se to. Toto nebylo nikdy a nikde tak jasně vysvětleno jako se stalo s Ježíšovým životem.

Po tomto náznakovém výkladu se vraťme k podrobnějšímu vysvětlení. Třeba znovu k Abrahamovu příkladu. Abraham, dříve než šel obětovat svého syna, dosáhl toho, že se v něm zrodil Bůh, takže tento Bůh k němu mohl mluvit, tj. obecněji řečeno, mohl ho vést, a také ho vedl. Vedl ho k tomu, aby se nesnažil dále dosahovat, neboť tou cestou se nedá dojít až nakonec. Vedl ho k tomu, aby se naučil sebe opouštět, konkrétně opustit, co měl rád. Přesně tady začíná cesta, po níž se nedá kráčet, jinými slovy, po níž se nedá jít za tím nebo oním cílem. Zdalipak se příkaz daný Hospodinem Abrahamovi navlas nepodobal rozumem neřešitelnému kóanu? Zdalipak právě to nejprostší řešení není to nejlepší? Když Abraham nemohl rozumět a také nerozuměl, proč od něho Hospodin chce tak nemilosrdnou a nesmyslnou věc, jako je zabít syna, jednal tak, jak bychom my nejednali, kdybychom si chtěli podržet něco ze svého, třeba to bylo pouhé porozumění věci.

Ne náhodou rozluštil správně mistrův kóan, a tím se stal jeho zástupcem, kuchař, který přišel do kláštera, aby ostatním mnichům vařil, a neluštili správně ti, kteří tam přišli jen kvůli zasvěcení. Také Ježíš při **posledním** soudu nevybírá ke vstupu

do věčného života nikoho, kdo si přál vejít do království božího, ačkoliv Ježíš ukazoval, že je máme hledat především, nýbrž vybírá ty, kteří jiným posloužili. A zde se nám dovršuje celá stavba Ježíšova učení. Napřed je třeba **především** hledat království boží. Ježíš pak říká, co má dělat ten, kdo **chce** za ním přijít. Zapřít sama sebe, vzít svůj kříž a následovat jej. A v tomto následování je už víc než sebezápor, víc než hledání, v tom je láska, a ta už není cestou, po níž se dá kráčet. Kdo miluje, neohlíží se na sebe: Viz Samaritán, který ošetřuje nepřítele. Nečiní to, aby došel spásy.

Zde se rozešla touha židovského národa mít Spasitele s možností být spasen, asi tak, jako se rozutekli Ježíšovi učedníci, když už ho neměli, když byl jat a křížován, když jejich představa o spáse hynula. Jak ohleduplně ukazuje Ježíš **obě** cesty, první i druhou. V další kapitole tohoto spisu však se dočteme, že i mistři zenu ukazují aspoň na správný přechod z první cesty na druhou. A tento přechod je právě nejtěžší. Tato fáze "necesty" se vyskytuje před každou i menší změnou stavu, třeba před dovršením Ježíšových zázraků. Člověk napřed chce být Ježíšem vyléčen, a pak se Ježíši odevzdá, přičemž už zapomíná na všechno své chtění, a to právě v rozhodném okamžiku, kdy se zázrak uskutečňuje. Místo víry chtěné, nastupuje víra samovolná. V té chvíli neví levice, co dělá pravice, v té chvíli člověk už nebere svou odměnu, ať je jakéhokoliv druhu, i tu v podobě uznání.

Cesta, po níž se nedá kráčet, je cesta, na níž už nechceme nic dosáhnout, nebo jak se vyjadřují mistři zenu, když už si nepřejeme nic uchopit, neboť poznáváme, že co se dá uchopit, není to věčné, pravé Tao. Obvykle se člověk do tohoto stavu nedostává dobrovolně, není mu ten stav příjemný, ale teprve když se vyrovná s pocity příjemného a nepříjemného, dobrého a zlého, ocitá se za všemi páry dvojic, na cestě, kde už se nekráčí, ani neciví, nýbrž kde člověk zůstává zvláštním způsobem aktivně trpným. Aktivním tím, že neztrácí vědomí, nýbrž je vyčišťuje, trpným tím, že je nevyčišťuje vymytáním nečistot, nýbrž pouhým zavedením řeky čistoty do Augiášovy stáje, tak jak učinil Herakles. Čili platí: Kdyby byl Herakles nezavedl řeku do stáje, nebyla by se stáj vyčistila, kdyby se byl chtěl do jednou zavedeného proudu uvést, byl by býval smeten. Chápejte dobře symbol proudu řeky. Přestože byl Herakles nejsilnějším člověkem mezi Řeky, dobře věděl, že síla řeky (obecně: nikoliv jeho síla, nýbrž síla samovolně tekoucího proudu) je mocnější než jeho, zavedl ji do chléva a vyčistil jej jejím proudem. Toto přivádění samovolných sil do díla je prvním krokem, který musí kdokoliv kdekoliv a za jakýchkoliv okolností provést. Neprovede-li je, další kroky nemohou být ani

přizdobeny, neřku-li vedeny těmito silami, a je nad lidské síly je realizovat sám, i kdyby byl člověk Heraklem na poli ducha.

I kdybychom zůstali na poli přírodním, museli bychom konstatovat, že všude tam, kde vzniká nový život, obdobně se střídá velké úsilí s ponecháním dalšího působení samovolným silám. Co se rostlina "nastará", aby se její semena dostala do země, a pak jí nezbývá nic jiného než je opustit, než se spolehnout, že učinila vše, co mohla. Najednou jako by byla bez veškerého zájmu o své pokolení, dokonce třeba sama hyne. A tak je i se zvířaty a s člověkem. Zdalipak mohou učinit více než oplodnit. Růst plodu musí ponechat samovolným silám.

Není nic důležitějšího na cestě do věčného života než dodržování tohoto pravidla. Člověk ze své vůle může na této cestě dělat jen něco, řekl bych tak okolo toho, něco přídavného, přestože velmi užitečného, bez čeho by pokrok nenastal. Je však už Buddhou od začátku v tom smyslu, jako dospělá žena je připravena na mateřství. Marně by byla oplodňována, kdyby nebyla plodná. Tisíce malých občánků je v ní připraveno k životu. Přestaňme se divit výrokům mistrů zenu. Kdyby zmíněná buddhovská připravenost stačila, nezakládali by kláštery, kde se poskytovala příležitost ze stavu latentního, ze stavu připravenosti splněním podmínek "mateřství" trpně se dostat k vědomému buddhovství. Můžeme říci souhrnně: Mistři zenu učí žáky nezanedbat žádnou aktivitu a trpělivě se učit pasivitě. Obojí umět skloubit, to je mistrovství. V tomto smyslu bychom Ježíšův život mohli vidět jako mistrovský život. Můžeme v něm při trochu dobré vůle vysledovat všechny kroky ke zmíněnému mistrovství, ale nejen to, i všechny podmínky, za kterých se uskutečňují, a to podmínky aktivity, a jakého druhu, a podmínky trpnosti, a jakého druhu.

Dáváme se mýlit výroky mistrů zenu, chceme-li z nich vyčíst něco jiného, než celkový pohled mistra na cestu, kterou už prošel a po níž už nekráčí.

Dáváme se mýlit Ježíšovými výroky, které jsou výroky mistra, který už prošel cestu, nepřihlédneme-li ke všemu tomu, co nám dějem svého života ukázal jako přístupové cesty k tomuto mistrovství, cesty, po nichž se jednak dá kráčet, jednak nedá kráčet. Protože, jak jsme si vysvětlili, kdyby se po nich chtělo jen kráčet, tj. jich dosahovat, opomíjela by se stejně důležitá stránka trpnosti, bez níž není úspěchu na této cestě.

Vysvětleme si na ukázkou aspoň jeden Ježíšův výrok tímto způsobem. Řekl: "Klepejte a bude vám otevřeno." Neřekl:

"Klepejte a pak si svou silou otevřete", nýbrž "bude vám otevřeno", vy sami nebudete otevírat. A toto dokumentoval svým životem takto: Ježíš svým životem radí, abychom se nestarali kým, jak a kdy bude otevřeno. Návod je v chování Panny Marie, která nevěděla, "kterak se to může stát", že porodí syna, když muže nepoznává, ale řekla své staň se. Považujeme-li za život Ježíšův už i přípravu k němu v počínání židovského národa, jak měl tento národ vědět, jak se to stane, že sestoupí k němu Spasitel? Bylo třeba to vědět? Stalo se to, jakmile připravil pro jeho narození podmínky.

Jestliže tedy slovo "klepejte" je vybídnutím k cestě, po níž se dá kráčet, a slibem "bude vám otevřeno" se vystihuje cesta, po níž se nedá kráčet. A jestliže připojíme k tomuto základnímu návodu rozpracování jednotlivých kroků na cestě, po níž se dá kráčet, jak jsou naznačeny Ježíšovými výroky a symbolicky dějem jeho života, pak samočinně vyplynou na všech krocích vždy opakovaně rozhodující intermezza cesty, po níž se nedá kráčet, cesty, která jediná je pravou cestou, neboť ona jediná přináší skutečné (pravé) vstupy do věčného života.

Kdyby se člověk snažil jen kráčet, nikam by nedošel. Kdyby si přál celou svou bytostí jít, musel by být svou touhou zrazen, právě tak jako Gotama. A nedokázal-li by učinit, co on, nenastoupilo by vědomí nirvány, převedeno do symboliky Ježíšova života, nenastalo by postupně narození v Betlémě, narození vědomí o synovství božím v Jordáně, vítězství nad Satanem na poušti, smrt na kříži, zmrtvýchvstání, seslání Ducha svatého a nanebevzetí.

Tento rozpis kroků na cestě a bezcestných intermez není vůbec v zenu popsán, neboť někteří mistři zenu tvrdí, že na cestě, která není cestou v našem slova smyslu, není cestou, po níž se dá kráčet, nemůže být ani kroků. Pokud mluví o cestě, po níž se nedá kráčet, mají pravdu. A my víme, že o ní mluví, když praví, že nirvána nemá stupně, že kdo ji zažil, zažil ji celou, že každý už dokonce v nirváně je, aniž o tom ovšem ví. A tady jsme u jádra pochopení toho, co se rozumí v zenu satorim. Zůstaňme však u nirvány, o které nevíme, a u tomu odpovídajícího výroku Ježíše: "Bohové jste", o čemž rovněž nevíme. Je-li možný stav nevědomého spojení s věčným životem, - a všichni, kdo zažili vědomé spojení s ním, nám o tom dosvědčují, že je, neboť když si jej uvědomí, zjišťují, že v něm vždy byli - pak je možné i různě jasné vědomí o spojení s věčným životem, a není rozhodující, zda stejně zasvěcení mistři budou tvrdit každý něco jiného. Kdybychom se dopátrali, z jaké pozice pocházejí jejich rozdílná tvrzení, pak bychom zjistili, že pokud zažili nirvánu nebo satori,

mají všichni pravdu. Mluvme však konkrétněji. Každému vstupu do oblasti, kde už se nekráčí (a odtud dojem o nestupňovitosti, neodstupňování tohoto stavu), předchází odosobnění, a to vždycky vědomě komplexní, lépe záměrně úplné, i když se člověk v této komplexnosti mýlí. Odosobnění není úplné proto, že by se člověk nechtěl celý odosobnit, nýbrž proto, že se nezná a nemůže odevzdat ony části svého já, které neobjevil. Rozeznáváme tedy chtěnou úplnost odosobnění (ta musí vždy předcházet stavu poznání o věčném životě) a žádoucí úplnost odosobnění. Tato druhá je tím dokonalejší a pak poznání z ní pocházející tím hlubší, čím více a opravdověji člověk toho vložil do předchozího chtěného počínání za účelem dosažení věčnosti nebo nezištné lásky k bližnímu, nebo do obojího dohromady. Ježíš svým životem ukazuje na žádoucí úplnost odosobnění, avšak různými příklady ukazuje na chtěnou úplnost odosobnění (Maří Magdalena, Samaritánka u studny, lotr na kříži, všichni, kdo si přáli být uzdraveni).

Ježíš mluví z pozice krajního milosrdenství, neboť se nemusel vtělit, avšak učinil tak kvůli nám, abychom porozuměli Cestě, Pravdě a Životu a dali se za nimi. Proto cesta jím ukazovaná je krajně ohleduplná a hlavní součástí této ohleduplnosti je její rozdělení na kroky, aby člověk našel oporu a útěchu na každém kroku svého života. Tento způsob výkladu je mistrům zenu cizí, protože nechtějí táhnout za sebou všechny, jako chtěl Ježíš, nýbrž jen ty, kteří za nimi přišli. To však není nedostatkem jejich učení, protože ani Ježíš nemůže s nikým nic, kdo jej nechce následovat.

Mistr zenu mluví z pozice člověka, za nímž jeho žáci chtějí jít, a on si musí vybírat pro povahu cesty, kterou ukazuje, a pro rozsah úkolu, který má před sebou. Kdyby to z nějakého milosrdenství neučinil, stal by se krajně nemilosrdný k těm, které může vést, neboť ti, které nemůže vést, by ho rušili v jeho práci.

Ježíš, vycházeje z krajního milosrdenství, šel si pro své učedníky tam, kde se nacházeli, jak ve smyslu místním, tak ve smyslu přeneseném, tam, kde byla jejich mysl, jejich hodnocení, jejich způsob myšlení. Nikdy nikomu neukazoval jen cestu k sebezlepšení, nýbrž vždy nabádal k tomu, aby ve ctnostném životě lidé spatřovali jen jeden z prostředků k naplnění smyslu života, o němž mluvil.

Konečně, už dříve než se narodil v Betlémě, ctnostný život izraelského národa měl být jen prostředkem k tomu, aby se mohl narodit v Betlémě. Jakmile se narodil, už se ukázala být pouhá

stylizace života nedostačující k tomu, aby on mohl žít a působit, jak si přál.

I zde šlo o velký objev na poli duchovního života. Pěstoval-li by někdo ctnost (obecně dobro) jen pro ctnost a pro sebezlepšení, opravdu by se točil v začarovaném kruhu, přesně tak, jak praví mistři zenu. Též jejich tvrzení, že dobro musí kráčet vždy ruku v ruce se zlem, Ježíš velmi pěkně ilustroval podobenstvím o rozsévači, který zasel dobré semeno, ale vzešel i koukol. Obdobně je tomu u rozsévače, který jen málokteré semeno zasel do úrodné země, většinu z nich na cestu, do trní a na skálu. Jaký to byl nešikovný rozsévač, řekneme si, nesnažíme-li se všechna Ježíšova podobenství vyloupnout ze všech druhů personifikací. Rozsévač na jedné straně, a na druhé jeho nepřítel, který v noci zasel do obilí plevel, jsou dvě stránky dualismu, který se projevuje páry dvojic.

Ježíš moudře radí obilí i s plevem nechat růst až do žní, a pak teprve obojí oddělit. To je návod, který se má uskutečnit tolikrát, kolik kroků je na cestě třeba udělat. A tu je největší přínos Ježíšovy nauky: Není možno jen stavět a zdokonalovat. Nic takového není trvale možné. Je třeba umět krajní míru dokonalosti, dosažitelnou na kterémkoliv stupni (kroku), obětovat, zřít se jí a začít znovu. Kde není těchto mezizřeknutí, tam se člověk opravdu točí dokola, nebo se podobá hadu, který se kouše do vlastního ocasu.

Ježíš však pro nás objevil způsob, jak se z tohoto začarovaného kruhu dostat. Organicky navázal na doporučení židovských zasvěcenců, která dali svému národu. Tato doporučení jsme si už vysvětlili: řídit se zákonem tak, aby se zcela zaujala lidská vůle službou jemu, aby to byla služba zákonu který byl postaven proti lidským choutkám, který zakazoval právě to všechno, co by bylo příjemné nebo pohodlné konat. To nutilo všechny členy národa vycházet ze sebe, zbavovat se sebe. Toto zbavení se sama sebe nemohlo být dokonalé "pro tvrdost srdce" těch lidí, jak se vyjádřil Ježíš. Židovští zasvěcenci slíbili národu, že bude-li zachovávat zákon, zrodí se u nich Spasitel. Zasvěcenci nahradili hrubý osobní prospěch za jemnější všeobecně užitečný prospěch. Ježíš pak ukázal, jak jemně vyváděl člověka z tohoto prospěchářství dalšími kroky, které navrhl především přímo svým životem mezi lidmi. Nezavrhl nikoho, došel za ním, aby dosáhl osobní spásy, i když věděl, že těm, kteří v jeho škole vydrží, bude muset vzít všechny jejich představy o přímočarém dosažení spásy. Řekl jim: "Kam jdu nyní, tam ještě za mnou nemůžete přijít." Připravoval je na úplné ztroskotání jejich lidských představ.

Pak je svou potupnou smrtí na kříži fakticky připravil o naději na osobní spásu, když sám Spasitel nedokázal sebe zachránit a spasit. Ty tři dny Ježíšova pobytu v hrobě musely v duších učedníků způsobit nemilosrdné zúčtování se zjemnělou sebeláskou (která byla velmi vhodným vodítkem pro lidi žijící podle starého zákona) a s touhou po osobní spáse (která byla dostačující ještě ve chvíli, kdy Ježíš své učedníky přijímal). Jakmile s ní učedníci zúčtovali, mohli se stát spoluspasiteli, učiteli lidí, a zase učiteli **všech**, nejen vybraných jedinců.

Spokojím se s tím, že jsem ukázal na hlavní důsledek "ztroskotání", které zažili učedníci. Ježíš však totéž ještě jednou ukázal méně dramaticky celým svým životem, nejen jednou událostí z něho. V jeho životě se tento princip ztroskotání jeví už jako záměr předem pojatý.

"Ztroskotání", které zažili učedníci (a na které ukazují mistři zenu jako na nemožnost do nekonečna se zdokonalovat), bylo kromě jiného způsobeno tím, že míra, v jaké se může člověk zlepšit (máme pro to lidové slovo "přejinačit"), je celkem nepatrná. Stále zůstává chybujeícím člověkem (symbol Ježíšův: koukol roste až do žní), který sebe buď přeceňuje nebo podceňuje, zkrátka sebe a své možnosti špatně odhaduje, a trvá-li na sebezlepšování, ať mravním nebo myšlenkovém (např. v oboru soustředění), narazí na zeď své nevědomosti a nemožnosti asi tak, jak se o sobě a o své poctivé snaze téhož druhu vyjádřil Buddha: "Neshledal jsem se s ničím jiným, než se svou snahou se soustředit." Také Ježíš se neshledal u svých učedníků s ničím jiným, než se snahou milovat jej, následovat jej a učinit všechno, co si on od nich přál, nebo o čem si oni mysleli, že on od nich očekával.

Potřebujeme se teď při doplňování výkladu zenu opřít **aspoň** o dvojí smysl historie Ježíšova života:

1. Ježíš ukazuje na chybách židovského národa, farizeů, zákoníků a samotných učedníků, jakých chyb se dopouští člověk na cestě, kterou on ukazuje, na cestě, po které se dá kráčet.

2. Ježíš ukazuje na vlastním životě, jak by se mělo postupovat bez chyb dokonale po cestě, po které se dá kráčet a jak při ní přecházet na cestu, po níž se nedá kráčet, čili jak zkompletizovat celý postup tak, aby z něho úplně zákonitě vyplývaly účinky, o nichž svědčí historie jeho života, s výjimkou jednoho účinku - nanebevstoupení - který může být interpretován u člověka jen jako nanebevzetí, což na návodnosti Ježíšovy soustavy cesty a kroků na ní nic nemění.

Ad 1. O chybách, kterých se dopouštějí učedníci na cestě kdekoliv a kdykoliv, ať zastávají učení kohokoliv, zaznamenal A. W. Watts celou řadu historek ze života mistrů a žáků, v této knize, a výběr pořídil vsutku reprezentativně. Stačí si v nich počíst a dát se poučit.

Ad 2. Vlastní historie Ježíšova života jako celek se ovšem nedá ničím nahradit, a proto se k ní stále uchyluji, abych doplnil, co v zenu není napsáno, a co mi je o něm přístupno a srozumitelné přes porozumění smyslu historie Ježíšova života.

Mistři zenu dobře vědí, že z jejich satori vycházejí lidé různou měrou znovuzrození, jako velcí nebo malí mistři. Nepovažují za vhodné rozhodovat, proč se tak děje. Kdo zažije narození Ježíše v Betlémě, zažil už také vstup do věčného života, ale velmi temně, i když velmi naléhavě co do následků, co do potomního způsobu hodnocení. V zenu by ho už právem zvali mistrem, ale malým, velmi malým. Kdo však splní podmínky stanovené životem Ježíšovým od jeho narození v Betlémě až po Jordán, dostane se se svým osvícením dále, až do Jordánu. Stane se už opravdovým učitelem v tom malém rámci osobního styku učitele se žáky. Splní-li však někdo podmínky, o nichž nám vypráví vlastní život Ježíšův od Jordánu až po kříž, vyjde z rámce osobního působení. Symbolicky: Ježíš přestal svou smrtí na kříži mluvit převážně pro svůj národ a začal být světovým učitelem. Víte, že toho litoval v době před svým ukřižováním, aby nám ukázal úroveň svého působení (Narážím na jeho politování pronesené nad Jeruzalémem, na jeho podobenství o pozvaných na svatbu, kteří se odmítli dostavit apod.) A tak to jde dál. Kdo zažije smrt na kříži...

Rád bych vám, milí čtenáři, popřál ucelující pohled na učení zenu, a proto vám píši tento komentář.

Křivdili bychom mistrům zenu, kdybychom tvrdili, že nevěděli, jakým způsobem se jednotlivec může dostat ze začarovaného kruhu dobro-zlo. Jejich metody si vysvětlíme v dalších komentářích. Nemají však vypracovanou obecně platnou soustavu pravidel, jaká vyplývá z Ježíšova života v širším slova smyslu, tj. nejen z Ježíšova života, ale i ze života jeho učedníků, z úlohy Heroda, náboženských představitelů Izraele, ze života Panny Marie, sv. Josefa, z předešlé přípravy Židů k narození Ježíše atd., zkrátka z celého životního prostředí, ve kterém žil a na které působil Ježíš a které naopak ovlivňovalo vznik a spád Ježíšova života. Celý tento konglomerát okolností a vlivů budeme označovat jako Ježíšův

život v širším slova smyslu na rozdíl od vlastního Ježíšova života, jak jsme si už naznačili.

Pojmeme-li celý tento konglomerát okolností jako symbolicky Ježíšem podanou radu, jak jej máme následovat, vyplyne nám z této rady velkolepý obraz vlastní cesty z pomíjejícího do věčného života, a to obraz cesty, po níž se dá kráčet, i cesty, po níž se nedá kráčet, a dokonce jak obě tváře jedné a téže cesty v různých jejích fázích navázat a skloubit.

Život Ježíšův v širším slova smyslu je rozdělen do několika přesně ohraničených kroků, které mají jednak několik společných znaků, jednak několik znaků, které právě tvoří specifiku toho kterého kroku.

Společným znakem všech kroků je volba takových prostředků, jimiž by se dal krok provést. Ježíš radí, abychom tyto prostředky vždycky (a nikdy jinak) volili tak, aby zcela zaujaly naši mysl a měly schopnost zaměřit mysl na jediný smysl života. Jinými slovy: Tyto prostředky mají člověku umožnit, aby opustil dosavadní způsob hodnocení a s ním dosavadní způsob a smysl života, a nahradil je novým způsobem a smyslem života. Důležité je, aby tato náhrada starého za nové byla vždycky provedena beze zbytku (viz podobenství Ježíšovo o nové záplatě na starý šat: "Nikdo nepřišívá záplatu z nové látky na starý šat; jinak nový přídavek vytrhne něco ze starého šatu a díra se zhorší. A nikdo nelije mladé víno do starých měchů; jinak víno měchy roztrhá, a víno i měchy se ničí; ale mladé víno do nových měchů." (Mar. II, 21-22)

Dále pak každý krok má svou stránku aktivní a svou stránku pasivní. Jedna z těchto stránek je neoddělitelná od druhé. Čím dokonaleji a organičtěji je provedeno spojení těchto dvou stránek, tím snáze se krok provede. Kdyby si např. někdo myslel, že klepáním si otevře, jak jsme si už vysvětlili, byl by zklamán. Zanedbal trpnou stránku, není mu otevřeno (Symbol u Ježíše: Penězoměnci nemají přístup do chrámu). Kdyby někdo neklepal, zanedbal by aktivní stránku kroku, a nebylo by mu otevřeno, tj. nepřešel by přes mez jediného kroku, nedostavilo by se poznání, bez něhož pak další krok je vůbec neuskutečnitelný. (Symbol u Ježíše: co zaseješ, to sklídíš nebo přítel neodbytný.)

Specifičnost jednotlivých kroků způsobuje především postavení člověka na cestě, tj. odkud kam právě jde, i když rámcový cíl zůstává stejný. Co rozumím symbolickým označením "odkud, kam"?

Symbolicky je toto "odkud kam" znázorněno v Ježíšově životě v širším slova smyslu jasně s ohraničenými fázemi:

1. krok: Snaha židovského národa, aby se u nich narodil Spasitel.

2. krok: Snaha Ježíšova být v tom, co je jeho Otce a zároveň být, zůstat v poddanosti rodině, prostředí, jinak řečeno: období Ježíšova života od jeho narození až po křest v Jordánu.

3. krok: Překonání Satana na poušti.

4. krok: Učitelské období Ježíšova života, až po smrt na kříži.

5. krok: Smrt na kříži a pobyt v hrobě.

6. krok: Zmrtvýchvstání

7. krok: Seslání Ducha svatého a nanebevstoupení.

Tato rámcová symbolika je bohatě doplněna různými událostmi z Ježíšova života s četnými jeho doplňujícími poučeními, které se dosud považovaly za hlavní obsah jeho učení. Ta jsou pouze nepostradatelná, máme-li si jimi osvěcovat správnost pochopení vlastní symboliky Ježíšova života. Jedno s druhým si nesmí odporovat, jedno druhé musí při správném výkladu doplňovat a vytvořit jednoznačný obraz cesty do věčného života.

Celou cestu lze rozdělit také na tři kroky nebo na více kroků než sedm. Prvé rozdělení považuji za příliš hrubé a málo návodné, druhé rozdělení za nepřehledné, protože v praxi beztak nikdo jeden krok ze sedmi neudělá najednou, nýbrž jej musí opakovat (odtud: Klepejte), až se mu podaří jej provést, a to samo o sobě ztěžuje přehled. Kdyby se rozdělila cesta ještě na více kroků, snažil by se mnohý opakovat malé krůčky, snadno by ulpěl na malichernostech a ztratil z dohledu rámcový cíl. Je ovšem pravda, že se třeba někdo na druhém kroku ocitá na útěku do Egypta, jindy se vrací do Nazareta, a bylo by mu ku prospěchu, kdyby o tom věděl, co se s ním právě děje, rozhodující však je, že každý ze sedmi stupňů má svůj odlišný volný obsah, který by se měl důsledně zachovávat, jak o tom bude ještě později zmínka.

V rámci tohoto komentáře mi však nejde o to, abych vysvětlil tyto kroky, nýbrž pouze o to, abych napomohl porozumět tvrzení mistrů zenu, že každé dobro nese sebou zlo, a že by opravdu znamenalo točit se do kruhu, kdybychom chtěli být jen dobří, nebo jen se zlepšovat. Proto Ježíš vyřkl onu významnou poznámku, že on není dobrý, jedině Otec v nebesích. Je to velmi strohé varování! Ježíš dokonce velmi dobře pranýřuje člověka, který je domýšlivý na své dobré vlastnosti a přitom zle smýšlí o prostém hříšníkově. Nemůže hnout s farizeji, jimž dostačuje jejich míra

dobroty. Ježíš od začátku své učitelské dráhy řeší postavení hříšníků a nemůže ovlivnit ty, kteří si o sobě myslí, že jsou dobří. Máme tedy rezignovat na ctnostný život? Nerad bych se levně vyhnul odpovědi tím, že bych se odvolal na Ježíše, který doporučoval ctnostný život, nebo na poměry v zenových klášteřích, kde vládla strohá kázeň, a nejen to, ale i pracovní disciplína. Ježíš ukazuje, že nekonáme-li ctnost jen pro ctnost, nebo jen proto, abychom se sobě líbili, nýbrž používáme-li ji jako účinný prostředek k odosobnění (všimněte si opačného užití ctnosti), nebo z lásky k bližnímu, z lásky k Bohu, stává se mocným a nepostradatelným prostředkem především na prvním až třetím kroku, kdy se ctnost ještě nestala něčím samozřejmým (samovolným), nýbrž kdy je ještě chtěná. Počínání v takovém duchu by žádný mistr zenu neodsoudil, ani by je nepovažoval za točení se v kruhu. Proč? Protože dobro tu má jiný smysl než povýšit sama sebe a pak se v sobě ohradit jako člověk lepší, převyšující mravně své okolí.

I když např. křesťanský asketa dodržuje nějaký přísný mravní řád, nečiní tak proto, aby byl asketou (obecně řečeno: dobrým), nýbrž aby se disponoval pro přijetí milostí, z jejichž souhrnu má vyplynout vědomé spojení s Bohem (věčným životem). Asketa se domnívá, že po dovršení asketického stupně nastoupí stupeň mystický (spojovací), na kterém bude probíhat stále dokonalejší vědomé spojení jeho vědomí s věčnou boží existencí, láskou atd. Většinou zůstane jen asketou a neustále zažívá velká pokušení, aby svou askezi porušil. Pokud tyto těžkosti a ustrnutí na asketickém stupni nezpůsobil nedostatek dobré vůle a odhodlanosti, způsobil je nedostatek informací, které nám rámcově nabízí zen a podrobně symbolika Ježíšova života. Konkrétně např. asketa považuje svou neschopnost zdokonalit se na určitý kýžený stupeň askeze za nepřekonatelnou překážku, pro níž nemůže dospět do mystického stupně. Má-li neutuchající dobrou vůli, mýlí se. Chyba je právě v jeho volní stránce. Neví, že je v oblasti hodnot, o níž platí obecně pravda vyslovená Ježíšem: "Kdo hledá svůj život, ztrácí jej." Ani určitou míru dokonalosti, ani věčný život nelze vlastnit, či jak říkají v zenu, nelze uchopit, nebo taoisté s nimi zároveň, že je to cesta, po níž se nedá kráčet.

Je pro nás těžké, pro nás, kteří jsme zvyklí a k tomu vychováni, v tomto světě pořád něco nabývat, pořád do něčeho dorůstat, pořád se v něčem zdokonalovat, najednou ve věčném světě nic nenabývat, nic nevlastnit, a přece se naučit tam vstupovat a tam vědomě přebývat. Pořád nám není jasno, že vlastnění v jakémkoliv smyslu je hlavní příčinou naší nesvobody,

hlavní příčinou pomíječnosti. Začlo to tím, že se člověk na samém počátku své pozemské existence zmocnil těla a že mu potom věnoval ústřední pozornost, aby se vyvinul v dospělého, společnosti i sobě užitečného člověka, jak se říká lidskému tělu - myslí s jeho vlastnostmi odvozenými (způsobenými) uchopením. Tento člověk musí zaniknout, protože vznikl, a mohli bychom dodat, vznikl uchopením. Co nevzniká uchopením, nýbrž **jest**, to znamená je věčné, to je svobodné. A do této svobody se vrátit není možné jinak než nechtít ji uchopit. Co dělat před tím, jak připravovat cestu před tím? Tomu nás právě učí Ježíš. "Normálně" člověk všechno, co vydobyl, opouští až v okamžiku smrti. Ježíš si jde pro člověka tam, kde je proto, aby ho naučil opustit, co dokonale rozvinul, co se naučil vlastnit, aby to opustil dříve než zemře, tedy nikoliv "normálně", až na konci života. Každý ze sedmi kroků jeho symbolického života představuje rozvinutí něčeho do krajnosti a opuštění toho, čímž se vždycky dostavuje stav nevlastnění, jediné užitečný pro přechod do věčného života. Víte z citátu Tao Te kingu, že vlastností věčného života je, přestože nic nevlastní, přece se na všem podílet.

Aby byl možný přechod z jednoho kroku na druhý, je nutno zachovat důležité pravidlo přechodu: Smysl počínání na kterémkoliv kroku musí být dán vyšším cílem, než je dosahování dokonalosti na tom kterém kroku. Např. staří Židé stylizovali svůj život ne proto, aby byli v této stylizaci dokonalí, nýbrž aby si vysloužili narození Spasitele. Asketovi se např. může stát, že se tak soustředěně zdokonaluje na svém stupni, že zapomíná na vyšší smysl tohoto počínání, nebo že mu tento vyšší smysl postupně uniká, ztrácí se v nedohlednu, v té míře, jak asketa zjišťuje, že dokonalosti nemůže dosáhnout. Za takových okolností není možno přejít na stupeň mystický.

Splní-li se zmíněné pravidlo přechodu, přestává být konání dobra chozením v kruhu, neboť nastane bez zbytečných otřesů chvíle, kdy člověk nemůže na svém kroku učinit více, vzdá se ho a všech jeho účinků, a tím si umožní další cestu, další krok na ní.

Není těžké vystopovat na každém kroku Ježíšova života, že v něm nechybělo dokonalé opuštění dřívějšího způsobu života, zavedení nového způsobu a nových prostředků, jimiž se život nově stylizoval, opuštění rozvinuté úrovně tohoto kroku bez jediného ohlédnutí, proměna nezávislá na samotném počínání, nýbrž na určitém podřízení, zanechání, odevzdání se, zkrátka trpnosti, a tak vždy znovu na jiné úrovni a novými prostředky, čili nikoliv točení se do kruhu, nýbrž spirálový vzestup způsobený nejen aktivitou, nýbrž i trpností, vhodně zařazenými.

Ukažme si však aspoň na jednom kroku naznačeném Ježíšovým životem, jaké následky mělo uchopení a nevlastnění. Židovský národ dosáhl toho, že se v něm narodil Spasitel, ale málokterí z tohoto národa se chovali tak, jak se měli chovat. Někteří si přáli mít Ježíše králem, jiní si přáli se jej zbavit (Herodes), zatímco se měli chovat jako sv. Josef (stal se jeho pěstounem, nikoliv jeho otcem, který by si mohl dělat na něj nějaký nárok), nebo jako stařec Simeon. Dočkal se narození Ježíše, vzal ho do náruče, blahořečil tomu okamžiku a předal ho Panně Marii. A konečně učedníci Páně následovali Ježíše. Národ jako celek, který si ho chtěl přivlastnit, nikoliv však ho následovat, odsoudil se k trpké budoucnosti, o které Ježíš řekl: "Neplačte nade mnou, ale nad sebou a nad svými dětmi."

To jsem naznačil výklad části Ježíšova života, čili jak by měl vypadat vzorně přechod mezi prvním a druhým krokem.

Do vědomí se dostává existence věčného života jen tehdy, když se bez výhrad rezignuje na lidský normální život a na kladné účinky předchozí snahy stylizovaného života a přivolí se zaměřit tyto účinky za stav, se kterým člověk nemá zkušenosti a o kterém ani neví, jak může nastat. (Viz navštívení Panny Marie archandělem Gabrielem, její rezignace na to, aby se mohla stát manželkou, když porodí dítě za svobodna, její přivolení ke změně stavu. Dá se podrobněji vysvětlit jen na základě znalosti tehdejších zvyklostí v rámci starozákonních předpisů a jejich dopadu na svobodné matky.)(viz spis Cesta vědomí). Pak zprvu absolutní závislost a odevzdanost prostředí, ve kterém člověk žije, už ne sám, nýbrž společně s Ježíšem (viz chování Ježíše jako nemluvně a výrok Ježíšův: "Dokud nebudete jako jedno z maličkých těchto, nevejdete do království božího"), později stále úplnější přebývání v tom, co je pravého Otce, nového vědomí o věčném životě. Teprve touto přestavbou volních motivů se dovršuje přechod mezi prvním a druhým krokem a plně se vstupuje do druhého kroku. Tento přechod je však umožněn jen tím, že za člověkem stojí zkušenost narození v Betlémě, neboli že se člověk stává vědomě (narození ve stáji - v lidském organismu) nositelem věčného života a hospodář pro něj způsobem: "Musím být v tom, co je mého Otce."

Obdobně je tomu na přechodech mezi ostatními kroky.

I po tomto krátkém vysvětlení cesty, kterou podrobně vytýčil Ježíš svým životem a po které individuálně vedou své žáky mistři zenu, vidíme, že tu nejde o nějaké sebezlepšování, nýbrž o přechod z dualistického způsobu myšlení a z něho pocházejícího jednání do nedualistického způsobu života (neříkám

monistického), přičemž zlo i dobro rostou vedle sebe svorně až do
žní. Teprve při konečném soudu je jedno od druhého odděleno.

Ježíš svým životem v širším slova smyslu ukázal, že přijímal
učedníky vhodné i nevhodné, a ne podle vlastního výběru. Tím se
liší jeho počínání od jednání mistrů zenu, kteří si vždycky vybírali
sami. Znovu je třeba říci, že cesta Ježíšova je určena pro všechny,
kteří chtějí přijít za Ježíšem, proto na této cestě musí být ukázána
všechna východiska. Ježíš ukazoval, že pro každého platilo jiné
východisko. Jiné pro Zachea, jiné pro Maří Magdalénu, jiné pro
bohatého mládence a opět jiné pro filozofujícího Nikodéma, nebo
pro milujícího Jana. Ježíš počítal u všech učedníků s malým nebo
žádným sebepoznáním, a proto vypracoval cestu i pro lidi, kteří
jsou jako děti, a dokonce takovým prostým, sebe neznalým lidem
dával přednost. Jednoho z nich, svatého Petra, stanovil svým
nástupcem na zemi. Věděl, že tito lidé snáze ustoupí působení
Ducha než lidé složití. Především pro tyto prosté lidi vytvořil cestu
o několika krocích, aby si nikdo nezoufal, že nic neumí a dovedl
se opřít o poznání, které mu bude vlito a které bude dokonce lepší
než sebepoznání získané poučováním. Neměli bychom se tedy
dívat na vyjmenovaných sedm kroků jen jako na cestu, po níž se
dá kráčet, nýbrž stejnou měrou jako na cestu, po níž se nedá
kráčet, jako na jho, které je třeba prostě přijmout, jako na
břemeno, které je lehké právě proto, že je neseno zároveň
Ježíšem, jestliže se člověk dokáže odevzdat Ježíšově vedení. Na
této cestě tudíž platí slova pronesená k lotrovi na kříži: "Ještě
dnes budeš **se mnou** v ráji!" Naléhavost, s jakou člověk přistupuje
k následování Ježíše, způsobuje povýšení člověka tak, že není
třeba kroků, nýbrž jen vstupu. To je také jeden z prvků cesty, který
ji činí universálně platnou za situací, jež člověka odvádějí ze
stupně, na kterém jinak je, a umožňují vytržení z něho. Tento
prvek cesty zvládli mistři zenu velmi dobře a velmi jemně svými
kóany a mondy. V teoretické části bylo mluveno nejen o tom, že
poznání bylo přeneseno násilným aktem, nýbrž i velmi jemným
počinem, např. předáním květiny. Mistři zenu však nepovažují za
nutné vést člověka dál z jeho satori. Tu pak je cesta naznačená
Ježíšem nepostradatelnou pomůckou pro další vedení. Ježíš vede
od tzv. nepravé nirvány (dosažené pro sebe) k pravé nirváně
(dosažené pro všechny). Viz pojednání o posledním soudu.

Ježíš mluví o dvou cestách:

1. o široké cestě, po níž jdou prakticky všichni lidé a jsou na
ní potrestáni smrtí zcela obdobnou smrti zvířat;
2. o úzké cestě, která vede do věčného života.

Ježíš však ukazuje, že na této cestě dochází také k trestům, sice ne tak velkým, jakým je vymazání vědomí (neřeší otázku zda hned po fyzické smrti či později, protože je rozhodné jen to, že ke zničení vědomí dochází. Ostatně o tzv. druhé smrti se mluví v Bibli tak, jako by to bylo něco všeobecně známého. Tehdy lidé věděli něco, co my už dnes nevíme.), ale k trestům, které si člověk zavinuje jednak neplněním svých předsevzetí, jednak nerovnováhou mezi vnitřním a zevním životem, mezi životem modlitby a činným životem, nebo mezi myšlením a skutky. Všechna tato provinění definoval výstižně Ježíš slovy "sedění na dvou židlích", nebo "sloužením dvěma pánům". Nežádoucí důsledky má tato cesta proto, že z ní není vyloučen ani Jan, ani Jidáš, zcela podle podobnosti o dobrém semeni a koukoli, že se má obojí nechat růst až do žní. Je to cesta pro všechny, kdo chtějí následovat Ježíše. Mistři zenu přijímají za žáky jen Jany a jim podobné, nikoli Jidáše.

Ježíš měl mezi svými učedníky též rozené extatiky (byli to lidé zvláště uzpůsobení svou přirozeností, oni tři, které si zvolil k tomu, aby byli přítomni jeho proměnění na hoře Tabor. Rozumějte: ostatní učedníci si nebyli vědomi soustavného Ježíšova obcování se svatými, kdežto oni tři si to mohli uvědomit aspoň na chvíli v extázi na hoře Tabor, a to jen v lidské transpozici, tedy jen částečně) a věděl, že takoví jsou. Zadával jim poněkud odlišné úkoly a poněkud odlišně je vedl. Dodnes průměrně z každých dvanácti učedníků Ježíšových jen tři jsou rození extatici. To není jen přednost, nýbrž i známka určitých obtíží na cestě. Jsou to lidé, kteří se dovedou nadchnout tak, že svým nadšením propojí celou svou bytost a z tohoto bodu se mohou vyšínout do značných výšin poznání, které pochází např. z citového zážitku, exaltace.

Vykládám o tom proto, abych ukázal, jak vlivem přirozeného založení někdo může přeskočit několik kroků naznačených Ježíšem. Tatáž možnost může vzniknout z prožívání (myslím z intenzivního prožívání) nějaké události, kdy se člověk dostává do tzv. krajní situace. Ježíš přímo šel za takovými situacemi, a tam, kde nastaly, minimálně uskutečňoval aspoň zázraky, kdežto mistři Zenu tyto situace vyprovokávají svými kóany. I u Ježíše vidíme náznaky podobného počínání. Projděte si jeho učitelské období a zamyslete se nad tímto jevem. Bude to velmi užitečné. Apoštolové Páně pak na tento způsob "provokace" přešli totálně. Měli totiž schopnost poznat na zástupech, kdy u nich nadšení pro věc dostoupilo vrcholu, tj. viděli na ně sestupovat Ducha svatého, a v té chvíli je křtili, tj. doplnili působení "shora" svým osobním

zásahem, v němž bylo obsaženo už člověku přizpůsobené působení "shora".

Budete-li provádět rozbor Ježíšova života proto, abyste na-
byli představu o Cestě do věčného života, žitého vědomě už zde
na zemi, nezapomeňte si všimnout, že nám Ježíš důsledně svým
životem napovídá, jak rozdílně máme na každém kroku používat
vůle, abychom se vystříhali zbytečných krizí. Na prvním kroku se
používá vůle k tomu, aby se v nás narodil Spasitel, a podle toho
se volí prostředky, o nichž už byla řeč. Na druhém kroku se užívá
vůle zcela rozdílně, zprvu k výchově nebo opatrování malého Spa-
sitele, pak k tomu, aby získané pomoci (věkové vyspělosti, v Bibli
znázorněné dvanáctým rokem Ježíšova života) mohlo být použito
k tomu, abychom svou vůli upřeli k novému úkolu: být v tom, co je
našeho věčného Otce, opírající se přitom o pomoc prostředí, ve
kterém žijeme (tj. Ježíš zůstal v poddanosti rodině a prostředí, ve
kterém žil, až do svých 30 let). Třetí krok má povahu přechodovou
(křest v Jordánu a boj se Satanem na poušti). Teprve ve čtvrtém
kroku se má člověk úplně vzdát své vůle. Zvláště podrobně jsou
dějovým symbolismem propracovány přechody mezi kroky.

Druhá kapitola

Klidně sedět a nic nedělat

Jak v životě tak v umění kultury Dálného východu si nade
vše cení spontánnost nebo přirozenost (cu-jan), tj. ani
nezáměrnou ani neplánovanou činnost, nýbrž prováděnou s ničím
nenahraditelnou přímostí. Vždyť člověk zní jako puklý zvon, myslí-
li a jedná-li s rozdělenou myslí, jejíž jedna část rušivě působí na
druhou, aby ji kontrolovala, zatracovala nebo obdivovala. Avšak
mysl nebo pravá přirozenost člověka se nemůže rozdělit. V tom
smyslu mluví básník Zenrinu:

"Je jako meč, který seká, avšak sebe rozseknout nemůže;

jako oko, které vidí, samo přitom sebe nevidí." (a)

Chybná představa o rozdělení pochází ze snahy mysli, aby
byla sebou samou i představou o sobě, tedy z neblahého
směšování faktu se symbolem. Má-li se učinit konec tomuto
omylu, mysl se musí zříci snahy vycházet z představy o sobě,
které říkáme já, přestat působit na sebe a na proud zkušeností. To
je vyjádřeno v jiné básni Zenrinu:

"Klidně sedět a nic nedělat.

Přichází jaro a tráva roste sama od sebe." (b)

Tím "samo od sebe" se myslí přirozený způsob jednání, při kterém jsou činny mysl i svět, jako když oči spontánně hledí, uši samovolně slyší a ústa se sama otvírají, aniž přitom musíme prstem hnout. Báseň Zenrinu se o tom znovu rozepisuje:

"Modré hory jsou samy od sebe modré;

bílá oblaka sama od sebe jsou bílá." (c)

(Čang Teng Lu, 26)

Ve svém zdůrazňování přirozenosti je Zen zřejmě dědicem taoismu, a jeho myšlenka o samovolné činnosti, kterou nazývá "zázračným působením" (miao-yung) (d) je přesně tím, co taoisti nazývají te, tj. "ctností" s odstínem "magické moci". Avšak ani v taoismu, ani v Zenu nemá tato moc nic společného s prováděním nadlidských "zázraků". "Kouzelné" a "zázračné" ve spontánní činnosti spočívá naopak právě v tom, že tato je dokonale lidská bez veškerých známek záměrnosti.

Taková vlastnost je nanejvýš jemná (jiný význam slova miao) a slovy velmi těžko vyjádřitelná.

Vypravuje se o jednom mnichu zenu, že začal plakat, když se dověděl o smrti svého blízkého příbuzného. Když mu jeden z jeho spolužáků vytýkal, že je velmi divné, neumí-li mnich Zenu zapřít tak velkou osobní připoutanost, odpověděl mu: "Nebud' blázen. Pláči, protože chci plakat!" Velkého Hakuina přivedlo z míry, když na počátku svých studií Zenu narazil na případ Yen t' oua, o němž se praví, že hrozně křičel, když byl vražděn banditou. (1) Tyto pochybnosti se však rozplynuly v okamžiku jeho satori, a v kruzích Zenu se považuje jeho smrt za zvlášť podivuhodnou, protože on neskrýval při ní své lidské pohnutí. Naopak opat Kwaisen a jeho mniši dali se v meditaci pokojně upálit vojáky Od Nobunagy. Taková protichůdná přirozenost nám připadá být velmi podivná, avšak možná že klíč k jejímu pochopení je obsažen ve slovech Yün-menových: "Při chůzi jdi, při sedění sed'. Především však neváhej." Neboť pravá podstata přirozenosti je v upřímnosti nerozdělené mysli, která se nepotácí mezi bud' a nebo, mezi různými alternativami. Když tedy Yen-t' ou křičel, byl jeho křik tak silný, že ho bylo slyšet na míle kolem.

Bylo by však velkým omylem myslet si, že taková přirozená upřímnost se uskutečňuje tím, že se přidržujeme všedního ponaučení: "Co ti přijde pod ruku, dělej všemi svými silami." Yen-

t'ou nekřičel proto, aby byl přirozený, ani se napřed nerozhodl, že bude křičet a že provede všemi silami toto rozhodnutí. Mezi rozmyslnou a úmyslnou přirozeností je velký rozdíl. To znamená původní mysl pokrýt, nikoli odhalit. Pak tedy snažit se být přirozeným znamená být strojený. Snaha nebýt přirozený je rovněž afektovanost (strojenost). K tomu se vyjadřuje báseň Zenrinu takto:

"Chápeš-li se nějaké myšlenky, nemůžeš ji uchopit,
nechopíš-li se žádné myšlenky, rovněž se s žádnou neshledáš." (e)

Toto nesmyslně zamotané a nutně klamné postavení je způsobeno jednoduchou a základní chybou v užívání mysli. Je-li zjištěna, odpadnou rozpory a těžkosti. Je zřejmé, že chyba spočívá v tom, že se snažíme mysl postavit proti ní, že ji rozdvoujeme. Abychom však tomu jasně porozuměli, musíme důkladně proniknout do myšlenkové kybernetiky, do základu sebe korigující činnosti.

Je přirozeným faktem, že lidská mysl je schopna, tak říkajíc, postavit se tváří v tvář životu a o něm přemýšlet, dokáže si uvědomovat svou existenci a kritizovat své procesy, patřit své nejautentičtější podstatě. Tím se mysl podobá systému feedback (systému zpětné vazby). Tento termín se používá v mechanismu informací a je to jeden ze základních principů "automatizace", jímž stroje samy sebe řídí. Feedback (zpětná vazba) umožňuje, že stroj může být informován o výsledcích vlastní činnosti, aby je mohl pozměnit. Nejznámějším příkladem toho je snad elektrický termostat, který reguluje bytové topení. Nastavíme-li horní a spodní hranici žádané teploty, je teploměr napojen takovým způsobem na termostat, že zapne topení, jakmile se dospěje k dolní mezi, a vypne je, jakmile se dosáhne horní meze. Teplota v domě se tak udržuje v žádaných mezích. Termostat představuje v tomto systému topení jakýsi smyslový orgán - což je přirozeně jen nejzákladnější podobnost s lidským sebeuvědomováním. (2)

Nejvhodnější řízení systému feedback nám představuje vždycky složitý mechanický problém. Vždyť původní stroj, řekněme kotel zapojený na termostat, je řízen systémem feedback, avšak tento zas sám o sobě má potřebu být řízen. Proto konstrukce stále více zmechanizovaných systémů vyžaduje použití série systémů feedback-druhého, který opravuje činnost prvního, třetího, který upravuje činnost druhého atd. Je jasné, že taková série má své přirozené meze, neboť v určitém bodě takový mechanismus sám sebe ruší ("frustruje") vlastní složitostí.

Například předání zprávy pomocí sérií kontrolních systémů zabere příliš mnoho času, takže zpráva se dostane do původního stroje příliš pozdě, než aby byla ještě užitečná. Podobně je tomu, jestliže se někdo příliš pečlivě rozmýšlí o budoucí akci, nemůže se včas rozhodnout k činu. Jinými slovy, není možné do nekonečna opravovat vlastní sebeopravné prostředky. V dohledné blízkosti na konci řady musí být informační pramen v podobě konečné autority. Nevíra v tuto autoritu způsobí nemožnost jednat a učiní systém neúčinný.

Také jiným způsobem může být systém paralyzován. Každý feedback má potřebu určité prostory pro "zpoždění" a omyl. Snažíme-li se úplně přesně seřídít termostat, tj. přejeme-li si co nejvíce sblížit horní a dolní hranice teploty ve snaze udržet stále řekněme sedmdesát stupňů - celý systém se zhroutí. Protože horní a dolní meze se spojí, kryjí se též příslušné signály pro zhášení a rozžhánění. Je-li 70 stupňů jak horní tak dolní mezí, také signál pro nastartování a pro zastavení se ztotožní, "ano" se stane "ne" a "ne" se stane "ano". To způsobí, že mechanismus se začne chvět, zapínaje a vypínaje se, až sebe sám zničí. Systém je příliš citlivý a vykazuje znaky podivuhodně se podobající lidskému strachu. Vždyť lidská bytost, je-li si tolik sebe vědoma, tolik sebe kontroluje, že sebe nemůže opustit, chvěje se, nebo kolísá mezi opaky. Přesně totéž rozumí zen nekonečným točením se v kruhu kola zrodu a smrti; vždyť buddhistická samsara je prototypem všech začarovaných kruhů (3).

Moderní lidský život se skládá hlavně a zásadně z činnosti: což znamená, že se žije v konkrétním světě takovosti. My však máme schopnost kontrolovat činnost přemýšlením, to znamená pomocí myšlení, srovnáváním skutečného světa se vzpomínkami nebo s "úvahami". Vzpomínky jsou zorganizovány ve více či méně abstraktních představách - ve slovech, znacích, zjednodušených formách nebo v jiných symbolech, které se dají snadno přehlédnout, jedny druhými. Z takových vzpomínek, úvah a symbolů mysl konstruuje svou představu o sobě. To odpovídá termostatu, zdroji informací o vlastní minulé činnosti, jímž sám sebe systém opravuje - Duch - tělo musí, aby mohl jednat, popřát tomuto vědění sluchu, neboť pokus vzpomenout si, zdali jsme si opravdu na všechno vzpomněli s naprostou přesností, brzy způsobí ochromení naší činnosti.

Aby však bylo možno udržet v paměti zásobu informací, musí duch-tělo trvale jednat "na vlastní pěst" a "po svém". Nesmí se stroze držet své vzpomínky. Mezi zdrojem vědění a zdrojem jednání musí být určitý odstup nebo "zpoždění". To neznamena,

že se nesmí ztotožňovat se zdrojem informace. Viděli jsme, že kotel ústředního topení, musí-li reagovat na termostat úzce, nemůže dále hořet bez pokusu zastavit činnost, nebo zastavit se bez pokusu dále pokračovat v činnosti. Totéž se stane s lidskou bytostí, s lidským duchem, jestliže jeho touha po vědění a jistotě vede ke ztotožnění ducha s představou, která pochází z něho. Sám si nemůže dopřát klidu. cítí, že co dělá, by neměl dělat, a že by měl dělat, co nedělá. Cítí, že by neměl být tím, čím je, a že by měl být tím, čím není. Snaha být stále "dobrý" a "šťastný", se nadto podobá pokusu udržet termostat stále na 70 stupních a zamezit výkyvům nahoru a dolů.

Ztotožnění mysli (ducha) s představami, které má mysl o sobě, ochromuje, protože představa náleží minulosti a je konečná. Ale jde tu o pevnou představu o sobě, o tom, který se mění! Upnout se na ni znamená proto žít v neustálých rozporech a konfliktech. Toho se týká Yün-menova prűpověď: "Při chůzi jděte, při sedění sedte, především však se nepotácejte." Jinými slovy, mysl nemůže jednat, nezřekne-li se nemožného pokusu kontrolovat se přes určitou míru. Musí sebe opustit, jak v tom smyslu, že bude důvěřovat vlastní paměti a úvaze, tak v tom smyslu, že bude jednat spontánně, po svém, že se spolehne na neznámé.

To je důvod, proč Zen zřejmě často se staví za činnost bez přemýšlení, kterou pak popisuje jako "ne-mysl" (wu-šin) nebo "ne-myšlení" (wu-nien) a kterou mistři Zenu proto dokazují tím, že kladou nenadálé otázky a bez rozmyšlení odpovídají na otázky. Když byl Yün-men dotázán na nejhlubší tajemství buddhismu, odpověděl: "jablkový nákyp!" a japonský mistr Takuan říká:

"Když se mnich ptá, co je Buddha, mistr může jen zdvihnout pěst do výše; je-li dotazován, jaká je hlavní myšlenka buddhismu, může vykřiknout ještě dříve než tazatel dokončí otázku: "Kvetoucí větev švestky", nebo "Cypřiš na dvoře". Jde o to, aby se mysl odpovídajícího vůbec nezastavila, nýbrž odpověděla přímo, bez přemýšlení zda je odpověď příhodná či nikoliv."

To dovolí mysli, aby jednala podle svého. Avšak přemýšlení je také činnost, a Yün-men by stejně dobře mohl říci: "Při jednání jednej, při myšlení myslí", "jen prosím, se nepotácej". Jinými slovy, jestliže někdo přemýšlí, ať přemýšlí, ale ať nepřemýšlí o přemýšlení. Nicméně Zen by jistě uznal, že přemýšlet o přemýšlení je také činnost, ale když se do ní pustíme, máme jen přemýšlet a nemáme se pokoušet dělat něco jiného než to, nemáme se snažit, abychom se dostali nad nebo vně úrovně, na které jednáme. Zen znamená proto také osvobození z dualismu myšlení

a jednání, pokud existuje shoda mezi myšlenkou a činem a je-li obojí prováděno s toutéž odevzdaností, intenzitou a vytrvalostí. Postoj wu-šin není nikterak zaměřen proti mysli, že by chtěl vyloučit myšlení. Wu-šin znamená činnost, na kterékoliv fyzické nebo psychické úrovni bez snahy zároveň činnost pozorovat zvnějška a kontrolovat ji. Pokus jednat a zároveň přemýšlet o činnosti je právě oním ztotožněním mysli s představou o sobě. Skrývá v sobě tentýž rozpor jako výpověď, která o sobě něco vypovídá: "Tato výpověď je falešná."

Totéž platí mezi pocitem a jednáním: pocit blokuje činnost a zastavuje sám sebe jako formu činnosti, je-li tlačěn k tomu, aby neochvějně sebe pozoroval nebo pociťoval, je to jako bych uprostřed zábavy sám sebe zkoušel proto, abych poznal, kdy jsem maximálně využíval příležitost. Nejsem-li spokojen s chutí jídla, pokouším se o ochutnávání svého jazyka. Nejsem-li spokojen s pocitem štěstí, chci ještě cítit sebe, zda se cítím šťasten, abych si zaručil, že mi nic neuniklo.

Ať už důvěřujeme svým vzpomínkám či své mysli, obojí se redukuje na jedno a totéž: při konečném rozboru musíme jednat a myslet, žít a umírat, a to ze stejného pramene, který je za rozsahem celého "našeho" vědění a za celou "naší" kontrolní možností. Tímto pramenem jsme však my sami, a když si to uvědomíme, už před námi nestojí ten stav jako něco hrozného. Žádná míra starostlivosti a váhání, žádný důsledek sebezpozorování nebo přemítání o našich pohnutkách nemohou ani to nejmenší změnit na skutečnosti, že mysl je

"jako oko, které vidí, ale nemůže vidět samo sebe."

Z toho vyplývá jediná alternativa, jak se vyhnout hroznému ochrnutí, a to vrhnout se do činnosti. Jednat v tom smyslu může být z hlediska konvencí správné či nesprávné. Ale naše rozhodnutí proti konvenčnímu způsobu se musí uskutečnit proto, že ať se učiní cokoli a ať se stane cokoli, je zásadně správné. Jinými slovy řečeno, musíme jednat bez uvažování, bez myšlenkového rozdvojení, bez arriére-pensée (bez postranní myšlenky), bez lítosti, váhání, nejistoty nebo sebeobviňování. A tak když Yün-men byl dotázán "Co je Tao", odpověděl jednoduše "pokračuj" (ču).

Ale jednat bez postranních myšlenek, bez myšlenkové dvojakosti, není pouhým předpisem, podle něhož se má jednat. Neboť není možné uskutečnit tento způsob jednání, dokud nám není jasno, že jedině bez stínu pochybnosti lze něco ve skutečnosti provést. Jak praví Huang-po:

"Lidé se obávají zapomenout na svou mysl, obávají se, že se dostanou do prázdnoty, ve které se nebudou moci ničeho chytit. Nevědí, že prázdnota není ve skutečnosti prázdnotou, nýbrž pravou oblastí Dharmy...Nemůže být hledána nebo následována, pochopena moudrostí nebo věděním, nedá se slovy vysvětlit, nelze se jí hmotně (tj. objektivně) dotknout nebo získat ji zásluhami." (14) (Z Ču-Čan, The Huang Ho doctrine of Universal Mind. London 1947, str. 29).

Jestliže se jednou uskuteční ta nemožnost "uchopit mysl myslí", přinese to nic nedělání (wu-wei), "sedět klidně a nic nedělat", čímž "přichází jaro a tráva sama od sebe roste." Mysl nemá zapotřebí snažit se sebe opustit nebo se snažit, aby se nesnažila. To by způsobilo vznik dalších vyumělkovaností. Nicméně, jako součást psychologické strategie, není ani zapotřebí snažit se vyhnout vyumělkovanostem. V učení japonského mistra Bankei (1622-1693) mysl, která sama sebe neuchopí, se nazývá "nenarozená" (fušo), čili mysl, která ani nevzniká ani se neprojevuje v oblasti symbolického vědění.

Laik se ptal: "Velmi si cením vaše učení o Nenarozeném, ale vlivem zvyku vznikají nadále postranní myšlenky (nien), a ty nás uvádějí do zmatku, takže je těžko být v souladu s Nezrozeným. Jak mohu potom nabýt plnou důvěru v Nenarozené?"

Bankei řekl: "Jestliže se pokoušíš zastavit postranní myšlenky, které vznikají, pak se rozdvojí mysl na dvě části, na jednu, která zastavuje a na druhou, která se zastavuje, a pak mysl nenabude klidu. A tak bych udělal lépe, kdybych věřil, že neexistují kontrolní prostředky postranních myšlenek. Nicméně vlivem karmických spojitostí tyto myšlenky vznikají a zanikají časem tím, co vidíš a co slyšíš, jsou však nepodstatné." (2)

"Smést myšlenky, které vznikají, je totéž jako smývat krev krví. Zůstaneme nečistí, protože se myjeme krví, vždyť krev, která tu byla původně, nepřestala tu být, a jestliže pokračujeme v tomto způsobu nečistot, ona nezanikne nikdy. To se děje z neznalosti povahy nenarozené, nepomíjející a jasné mysli. Jestliže budeme považovat postranní myšlenky za opravdovou skutečnost, budeme se do nekonečna točit v kruhu narození a smrti. Měl bys pochopit, že takové myšlenky jsou pouhou dočasně trvající myšlenkovou konstrukcí a neměl bys se pokoušet je podržet nebo zahánět, nech je klidně vzniknout a zaniknout, jak si přejí. Je to podobné obrazu v zrcadle. Zrcadlo je čisté a zobrazuje cokoli se dostane před ně, ale žádný obraz v něm nezůstane trčet. Buddhova mysl

(tj. skutečná mysl, nenarozená) je desettisíckrát čistší než zrcadlo a je nesrovnatelně podivuhodnější. V jeho světle zmizí všechny takové myšlenky beze zbytku. Popřeješ-li víry tomuto pochopení ani nejvtíravější myšlenky ti neuškodí." (4/6)

To je také učení Huang-poa, který opakuje:

"Věří-li se v existenci něčeho, co se uskuteční nebo dosáhne mimo mysl, a proto se mysl zaměstná k tomu, aby to hledala, pak se nepochopilo, že mysl a předmět jejího hledání jsou jednou a toutéž věcí, mysl nemůže být používána myslí, aby hledala svou část, a proto, ani po proběhnutí miliónů kalp nemůže se dostavit úspěch." (V Ču-Čan a. a. O, str. 24) (10) (7)

Nesmí se ztratit ze zřetele souvislost Zenu se společností. Především je to cesta osvobození sebe těch, kteří ovládají pravidla společenské konvence, způsob závislosti jednotlivce na skupině. Zen je lékem proti neblahým účinkům této závislosti, proti duševnímu ochrnutí a strachu, které pocházejí z nadměrného sebeuvědomění. Ono se musí promítnout na pozadí oné společnosti, která je ovládána zásadami konfucionismu, který zvláště lpí na společenských konvencích a na do podrobně vypracovaných formalistických rituálech. Také v Japonsku stojí Zen tváří v tvář strohé výchově, požadované třídou samurajů, a emocionálnímu vypětí samurajů, jemuž byli vystaveni v časech nynější války. Jako lék proti těmto Zen se nesnaží zvrátit tyto podmínky, nýbrž bere je na vědomí. Možná se setkat např. s čano-ju, s čajovou ceremonií Japonců v rámci Zenu. Stává se, že se Zenu zneužívá jako prostředku, jímž se bourají konvence, což není oprávněné.

Jsouce si toho vědomi, můžeme se přiklonit k náhledu, že Zen je svobodomyšlný a přirozený, aniž se vystavíme nebezpečí, že si o něm učiníme chybné představy. Společenská závislost podporuje ztotožnění mysli s pevnou představou o sobě jako o prostředku sebekontroly, čímž člověk myslí o sobě jako o "já", o egu. Z toho důvodu se přemísťuje duševní těžiště ze spontánního nebo původního ducha k představě ega. Jakmile se jednou toto stane, pravý střed našeho psychického života se ztotožní s mechanismem sebekontroly. Stane se pak téměř nemožným, abych "já" mohl nechat na pokoji, neboť jsem právě touto vžitou snahou držet se svého já, udržovat vládu nad sebou. Objevuji, že jsem zcela neschopný provést jakoukoli duševní činnost, která není záměrná, afektovaná a upřímná. Proto všechno, co podnikám, abych se vzdal svého já, abych se odevzdal, se přemění na zvyklostní úsilí mít sebe pod kontrolou. Nemohu

jednat úmyslně bezděčně, nařizovat si, abych byl spontánní (Není možné, abych byl záměrně nezáměrný a tedy spontánní). Jakmile se stane důležité, abych byl spontánní, posílí se záměr být takovým; nepodaří se mi zbavit se sebe, a to je jediné, co se uskuteční samo od sebe. Je tomu tak, jako by někdo někomu podal lék s upozorněním, že nebude působit na organismus, budeme-li myslet na opici.

Zatímco dávám pozor, abych nemyslel na opici, dostávám se do stavu "dvojího pouta", v němž "činit" se rovná "nečinit" a naopak. "Ano" obsahuje "ne" a "učiň" znamená "nečiň". A tu mi přichází na pomoc Zen s otázkou: "Nemůžeš-li se vyhnout vzpomínce na opici, děláš to záměrně?" Jinými slovy: Mám úmysl mít úmysl, nebo předsevzetí mít předsevzetí? Nenadále si uvědomuji, a to velmi jasně, že můj pravý úmysl je spontánní povahy, nebo že mé kontrolující já-ego pochází z nekontrolovatelného nebo přirozeného já. V té chvíli se všechny machinace já scvrknou na nulu; chytlo je na vlastní vějičku. Zjišťuje, že je vskutku nemožné nebýt spontánní. Vždyť to, čemu se nemohu vyhnout, provádím spontánně; snažím-li se však zároveň to kontrolovat, vysvětluji si to jako nepřirozenou nutnost. Jak pravil jeden mistr Zenu: "V tom okamžiku ti nezbývá nic jiného než se vesele smát:"

V té chvíli se celá kvalita vědomí mění a já se cítím být v jiném světě, o kterém je mi zároveň zřejmo, že jsem v něm vždycky žil. Jakmile poznám, že se mé předsevzetí a záměrné jednání děje samo od sebe, právě jako dech, sluch a cit, nejsem už dále věznem rozporných pokusů být spontánní. Už není žádného rozporu, neboť "pokoušet se" se stane "být spontánním". Když si to uvědomím, pocit nucení, překážky, vězení zmizí. Je tomu tak jako bych v nějakém urputném boji tolik potřeboval své dvě ruce, že bych přitom zapomněl, že jsou obě moje. Odpadnou překážky samovolnosti, když poznám, jak nepotřebná je námaha. Jak je vidno: odhalení, že duch, jak chtěných tak nechtěných aspektů mysli, je stejnou měrou spontánní, způsobuje náhlý konec zakořeněného dualismu mezi duchem a světem, mezi poznávajícím a poznávaným. Nový svět, ve kterém sebe znovu shledáváme, je neobvykle průhledný a bez omezení, což ve mně samém budí dojem, že jsem se stal prázdnotou, ve které se všechno děje.

Odtud tedy pramení význam onoho často opakovaného tvrzení, že "všechny bytosti jsou odevždy v nirváně", že "veškerý dualismus je ovocem mylné představy", že "běžná mysl je Tao", a

že proto nemá smysl se snažit o to, abychom je uvedli v soulad.
Jak říká Čeng-tao ke:

"Jako širé nebe nemá hranic,
a přece je také zde, je stále hluboké a jasné.
Snažíš-li se o to, abys je poznával,
zůstane pro tebe neviditelné.
Nemůžeš je uchopit,
ale také neztratit.
Tím, že nejsi schopen je dosáhnout, dosahuješ je.
Mlčíš-li, ono mluví;
mluvíš-li, ono mlčí.
Velká brána je dokořán otevřena k přijímání almužen,
a žádný dav nezatarasí k ní přístup."

(34) (n)

Byla to tato vize, která způsobila, že Hakuin ve chvíli svého satori vykřikl: "Jaký zázrak! Jaký zázrak! Není žádného koloběhu života a smrti, kterému máme uniknout, ani není nejvyšší poznání, kterého se máme snažit dosáhnout!" (8) Nebo slovy Šiang-yenovými:

"Najednou jsem ztratil všechno své vědění!
Zde nemá smysl umělé uspořádání,
neboť ať se obrátím kamkoli chci,
projevuji starou Cestu." (9) (i)

(Wu-teng Hui-güan. 9)

Paradoxně není nic vyumělkovanějšího než postřeh o vyumělkovanosti. Ať se jakkoli snažíme postavit se proti spontánnímu Tau, je takové počínání stejně nemožné, jako chtít žít v jiném čase než v tomto a jinak než zde. Když se nějaký mnich ptal Bankeje, co si myslí, že by se mělo podniknout, aby se dosáhlo satori, mistr mu řekl: "Satori je opak zmatku. Protože každý člověk je buddhovské podstaty, není (ve skutečnosti) důvodu pro zmatek. Co se dosáhne pomocí satori?" (10) (Bankei Kokuši Seppo v překladu Hasagavy)

Nahlédneme-li, že není možné se oddělit od Taa, připadáme si být podobni nezatíženému člověku", podle Šüan-Čüeha, který

"se nebrání chybným myšlenkám, ani hledá správné,
protože nevědomost je ve skutečnosti
pravou přirozeností Buddhovou,
a toto klamné, stále se měnící tělo
je Dharmakaia (21)

(Čeng-tao Ke, 1)

Vzdáváme se pokusu být spontánními, když shledáme, že tento pokus není nutný, a teprve tehdy se dostavuje pravá spontánnost. Mistři Zenu způsobují tento stav často lstivým nápadem, že se vyhnou otázce a pak, když se tázající chystá odejít, zavolají jménem. Samozřejmě, že se zavolaný ozve "Ano?" a mistr zvolá: "To je ono."

Západnímu čtenáři může připadat, že je to jakýsi druh panteismu, pokus zprovodit ze světa každý konflikt ujištěním "všechno je Bůh". Ale podle stanoviska Zenu by takové mínění bylo scestné, postrádající pravou přirozenost, neboť v sobě obsahuje použití umělého pojetí "všechno je Bůh" nebo "všechno je Tao". Zen zavrhne toto pojetí, protože není nutné právě tak jako kterékoli jiné. Nedosáhneme spontánního života, opakujeme-li myšlenky a tvrzení, nýbrž uvědomíme-li si, že jakékoli úvahy toho druhu nejsou nutné. Zen označuje všechny prostředky a metody k uskutečnění Taa jako "hadí nohy", čili jako opory úplně nepotřebné.

Z logického hlediska nám takové uvažování bude připadat jako hotový nesmysl, o nějž se máme opírat, a v jistém smyslu je tomu tak. Ale z hlediska buddhismu nemá skutečnost sama žádný význam, protože není znamením, kterým by se označovalo něco jiného než co je v ní. Dosáhnout skutečnosti - "takovosti"- je totéž jako vymanit se z karmy, z činnosti nesoucí následky; znamená to vstoupit do života dokonale bezcílného. Nicméně pro Zen jako pro taoismus je takový život autentickým životem vesmíru, neustále úplným a nepotřebujícím ospravedlnění pachtícím se po něčem mimo sebe. Slovy jedné básně Zenrinu:

"Nevěříš-li, pohleď na září, pohleď na říjen!

Žluté listy padají a padají,

aby vyplnily hory a pokryly řeku." (j)

Uvědomujeme-li si to, podobáme se dvěma přátelům, o kterých mluví jiná báseň Zenrinu:

"Když se setkají, nepřestávají se smát:

"Háj, mnoho spadlých listů." (k)

Taoistické mentalitě náš život zbavený smyslu, prázdný, nezpůsobuje sklíčenost. Naopak ukazuje na volnost oblaků a horských řek, které se neztrácejí v tisících praménkách, na květy v hlubokých a neproniknutelných stržích, neznámých všem zrakům, a na svobodu mořského příboje, který bez konce opírá písek.

Zkušenost Zenu je kromě toho spíše závěrem než předpokladem. Nikdy se neužívá jako první krůček v etickém nebo metafyzickém procesu myšlení, neboť závěry spíše na ni poukazují než aby z ní byly vyvozovány. Jako blažená vize křesťanství "něco, za čímž už nic vyššího nemůže být" - pravý cíl člověka - nic, co by se smělo použít pro jiný účel. Filozofové jen těžko nahlédnou, že jde o bod, kdy myšlení - jako bílek vejce při vaření - se musí zpevnit. Pokusit se formulovat zkušenost Zenu jako propozici (úmysl, předsevzetí) - "všechno je Tao" - a pak je analyzovat a činit z ní závěry, znamená úplně ji ztratit. Jako ukřižování pro Židy (moralisty) je kamenem úrazu (příčina pohoršení), pro Řeky (logiky) "nesmyslnost". Tvrzení, "všechno je Tao" téměř zasahuje jádro podstatného, ale právě ve chvíli, kdy se ho dotkne, slova je drobí do nesmyslu. My se tu totiž ocitáme na hranici, na níž působnost slov se oslabuje, neboť stále obsahují význam, který je přesahuje - a proto ztrácejí tento nejvyšší význam.

Zen se nedopouští té chyby, aby zkušenost, že "všechno je jedinou takovostí", bralo za předpoklad etiky nebo universálního sbratření. Naopak Yüan-wu praví:

"Jsi-li pravý muž, můžeš upláchnout se
dvěma osly souseda, nebo odnést pokrm
určený pro člověka umírajícího hladem."

Tato slova mají prostě vyjádřit, že Zen neuznává etické hledisko pro vysvětlení samotné skutečnosti a že uměle vybudované etické zásady tolik neodpovídají skutečnosti jako vzájemná shoda lidských bytostí. Pokoušíme-li se zevšeobecňovat nebo absolutizovat křesťanské hledisko, zbaví nás veškeré možnosti žít, neboť nemůžeme ani den existovat, aniž bychom ničili život nějakého tvora.

Máme-li v úmyslu připisovat Zenu stejnou funkci jakou má náboženství na Západě, budeme se přirozeně snažit najít souvislost mezi jeho ústřední zkušeností a zlepšováním lidských vztahů. To však znamená stavět vůz před tažný dobytek. Spíše je

tomu tak, že taková zkušenost nebo taková životní praxe je právě výslednicí pokročilých mezilidských vztahů. V kultuře Dálného východu problémy lidských vztahů náležejí spíše do konfucionismu než do Zenu, ale od doby dynastie Sung (959 - 1278) Zen značně podporoval konfucionismus a byl hlavním prostředníkem při uvedení jeho zásad do Japonska. Poznal jeho důležitost při vytváření kulturní mateřské půdy, na níž by se Zen mohl rozvíjet, aniž by se dostal do konfliktu se stávajícím společenským řádem, neboť Konfuciova etika je velkou měrou lidská a není strnulá a nevydává se za božskou a absolutně platnou.

Ačkoli je Zen hluboce "bezvýsledný", vykazuje zkušenost Zenu výsledky, ať je užita v jakémkoli směru a v kterékoli lidské činnosti a vtiskuje lidskému chování povahu velmi vyhraněnou. Charakteristickými známkami spontánního života jsou čin či neboli "postupovat přímo bez váhání", wu-wei, které zde může být chápáno jako nedostatek účelnosti, a wu-ših, bez umělosti či prostota.

Protože zenová zkušenost neukládá žádný zvláštní způsob jednání a protože se neřídí žádným účelem a motivem, bez váhání přistupuje ke všemu, co se nabízí k provedení. Mo čih či je mysl, která funguje bez překážek, "bez váhání" mezi různými možnostmi, a velká část učení Zenu spočívá v tom, že se žáku předkládají úskoky, které on musí zvládat bez toho, aby se pozastavil úvahou nebo výběrem. Odpověď na danou situaci má být tak bezprostřední jako zvuk tlesknutí rukou nebo jako jiskry z křesacího kamene při úderu křesadlem. Žák, který není obeznámen s tímto druhem odpovědi, je zpočátku zmaten, ale postupně se naučí důvěřovat svému "původnímu" nebo spontánnímu duchu a nejen, že bude snadno odpovídat, nýbrž i samy jeho odpovědi nabudou podivuhodné výstižnosti. Podobají se trochu improvizovanému humoru profesionálního herce, který vždycky zvládá kteroukoli situaci svým vtípem.

Mistr může začít svou konversaci se žákem tím, že žákovi položí řadu zcela obyčejných otázek o čemkoli, na které žák odpovídá s dokonalou spontánností. Ale náhle mu mistr řekne: "Když voda na koupání odtéká vypustí, točí se ve směru ručiček hodin nebo opačným směrem?" Zarazí-li se žák před tak neočekávanou otázkou, a snaží-li se snad přemýšlet, kterým směrem otáčení odtéká voda, mistr vykřikne: "Nemyslet! Jednat! Tímhle směrem..." a točí rukou ve vzduchu. Nebo, když je méně nápomocně založen, může říci: "Dosud jsi na mé otázky odpovídal zcela přirozeně a lehce, v čem teď spočívá pro tebe ta těžkost?"

Právě tak má žák možnost vzdorovat mistrovi, a lze si představit, že v dobách, kdy vyučování Zenu bylo méně formální, členové zenové společnosti si ze sebe vzájemně tropili šašky. V určité míře ještě něco podobného existuje přes slavnostně vážný sanzen, během něhož se udílí koan a odpovídá se. Zemřelý Kozuki Roši pozval dva americké mnichy na čaj a zcela nečekaně jim položil otázku: "A co víte, mí pánové, o Zenu?" Ihned jeden ze dvou mnichů hodil mistrovi vějíř rovnou do obličeje. Ale ten včas uhnul hlavu na jednu stranu a vějíř proletěl přímo papírem šoji a mistr se dal do hlučného smíchu.

Suzuki přeložil dlouhý dopis mistra Zenu Takuana, který pojednává o vztahu šermířského umění k Zenu, a tento dopis je zajisté nejlepším literárním pramenem toho, co pro Zen znamená mo čih ču, "jít přímo bez zastávky". (13) (Suzuki, Zen a japonská kultura, str. 47 nn, 73 n. Výtažky z tohoto dopisu se vyskytují též v Suzukiho Essays in Zen buddhism, svazek 3, str. 318 n)

Jak Takuan tak Bankei výslovně zdůrazňují, že "původní" nebo "nenarozený" duch i v nejprostším člověku stále dělá zázraky. Ačkoliv strom má nespočetně mnoho listů, duch je pojme všechny naráz, aniž by byl "zastaven" některým z nich. Když Bankei tohle vysvětloval mnichu, který ho navštívil, řekl: "Aby sis dokázal, zda tvůj duch je duchem Buddhovým, všimni si, zda všechno, co ti říkám, proniká do tebe tak, že se z toho ani jediná věc neztratí, i když se nesnažím ti to vštípit do hlavy." (14) Když byl vytrvale dotazován dotěrným mnichem Ničizenem, který nepřestával tvrdit, že nerozumí ani jedinému jeho slovu, vybídl ho Bankei, aby k němu přistoupil blíže. Mnich učinil několik kroků kupředu. "Ještě blíže", řekl Bankei. Mnich k němu přistoupil ještě blíže, a Bankei mu řekl: "Vidíš, jak mně dobře rozumíš! (15). Jinými slovy, náš přirozený organismus provádí nejpodivuhodnější činnost bez nejmenšího váhání a bez nejmenšího uvažování. Dokonce vědomé myšlení je založeno na systému zcela spontánně fungujícím a z toho důvodu neexistuje žádná jiná možnost než se spolehnout na jeho působení. Já každého z nás je touto činností.

Zen není jen kultem impulsivního jednání. Pojem mo čih ču nevybízí k vyřazení přemýšlivé mysli, nýbrž míří k "blokování" jak jednání tak činnosti, aby odpověď mysli vždycky byla koulí v proudu horského potoka "myšlenkou jednou za druhou bez váhání". V psychoanalytické praxi volných asociací se setkáváme s něčím podobným, co se používá jako technika, kterou člověk odstraňuje překážky z volného toku myšlení plynoucího z "podvědomého". Je však tendence zaměňovat "blokování" -

mechanismus čistě překážkový - s pozastavením se nad odpovědí, ale rozdíl mezi oběma se dá pochopit přemýšlením, jak přijít na něco, jako např. při sčítání sloupce cifer. Mnozí lidé shledávají, že určitá kombinace čísel, jako 8 a 5 nebo 7 a 6 způsobuje pocit odporu, který má za následek zabrzdění sčítacího postupu. Jelikož je to vždycky pocit nepříjemný, máme snahu se zastavit nad tou blokáží, abychom vyšli z onoho záchvěvu systému, tak charakteristického při komplikovaném systému zpětné vazby, feedback. Nejjednodušším prostředkem k tomu je přestat pociťovat překážku. Když se necítíme více blokováni, pak se "blokování" zastaví automaticky samo od sebe. Totéž se děje při jízdě na kole. Začínáme-li se naklánět doleva, nevyhneme se pádu (čili blokáži), zatočíme-li se přitom doprava. Zatočíme-li předním kolem doleva, rovnováha se znovu dostaví. Princip je zde přirozeně tentýž, jakého používáme, abychom se dostali z rozporu "snahy po spontánnosti", máme-li "snahu" být "spontánní", uplatňujeme ji s úspěchem tehdy, když prostě neklademe překážce odpor.

"Blokování" je snad nejlepším překladem zenového pojmu nien (n), jenž se vyskytuje ve větě wu-nien "žádná myšlenka", nebo lépe (žádná další myšlenka (= žádné přemítání). Takuan zdůrazňuje, že tohle je pravý význam buddhistického výrazu "být připoután", který se vyskytuje ve větě, ve které se praví, že Buddha je prost všech pozemských pout. To neznamena, že je to "kamenný Buddha", bez citu, bez pocitů, který nevnímá hlad a bolest. Spíše to znamená, že na něj nic nepůsobí jako překážka. Proto je pro Zen typické, vydržet až do konce. Zen vstupuje do všeho s celým srdcem a svobodně, aniž by se musel ohlížet na sebe. Zen nepovažuje za známku duchovnosti, myslí-li někdo na Boha když loupe brambory. Duchovnost Zenu je v tomto případě jen loupáním brambor. Slovy Lin-čih:

"Je-li čas k oblékání, navlékejte na sebe své šaty. Máte-li kráčet, jděte. Máte-li sedět, sed'te. Nemějte ani jednu myšlenku na následování Buddhy...Říkáváte, že jste ve všech vašich šesti smyslech a při všech svých jednáních disciplinováni, ale podle mého názoru všechno to způsobuje karmu. Následovat Buddhu (přirozenost) a plnit Dharmu způsobuje okamžitý vznik karmy, což vede do pekla. Snažit se být Bodhisattvou znamená dělat si karmu a tak je tomu i se studiem suter a jejich komentářů. Buddha a patriarchové jsou lidmi bez takových umělostí...Všude se říká, že je Tao, které se má pěstovat, a Dharma, která se má uskutečnit. Ale které Dharma, říkáte, se má uskutečnit, a které Tao se má

pěstovat? Co vám chybí na cestě, kterou právě kráčíte? Co chcete přidat k tomu, kdo jste?" (15) (o)

Lin-či Lu v Ku-cun-šü Yü-la, I, č. 6, 11-12,12)

V jedné básni Zenrinu se praví:

"Není nic, co by se vyrovnalo oblékání a přijímání potravy. Ani Buddha ani patriarchové nemohou se tomu vyhnout." (p)

(Ših Niu Tu, 8)

To je povaha wu-ših, přirozenosti bez jakékoli umělosti, bez jakéhokoli prostředku k tomu, aby se člověk stal přirozeným jako např. myšlením na Zen, Tao nebo Buddhu. Takové myšlenky nevylučujeme; poznáme-li je jako nepotřebné, zmizí samy. "Kde je Buddha, neváhejte, a kde není Buddha nezastavujte se u toho." (17)

Znovu o tom mluví báseň Zenrinu:

"Být si vědom původní mysli, původní přirozenosti:

Právě to je těžkou chorobou Zenu!" (q)

Jako "ryba plave ve vodě a nedbá o vodu, pták letí ve větru, ale neví o větru," tak pravý život Zenu nemá zapotřebí "dělat vlny, když vítr nevane", nemá zapotřebí honit se za náboženstvím nebo duchovností jako za něčím nad nebo za životem samým. To je důvod, proč mudrc Fa-yung už nepřijímal darů od ptáků po rozhovoru se čtyřmi patriarchy, protože jeho svatost se už "nezdvihala jako přísný ukazováček". O jednom člověku mluví Zenrin takto:

"Když vstoupí do lesa, nepohne ani trávou;

když vstoupí do vody, nerozvlní ji." (r)

"Nikdo ho nepozoruje, protože ani on nemá o sobě žádnou zprávu."

Často se říkalo, že být zakotven ve vlastní osobnosti je jako mít trn v kůži, a že buddhismus je druhým trnem, který slouží k vytažení prvního. Když je vyjmut, oba dva trny se zahodí. Ale tehdy, kdy buddhismus, filosofie nebo náboženství se staly jenom připoutaností k sobě, když se snažíme pomocí nich dosáhnout duchovní jistoty, srůstají oba trny v jeden jediný - a jak potom máme oba vytrhnout?

To je to, co Bankei pojmenovává "krev krví smývat".

Proto v Zenu není ani já ani Buddha, jichž bychom se mohli držet, není tam nic dobrého k dosahování a není tam nic

špatného, čemu se vyhýbat, není tam myšlení, které se má vykořenit, není tam mysl, která se má očistit, není tam tělo, které by se mělo zavrhnout, ani duše ke spasení. Pouhý závan větru rozfoukává dům abstrakcí sestavený z karet. Jak říká Zenrin:

"Abychom zachránili život, musíme ho zničit.

Teprve když je úplně zničen, žijeme poprvé v míru." (s)

O tomto jediném meči praví Lin-Či:

"Bude-li někdo pěstovat Tao, Tao bude neúčinné - ze všech stran špatné podmínky budou zdvihat své hlavy. Ale když meč moudrosti (pradžna) se vytáhne z pochvy, nic z toho nezůstane." (18) (u)

(V Ku-cuh-šü Yü-lu 1.4.13.)

"Meč pradžny", který odsekává abstrakce, je oním "přímým označením", pro něž se Zen zříká náboženským popleteninám a obrací se rovnou k srdci. A tak, když se vládce Lang ptal Yao-šana: "Co je Tao?", mistr ukázal vzhůru nad sebe na nebe a dole na konev vody, která stála poblíž. A Langovi, který žádal vysvětlení, odpověděl: "Oblak na nebi a voda v konvi."

Komentář ke II. kapitole: "Sed' klidně a nedělej nic".

Křesťané by měli být vděční za výklad, jímž Číňané přispěli k pochopení Ježíšových velmi důležitých připomínek: "Nestarejte se" a "Nestarejte se, co budete mluvit". Na tak zasvěcený výklad, jaký nám podávají Číňané, jsme se bohužel dosud nezmohli ani za 2000 let trvání křesťanství. Stejně tak musíme být vděční za výklad Allana Wattse, který tak dokonale pochopil počínání mistrů Zenu.

Zvláště jeho vysvětlení pomocí termostatu ústředního topení je jedinečné. Termostat, který by hlídal teplotu tak, aby při ní nedocházelo ani k nejmenším výchyлкám teplot, by neplnil funkci termostatu. Také lidská činnost, která je umožňována jednak z vnějšku přijímanými informacemi, jednak zevnitřku výživou těla (odhlédneme-li zatím od dalšího, a to nestvořeného zdroje), by se nemohla provádět, kdyby nestvořený zdroj nezasahoval přímo do dění charakterizovaného pohybem, nebo kdyby vůbec neumožňoval existenci soustavnou emanací stvořeného z nestvořeného. Nic by nemohlo dále existovat jako stvořené, nýbrž

jen jako nestvořené! Zhroutil by se čas a prostor a zhroutila by se veškerá existence všeho stvořeného, která je postavena na pohybu, respektive na pulsování.

Číňané neznají pojmy "Stvořitel" a "stvořené", a protože nemohou použít této pomůcky k pochopení naší pozemské existence, přece jim ve výkladu něco chybí, co Ježíš mohl skvěle vysvětlit, když vstoupil do stvořeného, už jen tím, že vědomě vstoupil do stvořeného, nám mnohé vysvětlil. Napřed ukázal na počátku svého lidského života, jak lidské já může umožnit rozvinutí stvořeného až k hranicím nestvořeného, pak jak má tuto hranici překročit a jakou funkci má v nestvořeném, jemuž zen buddhisti říkají nenarozené. Ježíš našel pro nás přechodovou fázi mezi stvořeným a nestvořeným, o které Číňané nevěděli a těžce ji překonávali tím, co bude dále vysvětleno ve třetí kapitole této druhé části spisu. Ježíš svým životem a příkladem, zvláště tím, jak zacházel s učedníky, naznačil, ovšem symbolicky, jak je třeba dodržovat vždy znovu na stále se zvyšujících úrovních rozvíjení něčeho a opouštění téhož, a že to není pouhé točení se v začarovaném kruhu. Nakonec se učedníci museli vzdát i Ježíšova vedení a jej samého, aby z tohoto kvalitativně vyššího nic se zrodilo vedení Duchem svatým, které přímo ze zdroje působí i na nejvnější, nejnižší projevy stvořeného. V tomto nic je pravá oblast dharmy, zdroje vůle boží o tom, co se má a co nemá dělat (narážím zde na zkušenost z předškolního svého věku), aniž je třeba o tom přemýšlet, aniž by se mysl rozdvojila na mysl, která pozoruje, a na mysl, která je pozorována. Nejvýznamnějším přínosem ukázky Ježíšova života je tedy ono postupné přibližování člověka ke zdrojovému Nic, k Nenarozenému, a tedy Nestvořenému. Ježíš sice vede k onomu nic-nedělání jako zen, ale nejen přes sedět a nic nedělat, nýbrž také přes dělat až k nicnedělání, které se jeví navenek jako vrcholná "zázračná" činnost, ale uvnitř je oním "sedět a nic nedělat." V tomto ohledu opět opakuji výrok sv. Terezie, že jejíma nohama chodí Kristus a jejíma rukama pracuje Kristus, ne ona.

Tento komentář by však měl ještě srozumitelněji než komentovaná kniha vysvětlit, co se rozumí tím nicneděláním. Je to možno učinit jen tehdy, přijmeme-li aspoň po dobu četby této knihy a komentáře, za správný předpoklad, že naší pravostí je **samovolnost**, a to samovolnost, jak bude vysvětleno, svým způsobem dynamická, nikoli statická.

Je nám známo, že právě samovolně v lidském těle probíhající funkce (tep srdce, dech, udržování rovnovážného stavu mezi různými druhy vnitřní sekrece, zrod a řazení buněk,

rovnovážný stav mezi proti sobě stojícími mikroby, výstražný systém a stav pohotovosti v nervové soustavě, střídání bdělého stavu a spánku atd.) jsou tak důležité, že člověk by je nemohl ani zčásti obstarávat svou vůlí a bez nich by okamžitě umíral. Nazval jsem jinde tento automatismus automatismem číslo jedna, automatismem (1). V nerostné říši se nám tento dynamismus nejeví příliš dynamicky. Jedině krystalizaci a podobným jevům se dají uměle zjednat podmínky, při nichž např. krystalizace podle vnitřních zákonů té které hmoty probíhá pak samovolně před našimi zraky, až se ustálí v nějakém konečném stavu krystalu. Ale ani v nerostné říši není stav hmoty statický. To už dnes dobře víme a tedy není třeba o tom psát. Víme o pohybu uvnitř atomů, o seskupování molekul, víme, jak různé nerosty se v přírodě vyskytují pospolu. Ale tam jde o tak pomalý proces, že se můžeme dopustit stejného omylu jako jsme se jej dlouho dopouštěli, když jsme považovali stálice za nehnutá tělesa (Je zajímavé, že staří Egypťané je za takové ještě nepovažovali!). V rostlinném světě už je dynamismus tam fungujícího automatismu (1) mnohem dynamičtější. Zvířecí těla se liší od lidských hlavně tím, že jednak jsou nositeli specializovaného úseku automatismu (1) ve srovnání s tímtož automatismem u člověka, jednak přechod tohoto automatismu do vyššího automatismu (2) nastává jen v malé míře, protože nositelé vědomí nemají možnost rozběhu pro příliš úzkou škálu vědomí. Označme si rozsah lidského vědomí úsečkou směřující z bodu A do bodu B o délce třeba 5 cm. Levá část úsečky u bodu A (z našeho hlediska úrovně - nižší) představuje smyslové vnímání, kterým dostáváme signály do celé uvědomovací šíře až ke zpracování těchto signálů v rozumové a citové činnosti, řekněme v mentální činnosti, která se nachází na úsečce u bodu B. Body A a B značí relativně nejnižší a nejvyšší meze lidského vědomí udržovaného jednak smyslovými vjemy a jejich mentálním zpracováním, jednak funkcí celého automatismu (1). Nebýt tohoto fungujícího automatismu, nemohli bychom ani vnímat, ani zpracovávat mentálně vjemy, nemohli bychom např. projevovat vůli a uvádět ji ve skutek. V této oblasti tedy převádíme automatické (zmocňujeme se ho s naprostou samozřejmostí a nejsme si tohoto zmocňování ani vědomi) na osobně aktivní nebo trpné. Tohle dovedeme provést zcela spontánně, ale nejsme si vědomi toho, že za určitých předpokladů se ve svém rozběhu z A do B nezastavujeme na konci úsečky, nýbrž překračujeme bod B, říkáme tomu, že rozšiřujeme své vědomí. Nemíním tím zpracování nových a nových poznatků z oblasti A a kombinaci informací odtamtud pocházejících v mentální oblasti B, nýbrž - a teď budu mluvit o těch určitých podmínkách, za kterých se rozšiřuje vědomí

- někdy se nezastavíme při řešení něčeho tam, kam až dosáhneme svým rozumovým soudem, nezneklidníme se tím a aniž víme jak, za rozumovou činností, která ustala, rozpoutáme automatismus (2), ze kterého pak dostaneme signál do mozku a intelektu, podle něhož se můžeme zařídit tak, jako bychom se rozhodli po rozumové úvaze. Ani si neuvědomujeme, kolikrát se tohle stane. Vždyť signál "shora" přichází tak samovolně jako všechny dřívější signály "zdola", z paměti a z rozumového zpracování. Někdy však tento průnik informací "shora", tedy z poza meze B vpravo, má takovou průraznost a vyniká takovou mocí, že si toho rozdílu všimneme. Zdá se nám, že jeho obsah je důležitější a jistější než obsah signálů "zdola" (narážím zde na svou zkušenost z předškolního věku).

Jak autor tohoto spisu duchaplně praví: nakloní-li se šlapací kolo doleva, **umíme-li** jezdit na kole, samovolně stočíme přední kolo také doleva, čímž zabráníme pádu. Za tím už samovolným zabráněním pádu přece jen stojí dřívější učební doba jízdy na kole. A tak je tomu i s funkcí automatismu (2). Mistři Zenu už mluví jen o wu-wei, o nicnedělání, ale za ním a před ním je nějaký training, aby se něco takového vůbec mohlo stát samovolným. Mistři Zenu mají pravdu, že ten training má být vykonáván tak, jako by nešlo o navození nejvyššího stupně samovolnosti, o proniknutí do věčné podstaty života. Oni totiž znají tyto návody a proto zakládají kláštery a po léta se tam věnují jednotlivcům, aby je nacvičili v této disciplině. Jim, vzdělaným v taoismu a v jiných systémech předtaoistických, velmi pomohl buddhismus, který se stal organickým prostředkem jejich učení jinak než tomu bylo v Indii, kde neznali taoismus a to ostatní před ním. Z buddhismu se v čínských klášteřích stal zen-buddhismem, ke kterému by se pravověrný buddhista z Ceylonu nehlásil. Přiznejme si, že čínská přeměna proběhla šťastně, ale opět jinak Šankaračarya zvládl buddhismus v Indii a pomohl k obnově hinduismu záchranou jeho vnitřní náplně. Dnes je Zen v úpadku, a totéž platí o taoismu, a o něm ještě mnohem více. Převážná část jeho představitelů už nejsou mistři, nýbrž šibaly a vtipkaři, a to je věru málo a toho je škoda. Řeknu-li, že by jim velmi pomohla symbolika Ježíšova života jako učebnice samovolnosti, pak ovšem musím přiznat, že ji dosud neobjevili ani křesťané. Jak ji mají znát a jak si s ní mají pomoci Číňané? Ovšem že ji zde nebudu vykládat pro Číňany, protože pro západního člověka jsem ji vyložil jinak, než jak bych ji vykládal pro východního člověka. Nahradím ten výklad jen několika poznámkami k textu této druhé kapitoly (Před tím malou poznámku: Je podivuhodné, jak nebojácně a s otevřeným hledím zvládl kdysi taoismus "vpád" buddhismu a předělal si ho po svém

na zenbuddhismus. To byly ovšem doby ještě velké vnitřní moci taoismu. Zdá se však, jako by taoismus předal tuto moc Zenu a sám o ni přišel. Křesťanství "útočilo" na zen marně, protože bylo ještě slabší než on. Nemohlo imponovat povrchním zvládnutím Kristovy nauky a pak už ty tam byly doby rozkvětu Zenu, ve kterém se nikoho nebál a před nikým se nezabarikádovával. Věřím však, že kdyby Zen vyšel ze své "poziční války", našel by mnohou vzpruhu v Ježíšově učení, které snese i nejhlubší pohled.):

"Vrhat se do činnosti bez uvažování."

To je možné jen v nějaké uzavřené společnosti, kde se tím nezpůsobí příliš mnoho neštěstí. To jedna ze série rad z konce. Všimněme si Ježíše. Dříve než se narodil v Betlémě, bylo k tomu zapotřebí 1700 let bojů židovského národa, ve kterých jen pár jedinců vynikalo samovolnou jistotou. Po svém narození v Betlémě se Ježíš třicet let připravoval na vstup do Jordánu a na všechno další, co mu potom šlo "samo od sebe". Postupně převedl svou duši do absolutní poslušnosti vůči Otci, rozuměj vůči nenarozenému základu duše, a pak šlo všechno samovolně. Učil se samovolnosti ne jako cíli, nýbrž jako prostředku, a učil se jí zvláštním způsobem, že plně žil životem podle míry svého poznání, které narůstalo a tím se měnila i manipulace se životem. Napřed byl v tomto světě dítětem, oddaným rodičům, pak dítětem společnosti jí oddaným, a teprve až se stal samovolně poslušným na těchto dvou úrovních, přestal jednat jako dítě rodičů a dítě společnosti a začal jednat jako dítě Věčnosti. Nepředbíhal, ale také se nevracel. Dobře to pochopil sv. Pavel, když pravil: "Když jsem byl dítětem, myslel jsem jako dítě, jednal jsem jako dítě atd."

"Prázdnota nemůže být hledána nebo následována, pochopena moudrostí nebo věděním, nedá se slovy vysvětlit..."

Všechno to je pravda, a přece může být následována. Ježíš ukázal jak: Připojit se k jeho oběti na kříži a před tím ke všemu, co v jeho životě jí předcházelo, a nechat její účinky v sobě proběhnout. Zmíním se zde jen o první fázi takového připojení podle své zkušenosti z předškolního věku. Když mě lékaři několikrát za sebou "ukřižovali" a přesto jsem zůstal naživu, podivil jsem svou matku opakovanými dotazy: "Co je správné? Chci znát, co je správné, abych se mohl podle toho zařídit". Promiňte mi, že se k tomuto prvnímu procitnutí pořád vracím. "Křižováním" se dostal do mého vědomí a vůle nový prvek, který by tam byl nevstoupil, nebýt toho "křižování". Zenbuddhisti to dobře vědí, a proto mistři bijí žáky a žáci jsou jim za to vděční. Ovšem to bití a to operování za vědomí, které může způsobit vstup na nejnižší

stupeň Vědění s velkým "V", se dá zastoupit prostou dobrovolnou poslušností Ježíšova příkazu: "Kdo chceš za mnou přijít, zapři sama sebe..." Uniká nám obvykle, že Ježíš se nejvíce dobrovolně zapřel, když sestoupil do pomíjejícího těla a narodil se na zemi. Podle této své slitovné poníženosti radí.

Tedy tehdy, když jsem se dovídal od matky, co je správné, asi jako se dovídali učedníci od Ježíše, co mají dělat, všechno jsem dělal bez váhání, pokud jsem přemohl vlastní nevědomou vůli, která si přála jednat neosvíceně po svém. Jenže matka nebyla vševědoucí a neměla nejmenší tušení o mém vnitřním vědění. Nevěděla, že jsem byl opatřen, také vlivem "křížování" nebo nuceného sebezáporu, schopností bez přemýšlení poznávat, co mně radí správně a co nikoli. Také Ježíš učil učedníky této schopnosti rozlišovací a obdařoval je zároveň mocí, aby byli schopni se řídit správným. Já jsem měl však ještě moc daleko do stavu učedníků Páně. "A chodil jsem po tomto světě a ustavičně jsem si zpíval". Nic jsem si nepřál dosahovat, ani jsem nevěděl, že si má člověk něco takového přát. Samotný zpěv odháněl nepatřičné myšlenky. Neohlížel jsem se po tom, zda věřím či nevěřím. Měl jsem jistotu, nepotřeboval jsem víru, nepotřeboval jsem něco následovat, co nebylo obsaženo ve vědění o tom, co mám dělat. Když jsem potom přišel do školy, učitel (a měl jsem štěstí, že to byl velice tolerantní a citlivý profesor Melka) zjistil, že samovolně odpovídám za celou třídu. Posadil mě do první lavice, abych nerušil zezadu, a řekl mi, abych mluvil potichu, aby totiž třída také měla na co odpovídat. Zjistil však také, že se vším nesouhlasím, co učí. Byly to "vedlejší" věci, se kterými jsem nesouhlasil, např. jsem nebyl spokojen s barvou písmen, které psal na tabuli. Zjistil, že pro určitou samohlásku požaduji vždy jednu a tutéž barvu. Udělal si o tom záznam a řekl mé matce, že něco vím, čemu mě nikdo neučil. To je důkaz o přesahu samovolnosti přes rozum.

"Nevědomost je pravou přirozeností Buddhovou."

Vzpomeňme si, jak Ježíš blahořečil Bohu, že moudrost svěřil nemoudrým, a co pravil o blízkosti dětí království Božímu... Kdybych zase použil své zkušenosti z předškolního věku, řekl bych: Nevěděl jsem, co je správné, musel jsem se ptát matky, aby mi řekla, co považuje za správné. Tato nevědomost způsobovala, že jsem poznával, co je správné a dovedl jsem si to správné z různých odpovědí matčiných vybrat. O této schopnosti se přesvědčil i učitel. Rozumové rozvažování nám sice velice pomáhá, a bez něho bychom se neobešli, dokud nemáme jiného světla, ale zároveň nás vězní v úsečce vědomí AB. Všimněte si

toho rozdílu mezi rozumovým myšlením a tím, co se dělo se mnou. Rozumem jsem nepoznával správné, nýbrž z toho, co mi napovídali lidé, a též z okolností jsem rozeznával správné od nesprávného, a dělo se to jen proto, že nad rozumem stálo vyšší poznání. Věřící člověk by řekl, že jsem byl veden Bohem. To však mému rozumu až do 17 let nedošlo.

"Etika Zenu se nevydává za božskou a absolutně platnou."

Ježíšova přísnost, se kterou odsuzoval třeba i hříšné myšlení, způsobila, že slepí následovníci Ježíšovu etiku povýšili na absolutně platnou. Zapomněli, že Ježíš nabízel věčný život prostitutkám, žráčům a pijanům, lotrovi na kříži atd. Měli by dobře rozlišovat mezi řádem, který je věčný, a láskou, která je rovněž věčná. Obojí nestojí proti sobě, nýbrž obojí ukazuje jen na rozdílná východiska. Mnozí přátelé mi kladou otázku, jak je možné, že Mojžíš na jedné straně přísně nařizoval, že si Žid nesmí vzít ženu z jiného národa, a na druhé straně, zcela na rubu tohoto příkazu, měl sám ženu mediánskou. A něco obdobného platí o Šalomounovi, Davidovi a o jiných starozákonních mudrcích, kteří zřejmě pro sebe neuznávali absolutnost příkazu božích zákonů. A což nevytýkali farizeové Ježíšovi, že porušuje Zákon? Každá pravda má svou úroveň. Sám jsem se přesvědčil o této relativnosti pravdy, která je na své úrovni absolutně platná, za ní buď málo platná, nebo vůbec neplatná. A může jít přitom o rozumově zřejmý klam, který je v určité chvíli za určitých okolností velmi užitečnou pravdou, bez které by se člověk kupředu nedostal. Tak např. po onom přerodu v 17 letech jsem považoval svůj dosavadní život bez víry v Boha za planý a chybný a styděl jsem se za něj. A přece i vy, kteří jste to se mnou nezažívali, rozumově snadno přijmete opačný názor, že co jsem zažíval do 17 let, bylo správné, a že nebýt toho, nebyl bych se dostal dál. V těch sedmnácti však bylo nade vše potřebné odvrátit se od dřívější úrovně života se vším všudy, třeba mylným hodnocením. A to se stalo.

Ostatně nemusel bych chodit za příklady tak daleko. Vím přece, jaký je to nehorázný omyl, myslíme-li si, že hmotný a časoprostorový svět je jediná existující skutečnost. Nemohu a nemám mít tento omyl nikomu za zlé, protože ho každý z nás lidí potřebuje, aby mohl rozvinout svůj pozemský život, a bez jeho rozvinutí se těžko dostane dál. Držel jsem se toho omylu až do 17 let. On mi umožnil začít s vážným studiem přírodních věd, a tento základ dodnes potřebuji na jiném stupni poznání.

A obdobně je tomu s etikou vůbec. Je relativně platná. Nemohu si dnes beztestně dovolit, co jsem dříve směl, a mohu si dovolit, co jsem dříve beztestně nesměl.

"Nenarozený duch i v nejprostším člověku stále dělá zázraky."

Nebýt toho, nemohli bychom vůbec být naživu. Všechno podstatné, co bychom neuhlídali ani největší pozorností a moudrostí, probíhá v nás samo, zázračně samo - automatismus (1).

Odpovězte si sami, proč mne rozesmutňuje, když hned nepochopíte, co jsem řekl nebo napsal, a musíte to slyšet nebo číst vícekrát.

Bankei: "Aby sis dokázal, zda tvůj duch je duchem Buddhovým, všimni si, zda všechno, co ti říkám, proniká do tebe tak, že z toho jediná věc se neztratí..."

Nemalomyslněte však, vždyť jako malé dítě jsem byl mnohdy moudřejší než jsem nyní. To není údělem každého dítěte, nýbrž jen těch z nich vykazujících vlastnosti, které na dítěti vyzdvihoval Ježíš. A ty má k dispozici v daleko větší míře dospělý člověk, který je **jako** dítě. Chcete-li pochopit více, prožijte se mnou scénu, při které Ježíš řekl: "Nechte maličkých přijít ke mně!" Děti poznávaly, že je správné k němu se přiblížit. Malý čtyřletý vnuk Petr mi řekl: "Dědečku, až přijedu k tobě, budeš mi zase vyprávět pohádky?" Když jsem mu to slíbil, dodal: "Budeš mi také vyprávět o Ježíšovi?" Rozeznával, co je pohádka a co je pravda. Ovšem, nemá-li být dítě k tomuto rozlišování přitaženo násilím, musí být k němu vychovááno včas v předškolním věku a soustavně, jak já jen zřídkakdy mám příležitost působit na vnuky. Bude tedy zapotřebí začít u dospělých, aby ti nebyli jen učení, nýbrž i poznávající.

Petr není výjimečné dítě, ani já jsem nebyl výjimečným dítětem. Nebude-li Petr pod mým vlivem, zapomene na Ježíše a na všechno, co je správné. V mém případě ovšem tomu bylo jinak: Měl jsem opakovanou příležitost setkat se včas s pravdou, a ona mne naučila více než lze za pomoci lidí a okolností rozeznávat, co je správné, a poskytla mi moc toto správné uskutečnit. Uvedl jsem tento případ jen proto, abych mohl ukázat, kdy má nějaký význam zenbuddhistická rada: "Jednej a nepřemýšlej!" Jen tehdy může být bezpečně sledována, je-li přítomen někdo, kdo z vlastního poznání umí správně samovolně jednat, někdo, v němž automatismus (2) se dostal do takového rozvoje, že jeho nositel umí jednat bezpečně bez přemýšlení. Ten pak musí svého žáka

trpělivě vést, zkrátka zvykat ho na pravdu, která je za rozumem. A ta se dostává ke slovu jen tehdy, když se tok myšlenek zastaví, ale ne tupě jako když se civí. Možná, jako se děje v Japonsku, mistr bude žáka bít, a tu je třeba říci, že nebije ze zlosti, nýbrž z milosrdenství. Jiné bití nemá význam, a bít správně by si neměl dovolit nikdo jiný než mistr.

Byl jsem strašně bit, nikoliv mistry ale za to mistrně, od svých 1 1/2 až do 3 1/2 let milosrdnýma rukama lékařů, a při vědomí, a to operačními zákroky. Stalo se však, co lékaři nepředpokládali, že mé vědomí přinutí, aby se přestalo ztotožňovat s tělem a začlo se rozšiřovat do oblasti, která je uzavřena pro každého, kdo se mylně domnívá, že je tělem, zatímco by měl vědět, že tělo je pouze **nezbytným** prostředníkem, jehož živou existencí se vymezuje určitá úsečka AB z celkového vědomí. Řekl jsem nezbytným prostředníkem, protože vědomí, které by nemělo nositele, nemohlo by se vůbec projevit. Víme přece, jakým požehnáním pro lidstvo je, že Bůh sestoupil do Ježíšova těla. Jak jinak by nám byl mohl ukázat Cestu, Pravdu a Život?

Třetí kapitola

Za-zen a koan

V úslovích Zenu se říká, že "původní uskutečnění je podivuhodné cvičení" (japonsky nošo myošu (a)). To znamená, že se nerozlišuje mezi uskutečněním osvícení (satori) a prováděním Zenu v meditaci a v činnosti. Právě tak za nesprávný lze považovat názor, že cvičení Zenu jsou prostředkem k osvícení. Neboť cvičení Zenu jsou tak dlouho nepravou praktikou, dokud se jimi míří za cílem, jestliže však nejsou zaměřena na žádný cíl, pak jsou osvícením, životem bez cíle soběstačným životem "věčného Nyní". Praktikovat Zen za předpokladu dosažení cíle znamená jedním okem si všímat praktiky, druhým cíle; a to přináší nedostatečné soustředění, nedostatek upřímnosti. Jinak řečeno: nepraktikujeme Zen, abychom se stali Buddha, nýbrž už od začátku proto, že jsme Buddha - a toto prazákladní uskutečnění je východiskem pro život v Zenu. Toto základní uskutečnění je "tělo" (ti) (b) a zázračné provádění je "použití" (yung) (c), a toto obojí odpovídá pradžně, moudrosti, případně karuně, soucitné činnosti probuzeného Bodhisattvy ve světě zrozování a smrti.

V předcházejících dvou kapitolách jsme pojednávali o základní zkušenosti. V této kapitole a v následující obrátíme se k

praxi nebo k činnosti, v první řadě k rozjímavému životu, potom k dennímu činnému životu a k odpočinku.

Viděli jsme, že ať byla praxe mistrů Tang jakákoliv, dnešní společenství Zenu, ať Soto či Rinzai, přikládají největší důležitost rozjímání nebo "Zenu v sedě" (za-zen). Můžeme se tomu divit a považovat to za nerozumné, že silní a inteligentní muži by prostě měli sedět v klidu po celé hodiny. Západní mentalita považuje počínání tohoto druhu nejen za nepřirozené, ale též za hrozné promarnění času, i když taková cvičení může sloužit k vypěstování trpělivosti a duševní síly. I když Západ v rozjímavé katolické tradici má i zde vlastní podání, život "sedění a rozjímání" se už mívá zájmem, protože se uznává jen takové náboženství, které "zlepšuje svět", a není snadné pochopit, že svět se zlepší, budeme-li nehnutě sedět. Jistě by mělo být zřejmé, že jednání bez moudrosti, bez jasného poznávání světa, takového, jaký je, nemůže nic zlepšit. Nicméně, jako znečištěná voda se nejlépe vyčeří, necháme-li ji nehnutou, mohlo by se argumentovat, že osoby klidně sedící a nic nedělající tomuto uspěchanému světu přinášejí jednu z největších služeb.

Vskutku není nic nepřirozeného v dlouho trvajícím klidném posedu. Kočky to dělají, a právě tak psi a jiná daleko nervoznější zvířata. Dělají to i tzv. primitivní národy (jako američtí indiáni a vesničané téměř všech národností). Je to umění velmi těžké pro ty, kdo rozvinuli citlivý intelekt do takové míry, že se neobejdou bez předvídání budoucnosti a tak jsou strhováni do ustavičného víru činnosti, aby vytvořili předpoklady pro budoucnost. Zdá se však, že nejsme-li schopni si sednout a duševně pozorovat v úplném klidu, obíráme se též o úplnou zkušenost o světě, ve kterém žijeme. Vždyť nepoznáváme svět prostě jen tím, že o něm přemýšlíme a jím se zabýváme: je třeba ho zažívat přímo a prodlužovat tuto zkušenost bez vytváření závěrů.

Důležitost za-zenu pro Zen je zřejmá, když si vzpomeneme, že Zen vidí skutečnost přímo v její "takovosti". Abychom mohli vidět svět v jeho konkrétní zkušenosti, nerozdělený do kategorií a abstrakcí, zřejmě naň musíme pohlížet s myslí bez otázek a přemýšlení, to znamená jako na neupravený symbol. Za-zen proto neznamena sedět s prázdnou myslí, ze které jsou vyloučeny zevní a vnitřní smyslové vjemy. Není to soustředění v běžném slova smyslu na jediný smyslový objekt (např. na světlý bod nebo na vlastní špičku nosu) omezující pozornost. Je to prostě klidné vnímání bez komentářů čehokoli, co se zde právě děje. Toto uvědomování je doprovázeno nejvyšším živým vnímáním "nerozdílnosti" mezi sebou a zevním světem, mezi myslí a jejím

obsahem, mezi různými zvuky a projevy a všemi dojmy, které přicházejí z okolního světa. Přirozeně toto vnímání nevzniká úsilím toho dosáhnout, dostavuje se samo od sebe, když sedíme a nazíráme nemajíce na mysli žádný úmysl a dokonce jsouce proti úmyslu zbavit se ho.

V sodo nebo zendo (sál mnichů nebo meditační síň) zenové společnosti není vsutku nic zvláštního, co by mohlo upoutat mysl na něco okolního. Je to dlouhá prostora s širokými podii po obou stranách, kde mniši spí a rozjímají. Tyto plošiny jsou pokryty tamami, slaměnými rohožkami, a mniši sedí ve dvou řadách obličejí jeden proti druhému, podél místnosti. Nahodilé zvuky přicházející z blízké vesnice, krátké znění zvonů z jiných částí kláštera, štěbetání ptáků ve stromech nepřerušují panující ticho, nýbrž je ještě prohlubují. Kromě toho tu působí jen pocit chladného horského vzduchu, prosyceného vůní "lesa" jakéhosi zvláštního druhu kadidla.

Velká důležitost se přikládá fyzické pozici v za-zenu. Mniši sedí se zkříženýma nohama s chodidly obrácenými vzhůru, opření o stehna. Ruce spočívají na klíně, levá na pravé s dlaněmi nahoru a s palci, které se dotýkají. Tělo se udržuje vztyčené nikoli však toporně, a oči zůstávají otevřené tak, že pohled míří k podlaze nedaleko před sebe. Dech je řízen takovým způsobem, že proudí nenásilně pomalu s důrazem na výdech, přičemž impuls nevychází z hrudě, nýbrž spíše z břicha. To způsobuje, že těžiště těla se přesouvá do dolní části trupu. Celková pozice vzbuzuje pak pocit stability jako kdybychom byli součástí půdy, na které sedíme. Pomalý uvolněný dech z břicha působí jako ventilátor vědomí a udílí mu jasnější a zářivější zřetelnost. Začátečníkovi se radí, aby si tak zvykal na klid a nedělal nic jiného než aby začítával své dechy od jednoho až do desíti a stále opakovaně, až se pro něho stane snadný a přirozený pocit, že sedí v klidu.

Zatímco mniši takhle sedí, dva strážci chodí pomalu sem a tam mezi podii. Každý drží keisaku neboli hůlku "napomenutí", na jednom konci zakulacenou, na druhém zploštěnou, symbol "meče pradžny" (pradžny Bodhisattvy manjusri). Jakmile zjistí, že některý mnich usíná nebo nesesí ve správné pozici, zastaví se před ním, ceremoniálně se pokloní a uhodí ho po zádech. To znamená, že to není žádné "potrestání", nýbrž "posilující masáž", aby se vyloučila ztuhlost zádočných svalů a mysli se připomněl stav bdělosti. Nicméně, když jsem o této praxi hovořil s mnichy, zdá se, že v ní spatřují totéž násilí, jak se humorně vyjádřili, jako facky udílené malým školáčkům. Kromě toho pravidlo sodo praví: "Při ranní službě, kdo klímá, má být silně bit keisakem." (1)

V určitých intervalech mniši zanechávají sedění a v řadách se dávají do rychlé chůze okolo podíí, aby setřásli ze sebe lenivost údů. Období za-zenu se také střídají s prací na polích kláštera, čistěním místností, službami ve velké svatyni nebo v "sálu Buddhy" a s jinými úkoly, jako třeba k jídlu a ke krátkému spánku. V jistých ročních obdobích se za-zen provádí bez přestání od půl čtvrté ráno až do deseti večer, a tyto dlouhé periody se nazývají sesshin, neboli "usebraností ducha". Život mnichů je řízen po všech stránkách přesným, i když ne okázalým rituálem, jímž sodo nabývá příchuti s lehkostí vedeného vojenského řádu. Rituální pořad je uváděn a doprovázen asi tak tuctem různých zvuků zvonu, srdcem zvonu s dřevěným gongem, prováděných v různém rytmu, aby se označila doba za-zenu, jídla, služeb, čtení nebo rozmluv sanzen s mistrem.

Rituální nebo ceremoniální styl je pro Zen tak charakteristický, že snad je zapotřebí nějakého vysvětlení pro civilizaci, která tíhne k tomu, aby takový styl spojovala se strojeností nebo s pověrou, v buddhismu čtyři základní činnosti: chodit, stát, sedět, ležet - se nazývají "čtyřmi důstojnostmi", neboť představují pozice převzaté z Buddhovy přirozenosti do lidského převtělení (nirmanakaya). Rituálním stylem při provádění běžných denních činností se tedy oslavuje skutečnost, že "obyčejný člověk je Buddha", a je pro toho, kdo všechno provádí v plné duchapřítomnosti, dokonale přirozeným stylem. Tak např. jsme-li si plně vědomi takového triviálního a jednoduchého počínání, jakým je zapalování cigarety, považujeme-li plamínek, kroužící kouř a souběžnou regulaci dechu za nejdůležitější na světě, případně pozorovateli, že jde o rituální styl.

Vlastní povaha "jednání jako Buddha" je zvlášť zdůrazňována ve škole Soto, kde jak za-zen tak denní okruh povinností se považují nejen za prostředky k cíli, nýbrž i za opravdové uskutečnění buddhovství. Dogen o tom v Šobogenzo říká:

"Jen na tento den, jen na tuto hodinu máš myslet a nemáš hledět kupředu na cokoliv zítřejšího. Protože zítřek lze těžko, nejistě a namáhavě poznávat, musíš dbát na to, když dnes žiješ, abys šel cestou buddhismu. Musíš se soustředit na Zen, praktikovat Zen bez ztráty času a myslet na to, že tu je jen tento den a tato hodina. Pak nebudeš mít žádné potíže. Musíš zapomenout na dobré a špatné ve tvé přirozenosti, na sebe a slabost tvých schopností." (2)

Při za-zenu musí zmizet veškeré pomyšlení na satori, nebo na zrušení koloběhu zrození a smrti a na všechno budoucí dosahování.

"Přijde-li život, je to život; přijde-li smrt, je to smrt. Není důvodu, proč bys jim měl být podřízen. Nevkládej v ně žádné naděje. Tento život a tato smrt jsou životem Buddhovým. Snažíš-li se je opovržlivě odhodit, ztratíš život Buddhův." (3)

"Tři světy" minulosti, přítomnosti a budoucnosti nejsou, jak se obvykle za to má, od sebe odděleny nepřekročitelnými časovými vzdálenostmi.

"Tak zvaná minulost je vrcholkem srdce, přítomnost je vrcholem pěsti a budoucnost je vrcholem hlavy, za mozkem." (4)

Celý čas je obsažen v tomto těle, které je tělem Buddhovým. Minulost existuje v jeho paměti a budoucnost v jeho předtuše a obě existují nyní; neboť je-li svět pozorován přímým a jasným způsobem, nelze nikde nalézt minulost a budoucnost.

O tom učí Bankei:

"Od začátku jste Buddhy; není to poprvé, co se stanete Buddhy. Neexistuje ani nejmenší věc, která by se dala pojmenovat omylem ve vaší mysli... Máš-li však i nejmenší přání být lepší než jsi, trváš-li na hledání čehokoliv, stavíš se proti Nezrozenému." (5)

Takový názor na zenová cvičení je proto těžko slučitelný s praxí, kterou dnes provádí škola Rinzai, a která spočívá v "překonávání" série asi padesáti koanů seřazených podle obtížnosti. Mnozí mistři Rinzai jsou vysloveně přesvědčeni o nutnosti vzniku intenzivního "ducha hledání", nutkavého pocitu "pochybnosti", který způsobuje, že luštěný koan nemůže být zapomenut. Přirozeně to vede ve značné míře k možnosti srovnávat a odstupňovat mezi individuálně dosahovanými stupni a nastolit "stupňovitost" až po formální uznání zakončeného celého procesu.

Jelikož formální jednotlivosti praxe koanu představují jedno z mála skutečných tajemství, které existují v buddhistickém světě, je těžké je plně zhodnotit, nepodrobíme-li se sami této praxi.

Jinak řečeno: Kdo se jí podrobil a byl zasvěcen, je zavázán o ní nemluvit - leda by se vyjadřoval v termínech zcela obecných a neurčitých. Škola Rinzai vždycky zakazovala zveřejnění formálně přijatelných odpovědí na různé koany, neboť celý smysl této výchovy tkví v tom, že k jejich rozluštění nemá napomáhat nic vnějšího, nýbrž jen intuice. Znat odpovědi bez intuitivního rozřešení znamenalo by totéž jako studovat zeměpisnou mapu a

necestovat. Chybí-li pravá emoce objevu, holé hrubé odpovědi připadají být ploché a klamné, a žádný sběhlý a opravdový mistr se nedá oklamat tím, kdo je nepodal opravdu intuitivně.

Přesto není důvodu, proč by se měly používat všechny ty pošetilosti jako "stupně dosahování", tj. kdo prošel a kdo nikoliv, a usuzovat, kdo je "pravým" Buddhou a kdo jím není podle takových formálních měřítek. V takových nesmyslech se dusí všechna pevně ustavená náboženská zařízení a smršťují se do jakéhosi druhu estetismu, upadají do přehnané vášně pěstovat kult zvláštního "stylu", jehož jemnosti rozlišují ovce od kozlů. Pomocí těchto měřítek může liturgický estét rozlišovat římskokatolické kněze od anglikánských, přičemž zvláštnosti atmosféry jednotlivých podání míchá s nadpřirozenými znaky pravého nebo nepravého podílu na apoštolské posloupnosti. Někdy může pěstování tradičního stylu přinést podivuhodné výsledky, když např. nějaká škola řemeslníků nebo umělců si předává z generace na generaci jistá řemeslná tajemství nebo dovedné technické hmaty, pomocí nichž vznikají věci zvlášť krásné. Avšak i tak se styl lehce může stát strojeným a vyumělkovaným a v tom momentu se ztrácí všechno jeho "Zen".

Sytém koanů ve své dnešní podobě je z větší části dílem Hakuinovým (1685-1768), který byl vynikajícím a velmi mnohostranným mnichem a systém systematicky zorganizoval, takže celý průběh zenového školení rozdělil do šesti oddílů. Především je pět skupin koanů (d):

1. Koan Hosšin neboli "dharmakaya koan", pomocí něhož se "překročuje nejzevnější brána Zenu."

2. Koan Kikan neboli "úskočná závora" zabývá se aktivním výrazem, který byl získán v první skupině.

3. Koan Gonsen neboli "průzkum slov", který se patrně týká slovního pochopení Zenu.

4. Koan Nanto neboli "těžko proniknutelný" koan.

5. Koan Goi neboli "pět příkazů". Spočívá na pěti druzích vztahů mezi "pánem" a "sluhou" nebo mezi "principem" (li) a "věcí-událostí" (ših), v čemž se Zen přibližuje k Hus-yen neboli Avatamsaka filosofii.

6. Šestým stadiem je studium buddhistických předpisů a pravidel pro mnišský život (vinaya) ve světle porozumění Zenu. (6)

Takové školení trvá normálně třicet let. Avšak ne všichni mnichové Zenu prodělávají celé toto školení. Je nutné jen pro ty, kteří dostali od mistra "povolovací pečeť" čili inka, čímž se sami

mohou stát mistry (roši) a jsou důkladně obeznámeni s "použitelnými prostředky" (upaya), aby i jiné mohli vyučovat Zenu. Jako mnoho jiných věcí tohoto druhu, je systém potud dobrý, co se z něho udělá, a jeho absolventi jsou jak velcí Buddhové tak malí Buddhové. Neměli bychom se domnívat, že někdo, kdo rozluštil jeden nebo více koanů je nutně "proměněnou" lidskou bytostí, jejíž povaha a jednání se radikálně liší od toho, čím ti lidé dříve byli; ani bychom si neměli myslet, že satori představuje jediný náhlý skok z běžného vědomí do "nejvyššího dokonalého osvícení" (anuttara samyak ambodni). Satori ve skutečnosti znamenají náhlé a intuitivní proniknutí do něčeho, ať už je to znovuupamatování se na zapomenuté jméno nebo poznání nejhlubšího smyslu buddhismu. Hledá se a hledá a nic se nenachází. Pak se toho vzdáme a odpověď je tu sama od sebe. Tak mohou během výuky vzniknout mnohé příležitosti k satori, k malému nebo velkému satori, a řešení mnoha koanů nezávisí na ničem víc než na zvláštní dovednosti Zenu, s jakou zachází s buddhistickými zásadami.

Západní představy jsou příliš často pokroucené představou o tajemném Východu a senačními fantasiemi, které se dostaly do oběhu teosofickými spisy z posledních desítek let minulého století. Tyto fantasie nejsou založeny na studiu buddhismu z první ruky, nýbrž na doslovných interpretacích pasáží suter, v nichž Buddhové a Bodhisattvové jsou vyšperkováni přehybnými zázračnými a nadlidskými vlastnostmi. Právě tak nesmíme zaměňovat mistry Zenu za teosofické "mahatmy", za kouzelné "mistry moudrosti", kteří žijí ve skalních pevnostech tibetských hor a praktikují okultní umění. Mistři Zenu jsou zcela lidské povahy. Onemocňují a umírají; mají radost i bolest; podléhají špatné náladě a jiným malým charakterovým slabostem jako jiní lidé a nejsou neznalí lásky ani plně lidského vztahu k druhému pohlaví. Dokonalost Zenu spočívá v tom, že jsou jednoduchým způsobem dokonale lidští. Rozdíl mezi do Zenu zasvěceným a obyčejným člověkem spočívá v tom, že tito poslední - tím nebo oním způsobem bojují s vlastní lidskostí a snaží se být buď anděly nebo démony (7). Ikkya o tom napsal báseň doka:

"Jíme, trávíme, spíme a vstáváme;

to je náš svět.

Vše, co nám k tomu ještě zbývá učinit, je zemřít." (8)

Koanová výchova obsahuje typicky asiatické představy o vztahu mezi učitelem a žákem, které se úplně liší od našich. V kulturách Asie je to obzvláště posvátný vztah, v němž mistr je

považován za zodpovědného za karmu žáka. Žák ze své strany má mistrovi prokazovat absolutní poslušnost a uznávat jeho autoritu a má ho mít ve větší úctě než vlastního otce - a to znamená v asijských zemích mnoho. Pro mladého mnicha je roši tedy symbolem nejvyšší patriarchální autority, která se uplatňuje všude. Obyčejně jde o muže pokročilého věku, má divoký a "smělý" výraz a když je slavnostně oděn a zasedne k rozhovoru sanzen, je to postava vznešeného vnějšku a nejvyšší úctyhodná. V této roli představuje všechno, co má kohokoli zastrašit, aby nebyl spontánní, aby se rozpoutaly nejtrapnější rozpaky sebevědomí. Roši přejímá tuto roli jako upaya, jako zručnou obezřetnost, kterou žáka může přimět k tomu, aby si dodal dost "odvahy" a byl plně přirozený i před takovým strašlivým archetypem. Umí-li se žák tak chovat, je to svobodný člověk, kterého nic na světě neuvede do zmatků. Kromě toho je třeba si uvědomit, že v japonské kultuře dospívající a mladíci jsou zvláště přístupní směšnému, a toho se hojně používá, aby se mladík přizpůsobil společenské konvenci.

K normálnímu asijskému pojetí vztahu mistr-žák připojuje Zen něco ze svých způsobů v tom smyslu, že přenechává utváření vztahu úplně žakově iniciativě. Základní pozice Zenu je, že není o čem mluvit, čemu se učit. Pravda buddhismu je sama o sobě tak osvěcující, tak jasná a prostá, že někdy výkladem může být i pokroucena. Proto mistr žákovi nijak nepomáhá, pokud by tato pomoc představovala překážku. Naopak, považuje se být povolán k tomu, aby kladl překážky a zábrany do žakovy cesty. Proto jsou Wu-menovy komentáře k různým koanům záměrně matoucí; jmenují se "glyciniem" nebo "spletitými náležitostmi"; a jednotlivé skupiny "klamajícími závory" (kikan) "těžko proniknutelnými" (nanto). Je to totéž jako když přistřihujeme živý plot, abychom podpořili jeho růst, neboť základní záměr je zcela zřetelně v tom, že chceme pomoci, ale žák Zenu nezná skutečně Zen, dokud ho sám neobjeví. Čínské přísloví "co vchází zahradními vrátky, není rodinným pokladem" je chápáno v Zenu tak, že vše, co ti někdo řekne, není tvým osobním poznáním. Satori, praví Wu-men, přichází až když se vyčerpá vlastní myšlení, až když jsme přesvědčeni, že mysl nemůže sama sebe uchopit. Jak říká jiné Ikkyuovo doka:

"Mysl, která někde
hledá Buddhu, to je hloupost,
pravý střed hlouposti."

neboť:

"Mé já už po dlouhý čas

neexistuje ve skutečnosti;
nikam nemůže zemřelý kráčet,
vůbec nikam." (9)

Uvozující hosšin-typ koanu začíná proto tím, že zavádí žáka přesně opačným směrem než kterým by měl hledět jít. Děje se to však velmi šikovně, aby úskok nebyl patrný. Každý ví, že přirozenost Buddhova je "uvnitř" já a že se nemá hledat ve vnějšku, takže žádný žák by se neměl dát oklamat, řekne-li se mu, že by měl jít hledat do Indie nebo číst nějakou sutru. Radí se mu, aby ji hledal v sobě. To je ještě horší, neboť se povzbuzuje k tomu, aby ji hledal s veškerou energií ve vlastní bytosti, a nikdy nezanechával hledání ve dne v noci, ať během za-zenu, ať pracuje či jí, aby se neustále točil dokola jako pes, který se snaží chytit svůj ocas, a tak dělá ze sebe opravdového blázna.

První koany jsou v reguli Hui-nenga "původní tváří", jsou "Wu" podle Čao-Čoua, nebo podle Hakuina "Rukou". Při první rozmluvě san-zen roši poučí s nechutí přijatého žáka, aby hledal svůj "původní obličej" nebo "vzezření", tj. svou původní přirozenost, jakou měl dříve než ho matka a otec počali. Má znovu přijít, až ji najde a bude moci svůj nález dokázat. Mezitím se mu neposkytne žádná příležitost k tomu, aby mohl problém prodiskutovat s ostatními nebo si vyžádat jejich pomoc. Připojí-li se v sodo k ostatním mnichům, pravděpodobně jej jikijitsu "vedoucí mnich" poučí o prvních základech za-zenu, ukáže mu, jak se sedí a snad jej povzbudí, aby se vrátil k rošimu co nejdříve k pohovoru sanzen a aby nevynechal ani jednu příležitost, při které by mohl získat správný názor na svůj koan. Přemítá-li žák o svém "původním obličej", snaží se neustále o to, aby si představil, čím byl před narozením a čím je nyní v pravém středu vlastní bytosti; a co tvoří tedy jeho základní skutečnost jeho existence nezávisle na jeho rozprostření v čase a v prostoru.

Brzy zjistí, že roši vůbec není nakloněn k tomu, aby vyslychal filosofické nebo jiné slovní odpovědi. Přeje si něco konkrétního, nějaký jasný důkaz. Žák tedy začne přinášet "důkazy o skutečnosti" jako kameny, listy a větve, výkřiky, gesta - zkrátka všechno, co mu napadne. Ale všechno to je rezolutně odmítáno, až žák, neschopen představit si ještě něco dalšího, neví si už vůbec rady, a od té chvíle se dostává vskutku na pravou stopu. Žák "ví, že neví".

Začne-li se s úvodním koanem "Wu" podle Čao-Čoua, musí žák přijít na to, proč Čao-Čou odpovídá na otázku: "Má pes Buddhovu přirozenost?" "Wu" nebo "ne". Roši si přeje, aby mu

bylo toto "ne" předvedeno. Čínské přísloví říká: "Jediná ruka nemůže tleskat", a Hakuin se proto ptal: "Jaký je zvuk jedné ruky?" Čili: Je možno slyšet něco, co nedělá hluk? Můžeme dostat nějaký zvuk z jediného předmětu, který nemá na co tlouci? Je možno nabýt nějaké "vědění" o tvé vlastní podstatě? Jaká je to hloupá otázka!

Takovými prostředky je žák nakonec doveden až k pocitu, že je úplně hloupý - jako by byl uložen do velkého bloku ledu, v němž by se nemohl ani hnout, ani myslet. Neví vsutku nic. Celý svět, včetně jeho samého, je teď ohromná masa pouhé pochybnosti. Všechno, co slyší, čeho se dotýká nebo co vidí, je tak nepochopitelné jako "nic" nebo "Zvuk jedné ruky". Při sanzenu je úplně němý. Chodí nebo sedí celý den v "bdělém omámení"; je si vědom všeho, co se okolo něho děje a mechanicky odpovídá podle okolností, ale je vším klamán. Žije-li nějakou dobu v tomto stavu, dostaví se chvíle, kdy ledový blok náhle roztaje a on se z této masy nepochopení náhle probudí k životu. Problém, kým nebo čím je, se mu stane úplnou hloupostí, jako otázka, která od samého svého vzniku neměla smyslu. Už není nikoho, kdo by mohl sám sobě klást otázku, nebo na ně odpovídat. Zároveň však toto bezvýznamné něco se může smát a mluvit, jíst a pít, pobíhat sem a tam, pohlížet k zemi nebo k nebi, a všechno to může dělat bez nejmenšího pocitu, že pro něho existuje nějaký problém, druh nějakého psychického zauzlení. Není takového uzlu, protože "mysl, která se snaží poznat mysl" nebo "shánka po já ke kontrole já" byly zbaveny existence a stalo se zjevným, že byly vždy jen abstrakcemi. A když se tento tuhý uzel rozváže, zmizí i dojem tvrdého jádra individuality, která se staví hrozivě proti ostatnímu světu. V tomto bodě stačí rošimu pouhý pohled na žáka, aby poznal, zda je nyní tak daleko, že může začít vážně se zenovou výchovou.

Není to tak úplně nesmyslné, když se tvrdí, že školení Zen může začít teprve když bylo dokončeno. Vždyť tím se ukazuje jen základní princip mahayany, že pradžna vede ke karuně, že se osvícení dosahuje vsutku jen tehdy, když se dosáhne života Bodhisattvy, projevu "zázračného užití" Prázdnoty ve prospěch všech živoucích bytostí.

Nyní začne roši předkládat žákovi koany, jimiž se žádá nemožný skutek nebo úsudek jako:

"Vytáhni ze svého rukávu čtyři čtvrti Tokya."

"Zastav tamtu loď na dalekém oceánu."

"Zastav vyzvánění dalekého zvonu."

"Dívka právě přechází ulici. Je to mladší nebo starší ze dvou sester?"

Koany tohoto druhu jsou zřejmě mnohem "lživější" než úvodní problémy a ukazují žákovi, že to, co myslícího uvádí do rozpaků, jedináčím nepřínáší těžkosti. Papírový kapesníček stane se bez těžkostí čtyřmi čtvrtěmi Tokya, a žák rozřeší problém mladší nebo starší sestry tím, že strojeně capká po místnosti jako dívka. Neboť v její absolutní "těkavosti" jde právě o to děvče. Jen relativního pohledu je "sestrou" "starší" nebo "mladší". Snad už se dá porozumět tomu, proč jakýsi člověk, který prováděl osm let za-zen, řekl R. H. Blythovi, že "zen není ničím jiným než hříčkou se slovy"; protože na základě principu vytáhnout trn trnem, Zen vyprošťuje člověka z léčky, do které se dostal, když skutečnost zaměnil za slova představy.

Vytrvalé cvičení v za-zenu poskytne konečně žákovi čistou, nerušenou mysl, do níž může hodit koan jako kámen do rybníka a jen dávat pozor, jak na to bude reagovat jeho mysl. Jakmile žák rozluští koan, roší obvykle na něm žádá, aby mu přednesl nějaký verš ze Zen-rin Kušu, který vyjadřuje smysl právě rozřešeného koanu. Také jiné knihy se k tomu používají, zemřelý Sokei - An Sasaki, který působil ve Spojených státech, z nich vybral pro tento účel návodnou příručku "Alenka ve světě divů"! Během pracovního postupu se střídají koany základní s pomocnými a tyto poslední slouží k vysvětlení závěrů z prvních a poskytují žákovi nejvýše důkladnou znalost každého tématu, předkládaného buddhistickým světovým názorem, takže takto uceleným způsobem vejde do těla a duše žáka. Těmito prostředky se pak učí reagovat okamžitě bez váhání na situace denního života.

Poslední skupina koanů se zabývá "Pěti příkazy" (go-i) - a poskytuje schematický přehled vztahu mezi relativní znalostí a absolutní znalostí, mezi věcmi-událostmi (ših) a principem, který je jejich základem (li). Původcem tohoto základu byl Tung-Šan (807-869), ale k plnému zvýraznění se dospělo stykem Zenu se školou Huayen (japonsky Kego), a učení o Pěti příkazech (řádech) je v úzkém vztahu ke čtveřici Dharmadhatu (10). Příkazy se často znázorňují vztahem mezi pánem a služebníkem nebo hostitelem a hostem, kteří představují základní princip věci-události. A tak máme:

1. Pán shlíží dolů na sluhu.
2. Sluha hledí vzhůru na pána.
3. Pán.

4. Sluha.

5. Pán a sluha spolu rozmlouvají.

Omezíme se na vysvětlení, že první čtyři odpovídají čtyřem Dharmadhtu školy Hua-jen, i když tento vztah je trochu zamotaný a páté odpovídá "přirozenosti". Jinými slovy řečeno, můžeme nahlížet na svět, Dharmadhatu, z mnoha hledisek stejně platných: jako na mnohonásobné, jako na jedno, jako na jedno a mnohonásobné, jako na něco, co není ani mnohonásobné, ani jedno. Zen však posléze zastává názor, že není třeba zaujmout žádné zvláštní hledisko, že se má svobodně zaujmout kterékoliv stanovisko podle okolností. O tom praví Lin-Či:

"Někdy stáhnou zpět člověka (tj. subjekt), ale ponechám okolnosti (tj. objekt). Někdy uberu okolnosti, ponechám však člověka. Někdy opustím jak člověka tak okolnosti. Někdy nevynechávám ani člověka ani okolnosti." (11) (f) A mnohdy, mohl by připojit, nedělám nic navíc (wu-šin).

Osvojení koanu dospívá ve svém závěru do stavu dokonale přirozené svobody jak ve světě absolutna, tak ve světě relativna; protože však tato svoboda se nestaví proti konvenčnímu řádu, nýbrž je to spíše svoboda, která svět "udržuje v kolejích" (lokasamgraka), pozůstává závěrečná fáze ve studiu vztahu Zenu ke společenským pravidlům a k mnišskému životu. Yün-men se jednou ptá: "Proč ve světě tak svobodně naslouchat zvonění a odívat se slavnostními rouchy?" (13) Odpověď jiného mistra, ovšem v úplně jiné souvislosti, se dá použít i zde: "Existuje-li proto jakýkoliv důvod, můžete mi useknout hlavu." Vždyť mravné jednání je jen tehdy v plném smyslu mravné, když se děje svobodně, bez tlaku nějaké příčiny nebo nutnosti. To je též nejhlubší význam křesťanského učení o "svobodné vůli", neboť ve "shodě s Bohem" jednat znamená nečinit tak ani ze strachu ani z pýchy, ani z naděje na odměnu, nýbrž činit tak z nezainteresované lásky "nehnutého pohybovatele".

Říká-li se, že systém koan představuje určitá nebezpečí nebo nevýhody, chce se tím jen říci, že všechno může být špatně použito. Stane-li se nějaká technika velmi rafinovanou a k tomu ještě podléhající zcela určitým zákonitostem, pak koan propadá afektovanosti a vyumělkovanosti. Totéž však platí o kterékoliv technice, i když je tak netechnická jako metoda Bankeiova. I taková může uvíznout ve fetišismu. Je však důležité, aby se vždycky poznaly slabiny, a zdá se, že zvládání koanu má dvě.

První spočívá v tom, že se trvá na tom, že koan je "jedinou cestou" k pravému uskutečnění Zenu. Přirozeně lze uhájit, že Zen

kromě toho, že míří ke zkušenosti osvícení, je pouze určitým způsobem praktikování buddhismu, a to pomocí koanu. V tomto případě však škola Soto nemá nic společného se Zenem a kromě zvláštního směru Rinzai se nikde na světě s koanem neshledáváme. Při takové definici pozbývá Zen universality a stává se něčím exotickým a výplodem určité kultury jako drama Noemovo nebo čínský způsob psaní. Ze západního hlediska Zen tohoto druhu bude zajímat jen fanatiky exotismu a romantiky, kteří se shlédli v "japonštění" a chtějí vypadat jako Japonci. S takovými romantiky opravdu není něco v pořádku, protože neexistuje nic takového jako "čistá" kultura, vypůjčíme-li si cizí životní styl, nečiníme nic jiného než že vyhovujeme své tužbě po změně a po okořenění života. Zen však je něčím více než rafinovaností nějaké kultury.

Druhá mnohem závažnější závada může pocházet z kontrastu satori a intenzivního "pocitu pochybnosti", který mnozí představitelé koanu přímo záměrně podporují. To neznamena nic jiného než podporovat dualistické satori. Tvrdit, že hloubka satori je úměrná intenzitě hledání a úsilí, které předchází satori, znamená zaměňovat satori s jeho čistě citovými přídávky. Jinými slovy: Chceme-li zažít pocit blažené a lehké chůze, můžeme nějakou dobu běhat s olovem v botách a pak tuto zátěž odstranit. Pocit úlevy bude zajisté úměrný době, po kterou jsme chodili s olovem v botách. Tomu se podobá umělý trik hlasatelů pokání, kteří vzbuzují ve věřících silný pocit vzchopení, když v nich napřed rozpoutali silný pocit hříšnosti a pak jim udělili rozhřešení pomocí víry v Ježíše. Takové pocity úlevy však netrvají dlouho, a tak je tomu i se satori, takže o tom říká Yüing-pen: "Mnich, který dosáhl satori, letí do pekla jako střela." (14)

Osvícení přináší téměř nutně pocit ulehčení, neboť způsobuje konec obvyklé psychické křeči, která je způsobována tím, že se člověk snaží mysl uchopit myslí, což opět plodí ego se všemi jeho konflikty a odporem. Časem pocit úlevy zmizí, ale nikoliv osvícení, leda že bychom je zaměnili za pocit úlevy a snažili se ji co nejvíce vychutnat, oddávající se extázi. Tehdy je osvícení jen dočasně příjemné nebo extatické a jen zpočátku přináší zkušenost intenzivního citového osvobození. Ale samo o sobě přináší jen konec umělého a nesmyslného používání mysli. Především však je důležité, že je wu-ših - ničím zvláštním - neboť nejvyšší obsah osvícení nevytváří žádný zvláštní objekt vědění nebo zkušenosti. Buddhistická nauka o "Čtyřech neviditelných" praví, že prázdno (sunya) je pro Buddhu totéž jako voda pro rybu,

vzduch pro člověka a přirozenost věcí pro mysl, která překonala veškerý klam.

Mělo by se stát jasným, že to, čím jsme, nebude nikdy ve svém pravém základě určitým objektem vědění. Všechno, co můžeme poznávat - život a smrt, světlo a tmu, plné a prázdné - budou vždycky jen relativní aspekty něčeho, co je jinak nepochopitelné jako barva prázdného prostoru. Osvícení neznamená vědět, co tato skutečnost je. Báseň Zenrinu to vyjadřuje takto:

"Jako se motýli usazují ve květech právě rozkvetlých,
bodhidharma praví: "nevím" (g)

Osvícení přináší vědění, co skutečností není. Osvícený se přestává ztotožňovat s jakýmkoli předmětem poznání. Právě tak jako každá výpověď o základní substanci nebo základní síle skutečnosti je bezvýznamná, tak také každé tvrzení o tom, co "já jsem" v hlubokém základu mého bytí, je úplně nesmyslné. Chybný metafyzický předpoklad vyrůstá z obecného vědomí a vede ke klamu. Tento klam spočívá v nevědomé onkologii a epistemologii průměrného člověka, v jeho tiché domněnce, že on je "něco". Předpokládat, že "já jsem nic", by bylo přirozeně rovněž chybné, neboť něco a nic, být a nebýt jsou pojetí ve vzájemném vztahu a náležejí rovněž k "neznámému".

Existuje metoda svalové relaxace (svalového uvolnění, založená na tom, že zpočátku se zvyšuje napětí ve svalech, abychom nabyli jasný pocit, co se má dělat (15). Použije-li se v tomto smyslu počáteční koan, zesiluje se tím nesmyslné úsilí mysli, aby sama sebe uchopila. Ztotožňujeme-li však satori s pocitem ulehčení, který po něm následuje, mýlíme se, protože satori samo je "ponechávání v klidu" a nikoliv "pocit" tohoto ponechání v klidu. Vědomým aspektem života Zenu není proto satori, není "původní mysl", nýbrž všechno, co je dovoleno dělat a vidět a cítit, když přejde duševní křeč.

Z tohoto hlediska představují Bankei se svou prostou vírou v "nenarozeného ducha" (nenarozenou mysl) a právě tak učení Šinranovo ve svém nembutsu cesty k satori.

Pro "ponechání v klidu" není třeba vždycky se vysilovat snahou po uchopení, až se tato snaha stane neúnosná. Vedle této násilné metody existuje též judo "jemná cesta", založená na tom, že mysl, základní skutečnost, zůstává spontánní a nepostižitelná, ať se snažíme ji pochopit či nikoliv. Činění nebo nečinění přejde postupně do čisté bezvýznamnosti. Myslet, že je třeba uchopit

nebo neuchopit, nechat v klidu nebo nenechat v klidu neslouží k ničemu jinému než k živení klamu, že já je skutečné a že jeho machinace znamenají pro Tao skutečnou překážku. Vedle spontánních funkcí "nenarozené mysli" toto úsilí nebo neúsilí neznamená vůbec nic. V obrazné řeči Šinranově: je zapotřebí jen znát "spasitelský příslib" Amitabhy a vyslovit jeho jméno Nembutsu třeba jen jedenkrát bez ohledu na to, zdali na ně věříme či nikoliv bez přání či naopak s přáním. Všechny starosti toho druhu jsou jen pýchou ega. O tom praví mystik Šinšu Kičibei: "Je-li vyhlazena jakákoli myšlenka na vlastní sílu, postavená na mravních hodnotách a na disciplinárních měřítkách, nic v tobě nezbude, co o sobě tvrdíš, a právě z toho důvodu ti neunikne nic z toho, co slyšíš." (16)

Dokud se myslí na poslouchání, nemůže se zřetelně slyšet, dokud se pokoušíme nepokoušet se, ponechat se v klidu, nemůžeme zůstat v klidu. Avšak ať zamýšlíme poslouchat nebo ne, uši slyší přesně totéž a nic nemůže zabránit zvuku, aby došel k uším.

Přednost metody koan, obecně řečeno, tkví patrně v tom, že jiný způsob je patrně příliš důvtipný a příliš snadno vede k chybným výkladům - aspoň u mnichů, kteří by jej mohli použít k tomu, aby lenošili ve stínu kláštera a žili z milodarů zbožných laiků. Zde lze téměř jistě hledat důvod toho, proč mistři školy Tang trvají na "nehledání", které umožňuje intenzivnější použití koanu jako prostředku, jak vyčerpat síly egoistické vůle. Zen Bankeiův, bez metod a bez prostředků, neumožňuje založení žádné školy nebo zařízení, takže mniši mohou velmi dobře jít svou cestou a zabývat se zemědělstvím nebo rybolovem. Vlivem toho u nich není patrný žádný zevní znak Zenu; ani prstem neukazují na lunu Pravdy, a to je nutné pro úlohu Bodhisattvy, osvobodit všechny bytosti, i když hrozí nebezpečí, že se zamění prst za lunu.

31. 10. 1983

Autorovy poznámky a bibliografie k této kapitole

(1) Suzuki (5), Training of the Zen Buddhist Monk, str. 99, Kyoto 1934:

"Máš-li být bit keisakem, zkříž uctivě ruce a skloň se. Nedovol, aby v tobě nabyla vrchu jakákoliv egoistická myšlenka a vzplanutí hněvu." Zdá se tedy, že keisaku se používá z dvojího důvodu: jedním z nich je masáž zad, a druhým, i když se to děje přátelským způsobem, je potrestání. Je zajímavé, že Bankei tuto

praktiku ze svého řádu odstranil s odůvodněním, že spící je právě tak Buddhou jako bdící.

(2) Kapitola Zimonki v Masunagovi: The Standpoint of Dogen and his Treatise on Time, Tokyo 1955, str. 42

(3) Z téhož spisu kap. Šoji, str. 44

(4) Z téhož spisu kap. Kenbutsu, str. 45

(5) V Suzukim (10), str. 177-78

(6) Tento náhled je založen na informacích Ruth Sazakiové v její přednášce v Americké Akademii pro asijská studia.

(7) Velmi důležitý je velký buddhistický symbol bhavačakra, Kolo proměn, Kolo stávání se. Nejvyšší a nejnižší pozici zauímají na něm andělé a démoni čili dokonalá blaženost a dokonalá frustrace, neštěstí. Tyto pozice se nacházejí na opačných stranách kruhu, protože jedny řídí druhé. Nejde u andělů a démonů tolik o bytost, jako spíše o naše ideály a strachy, neboť Kolo je vlastně jakousi topografickou mapou lidské mysli. Pozice člověk je uprostřed, tzn. na levé straně Kola, a jedině z této pozice se člověk může stát Buddhou. Narození člověka je proto považováno za neobyčejné štěstí, nesmíme je však zaměňovat s fyzickou událostí, neboť ve skutečnosti se nezrozujeme do vlastního lidství, dokud nenastoupí pravé lidství v celém rozsahu.

(8) Přeloženo z R. H. Blyth, Ikkyu s Doka: The Young East, sv. 2, č. 7 Tokyo 1953

(9) R. H. Blyth, ibidem, sv. 3, č. 9, str. 14 c, sv. 2, č. 2, str. 7

(10) Ostatní podrobnosti viz na str. 97 a následujících českého překladu.

(11) V Ku-tsun-šu Yü-lu. I. 4, str. 3-4

(12) Výklad podrobný, ale nanejvýš popletený. Pět příkazů se nachází Dumoulin a Sasaki (1), str. 25-29

(13) Wu-men kuan, 16

(14) Ku-tsun-šü Yü-lu, 41

(15) Viz Edmund Jacobson, Progressive Relaxation, Chicago 1938

(16) V Suzuki (10) str. 130

Komentář překladatele ke třetí kapitole

(k 1. odstavci:) Hned z úvodu této kapitoly je patrné, že mistři Zenu musí řešit tytéž problémy, jaké řešil Ježíš při svém vedení učedníků. Dokud toužili po cíli, po své spáse, mohli dosáhnout jen částečných výsledků, velkého rozšíření svých lidských možností, o kterém se běžnému člověku vůbec nezdá, ale nemohli dosáhnout trvalého vědomého spojení s Bohem. Dosahovali tohoto spojení jen prostředně (jako prostředek k němu), tj. potud a tehdy, pokud mohli pomáhat bližnímu, a to nemohli činit nepřetržitě. V mezerách mezi takovou pomocí, kdy ji neprováděli, byli zase bezmocní a s Bohem nespojení. Jen sporadicky do nich pronikala moudrost Boží, v čemž lze spatřovat jakýsi další druh prostředního spojení s Bohem, ale tato moudrost je dokonale opouštěla, jakmile přestali být klidní. Pak nemohli být ani poslušní, tím méně věrní svému učiteli nebo doufajícími ve spásu. Ježíš tento stav vyprázdnění od nich samých, od jejich chtění, dosáhl dějem svého života, tím že vstoupil na kříž, jak se jim zdálo, že bezmocně, a dal se popravit. Obdobně mistři Zenu decimují žáka cílevědomými duchovními cvičeními tak dlouho, až žák přestane doufat v kýžený cíl. Pak je velká naděje, že se dostaví satori. Dříve ne. A nezapomínejme, že satori ještě ani zdaleka není vším, nýbrž jen prostředním článkem v řetězu poznání. Nezapomínejme také, že ten, kdo zažíval "věčné nyní" mohl o sobě říci např. "dříve než Abraham byl, já jsem," byl soběstačným životem, ale dělal všechno možné, a také proto, aby se tak nejevil navenek, protože by byl tím ohrozil své poslání vtěleného Boha. Pouze nic nedělal pro sebe, a tím prozrazoval, že jest, a nikoli, že se něčím stává.

Jak je tomu potom s člověkem na této cestě. Ukážu to na mém případě. Do 17 let jsem nedělal nic za účelem dosažení spásy, ani za účelem dosažení satori. Jednak jsem nevěřil na věčný život, jednak jsem měl jen cíle časné. Do těch jsem započítal i touhu jednat správně, a to hlavně proto, že jsem byl k tomu veden a puzen. Protože tohle snažení bylo soustavné, přerostl jsem přes tuto úroveň snažení bez svého vědomí a bez touhy přes ni přerůst. K velkému svému údivu jsem mezi 17. a 18. rokem svého života zažil satori. Teprve potom jsem začal dělat něco, co bychom mohli připodobnit cvičení Zenu. Opět bez touhy po spáse, jen jako důsledek toho, že jsem poslechl další úrovně tažení nebo puzení, které jsem musel následovat, neboť jsem byl příliš slabý, než abych mu odolal. Tato cvičení nevedla k ničemu jinému než k satori, které se však stále prohlubovalo, až jsem z něho dostával strach, že se v něm ztratím. Velice jsem si zazlíval tento strach, neboť jsem zároveň poznával, zcela podle dřívějšího principu, "že je to správné" a že jen zase jdu za správným. Toto

vnitřní uskutečnění dočasných přechodů do věčného života dlouhá léta rušilo můj vztah k zevnímu životu, i když jsem věděl, že je správné, abych zůstal naživu se vším všudy, tj. i s tělem, i s povídavou myslí, zkrátka i se schopnostmi smrtelné duše, přebíranými čím dále tím více vědomě z věčného života. Velice těžké bylo přilnout novým způsobem, tj. jako ke správnému, k pozemskému životu. Trvalo to devět let. A když se to podařilo, ejhle, tento zevní svět mně byl znovu brán, a to velmi dramatickým a drastickým způsobem v koncentračním táboře na podzim roku 1939. Byl jsem vlastně poučován o relativní platnosti kterýchkoliv i nejlépe zažitých a osvědčených prostředků. Chtělo se ode mně, abych se neztotožňoval se žádným z nich, byť by tím prostředkem byl sám pozemský život. Bylo by se totiž mohlo stát, že bych se zabydlil na mostě, místo abych po něm přešel. Tím mostem byl pozemský život. Jakmile jsem se uvolnil z tohoto pouta, tj. vzdal jsem svůj pozemský život, ovšem nikoliv sebevraždou, dostalo se trvalejší vědomí toho, jak pozemský život se vším všudy prýští a je neustále závislý na věčném životě a sám o sobě není ničím. Když je pojmán jako něco samostatného a nezávislého na věčném životě, je to jeden z největších klamů, je to pravá podstata máji atd.

Považují-li zen-buddhisti tělo za prapůvodní neboli základní vtělení věčnosti - rozuměj Buddha - je jejich předpoklad sice správný po stránce existenční, ale nikoliv po stránce poznání nebo lásky. Správně říkají, že Buddha po svém prožití nirvány zůstal v těle ze soucitu k ostatním bytostem a vlastně ze žádného jiného důvodu. Ostatně právě tak se Ježíš přímo narodil v Betlémě jen ze soucitu s lidmi. Ovšem člověk se nestává nikdy natolik soucitný, aby miloval sebe jako bližního, nedoroste-li do této lásky vnitřní zkušeností. Zen-buddhistický předpoklad o těle je apriorní povahy a nikterak nevybočuje do tolik obávané neupřímnosti a do sedění na dvou židlích a nesoustředěnosti.

K těm ranám po zádech: duševní organismus, ať je jakkoliv dobře poučen a někým přesvědčen a už sám od sebe přesvědčen, že se má ubírat novými cestami, šlape si zase starými, protože dávno před tím, než byl poučen a přesvědčen o novém, připojil se se svou činností k onomu mechanismu, který v něm automaticky vykonává všechny základní funkce, pomocí nichž člověk žije a je schopen žít. Tento mechanismus (1) je obrovskou samovolnou silou, jeho činnost nás nestojí ani špetku vlastní vůle, vede nás tedy pro nás velmi pohodlně po cestách pozemského života, a je tomu tak dobře: Jen tak můžeme produkovat akty vůle mířící někam dále než je pouhé vegetování. Také to je dobré, že na co

jsme zpočátku museli působit vůlí, na to už ji nyní nemusíme vynakládat. Jen si vzpomeňte, jak malé dítě kráčí při svých prvních krocích pomocí vůle, kdežto dospělý člověk, není-li příliš stár a už toporný, kráčí samovolně. Čili připojují-li se naše další a další činnosti, i rázu čistě duševního - třeba opakovaným sečítáním uč sečítáme samovolně -, k onomu automatismu, jehož existence je nám vrozena, ani nevíme jak, ale vracíme se do oblasti samovolnosti, do naší pravlasti, nevíme, že do věčného života. Jenže tato cesta je příliš dlouhá a k jejímu dokončení nestačí ani nejdelší lidský život, není-li člověk pošťuchován k tomu, aby přiřadil ke stávajícímu automatismu také něco, co jeho rámec překračuje a míří k "novému" automatismu (2), který je do nás rovněž zamontován, jenže je téměř bez práce, nedošlo-li se k probuzení jeho funkcí. Ty se probouzejí také "ranami holí po zádech", které jsou tak symbolické a přece tak účinné jako ony těch dozorců v zen-buddhistických klášteřích. Člověk by byl nejraději, kdyby mu ve světě všechno šlo samo, třeba podle jeho vůle, a to nejen v jeho osobní sféře, ale vůbec i v širší společnosti lidí, např. si přeje, aby se mu správně vládlo. Tato přání jsou opět projevem oné tendence pokud možno všechno připojovat k zamontovanému automatismu (1), aby to nic nestálo, žádnou viditelnou nebo pocítovanou oběť. Člověk je však pořád popoháněn nebo vyháněn z této pohody, tzv. vnějšími událostmi a také vnitřními duševními pochody, které se dostávají do konfliktu se stavem pohody. I tomu je tak dobře. Jsou to ony rány holí, kterých by mohl být ušetřen, kdyby sáhl důsledně po sebevýchově a kdyby jí byl schopen i tehdy, když by její praktiky bolely.

S tím mám dalekosáhlou zkušenost probíhající už hnedle tak dlouho, jak jsem živ. Lékaři mě pořádnými ranami a opakovaně dostali z pohodlně navozovaného užívání automatismu (1) a nechtěně přesunuli mé vědomí do oblasti automatismu (2). A ten začal hned splácet tuto "pozornost" vůči němu. Začal mně ukazovat, co je správné pro mou měnící se životní situaci, co je stále nově správné, ukazoval mi relativnost pravdy, relativní účinnost používaných vývojových prostředků a dost brzo ve mně způsobil podobný tah, jaký má pro normálního lidského tvora automatismus (1). Toto tažení bylo jasně rozlišitelné od tendencí automatismu (1), neboť nedbalo na mou vůli, nýbrž téměř soustavně ovšem podle potřeby, ne vždycky, zakročovalo a vedlo mě někam, nevěděl jsem kam, ani jsem nevěděl, že mě vede, a netoužil jsem vědět kam. To bylo správné. Když mne někam dotáhlo, byl jsem vždycky postaven před novou situací a skutečností, která svým rozsahem i vtíravostí přesahovala dosavadní úroveň poznání. Takhle si představují zen-buddhisti

dosahování satori, za takových podmínek, a proto začínají ranami holí. Tak je tomu i v našich mimoklášterních podmínkách života. Rány dostávají

1. začátečníci, a těmi mohou být celý život,
2. pokročilí, nejsou-li poslušní výsledků poznání.

Ti pak dostávají rány mnohem větší. Největší takovou ránu, jako "neposlušný", jsem dostal poprvé v 15 letech a pak daleko větší, vzhledem k dosaženému pokroku, ve 26 letech.

Stačí se tedy pozastavovat nad ranami, které dostáváme, a přemýšlet o nich? Mistr Zenu by nám řekl, že nikoliv, a vyslovil by něco, čemu bychom nerozuměli: "Jen přirozeně uvolněně dýchat". Ale my se ještě dostaneme na koany, nebudu komentářem předbíhat. Rozumové chápání je totiž také něco, co se přiřadilo u každého člověka v menší nebo větší míře, v menší nebo větší šíři k automatismu (1), a z něho jen to, co se tam nepřiadilo, bolí, jen takové myšlení stojí námahu. Rozumové myšlení i rozumové přesvědčení samo o sobě nevede k vybočení z pouhého živočišného života.

K rituálu: Každý rituál měl původně svůj vnitřní obsah, ze kterého vznikl. Obvykle však znalost obsahu se ztratila, a pak zbyla jen zevní forma. Např. trikolora byla kdysi za francouzské revoluce symbolem nějakého kroku ke svobodě lidu, symbolem osvobození od jha feudalismu. Dnes už se jen nosí, a ani si neuvědomujeme, že ti, kdo ji jen nosí, např. při státním svátku, jsou propagátory pověry, neboť relativní pravda o určité fázi osvobození je dávno za nimi, její obsah je nepotřebný. Může se však stát, že v době války, kdy národ musí čelit nepříteli, znovu vyvstává obsah symbolu. Mnich Zenu se nachází ve válečném stavu. Jeho nepřítelem je obsah jeho já a jeho vůle. Neřekl bych tedy, že rituály, které se tam objevují jsou bezobsažné. Mnichovi Zenu se celodenní rituální počínání nezbavené obsahu stává jakýmsi způsobem ustavičné modlitby, ke které úplně z jiné strany měl své učedníky Ježíš. I věta Otčenáše "chléb náš vezdejší dej nám dnes" míří k témuž cíli. Přečtěte si dobře Dogenovu připomínku. Přijmeme-li však za správný předpoklad, že japonská generalita ve druhé světové válce ve svých individualitách realizovala tuto myšlenku, měla právo vést na popravu miliony Japonců, kteří tuto zkušenost neměli, ale mohli být unešeni jejich realizací? Japonští sebevrazi, vrhající se s náloží třaskavin na nepřátelské cíle, nebyli pouhými sebevrahy nebo fanatiky. Stála za nimi dost vznešená síla uskutečnění hrstky lidí, která v tomto případě jako i v mnohých jiných působila nesprávně a zvrhle,

protože slepě, už zbavena pravého obsahu svého pokroku. To je nebezpečí rituálu, které např. u Mayů způsobilo rozklad celé slavné civilizace. Pokud mnich působí jen uvnitř kláštera, má jeho počínání a myšlení dopad převážně jen na něho, ale jakmile vyjde ze svého kláštera a začne působit na nezasvěcené lidi v okolí, může se dopustit velkých chyb, jejichž následky potom odnesou na svých bedrech mnozí lidé. Přečtěte si o tom románově psanou knihu Šedá eminence od Aldous Huxleye. Poučenost Šedé eminence byla daleko větší než těch, kterým radil a které vedl do boje, ale zastavila se na poloviční cestě, a proto byla pro lidstvo velmi nebezpečná. Totéž platí o schopnostech samurajů. Kdyby se někdy v budoucnosti ocitly v moci polopoznalých lidí zbraně daleko ničivější než jaké v Evropě existovaly za 30 leté války, později za druhé světové války, znamenalo by to zkázu lidstva. Přestat dělat rozdíl mezi prostředkem a cílem je velmi nebezpečné. Neobracet se proto zády k prostředkům, nýbrž vědět, co od nich můžeme očekávat. Ježíš to vyjádřil velmi prostě slovy: Klepejte a bude vám otevřeno. "Klepejte", to znamená těmi prostředky, které on doporučoval, ale i všemi jinými nebo obdobnými známými v jaze nebo v Zenu, se dostanete až ke dveřím a budete si jimi žádat otevření, ale sami si jimi dveře neotevřete. "Bude vám otevřeno". O tom dobře vědí mistři Zenu, jak už bylo patrné z předešlého textu.

Mám-li začít s komentářem ke koanu, měl bych říci napřed, jak se k tomuto úkolu cítím oprávněn. Nebojte se, nedočtete se nic o nějakém mém dřívějším vtělení v Číně nebo v Japonsku. Kus historie se však přece dozvíte. Knihu, kterou právě komentuji, jsem zahlédl v novinovém stánku na novinách Messagero (Posel) na Piazza degli Sforzi v Miláně v létě 1973. Prodavačka mně ji chtěla dát zadarmo, neboť si mě patrně spletla s někým, pro koho ji měla rezervovánu. Podobným způsobem jsem se dostal k Tao te tingu v překladu dr. Dvořáka a o několik let později ke kompletnímu dílu Čuang-ceho. Ale těmito náhodami nezačlo mé pověření ke komentáři. Číňané jsou první, kteří mně vypovídají o pravdě úplně z jiného konce než křesťané, hindové nebo muslimové, neříkám než Kristus. Tato jejich výpověď je mi dobře srozumitelná, lépe než cokoli jiného. Tohle také musím vysvětlit. Opakuji: Po opakovaných operacích při vědomí překvapil jsem svou matku, a to mi bylo tři a půl roku, opakovaným přáním, že chci vědět, co je správné, nebo jak mám správně jednat, co je správným jednáním. Nikdy jsem v té době nevěděl, leda analogickým úsudkem, co je správné. Musel jsem se na to zeptat matky. A přesto jsem věděl, co je správné, neboť když mne matka radila, co jsem vnitřně nepocítoval jako správné, žádal jsem ji o

jinou radu, a teprve tu jsem poslechl, kterou jsem vnitřně rozeznal jako správnou. Té jsem se potom držel tak sveřepě, že v té době o mně matka měla dojem, že jsem dvojím způsobem tvrdohlavý: že neposlechnu, co mně radí, když se mi to nelíbí, a pak že poslouchám, co mně radí, když se mně to zamlouvá. Tehdy jsem poslouchal až k sebetrýznění.

Tohle bylo třeba předeslat ke komentáři, protože tyto řádky budou číst křesťané, kteří touží po Pravdě nebo po spáse nebo po věčném životě apod. Tito lidé někdy ke mně chodí na radu, protože si myslí, že jsem jedním z nich, že jsem vírou dospěl k vědomostem, o kterých píš. Jednou však se musí dovědět, že jsem vírou k žádnému poznání nedospěl. Těžko lze totiž ono poznání, co je správné, považovat za víru. Také jsem se až do sedmnácti let nesnažil o to, abych chtěl přijít tomuto poznání na kloub. Tomu se asi budete tuze divit. Diví se však člověk, že mu tluč srdce nebo že dýchá? Za normálních okolností, co se v něm děje automaticky, ponechává bez povšimnutí. Obdobně tomu bylo se zmíněným poznáním, žádná spekulace o něm by je byla nezlepšila, ono přicházelo samo. Říkám, že tomu bylo obdobně: protože člověk, který automaticky dýchá, z toho žije, kdežto automatismus (2), který ve mně způsoboval poznání správnosti, ve mně vzbuzoval schopnost následovat jeho podněty, bez nichž by byl můj život běžel tak jako život jiných lidí, kteří nemají tento automatismus probuzen.

Potřebuji vám zprostředkovat poznání, že jsem nevěřil, a přesto jsem jako opravdově věřící byl poslušen zákona, který si věřící nevymyslel, a který často stojí proti jeho vůli. Zen se dojemným způsobem snaží odbavit u svých zastánců vlastní egoistickou vůli a všechno, co s ní souvisí. Je to podivuhodné a velmi odvážné počínání. Vysvětlím jejich počínání koanem:

Jednomu mému příteli se před časem zdálo, že viděl velkého nosorožce, jak vedle něho kráčí po koleji železniční trati. Obával se, že vlak to zvíře zajede, ale neodvažoval se na ně, protože bylo příliš veliké. Tu ale se nosorožec začal zmenšovat až do velikosti malého prasátka, které můj přítel mohl se soucitem sejmut z trati a ukázat je lidem. Pak byla ve snu ještě řeč o zlatých knoflících na kabátě, které musely dolů. Těmi knoflíky byla ta ukázka malého nosorožce lidem.

Souvislost mezi sejmutím nosorožce z trati a uraženými knoflíky chápal přítel matně, ale za to sen bezvadně vyložil po křesťansku, podle výroku svatého Pavla, že se máme zmenšovat, aby v nás mohl čím dále tím více žít Kristus.

Zatím však správný výklad tohoto koanu zní: "Nosorožec není na trati." Přemýšlením se na to nepřijde, protože přece nosorožec byl na trati. I tohle je mi zcela jasné bez potřeby přemýšlet o tom, jakmile někdo přede mnou vysloví symbolický sen nebo se mně na něco zeptá, co si zasluhuje jiné než rozumové odpovědi. Poznávám, že je správné, abych odpověděl a co mám odpovědět. Z této malé, a řekl bych postranní ukázky je patrné, že stav poznání se od mých předškolních let přece jen nějak rozvinul, asi díky tomu, že jsem na něj dal, že jsem mu neodporoval, nýbrž jsem odporoval sobě. Při takových odpovědích odporuji totiž sobě, ovšem už samovolně: neřeším dotaz rozumem, ani se nesnažím odpovědět. Mohu si ovšem předvést, čeho si nemůže být zevní svědek vědom, že se mohu pustit do rozumového řešení nebo mohu mít touhu řešit, a to z nějakých osobních důvodů. I když jde o velmi naléhavou věc, třeba o život člověka, a zapřu samovolně sebe celého, a to i v tom smyslu, že si přestanu přát pomoci, pak jsem najednou "schopen" jednat jako někdo, koho je zapotřebí, a tak např. jako lékař velmi dobře obeznámený s případem a velmi erudovaný, jímž ovšem jinak nejsem, jindy jako zručný řemeslník, jímž rovněž jinak nejsem apod. Všechny tyto důkazy jsou totožné se zkušenostmi mnichů Zenu. Přišel jsem tedy na jejich systém chtění a nechtění, jednání a nejednání apod. bez jejich pomoci a bez znalosti zásad Zenu zkušeností tvrdé hole atd. Metody Zenu, zvláště koanu se mohou jevit velmi vyumělkovaně, a také takovými jsou, nejsou-li zaváděny mistrovsky. Opakuji: Když mne lékaři opětovaně zbavovali v předškolním věku sotva vzniknuvšího obsahu já, už tento jejich mistrovský kousek z jejich strany přinesl nejen touhu jednat správně, ale i správně za pomoci dalších lidí rozeznat a najít v sobě moc postavit se proti té vlastní vůli, kterou si člověk něco přeje, bez ohledu na správnost počínání, a je nutno říci, že už tehdy jsem se dostal do neobvyklých vývojových kolejí, do kterých se někteří lidé, na nichž se nic tak mistrovského neprovedlo, snaží pracně dostat pomocí mravních předpisů a jiní pomocí soustředění na nadpozemské cíle. V jejich počínání a v mém počínání od počátku je velký rozdíl, jímž se liší Zen od ostatních duchovních směrů. Nepřál jsem se stát poznalým nebo spaseným nebo dokonce jen lepším, ale prostě stával jsem se lepším a přibližoval jsem se k vnitřnímu osvobození tím, že jsem byl poslušen onoho neosobního vedení k lepšímu, nebo ke správnému. A tady se ocitám před první věcí, která v této knize není vysvětlena: k problému relativnosti pravdy, a relativnosti toho co je správné a nesprávné. Dnes po tolika letech od svých začátků v tomto směru mohu s jistotou říci, že je správné, co nejzřetelněji

a v nejširším naznačil symbolikou svého života Ježíš Kristus. V jeho životě bylo např. zprvu správné, aby se držel rodiny, zachovával všechny společenské konvence, naučil se všemu lidskému, včetně řemesla. Jakmile v tomto "oboru" dosáhl samovolnosti, přestalo být takové chování správné. Poznal-li to, nepřeslapoval na místě, nýbrž odešel od rodiny. Ihned na to sestoupil na něj Duch svatý - událost v Jordánu - možná, že by někdo ze Zen-buddhistů řekl, že prožil velké satori, ale mýlil by se. A po tomto zásahu Ducha sv. začlo být u Ježíše něco nového správným. Obsah svého já - boj se satanem na poušti - pak přemohl, nebýt onoho odstupu od minulého správného a od dosavadního obsahu já, nebyl by se mohl stát duchovním učitelem. V jeho životě se objevilo "zázračné", a to v největší možné míře, aby dokázal svým životem, čeho je schopen člověk, je-li jeho vědomí v trvalém spojení s Věčným životem a z něho čerpá bez ohledu na sebe. Ježíš věděl, že je to jen prostřední vývojová část cesty. Za tři roky bez ohlížení odešel od ní i od všeho, co jí způsobil, i od učedníků, tedy od všech živých účastníků jeho minulé proměny, a jen za takovou cenu dospěl k nové proměně na kříži a po něm. Ukázal tak jedinečným způsobem na relativnost správného. Tohle dělá každému na cestě k osvobození největší potíže. Obvykle na předělech mezi spontánností nižšího typu do spontánnosti vyššího typu vznikají bolestivé mezery, stagnace, za kterých se ukazuje být minulé už nevhodné a nové ještě nedosažitelné. Tyto mezery slouží k sebevyprázdňení. Trvají-li příliš dlouho, jsou příznakem neochoty člověka vzdát se sebe, zapřít sama sebe, i nějaký ten tvrdě nabytý celkem nový obsah, jak se vyjádřil svým životem Ježíš. Už z tohoto krátkého výkladu vyplývá, že bez metody - která platí vždy uvnitř každého stupně nanovo jinak - by se člověk nedostal kupředu, ale s ní se nedostane dále přes hranici, v níž je metoda účinná, a tehdy, kdy tato metoda dohrála svou roli, musí být nahrazena jinou novou, obvykle náročnější. O celku cesty se pak dá říci způsobem zen-buddhistického vyjadřování, že s metodou to přes určitou hranici nejde a bez metody to nejde ani k této hranici, ve zkratce řečeno: S metodou to nejde a bez metody také ne.

Nemotorný nosorožec na trati je nebezpečným objektem, pokud je velký, nebezpečným je také po té stránce, že na Cestě nemá funkční oprávnění, proto "není na koleji". Ale kdybychom obsah svého já nechali bez povšimnutí, nezmenšoval by se a my bychom jej nemohli odstranit jako překážku, z koleje. Dostali jsme se ve světovém měřítku tak daleko, že dokážeme utlumit bolesti

hlavy, ale ne tak daleko, abychom jim předcházeli. Tomuto druhému způsobu říká Ježíš "být nositelem sladkého jha."

Chápu se příležitosti, abych na výkladu Zenu něčím přispěl ke svému úkolu solidně popsat Cestu k osvobození. Mám-li dospět s výkladem dále, než kam s ním dospěl Zen, musím se znovu opřít o východisko, které jsem zvolil a které je rozdílné od východiska Zenu. Toto východisko má dvě stránky:

1. Kladné zkušenosti křesťanských mystiků, sufijů, joginů, mistrů taoismu, buddhismu a zen-buddhismu i jejich zklamání a nedostatky.

2. Zvolený obraz, pomocí něhož chci čtenáři přiblížit něco, co je bezobrazné. V podstatě je to systém, který Ježíš začínal popisovat **opět a opět** slovy: "Podobno jest..." Upozorňuji tedy znovu, že jde o znázornění skutečnosti obrazem, tedy ne o vlastní skutečnost. Totéž platí o lidské řeči, kterou používám. Vyslovuji se o něčem, co je nevyslovitelné, čili řeč je přitom pouhým symbolem, nikoliv skutečností samou. Tady naváží na komentář ke druhé kapitole této knihy. Začnu odtud.

Chápu se znovu obrazu o úseku vědomí AB na nekonečné přímce vědomí. Rozšiřování vědomí se dá znázornit rozšířením úsečky AB o další úsečku BC a další CD atd. Ale tato cesta není ještě tou pravou cestou k osvobození. Je třeba se dostat za všechny možné návstavy, i za návstavy do "zázračného", jak ukázal na svých učednících Ježíš. K tomu je třeba něčeho, čím nutno malinko poopravit nebo doplnit joginské a zen-buddhistické myšlení. Oni rádi mluví o zničení já. K tomu však nesmí dojít. Já musí být zachováno, hned řeknu proč. Napřed však poopravím jejich myšlení: já musí být jen vyprázdněno od náplně, kterou nabylo po dobu pozemského života, a dokonce v malém po dobu určitého vývojového stupně. A teď vysvětlení: Nemůže být výjimek z toho, že všechno pochází z věčnosti, ani u já. Jáství pochází rovněž z věčnosti, ale člověku se jeví jako že zmizelo, když je zbaví svého pozemského obsahu, protože lidskému vědomí není dostupný věčný základ jáství. Zen-buddhisti by si měli všimnout, že já Buddhovo nezmizelo ani se neztratilo v nirváně, nýbrž jak správně říkají, Buddha začal žít soucitným životem, čili jeho já nabylo nového obsahu, zaměnilo obsah touhy po sebespáse za touhu po spáse lidstva. Já pokračuje ve své existenci několikerým způsobem. Je-li pocit jáství přerušen spánkem nebo bezvědomím, pokračuje po spánku a po bezvědomí s nezměněným obsahem dále. Projdeme-li však určitou mírou sebezáporu, objeví se po něm se změněným obsahem, se změněnými cíli. To jsem se na

minulých stránkách snažil opakovaně doložit násilnou ztrátou dosavadního obsahu já při operacích za vědomí. A totéž bych mohl doložit dalšími fyzicky nenásilnými sebezápory v pozdějších letech mého života. Lépe však než příkladu lidského je držet se příkladu Ježíšova, neboť u něho jsou obsahové přechody vždy provedeny dokonale. Tomu u nás nikdy tak není.

Lao-c praví, že nádoba prázdná je užitečná. A tou nádobou, dnes to už vím, je já, měl bych je psát s velkým "J", pokud mluvím jen o nádobě samé bez lidského nánosu.

Sotva nádobu jáství vyprázdníme jakýmkoliv druhem sebezáporu, už se začne zase zaplňovat obsahem pocházejícím převážně z úsečky vědomí AB, což je způsobeno smyslovými vjemy a činností mozku. Zenbuddhističtí mniši projevují dojemnou snahu, aby se člověk naučil vstupy do vědomí, pocházející z úsečky AB, považovat za nepravé a klamné. Viz obdobné hinduistické učení o máji. Jejich snaha je průhledně jasná, chtějí navodit schopnost rozlišovací. Nepochybují, že jejich metodami se jim to může u některých jednotlivců podařit, ale v žádném případě se jim nemůže podařit vymazat já. Ježíš měl opět pravdu, když požadoval sebe zapřít, nikoliv sebe vymazat. I jeho smrt na kříži velmi názorně ukazuje, že nešlo při ní o zničení já. Vstává totiž jako člověk zase z mrtvých. Jinak je tomu s uvažující myslí. Ta by ve věčném životě nemohla obstát, překážela by mu. Tady si zenbuddhismus počíná brilantně, i když lze jeho metodám vytknout, že předčasné nebo uměle vyvolané zastavení úvah může vést k bezuzdnému a slepému fanatismu, a bude těžko tomu zabránit, i když se o to mistři Zenu velmi snaží. Nepřemýšlení a neuvažování by se mělo dostavit jako přirozený a nevynucený následek sebezáporu. Obrazně: Jestliže učedníci Páně opustili své rodiny a šli za Ježíšem, byl toho přirozený následek, že se mohli s Ježíšem podílet na jeho "zázračné" moci. Obrazně v malém a začátečnický: Jestliže mě lékaři zbavili obsahu já, začal jsem "zázračně" rozeznávat, co je správné.

Z těchto dvou obrazů, které úmyslně stavím vedle sebe, je patrné, že je rozhodující také druh sebezáporu, a kdy k němu v lidském životě došlo. U Ježíšových učedníků šlo o dobrovolný zápor, u mne o nedobrovolný zápor, proto jsem se dostal jen do přípravné fáze učednictví (důvodů je ovšem ještě více). Domnívám se, že je tomu stejně tak u žáků Zenu. Dlouho čekají v předsíni, jak tomu bylo i u žáků mystiky. Vymyslí-li se na člověka jakákoliv metoda, ve které jsou mezery, jimž se nedá zabránit, člověk v nich zase nabaluje starý obsah, tj. i vlastní vůli, která toto nabalování podporuje. To platí také o vnitřní modlitbě. Nemodlí-li se člověk

stále a soustředěně, a to je pomocí lidské vůle nemožné, čili modlí-li se z vlastní vůle, nevychází vlastně vůbec ze sebe, z obsahu svého já. Zapírá se, ale jen povrchně. Proti tomu v klášterech Zenu znají lék. Vědí, že se žák nevydrží stále soustřeďovat nebo ani stále sedět. Proto nejen, že ho nechají občas pobíhat, nýbrž i ho mají ke tvrdé práci, za kterou se nedostává odměna. To je výborné a děje se to soustavně. Tato zásada je uplatňována i ve všech křesťanských pracovních mnišských řádech. Všimněme si při té příležitosti příkladu sv. Terezie z Avily. Nepatřila do pracovního, nýbrž do vyložené meditativního řádu karmelitánů. Jakmile však dospěla do takové úrovně modlitby, že její plody začaly přicházet odjinud než z ní, ona říkala od Krista, tedy z věčného života, začala být vrcholně činná a její činnost jí v ničem nebránila, aby rozvíjela dále vnitřní realizaci. Co se u ní projevovalo navenek jako nezainteresovaná činnost, to se projevovalo obdobně i uvnitř ní. Už svými silami a svou vůlí nesahala po spáse, a jen proto ji dosahovala v plném rozsahu. Věděla, že byla spasena Kristem, ne mocí své vůle.

Zenu vadí nedůsledně uplatňovaná zkušenost, že všechno **ustavičně** pramení z věčného základu. Lidské vědomí by zmizelo, kdyby třeba jen na okamžik přestalo pramenit z věčného nekonečného vědomí. Řečeno obrazně: hranice úsečky AB na nekonečné přímce vědomí nemají povahu neprostupnosti zvnějšku, tj. z obou stran nekonečné přímky. Dalo by se říci obrazně, že vědomí přes tyto meze proniká z obou stran do jinak omezeného, uzavřeného lidského vědomí, daného úsečkou AB. Rozšíří-li člověk své vědomí za bod B, proniká pak nekonečné vědomí do úsečky AC ze strany C už snáze, protože také člověk vyšel vstříc po této straně nekonečnému vědomí. Tak např. živá víra, uplatňovaná skutky, přináší sebou rozšířené vědomí, takže právem mohl Ježíš říci, že kdo uvěří, spasen **BUDE, nikoliv je**.

Zenu úplně chybí zkušenost převodu hmoty propojené s dostatečnou měrou s vědomím, jak je tomu u člověka s nekonečnou existencí. Ostatně tato zkušenost je mezi lidmi velmi vzácná, ale dá se předvídat, že takovou nebude v budoucnosti, protože prostředky k tomuto převodu člověk má po ruce, ale zatím je ponechává netknuté. Tento převod se děje samovolně při velké zaujatosti člověka o věčnost, je-li tato spojena s patřičným důrazem na sebeobětování po stránce tělesné. Mám za to, že to byl specificky křesťanský přístup k věčnosti u prvních mučedníků, i když proti tomuto způsobu možno vznést vážné námitky: odevzdat své tělo Bohu nemusí mít za následek, že je Bůh převezme, není-li toto odevzdání řádně spojeno s odevzdáním sebe - já je více

než tělo - a nedojde-li ve chvíli odevzdání ke klidu duše. Tento klid byl při násilné popravě těžko dosažitelný. A tak i těm nejlepším a nejodvážnějším křesťanům tato zkušenost chyběla. Šli na popravu s klidem a odhodlaností, ale např. žár ohně, na kterém byli upalováni, nebo bolest v údech, které byly zraňovány, jim připomněla tělo a vrátila je do AB, do pouhé lidské existence se vším všudy. Škoda. Mučedníci byli na samém prahu zkušenosti Henochovy. O tomto muži se praví, že tak dlouho chodil v mysli s Hospodinem, až přestal být hmotný, tedy až nemohl už zemřít fyzickou smrtí. Není ovšem žádoucí, aby se člověk naučil roztavovat svou hmotu a ucházel tak fyzické smrti, nýbrž bylo by si přát, aby vnitřně umřel dříve než umře fyzicky, neboť tato vnitřní smrt by ho přivedla k osvobození.

Zen právě tak jako joga podceňují rozvinutí lidského života po všech stránkách, i po stránce intelektuální. V úsečce AB mentální zpracování je u nich předčasně utlumeno. Všimněme si rozdílného jednání Ježíše vůči učedníkům, než je jednání guruů nebo mistrů Zenu. Pokud neměli ještě jiné světlo než rozum, Ježíš jim podával rozumová vysvětlení už i tím, že jim rozumově přibližoval analogie, jimiž obecně zpřístupňoval pochopení království božího. V evangeliích je záznam o tom, že jim vysvětloval podobenství. To by mistr Zenu nikdy neučinil. Proč, o tom jsme si dosti pověděli v tomto spisu. Má subjektivně platnou pravdu při východisku, které zvolil. Pak ale dojde k dále vysvětleným rozdílům v poznání. Ježíš paralelně rozvíjel "zázračné" i rozumové u svých učedníků. Měl sice velkou radost, když některý z jeho učedníků, např. Petr, bez pomoci rozumu přišel na něco, co rozum nemůže zprostředkovat, ale prozradil tím, že i v oblasti rozumu dával tomuto vládci co jeho jest, tj. upevňovat ho v mezích, do kterých patří. Nejnápadnější a pro joginy a zen-buddhisty nejméně pochopitelné bylo, že Ježíš měl své učedníky k tomu, aby dělali zázraky, a sám je hojně předváděl. Víme také, že jakmile je přestal dělat, víra učedníků odpadla jako rozvojový prostředek dále nepotřebný. U deseti ze dvanácti odpadla úplně. Nesmíme si ale myslet, že se tím zároveň ztratil všechnu užitek, který učedníci získali z tak velkého rozmachu osobnosti. A totéž platí o intelektu. Z evangelia sv. Jana i z jeho Zjevení snadno usoudíme, že mu i mozek pracoval lépe než ostatním evangelistům. Ještě sv. Augustin se na sebe zlobí, že se toho více ve školách nenaučil. Postrádal intelektuální protiváhu svého vnitřního osvětlení. Tato nerovnováha mezi intelektem a vnitřním poznáním byla pak velkým nedostatkem téměř všech křesťanských světců s výjimkou sv. Tomáše Akvinského a hrstky dalších. Zkráceně by se dalo říci: čím více

hříven člověk nabyt k hospodaření, tím větší odměnu za správné hospodaření s nimi dostane. Prostřáček zmůže mnoho, ale něco jiného než intelektuálně dotovaný světec. Obou je zapotřebí. Jaká šťastná volba stála u kolébky redemptoristického řádu: učený doktor Alfons z Liquori a neobyčejně prostý Gerardo Majella. Je to jeden z případů týmové práce v oblasti náboženství. Kupodivu nevjeli si do vlasů a jeden druhým neopovrhoval. Tímto řád začal mít čáku k tomu, aby se stal dokonalejším spolupracovníkem Redemptora - Spasitele.

Ovšem jogini jsou si dobře vědomi toho, jaké nebezpečí tkví v rozvinutí zázračných sil - siddhis, a proto je tlumí. Právě tak Ježíš věděl, jaké nebezpečí tkví v rozvinutí toho co J. A. Komenský nazval docta ignorantia - učenou nevědomostí. Proto před ní varoval. Ježíš však toto nebezpečí obešel, že vedl rozum svých žáků právě tak jako guru odvádí sadhaka, žáka od nebezpečí siddhis, že zaujme dokonale jeho obrazotvornost v oblasti jím zvolené.

Ještě jeden důležitý závěr bych chtěl připojit: co se nerozvine v úsečce AB, na tom se nedá v nadstavbě dále budovat. I tady platí, že kdo tam něco má, k tomu mu bude ještě přidáno. Vezměme si příklad prostřáčka nade všechny prostějšího, Josefa Kupertinského. Po svém osvícení platil rázem za nejmoudřejšího muže v Itálii své doby. Dovedl řešit jedinečným nadrozumovým způsobem problémy lidí, se kterými jednal, ale nedal dohromady ani jedno poučení obecně platné. To platí i o indických joginech, s výjimkou Patandžaliho, Šankaračaryji a hrstky dalších, kteří si také pomáhali rozvinutou intelektuální základnou.

Zkrátka všestranně rozvinutý lidský život i v oblasti rozumu je ničím nenahraditelnou solidní základnou pro další duchovní rozvoj. Na intelektu pak visí ještě jeden úkol, aby rozeznal subjektivně a dočasně platnou pravdu od objektivní a trvale platné pravdy. Tady by se mystici měli dát poučit od lékařů, kteří musí rozeznávat subjektivní pocit pacientů od objektivní pravdy načerpané z vědeckých pramenů, a nesmějí ani opovrhovat subjektivními stavy pacientů a jejich odezvou na průběh nemoci, ani vědeckou nadstavbou, a musí se snažit, aby obojí spojili v organický a užitečný celek. Tím se na Cestě zabrání

1. dlouhým stagnacím a umožní se lidem nasadit účinně a včas prostředky, vedoucí k dalším krokům kupředu;

2. zbytečnému zastavování i plesání nad něčím, co by se mělo přejít bez toho, že by z toho člověk "bral odměnu svou". Kolik

Lotových žen (solných sloupů) už existovalo v mystice. Znáám lidi, kteří dokáží civět po každém kroku.

Jedno ze šťastných východisek Zenu, ale i mystiky, zůstává jejich vyústění do umění. O tom bude řeč v další kapitole.

Konečně se dostávám k základnímu doplňku textu: Praví se tam, že toužit po spáse nemá smysl, protože už jsme Buddhové, přelož správně Spasení. Je to obdoba Ježíšova výroku "bohové jste". Ježíš však přesto, právě jako mistři Zenu, důsledně vedl ke spáse. Ani on ani mistři Zenu nejednali nesmyslně.

Zvolím opět nejsnazší vysvětlení tohoto rozporu, čímž neříkám, že je také nejlepší, ale je dostačující pro náš věk.

Nemyslete si, že Gotamu, budoucího Buddhu, mistři jogy odmítali proto, že jej chtěli dostat za jogu. Nepoznávali více, než že Gotama se pro jejich cestu a jejich vedení nehodí. To pravý guru pozná snadno, a proto si bezpečně volí žáky. Právě tak bezpečně si zvolil své žáky Ježíš, včetně zrádného Jidáše. Zvolil si jen ty, které nutně potřeboval pro ukázkou Cesty, kterou naznačoval svým životem. Řekl také, že si učedníky sám nezvolil, nýbrž že je vyvolil Otec. To znamená, že věděl, jako pravý guru, nikoliv na základě úvahy, nýbrž z povědomí o své pravosti, samovolně, koho si má vybrat. Jeho spojení s Otcem bylo vědomé a samovolné, tedy bez mezer jako dech.

Zabezpečil jsem si základnu vašeho pochopení, proto mohu jít skokem dál. Tyto mezery ve výkladu zásadně nevyplňuji, protože jsem si jist, že si je snadno doplníte sami. Ukazuji jen na ty body, ve kterých byste se mohli snadno mýlit.

Vytrhnu z kontextu života jen období od narození ke smrti. Od chvíle narození začíná období, v němž ono nenarozené, spasené v nás začíná ze sebe na dobu celého pozemského života vyzařovat všechno, co člověk potřebuje k pozemskému životu, ale nejen k tomu pozemskému životu, jak jej poznáváme, ale i k tomu, který může vést k vědomému návratu do Otcova domu, ke vnitřnímu osvobození. K tomuto potřebujeme kromě lidského těla též prázdnou nádobu svého já. Jáství právě jako sama existence člověka pochází konec konců od Boha, z věčného základu, ale nejen tak, že byla stvořena, nýbrž i tak, že je udržována ve stavu stvořeného, a to z nejvyššího důvodu proto, aby se mohla do věčného základu vrátit. Existuje v pocitu oddělenosti, aby se mohla vrátit do nerozděleného. Pozor, mluvím o existenci. Zjednodušme si pohled na ni a pojímejí ji teď jako hmotnou lidskou existenci. Tato se má vrátit do věčné existence, a proto je vybavena věčným jástvím, které v okamžiku narození člověka na

svět je prázdné, ale je přes tělo, smysly, rozum, ve styku jak s hmotnou existencí člověka, tak i s hmotným časoprostorovým prostředím, se světem, vesmírem. Odtamtud se okamžitě toto já začíná naplňovat pomocí smyslových vjemů a mentálního zpracování něčím, co není věčné. Indové by řekli, že klamným a nepravým obsahem.

Jak jsem už napsal jinými slovy, měl jsem vzácnou příležitost, že lékaři mi při opakovaných operacích za vědomí už v předškolním věku opětovně vylévali tento nános na čistém dnu já. Dařilo se jim to také proto, že toho nánosu tam v tak útlém lidském věku nebylo ještě mnoho. Tak se stalo, že přece jen něco z toho dna bylo v mém vědomí "slyšet":

1. jednej správně, a pak
2. zaříd' se podle schopnosti rozlišovací, co je a co není správné,
3. užij sílu, kterou k tomu máš.

Pochopitelně nic jsem neslyšel, ale věděl jsem více, než bych se mohl dovědět z poslechu. Lidská duše má všechny smysly a všechn rozum v jednom pohromadě.

Vím tedy, že takhle na dně své bytosti člověk je Bohem. Ale co je to platné, když pořád ze síly existenční, která také vyzařuje z věčné podstaty, ustavičně naplňuje své vědomí jen uvědomováním si pomíjejícího, takže za normálních okolností mu nezbyvá nic jiného než věřit, že je věčnou bytostí, pokud se vůbec k této víře dostane. Za těch nenormálních okolností, do kterých mě opakovaně dostávali lékaři, člověk i bez pomoci víry se dostává k věčnému základu své existence. Mistři Zenu navozovali u svých žáků tyto nenormální okolnosti jinak než operacemi za vědomí, než vstupem na okraj smrti. Projděte si znovu jejich metody a poznáte, čeho je třeba, aby se člověk dostal do styku se spaseným nitrem. I kdybyste se však zařídili podle tohoto návodu bod za bodem, nedosáhli byste vědomého spojení s věčným životem, zbytečně byste byli zklamáni a chybně byste si mysleli, že buď mistři Zenu vedou své žáky špatně, nebo že vy jste neschopní. Nikoli. Ke zdárnému postupu je třeba vždycky dvou. Nemyslete si však, že tím druhým musí být mistr. I tuto vzácnou příležitost dovědět se, kdo tím druhým má být, jsem získal už při tom ukrutném týrání za vědomí. U mne napřed tím druhým byli lékaři. Když však se jim podařilo mě uvést do sledování zevních vlivů života schopností rozlišovací a navodit moc k uskutečnění vysledované správné cesty, nepotřeboval jsem už žádného jiného vůdce než onu snahu ustupovat od své vůle kvůli plnění

správného třeba i proti vlastní vůli. Přece však docházelo - a byl bych rád, kdybyste ten fakt považovali za obecný jev - ke stagnacím tehdy, když jsem dočerpával prostředky vyplývající z dosavadního poznání a jeho plnění. Pak bylo třeba nasadit nové prostředky, abych mohl jít dále. A to se mohlo stát jen za cenu vyprázdnění od dosavadního. V 17 letech a v 26 letech jsem to dělal tím primitivním způsobem, že jsem vlivem nastalé situace zavrhl všechno předešlé jako chybné a nežádoucí, a bez ohledu na sebe, tj. bez lítosti nad sebou, že jsem se mýlil a že musím začínat znovu. Např. v koncentračním táboře, pokud jsem se ještě litoval, dostával jsem ránu za ranou a tento návrat k sobě, narozenému, nevedl nikam dál. Byla to obdoba toho, co se se mnou dělo od 14 do 17 let. Rána za ranou. Až jsem se konečně přestal litovat, opustil jsem svou minulost, a tímto zvláštním způsobem oproštění od sebe narozeného, tak jak při operacích za vědomí, kdy jsem neunesl určitou přemíru bolesti, jsem se ocitl tvář v tvář znovu oné prázdné nádobě v sobě, prosím, se žádnou představou, nýbrž fakticky, protože vrstvy nánosů na dně nádoby já už byly tenké vlivem aspoň částečného vnímání nebo lomcováním s nimi už byly volnější než je běžné, ocitl jsem se snáze vždy u dna já, takže jsem odtamtud zřel na víc než při předešlém vyprázdnění.

Obdoba: Učedníci Páně se na začátku svého učednictví vzdali svých rodin a svého majetku, proto při smrti Ježíšově, kdy se vzdali i vlastní spásy a mistra, dospěli zase dále než k pouhému "zázračnému".

Důležité upozornění: Nedospěl jsem vůbec k osobnímu vedení vůdcem, protože jsem nemusel za jeho pomoci překonávat lidské představy o věčném životě, o Bohu atd. Uvědomte si jednu věc: V Genezi se praví, že člověk byl stvořen k obrazu božímu, ale chybná a úplně zvrácená tradice si vytvořila Boha k obrazu lidskému. Z tohoto obráceného pojetí Boha je třeba napřed člověka dostat. Tuto úlohu reformátora jemně zastává duchovní vůdce. Postaví se na místo Boha, i když to tak nevyjadřuje. V očích žáka však takovým je. Až se podaří žáka odpoutat od jeho vlastní vůle, učiní ho nezávislými na sobě, na vůdci. Je to mistrnné obcházení oné zvrhlé víry. Protože jsem však na žádnou lidskou představu o Bohu nevěřil - vlivem onoho "hlasu" o tom, co je správné a co je nesprávné - nebylo zapotřebí u mě odbourávat představu o Bohu. Nicméně musím říci, že jsem si ji přece jen zbudoval od svých 17 do 26 let, když jsem byl svědkem úžasného milosrdenství božího, které jsem si vykládal lidsky. A tato představa nemohla být u mne zbourána jinak než násilím. V

koncentračním táboře jsem byl zprvu svědkem, že lidsky pojaté milosrdenství boží neexistuje. Upozorňuji, že nastupující automatismus (2) a prohlubující se jeho činnost samočinně, jaksi zákonitě staví proti člověku, který se zabarikádoval na určité úrovni, řadu okolností, jimiž je člověk nakonec, dopadne-li to dobře, vypáčen ze své pozice, ze svého zamrznutí, ze své stagnace. K tomu všemu není zapotřebí lidsky pojatého Boha, nýbrž jen zákonitosti, která vládne novým způsobem na jí odpovídající úrovni vědomí. Obejdu se i bez personifikací na kterékoli úrovni, např. bez lidsky pojatých andělů s lidskou tváří a s křídly.

Zůstává několik nevyřešených otázek, mezi něž patří tyto: Bylo by si tedy přát, aby se člověk dostal k onomu neosobnímu vedení, které začíná tím, že člověk chce jednat správně a získá schopnost se podle narůstajícího poznání řídit. Jak ale dosáhnout tohoto vedení bez tak krutého vyprazdňování, jakého jsem se dožil já, je zřejmé, že nestačí toužit po takovém vedení. Naopak taková tužba by byla jednou z největších překážek k tomu, aby se takové vedení objevilo.

Jak manipulovat s vůlí je jasně obsaženo v Ježíšově návodu: "Chceš-li kdo za mnou přijít, zapři sama sebe..." Ježíš tedy radí, nabádá k dobrovolnému sebezáporu, ne vynucenému okolnostmi. A tam se dá postupovat povlovně nebo skokem. Povlovný způsob nám popisují mistři Zenu. Skokem, např. zaujetím: Mám za to, že tento druhý způsob je možný jen tehdy, je-li povlovně, postupně a soustavně připravován. Nejlépe by bylo, kdyby byl připravován tak, jak si přejí mistři Zenu, aby si připravovaný nepřál vejít do věčnosti, ale přesto dělal všechno, čím by se k tomuto vstupu mohl disponovat. Něco podobného se dělo v mém životě, a to několikrát za sebou, od tří a půl roku do sedmnácti (v tomto období jsem neměl vůbec žádný duchovní cíl) (také skok tam zažitý byl největší, klasicky příkladný). Pak od 17 do 26 (tam byl skok už podruhé dosažen ne touhou po něm, ale určitým závazným poznáním ze sedmnácti let, které mělo za následek daleko důslednější odstup od sama sebe, než jak tomu bylo v dřívějším období). Konečně od 26 do 39. O tomto období bych měl k užitku lidí říci, že teprve tehdy jsem odcházel (nikoliv odešel) od prostředku vyčleněného ze života, který byl do té doby hlavním motorem pokroku, do celého života, který se jím dodnes stává. K tomu bylo zapotřebí poznání symboliky Ježíšova života (které se dostavilo náhle a nečekaně, dokonce nechtěně, v celku při odevzdání celého života v koncentračním táboře), ale nejen toho, nýbrž bylo nutno se podle tohoto poznání zařídit. Nepodivuji

se, že ke zmíněnému poznání opět došlo násilím jako k tomu prvnímu v předškolním věku. Zřejmě cesta každého člověka je poznamenána vstupem na cestu, tedy východiskem.

Pro šťastnou změnu východiska v 39 letech nebylo už zapotřebí násilí k dalšímu skoku, skoky se stávaly čím dál nenásilnějšími a neznatelnějšími, až přešly do samovolnosti přechodu, jako by skoků nikdy nebylo. Kámen už dávno padl do rybníka a vlny se šířily čím dále v širších kruzích, ale byly nižší až neznatelné.

Je možno se nenásilně a dobrovolně propojovat s věčným životem od začátku cesty? Bylo by to ideální. Ten ideál měl na mysli asi Bankei. Bylo by k tomu stejnou měrou třeba poučenosti jako poslušnosti. Čím bezprostředněji po poučení by následovala poslušnost, tím plynulejší by byl vývoj. Vizte způsob, jakým Ježíš povolával učedníky. Nejvíce se ztrácí váháním.

Může rozumová poučenost aspoň částečně zastoupit poučenost vzniklou sebezáporem? Poučenost bez sebezáporu je špatným příznakem, vede na scestí. Umět si pomoci rozumem a umět jej v pravý čas odložit, je uměním, které skvělým způsobem zvládla koncem svého života sv. Terezie z Avily po svém ukřižování s Ježíšem. Na počátku své cesty se poradila s rozumem, když našla u studny obrázek, na němž bylo znázorněno, jak Ježíš nabízí ženě pěti mužů věčný život. Terezie usoudila, že když byl tak milostivý k tak nehodné ženě, že bude milostivý i k ní. V této logice byla tvrdě zkoušena, až nakonec uznala, že Spasitel zůstane Spasitelem a že ho v této úloze nikdo nemůže zastat. Poklonila se této úloze doporučeními, která dala svým řádovým sestrám. Radila jim, aby vůči Kristu zaujaly stejný postoj jako Maří Magdaléna. Ta opustila svůj dosavadní způsob života rozhodným způsobem. Vrhla se Ježíšovi k nohám, přestože věděla, že si za své chování nezasluhuje jeho milosti. Kdyby se byla styděla za své hříchy, nebyla by se před ním objevila. Ona však tento svůj život Ježíši odevzdala, ať byl jakýkoli, a to beze slov, bez představy o tom, co s ní Ježíš udělá. Kdyby jí byl zavrhl, nebyla by se divila. Neočekávala prostě nic, také si nemohla nic slíbovat. To je správná definice zastavení rozumu před majestátem božím. On si to zasluhuje, aby náš rozum před ním utichl a kapituloval. Odevzdáme-li se Bohu, můžeme se dopustit jen jediného hříchu, který způsobí, že jsme pro něj zavrženi nebo aspoň nevyslyšeni: že mluvíme, že něco vysvětlujeme. Jaký je to nesmysl. Nemyslete si, že je těžší odevzdat se Bohu, jsme-li zatíženi hříchem, než když se cítíme čistými. Po devíti letech své vědomé cesty k Bohu jsem se cítil být tak čistým, že jsem nebyl

schopen se Bohu odevzdat. Podobnou hrdost má každý, kdo si vystačí se světlem rozumu. Proti takovému člověku dovedli mistři Zenu soustavně zakročovat, ovšem jen v podmínkách klášterních. My jsme vůči takovým lidem úplně bezmocní. Nepřimějeme-li je k tomu, aby zapomněli na sebe tím, že by mířili za nějakou věcí (zaměstnáním), která by je dokonale zaměstnala a zaujala, nedočkáme se u nich žádného duchovního pokroku. Naučí-li se však tito lidé zaujatosti pro nějakou věc a vytrvají-li v tomto stavu dost dlouho, dříve nebo později vyprázdní nádobu svého já, neboť se museli pro tu věc zapírat, a pak najdou své vedení.

Sv. Terezie nazvala jednání Maří Magdalény velkodušným, Ježíš by řekl "z celé duše své", tedy celobytošně se odevzdat. Byl jsem ve svých 17 letech tak prostoduchý, že jsem si myslel, že i mé tělo patří Bohu. Ještě, že jsem měl anděla strážného, jímž byla má matka, která dbala na to, abych jedl, pil a spal, pokud to všechno stačila kontrolovat. Nebýt jí, prudce a naplno probuzený automatismus (2) by byl zmařil můj pozemský život, asi tak, jak se stalo Imeldě Lambertini v Miláně r. 1333. Pro mne je to ukázka toho, že si opravdu automaticky, živelně žádal všechno pro sebe. Poznal jsem tehdy na vlastní kůži (ovšem ještě jsem to nepochopil rozumem), jak slepě působí zákonitost úrovně, na kterou se člověk dostane. Kdyby neexistovalo nic jiného než tato zákonitost, byl bych tehdy na přechodu do ní zemřel, jiní se zbláznili apod. Naštěstí podstata věčného života je nad všemi zákonitostmi stvořených úrovní. Stvořeným zde jako jinde míním stále vyvěrající z nestvořeného, tedy z věčného stále se stávající. Matka na své úrovni se ztotožňovala se svým dítětem a ze své úrovně ochránkyně je zachránila naživu. Chci tím říci obecně, že ti, kdo se velkodušně odevzdají, budou vždycky potřebovat vydatnou pomoc těch, kteří se neodevzdali, a dokonce i těch, kteří nevěří, že se člověk může dostat na jinou úroveň vědomí než je jejich. Kdyby jednou takových lidí, jakým jsem byl já v 17 letech, bylo více, mělo by se v budoucnosti na ně pamatovat sociálními zařízení, v nichž by se na čas internovali a kde by se přechovávali jako malé děti v intenzivní péči. Zachovali by se lidé, kteří by měli co říci k duchovnímu vývoji celého lidstva.

Považuji za vhodné poznamenat, že výrok sv. Terezie o Maří Magdaléně velmi výstižně charakterizuje stav duše při přechodu z jedné úrovně poznání na druhou. Nikdy jsem sice na Maří Magdalénu a na její počínání nepomyslel, ale vždycky jsem se na těch přechodech choval jako ona. Odvrátil jsem se náhle a bez přemýšlení od minulého způsobu života. Tento zvrát byl

vždycky způsoben novou vlnou poznání, ke které docházelo vždy obdobným způsobem. Jen první vlna byla vynucena lékaři, další už se přivalily vlivem plnění poznávaného z minulé vlny. (Už lékaři přišli na to, že týrání, které mně způsobovali, bylo jakýmsi signálem pro organismus, aby se svým vědomím odstoupil od pocitu tělesnosti. Stal se z toho jakýsi druh vypěstované poslušnosti). Po vlně mezi 17. a 18. rokem jsem upřímně litoval, že jsem do té doby mohl žít bez Boha, že jsem na něho nevěřil, když jsem teď zjišťoval, že je. Velmi snadno jsem se tedy odvrátil od dosavadního "bezbožného" života a přešel k životu zbožnému. Dávám slovo bezbožný do uvozovek, protože jsem ani tehdy nezaregistroval, že jsem vlastně od operací od 3 a 1/2 roku plnil nebo se snažil plnit vůli boží, když jsem se snažil dělat správně, aniž jsem si správné vymyslel jako správné, nýbrž jsem se řídil vedením božím. Omyl byl na místě. Kdybych se byl nemýlil v odhadu o způsobu života do té doby, nebyl bych mohl na sebe vzít nový způsob myšlení, který spočíval v tom, že správné bylo jediné - patřit Bohu a do něho vejít, jemu se odevzdat. Sv. Jan Evangelista praví, že Boha nikdo neviděl, ačkoli před tím tři roky chodil s Ježíšem. Jan bezvadně rozlišoval obraz od skutečnosti, což mnohým křesťanským extatikům chybělo. Ani já jsem nikdy Boha neviděl, a kdybych ho byl viděl, byl bych věděl, že to není On. Vím přece jak málo znamená vidět oproti vědět. Kolik zázraků viděli učedníci Páně za tři roky, a kolik jich sami udělali, ale nevěděli, kterak k nim docházelo, neboť je konali z moci Boží, která stála za jejich rozumovými možnostmi. A po tolika viděných a provedených zázracích přestali věřit v Ježíše, když bezmocně, jak jim připadalo, se dal ukřižovat. Nehřešme výmluvou: "Kdyby s námi chodil Ježíš, situace by se rázem změnila." Ježíš by nás pokáral známým svým výrokem: "Vy plemeno hadí, znamení žádáte..." V tomto smyslu jsem tedy hadem téměř nikdy nebyl, protože kdybych i dnes žádal zázrak, nestal by se. Naposledy jsem si ho žádal v koncentračním táboře roku 1939. Místo zázraku jsem dostával větší dávku bití a právem se stalo tomu hadímu plemeni. Když jsem si ho nežádal, nastal nečekaným způsobem a jeho zprostředkovatelem byl esesman, který mě chtěl zabít. Mám za to, že se se mnou dělo od mých tří let života totéž, co velmi poučeně navozují mistři Zenu u svých žáků. Napřed je upravují ranami, a ty jsou někdy tak silné, že někteří žáci utečou. Někteří z nich se zase vrátí. Později působí na intelekt a vůli, aby se dostaly do potřebných mezí. To se dělo u mě v době po operacích. Ukazovalo se, že rozum zbavený starostí o to, co se má a co se nemá dělat, pracoval daleko uvolněněji a účinněji než tomu u dětí bývá atd.

Zastavím se u Bankeiova výroku: "Máš-li i nejmenší přání být lepší než jsi, trváš-li na hledání čehokoli, stavíš se proti Nezrozenému".

Mohli byste si myslet, že Bankei tedy vůbec nechtěl zlepšit duchovní situaci člověka a chtěl ho nechat takového jaký je. Tak tomu však nebylo. Vychovával sice své žáky bez šablon, bez koanů apod., ale vychovával je, snažil se je zlepšit. Citovanému výroku můžete porozumět jen tehdy, když víte v jaké souvislosti byl pronesen a ke komu. A pak je dobře vědět, že je pronesen k tomu, kdo má být zbaven v poslední fázi vývoje úplně vlastní vůle, protože ta, i když je nejvznešenější, stojí proti Nenarozenému. Úplně ve shodě s výrokem Angela Silesia: "Kdybys měl třeba jen špetku toho, co se dá nazvat vlastní vůlí, nevejdeš do království Božího." Kdo to zažil, jistě mu dá za pravdu. V určité fázi vývoje člověk jakoukoliv vlastní vůlí provádí jen opozici a zbavuje se klidu, bez něhož nemůže vejít. Přesto by bylo dobře, kdyby mudrci typu Bankei byli ohleduplnější vůči začátečníkům, kterým by mohli vzít vítr z plachet.

Co bych tedy radil: aby ten, kdo nedočerpal dosud všechny prostředky vedoucí k osvobození, ať je to sebezlepšování nebo meditace, soustředění a modlitba, všech jich používal s veškerou svou vůlí. Avšak neuspěje-li, aby jen právě tak celobytočně odstoupil od své snahy a vyprázdnil se tak od sebe, zapřel tímto způsobem sebe. Nezneklidní-li se tímto odstupem od všeho, co je mu posvátné, a nepustí-li se do opačného, třeba např. do nemravného života, ať posečká bez očekávání čehokoli. Jakmile by při tomto očekávání začal tupě civět, nechť se znovu pustí do působení svou vůlí a ať v dohledné době, dokud je v něm minulý odstup ještě živý, celou akci znovu opakuje. Tomu říkám "klepejte". Naučí se klepat bez očekávání (vizte chromý u rybníka Bethesdy) a ustávat bez očekávání a plně se zapojovat celou svou osobností do obojího. To bude pro vítězství stačit. Rozviklá celou pevnost svého já a ona se začne drobit, až se odhalí dno věčnosti. Vždyť nejde o nic jiného než o to, aby člověk sebe, svůj nepravý obsah já, dokonale přelstil a obsah vypáčil. Buďte však přitom pružní podle Lin-čiho a ne strnule stereotypní až do zmechanizování toho, co konáte (rozlišujete mezi zmechanizováním a spontánností?). To by byla největší chyba, které byste se mohli dopustit. Nestačí jen znát spasitelský příslib Kristův.

Ještě k umělému triku hlasatelů pokání: katoličtí kněží si stěžují, že do zpovědnice opakovaně přicházejí lidé s tímtéž hříchem, kterého se nedokáží zbavit i po opakované zpovědi a

rozhřešení. Zpověď u těch lidí se podobá braní prášku proti bolestem hlavy. Ony sice neléčí příčinu bolesti, ale na chvíli zbavují bolesti. V tom čase, kdy člověk nepocítuje bolest, tělesný i duševní organismus si přece jen odpočine, a může se dokonce stát, že najde snáze prostředky k léčení příčiny bolesti. Jsou však případy, že některému člověku jsou ve zpovědi hříchy opravdu odpuštěny v tom smyslu, že se k nim už nevrací. To považuji za velmi účinné odpuštění hříchů. Tato změna patří do oblasti "zázračného". Ježíš řekl, že odpustit hříchy je větší zázrak než někoho uzdravit. Nemáme však nikde přímé zprávy o tom, co běžné odpuštění hříchů Ježíšem znamenalo, co způsobilo v životě člověka. Ježíš však řekl svým učedníkům, že komu oni odpustí hříchy, tomu odpuštěny jsou. Máme však velmi instruktivní zprávy o velkolepém odpuštění hříchů, které provedl Ježíš na Šavlovi, při jeho obrácení na víru před Damaškem. Šavel - obrácený Pavel dělal něco zcela jiného než před obrácením a měl schopnosti a vědomosti, které před tím neměl. Tady bychom tedy s podobenstvím o olovu v botách nevystačili. Sám na sobě jsem zažil účinky generální zpovědi, a ty pocítuji po 53 letech ještě dnes, a nemohu se mýlit, protože po té zpovědi jsem byl jiným člověkem a zůstal jsem jím. Kdybych tu rozebíral příčiny, popsal bych mnoho stránek. Zmíním se jen o "zázračných" účincích zpovědi pátera Pia (zemřel v r. 1968). Z jeho zpovědnice odešla řada lidí úplně změněných a takovými dodnes zůstávají. Viz Winovská: Život Otce Pia. Přeložil jsem do češtiny.

Zařadil-li Ježíš odpuštění hříchů do zázraků, pak, dojdeme-li k definici zázračného, nezůstane ani odpuštění hříchů záhadným. Na stopu pravdě se dostaneme snadno: Kdy Ježíš začal dělat zázraky? Když zažil proměnu vědomí v Jordánu a přemohl já na poušti. Obojí mělo za následek, že přestal dělat něco pro sebe (práce na sobě byla u konce, nebylo co dalšího na sobě učinit) a začal jednat pro lidi kolem sebe, a to důsledně bez výjimek. To mohl provádět také proto, že nádoba jeho já se už nenaplňovala svým, takže pramen věčného života na jejím dně byl pořád čirý a nepřestával prýštit do vědomí. A to je celý obsah zázračného: Proud Boží existence, poznání a lásky neomezený "mým". Na tom, kdo je nositelem takového osvobozeného proudu pak už záleží jen tolik, zda nechá z tohoto proudu více téci složku poznání než existence nebo lásky či jinak. V případě odpuštění hříchů odpouštějící dává přednost složce poznání. Kajícíník poznává způsobem jemu dosud neznámým, čeho chybného se dopustil a lituje toho silou poznání správného. Poznáváte, z mého předcházejícího líčení, že s tím mám určité zkušenosti a že jsem je měl už před zmíněnou generální zpovědí, a proto její účinek je v

podstatě neutuchající. Vlivem této specializace toku poznání byl jsem svědkem největšího zázraku ve svém životě právě v oblasti poznání. Bez studia Bible a úvah o ní náhle toho podzimu 1939 v koncentračním táboře Oranienburg-Sachsenhausen jsem jasně poznával dosud mně skrytý smysl symboliky Ježíšova života, a to do všech podrobností, které bych nestačil nastudovat ani za celý život. Jestliže se někdo z vás s údivem pozastavuje nad hloubkou výkladu Ježíšova života a jeho výroků, pak se nedivte mému důvtipu, ten v tom není, nýbrž zázraku, který se tehdy stal. Zázraky se dějí, ale dnes potřebujeme zázraky na poli poznání a pak lásky, teprve potom na poli existence, kterými byla všechna uzdravení prováděná Ježíšem a jeho učedníky.

Proud poznání shora dolů je nejvíce podvazován a vězněn vlastní vůlí, o té víme u Ježíše, že ji neměl. Ze své zkušenosti o ní vím, jak jsem byl pracně o ni připravován od předškolního věku. Myslím, že se výkladový řetězec uzavírá.

Doufám, že nikdo z čtenářů nebude považovat ztrátu vlastní vůle, jak se projevila u Ježíše po Jordánu, za ztrátu schopnosti jednat. Jeho činnost po Jordánu byla zmnohonásobena (před Jordánem byl tesařem) jeho schopnostmi, lépe řečeno oním nepodvázaným proudem boží všemohoucnosti, který se do něho vléval a z něho pak do okolí.

Mohly by se vyskytnout zlomyslné otázky: Odpustil tehdy Ježíš hříchy, které se tenkrát považovaly za hříchy? Co považoval za hříšné? Vycházel-li z tehdejšího pojetí hříšnosti, jak by se stavěl k dnešnímu změněnému pojetí hříchu? Odpustil by novodobé hříchy?

Všechny tyto otázky jsou chybně položeny. Neodpouštěl ten nebo onen hřích, nýbrž jasně viděl do všeho, co sedí v duši člověka jako žába na prameni a ucpává volný proud vody. Odstranil zátku připoutanosti a omylu, že toto, co vnímáme smysly, nebo co se nám umožňuje poznávat rozumem, je jediná skutečnost. Že to dokázal, je patrné ze "zázraku" proměnění na hoře Tabor. Tři učedníci pronikli tam jeho vlivem do oblasti vědomí, nebo aspoň na její okraj, tam, kde se Ježíš volně a vědomě stýkal např. s Mojžíšem a s Eliášem. Pro tu chvíli musel být učedníkům "odpuštěn" omyl, že si žijeme v jedinečné oblasti vědomí, učedníci museli být osvobozeni z vězení svých nedokonalých prostředků vnímání a uvažování. Tak se mně jeví odpuštění hříchů, a je mi jasno, že má své stupně, v nejběžnějším případě podle síly víry, ve vzácnějších případech podle předešlého už zvýšeného stavu vědomí nebo poznávání. K tomuto stavu jsem se např. dostal v předškolním vě-

ku, když vlivem trápení, které mně způsobovali lékaři, mně bylo "odpuštěno" všechno, co bylo náplní mého já (to už jsem vysvětlil dříve) a další "odpuštění" už potom následovala z vyšší úrovně poznávání než obvyklé, např. poznávání toho, co je relativně správné pro člověka v určitém postavení a na určité úrovni vývoje duchovního. Pak už probíhala řetězová reakce, bylo to soustavné rozpoutávání zábran poznání.

Mám na stránce kousek volného místa a je mi líto prázdného papíru, tj. ponechat papír nevyužitý. Mluvil-li jsem o nánosu svého, pak do tohoto nánosu je třeba také započíst všechny lidské představy. Člověk nebude ušetřen ani toho, že se bude muset rozžehnat se svou lidskou představou o Bohu. Tento proces překonání Boha podle lidské představy je báječně znázorněn v obraze vzatého z vnitřního děje v duši Jákově. Jákob měl dojem, že jeho bratr Laban ho nenávidí a že ho chce zabít, protože Jákob získal lepší a bohatší statek než jeho bratr Laban. Rozhodl se, že se s Labanem smíří. Posílal postupně Labanovi svůj nejlepší dobytek a pak své sluhy a služky, zkrátka posílal mu postupně svůj majetek, aby ho usmířil. S každým takovým darem šel posel se vzkazem, že je od Jáкова, který se chce se svým bratrem usmířit, Laban nic nevracel, ale ani poslové se nevraceli, takže Jákob měl za to, že je Laban zabíjí, aby mu dokázal, že také jej zabije. Nakonec Jákob zůstal sám bez majetku na břehu řeky a rozmýšlel se, má-li také sám jít za bratrem a dát mu k dispozici svůj vlastní život. Když se konečně rozhodl, že to učiní, tj. když se vzdal svého života z lásky k bratrovi, zjevil se mu Bůh a začal s Jákobem zápasit. Jákob po úporném boji Boha přemohl a za to mu Bůh propůjčil nové jméno "bojovník Boží", Izrael. Detaily si přečtete v Bibli nebo ve Sladkém jhu. Mně teď jde jen o to, že tím naším, které nám brání ve styku s Bohem, je také naše představa o Bohu. Jákob měl lidskou představu o Bohu. S touto svou lidskou představou o Bohu musel bojovat, aby se jí zbavil, aby ji přemohl, pak teprve se mohl nazývat pravým bojovníkem Božím. Napsal jsem dříve totéž jinými slovy, že víra v Boha musí na určitém stupni vývoje odpadnout, protože nemohla být jiná než ustavená podle lidských představ. Totéž platí o víře v osobní spásu atd. To jsou prostředky, které přivedly např. učedníky Páně k Ježíši, ale pak musely být v pravý čas a s velkou moudrostí odstraněny a nahrazeny jinými. Kde není této náhrady více než rovnocenné, nesmí být bourána ani víra, pokud tu je, ani zavrhován kterýkoli vývojový prostředek. Ovšemže tyto přesuny v prostředcích nejsou hladké. To konečně vidíme na životě učedníků Páně. Ale vždycky mají charakter vyprázdnění se od jedněch i od dosavadního smyslu života a nalezení nového vyššího smyslu i s vyššími a na

novém stupni účinnějšími prostředky. Jeden můj přítel se mi omlouval za svou neschopnost obrátit se a napsal mi: "To se té Maří Magdaléně pláclo o zem, když před ní stál Ježíš. Ale před námi nestojí a konečně dnes se zázraky nedějí, co tedy nám zbývá, jak to máme provést?" Pomocí juda, jemného stylu, nenásilně ale vytrvale, však ten náš nepřítel, zachováme-li klid, odhalí svou slabinu a pak ho položíme jediným chvatem.

Čtvrtá kapitola

Zen v umění

Naštěstí máme možnost o zenu nejen slyšet mluvit, ale také jej vidět. Platí-li, že "jednou ukázané má stokrát větší cenu než jen vyslovené", pak způsob, jak sebe zen vyjadřuje v uměních, poskytuje nejpřímější přístup k jeho pochopení. Tohle je tím více pravdivé, že umělecké výtvořiny zenu nejsou symbolické jako jiné typy buddhistického umění nebo jako vůbec jiné druhy "náboženského" umění. Oblíbené náměty umělců zenu, ať už malířské nebo básnické, mohli bychom definovat jako přirozené, konkrétní a světské. I když jejich námětem je Buddha, patriarchové nebo mistři zenu, zpodobňují je zvlášť bezprostředním a lidským způsobem. Umělecká díla zenu však nejsou jen výlučně nebo hlavně popisná. I v malířství není umělecké dílo pouhou reprodukcí přírody, nýbrž dílem přírody. Pravá technika v sobě obsahuje umění neumělosti nebo něco, co Sabro Hasegawa jmenuje "kontrolovanou náhodou", takže obrazy dostávají stejně přirozeným způsobem svou formu jako skály a traviny, které na obrazech vidíme.

To neznamena, že umělecké formy zenu jsou ponechány náhodě, jako když namočíme plže do inkoustu a necháme ho plazit po papíru. Nejzávažnější je spíše fakt, že v zenu neexistuje ani dualismus, ani konflikt mezi přirozeným prvkem, o který jde, a lidským prvkem kontroly. Tvůrčí síly lidského ducha nejsou umělejší než tvůrčí činnost rostlin nebo včel, takže z hlediska zenu není nesmyslné tvrzení zenu, že umělecká technika je pevné pravidlo uvnitř spontánnosti, a spontánnost tkví pevně v tomto pravidlu.

Umělecké formy Západu mají svůj původ v duchovních a filozofických tradicích, podle nichž duch je oddělen od přírody a sestupuje z nebe, aby na ni působil jako inteligentní energie na tupou a vzpurnou hmotu. Proto Malraux (viz André Malraux, Psychologie umění) mluví stále o tom, že umělec svůj předmět "dobývá", jako naši cestovatelé a vědci mluví o tom, že dobývají hory a prostor. Číňanům a Japoncům připadají být tyto výrazy groteskní. Vždyť když vystupujete na horu, nedobývají vaše nohy horu právě tak jako když malujete, nerozhoduje o výsledku jen štětec, barva a papír nebo ruka.

Taoismus, konfucionismus a zen jsou výrazem mentality, která se cítí úplně doma v tomto světě a na lidi nahlíží jako na nedílnou součást všeho, co je obklopuje. Lidská inteligence není nějakým uvězněným duchem ze vzdáleného světa, nýbrž součástí složitého a vyrovnaného organismu přírodního světa, jehož principy poprvé byly vyzkoumány v Knize proměn. Nebe a země jsou stejnou měrou naším otcem jako matkou, neboť Tao, jehož pomocí působí, se projevuje ve svém původu jako yang a yin - jako principy mužský a ženský - pozitivně a negativně, jako dynamická rovnováha světového řádu. Intuice tvoří základ kultury Dálného východu, a všechno co stojí proti sobě, je v podstatě ve vzájemném souladu. Konflikt je proto vždycky něco umělého a povrchního, neboť uvnitř proti sobě stojící dvojice jsou vzájemně na sobě závislé a nekonfliktní. Proto této kultuře je úplně cizí naše strohé rozlišování mezi duchem a přírodou, subjektem a objektem, dobrem a zlem, umělcem a předmětem umělecky ztvárňovaným.

Ve světě, v němž základním principem je spíše relativnost než rozmlíška, neexistuje nějaký účel, nedá se tam dosáhnout nějakého vítězství nebo konečného cíle. Pak každý cíl, jak samo slovo napovídá, je nějakým extrémem, něčím na jednom konci stojícím a existuje jen díky jeho vztahu ke druhému konci. Není žádného spěchu, neboť se neřítíme k nějakému cíli. Můžeme brát věci tak "jak právě přicházejí", jak to dělá sama příroda. V čínské řeči se používá pro "proměny" přírody totéž slovo jako pro "dostatek času": i.

Toto je prvním principem ve studiu zenu, a jakéhokoli v umění Dálného východu: Pospíchej, a všechno, co tvůj spěch sebou přinese, je neblahé. Vskutku neexistuje žádný cíl, který musí být dosažen. Ve chvíli, kdy se snažíme o dosažení cíle, stává se nemožným správně provádět umění, překonat ztrnulost jeho techniky. Pod pozorným kritickým dohledem mistrovým je možno se cvičit den za dnem, měsíc za měsícem v psaní čínského obrázkového písma. Mistr však dohlíží tak jako zahradník

pozoruje vzrůst stromu a přeje si, aby jeho žák se choval jako strom, aby zaujal postoj růstu bez účelu, přičemž není zkratek, protože každá etapa cesty je jak začátkem tak koncem. Proto nejdokonalejší mistr si neblahopřeje k "dosažení" více než ohrabaný začátečník, který si nemá k čemu blahopřát.

Může znít nesmyslně, že život plný účelovostí nemá obsahu, nemá smyslu. Spěchá a spěchá a všechno míjí. Nespěchající, k žádnému cíli nemířící život nic neztrácí, neboť existuje jen tam, kde není cíle, kde není spěchu, takže lidské smysly se plně otevírají, aby mohl plně vnímat svět.

Chybí-li spěch, souvisí s tím také jisté nezasahování do přirozeného běhu událostí, a ten není nepřístupný lidskému pochopení. Jak jsme viděli, taoistická mentalita nic se nesnaží ovlivňovat a nic nevnučuje, nýbrž spíše všechno "nechává růst". Nahlížíme-li na lidský rozum jak na výraz téže spontánní rovnováhy mezi yang a yin, jaká vládne v přírodním světě, pak působení člověka na věci, které ho obklopují není pocítováno jako konflikt, nýbrž jako působení zvnějšku. Potom rozdíl mezi nucením a ponecháním růstu nespočívá v zavedení různých způsobů, co se má činit a co se má zanechat, nýbrž rozdíl je hlavně ve způsobu jednání a v tom, jak je co prožíváno. Těžkost sdělit tyto věci západnímu uchu spočívá v tom, že uspěchaný člověk je necitlivý.

Tento postoj je snad nejsnáze patrný v malířství a v poezii. Zdá se sice, že umění zenu se omezuje na velmi zjemnělé výrazy kultu, je však dobře si uvědomit, že téměř každé zaměstnání a řemeslo je v Japonsku "do", to znamená Tao nebo cesta, což se podobá trochu tomu, co se na Západě rozumí "tajemstvím". V jistém smyslu každé "do" bylo kdysi laickou metodou vyučování zásadám, které jsou obsaženy v taoismu, zenu nebo konfucionismu; tak např. i zednářství pochází z dob, v nichž zednické řemeslo bylo prostředkem k zasvěcení do nějaké duchovní tradice. I v moderní Osace někteří ze starých obchodníků se řídí tím do nebo metodou obchodování založenou na šingaku, na systému úzce spjatém se zenem.

Po pronásledování čínského buddhismu v roce 845 se stal zen na čas nejen převažující formou buddhismu, ale měl také značný duchovní vliv na vývoj čínské kultury. Tento vliv dosáhl svého vrcholu za jižní dynastie Sung (1137-1279), a tehdy se staly kláštery zenu vedoucími středisky čínské učenosti. Žáci laičtí, konfucionističtí a taoističtí je navštěvovali po dobu studií a mniši zenu se zase seznamovali s klasickými čínskými studiemi. Jelikož psaní a básnění patřilo ke hlavním zaměstnáním čínských učenců

a jelikož čínské malířství je blízké písmu, nebylo velkého rozdílu mezi učiteli, výtvarnými umělci a básníky. Urozený čínský učenec nebyl žádným specialistou a byl zaručeně opakem zen-buddhistického mnicha, který omezoval své zájmy na činnost na čistě "náboženské" záležitosti. Výsledek toho bylo velmi plodné vzájemné pobízení v oblasti filozofické, vědecké, básnické a umělecké, přičemž udával tón pocit "přirozenosti" vžitý v zenu a taoismu. V té době přišli z Japonska Eisai a Dogen a vrátili se do své vlasti se zenem a byli pak následováni nepřetržitým proudem japonských učených mnichů, kteří toužili po tom, aby si domů odvezli nejen zen, ale i jiná odvětví čínské kultury. Lodě po vrch plné mnichů, podobné téměř plovoucím klášterům, pluly mezi Čínou a Japonskem a opačný směrem. Vezly sebou nejen sutry a klasická čínská díla, ale také čaj, hedvábí, nádobí, kadidlo, malby, drogy, hudební nástroje a veškeré vyhledávané speciality čínské kultury - nemluvě ani o čínských umělcích a řemeslnících.

Malba velmi blízká sensibilitě zenu měla kaligrafický styl, prováděla se černou tuší na papír nebo na hedvábí a obvykle byla jak malířským, tak básnickým dílem. Černá čínská tuš umožňovala různým ředěním dosáhnout mnohých odstínů, samotná tuš se vyskytovala v přerůzných kvalitách. Dodávala se v suchém stavu v tyčinkách a rozmíchávala se s trochou vody na kamenném plochem talířku tak, že se přejíždělo tyčinkou sem a tam ve vodě, až se dostala žádoucí hustota tekutiny. Psaní a malování pak se provádí dopředu vybíhajícím štětcem upevněným na bambusové hůlce. Štětky se drží kolmo v ruce, přičemž ruka se neopírá o papír. Jemné vlasy štětce dovolují velkou svižnost tahu. Protože dotek štětce je tak lehký a plynulý a musí se pohybovat bez přerušování na nasávaný papír a tuš se má rozlévat pravidelně, kontrola štětce si žádá volnou ruku, jako by malíř spíše tančil než psal na papír. Zkrátka je to dokonalý nástroj pro vyjádření pravé spontánnosti, a jediný jeho dotek stačí k tomu, aby "odhalil" zkušenému pozorovateli povahu píšící nebo malující osoby.

Sumi-e, jak se japonsky jmenuje tento styl malby byl dokonale zvládnut už za dynastie Tang, téměř legendárními mistry Wu Tao-c (přibližně 700-760) a Wang-wei (698-759 přibližně). Avšak autentičnost děl jim přisuzovaných je dost pochybná, mohou však přesto pocházet už z 9. stol. Mezi nimi se nacházejí malby jako impresionisticky pojatý vodopád, dílo připisované Wang-weiovi (dojem hřmotného proudu čisté síly, dosažený několika pokřivenými a rychlými doteky štětce, kterými malíř vyplnil prostor mezi dvěma skalami): Velká tvůrčí perioda tohoto

stylu nastala nepochybně za dynastie Sung (959-1279) a byla zastoupena malíři jako byl Šia-kuei, Ma-yüan, Mu-či a Liang-kai.

Mistři Šungu byli především krajináři, tvůrci tradice "naturalistické malby", která sotva kde na světě byla překonána. Ukazuje nám život přírody - hory, vody, mlhy, skály, stromy a ptáky - jak jej vnímají taoisté a zen-buddhisté. Je to svět, do něhož patří člověk, ale nevládne jím; svět soběstačný, protože nebyl stvořen pro nikoho a je jen samoučelný. Šüan-čič řekl:

"Nad řekou třpytící se luna;

mezi borovicemi sténající vítr.

Celá noc je tak tichá - proč? Pro koho?

(1) (b)

Krajiny Sung nejsou tak fantastické a stylizované, jak o nich soudí západní kritikové; když totiž podobnými hornatými a zamlženými krajinami kráčíme, objevujeme je za každou zatáčkou cesty, a pro fotografa je snadné pořídit jejich snímky, které vypadají jako čínské malby. Jedním z nápadných znaků krajin Sung jakož i celého samui-e jsou prázdná místa na obraze, která se jeví jako součást malby a nikoliv jako nenamalované pozadí. Umělec tím probouzí celou plochu k životu, když namaluje jen jeden roh obrazu. Zvláště Ma-yüan byl mistrem této techniky, která málem vyúsťuje do malby bez malby, což potom zen někdy jmenuje "hrou na loutnu bez strun". Tajemství je v tom, vědět jak tvar a prázdno uvést dohromady v soulad a především vědět, kdy jsme už dost "řekli". Neboť zen ani doplňky ani úvahami, ani vysvětlováním nebo intelektuálním komentářem nerozbíjí estetický náhlý zážitek satori. Avšak znázorňuje jej obrazem, na němž prázdným prostorem vzbuzuje pocit "zázračného prázdna", z něhož událost se náhle stává skutečností.

Stejně působivé je mistrovství štětce, čar, které svým charakterem jemné elegance dosahuje až ryzí životnosti a stejně působí až do podrobností namalované stromy jakož i smělé obrysy a tvary podle "kontrolovaných náhod", volné tažení vlasů štětce a nerovnoměrné promáčení papíru tuší. Umělci zenu si zachovali tuto techniku až dodnes v tak zvaném stylu zenga, v čínských psacích znacích, kruzích, bambusových větvích vyčárkovaných dotyky štětce tak živých, že pokračují v pohybu, i když je malba už hotova. Po Mu-čim to byl patrně japonský mnich Sešu (1421-1506), který svou podivuhodnou technikou uměl zachytit velmi jemné pozadí borovic a ptáky, horské krajiny, které připomínají Šia-kueiho, jakož i téměř bouřlivě živé krajiny, k čemuž

nepoužíval jen štětce, nýbrž i plné pěsti slámy namočené v inkoustu, aby vyjádřil s přesnou dramatickostí "vlající linie vlasů".

Západnímu oku hned chybí v těchto malbách symetrie; vidí, že se umělec vzdává jakýchkoli geometrických tvarů ať přímých nebo křivých, neboť charakteristické tažení štětcem je pilovité, uzlové, nepravidelně zakřivené, neukázněné, rychlé, v každém případě spíše spontánní než uvážené. I když mnich zenu nebo umělec zenu kreslí jednotlivý kruh - jedno z nejběžnějších témat zengu - je kruh lehce nepravidelný a lehce deformovaný, avšak vzevření tahu je plné života a vzletu naznačeného skicováním a náhodnými skvrnami způsobenými "hrubým štětcem". Vždyť abstraktní nebo "dokonalý" kruh se stává konkrétním a přirozeným - stává se živým kruhem - a právě tak se jeví skály a stromy, oblaka a voda čínskému oku pravým podobnější a nepodobnější jasným geometrickým a architektonickým tvarům.

Západní věda zpřístupnila přírodu rozumu symetrií a pravidelností, rozložila její nejrozmarnější tvary ve složky tvarů pravidelných a měřitelných. Následkem toho jsme nakloněni k tomu, abychom viděli přírodu a jednali s ní jako s "řádem", ze kterého byl vyloučen prvek spontánnosti. Ale tento řád je mája, a "pravá takovost" věcí nemá nic společného s čistě koncepční strohostí dokonalých čtverců, kruhů nebo trojúhelníků pokud samy nevznikly spontánní náhodou. To je důvodem toho, proč západní myšlení je ohromeno, když se hroutí spořádané pojmy o světě a objevuje se, že základní chování fyzického světa je "principem nejistoty". Takový svět považujeme pak za bezvýznamný a nelidský; avšak kdybychom si osvojili formy čínského a japonského umění, mohli bychom dospět k úplně nové úctě vůči tomuto světu v jeho živé a v podstatě nevyhnutelné skutečnosti.

Mu-či a Liang-kai provedli mnohé obrazy patriarchů a mistrů zenu, které představují jako nemravné blázny, nevrlé, zahálčivé nebo s tváří hlučně se smějící nad listy zmítanými větrem. Jako oblíbená témata zpodobňují postavy zenu jako Han-šana a Ših-teho a tučného boha Pu-tai, kteří doplňují podivuhodný sortiment šťastných vagabundů a vybraných šejdů, aby vysvětlili skvělý nesmysl a prázdnotu života zenu. Zen a do jisté míry taoismus se jeví jako jediné duchovní tradice, které se cítí být dosti silnými, aby si mohly dovolit posmívat se samy sobě nebo se považují za dost sebevědomé, aby se mohly smát nejen svému náboženství, ale i "uvnitř" něho. V těchto postavách bláznů znázorňují umělci zenu o nějaké zrno více než pouhou parodii na vlastní "wu-šin" nebo "bezstarostnost", neboť jako "genialita je velmi blízká bláznovství", tak existuje mezi nesmyslným breptáním šťastného blázna a

neúčelným životem šťastného mudrce zenu markantní paralela (souběžnost). O tom báseň Zenrinu praví:

"Divoké husy nechtějí se obřázet ve vodě,
voda nezamýšlí přijímat jejich obraz."

A tak život bez cíle je stálým tématem umění zenu, výrazem vlastního vnitřního stavu vědomí umělce: v bezčasovém okamžiku tiše přebývat, jít a nevědět kam v času a bez času. Všichni lidé mají někdy takové chvíle, právě za takových okolností vyvstává jim svět na okamžik tak živě, že z něho dopadá jasný paprsek do pustin jejich paměti - pach spalovaných listů v mlhavém podzimním ránu, let sluncem ozářených holubů na pozadí bouřkového mraku, šumění vodopádu neviditelného v podvečerním soumraku nebo výkřik ptáka někde v hloubce lesa uschovaného. V umění zenu je každá krajina, každá skica bambusové třtiny ve větru nebo pustých skal ohlasem takových okamžiků.

Jestliže ladění okamžiku je takovou samotou a tichem, jmenuje se *sabi* (c). Cítí-li se umělec stísněným nebo smutným a v této zvláštní prázdnotě smyslů má vidění něčeho spíše obecného a skromného ve své neuvěřitelné "takovosti", nazývá se tento stav *wabi* (d). Když okamžik vyvolá silnější, touze po domově podobný smutek spojený s podzimem a odumírajícím světem, mluví se o *aware* (e). A když víze je nečekaným vnímáním něčeho tajemného a divného, co naznačuje něco neznámého, nikdy neobjevitelného, jmenuje se tento duševní stav *yugen* (f). Tato zcela nepřeložitelná japonská slova značí čtyři základní duševní stavy *furya* (g), které znamenají vlastní "příchuť" zenu při vnímání chvil bez životního účelu.

Pod vlivem mistrů éry Sung přineslo Japonsko celou řadu skvělých malířů *sumi*, jejichž díla se dnes započítávají do nejvýznamnějších uměleckých pokladů národa: Muso Kokuši (1275-1351), Džó Densu (zemř. 1431), Šubun (1414-1465), Soga Jakoku (zemř. 1483), Sesšu (1421-1506), Miyamoto Musaši (1582-1645) a mnozí jiní. Zajímavá díla byla namalována také velkými mnichy zenu Hakuinem a Sengaiem (Sengai 1750-1837): poslední projevuje intuitivní instinkt pro abstraktní umění tak blízké malířství 20. století, čímž lze pochopit zájem mnohých současných malířů o zen.

Začátkem 17. století japonští umělci vyvinuli ještě ve větší míře napovídající a "nenucený" styl *sumi-e* nazývaný *haiga*, jako ilustrativní doprovod k básním *haiku*. Tyto ilustrace *sumi-e* měly za předlohu zenga, neformální malby mnichů zenu, které doprovázely

verše Zenrin Kušu průpovědi různých mondo a suter. Zenga a ha-iga představují "nejzazší" formu malby sumi - nejspontánnější, primitivní a strohou, plnou oněch "kontrolovaných náhod" štětce, které podávají svědectví o zázračné bezvýznamovosti samotné přírody.

Již od dávných dob měli mistři zenu zálibu v krátkých, průpovědím podobných básních, které byly lakonické a zároveň přímé jako jejich odpovědi na otázky o buddhismu. Mnohé z nich, podobné těm, které jsme už citovali ze Zenrin Kušu, obsahují otevřené narážky na zen a jeho principy. Zrovna např. Tung-sanovy "Tři libry lnu" je sice odpověď plná zenu, ale ne o zenu; avšak nejvýraznějšími básněmi zenu jsou ty, které "nic nevypovídají", které, jinými slovy nejsou ani filozofií, ani komentářem k životu. Jeden mnich se ptal Feng-šüena: "Jsou-li mlčení a také mlčení nepřipustná, jak se můžeme vyvarovat omylu?" Mistr odpověděl: "Vzpomínám si stále na Kiangsu v březnu - na hlas koroptví, na spoustu vonících květín." (3) (h)

Také zde je vyjádřen jako v malířství živý okamžik jako čistá "takovost", i když je ovšem politováníhodné (hříšné), že je nutno vyjádřit tento věčný obsah -, takže často tímto způsobem mistři klasické čínské básně z nich uvedou jen dvě nebo čtyři řádky, které jen někam uvádějí, ale nic víc.

I v literárních kruzích se často užívaly ukázky dystichů (dvouřádek) starých čínských básní, aby se uplatnily jako texty písní, a na počátku 11. století vydal Fujiwara Kinto pod titulem "Rosišu" "Sbírku čistých písní" společně s krátkými japonskými básněmi waka. Takové použití poezie vyjadřuje zřejmě tentýž typ umělecké vize, s jakým se shledáváme v malbách Ma-yüanových a Mu-čiho, s tímtež použitím oživeného prázdného prostoru několika doteky štětce. V básnictví odpovídá prázdné prostora určité mlčení, které nutně dvouřádkový verš obklopuje - duchovní mlčení, během něhož "nepřemýšlíme" o básni, nýbrž si zcela zpřítomňujeme vjem, který nám zprostředkovává, a ten je tím silnější, čím méně slov obsahuje.

V 17. stol. Japonci dovedli k dokonalosti toto "bezeslovné" básnění svým haiku, básní přesně o 17 slabikách, ve kterých sotva se uchopilo téma, už se opouští. Pro nejaponce připadají haiku spíše jako začátky nebo nadpisy básní, a sdělit jejich účel nebo jejich zvuk a rytmus překladem je nemožné. Jenže překlad může zprostředkovat obraz, a o to především jde. Přirozeně jsou haiku, které jsou tak strojeně přehnané jako japonské malby na levných lakovaných tabulích určených pro export. Nejaponský

posluchač by měl vědět, že dobrý haiku je kamenem vrženým do rybníka posluchačovy mysli, aby tam vyvolal asociace z bohatství jeho paměti. Vybízí posluchače, aby se podílel na básníkově zaujetí, místo aby - zatímco básník se projevuje v plném lesku - se oddal pouhému obdivu.

Rozvoj haiku byl z velké části dílem Bašovým (Bašo 1642-1694), jehož cit pro zen si vyžadoval básnický výraz, který se nesl zcela v duchu wu-šin ("nic zvláštního"). "K tomu aby se napsal haiku", řekl, "stačí být malinkým dítětem". Bašovy básně se vyznačují opravdu toutéž inspirovanou objektivitou, výrazem dítěte postaveného před zázrak, a způsobují v nás tentýž pocit úžasu, jaký jsme měli, když jsme svýma udivenýma očima poprvé zřeli svět.

Zapaluješ oheň.

Ukáži ti něco hezkého, -
velkou sněhovou kouli!

(3)

Bašo psal své haiku v jednoduché japonské lidové mluvené řeči, přičemž se samozřejmě vyhýbal literární a intelektuální řeči. Tímto způsobem vytvořil styl a snažil se jím uschopnit i běžného člověka, aby se stal básníkem. Jeho současník Bankei učinil totéž pro zen, jak se o tom vyjadřuje jedna z Ikkyuových doka:

"Cokoli se přičí
inteligenci a vůli prostého člověka,
to ruší lidský zákon
a Zákon Buddhův." (4)

Tato slova zní v duchu Nan-čüanovy poučky: "Prostá mysl je Tao", kde "prostá" znamená jednoduše "lidská" spíše než "vulgární". A tak se stalo, že v 17. století atmosféra zenu se rozšířila do širokých vrstev japonského lidu, začínaje mnichy a samuraji a konče sedláky a řemeslníky.

Pravý cit zenu se projevuje v Bašově poezii, která je však příliš mnohomluvná, než aby byla pravým haiku.

"Jak je podivné,
že někdo nepomyslí, jak život prchá,
když vidí blesk!"

Poněvadž haiku vidí věci v jejich "takovosti" bez vysvětlování - je to vidění světa, které Japonci nazývají sono-mama "takový jaký jest "nebo "zrovna tak".

"Plevel v rýžovém poli
vytrhněte a opusťte právě tak -
Hnojivo!"

V zenu nemá člověk mysl lišící se od toho, co ví a vidí, a o tom se zmiňuje Gočiku v haiku:

"Dlouhá noc;
pleskání vody,
říká to, co myslím."

A ještě příměji:

"Hvězdy na rybníku;
opět zimní liják
rozbouří vody."

Básně haiku a waka ozřejmují snad lépe než malířství jemné rozdíly mezi čtyřmi duševními stavy: sabi, wabi, aware a yugen. Pokojná, pronikavá samota sabi je podána v následujícím:

"Na prokřehlou větev
sedá si vrána
za podzimního večera."

Totéž méně zřejmě, ale hlubším způsobem podáno:

"Ve večerním vánku
voda se ukládá
na nohy volavky"

(Podle německého překladu:

"Za chladného večera
snáší se voda
na nohy volavky.")

"V temném lese
jemně zazněl pád bobule:
Pleskot vody."

Sabi je rovněž samota ve smyslu buddhistického odpoutání se od sebe, vidění věcí, jak se dějí "samy od sebe" se zázračnou

spontánností. K tomuto duševnímu stavu se přidružuje pocit hlubokého, neomezeného klidu, který se snáší jako dlouhé sněžení pohlcující všechny zvuky v pomalu a měkce se ukládajících vrstvách.

"Drobně sněží,
bezedná samota
bez hranic."

Wabi, nečekané poznání pravé "takovosti" zcela běžných věcí, zvláště když temno budoucnosti na chvíli utlumí naši ctižádost. Tento stav se objevuje např. v tomhle:

"Brána z křoví
a jako zámek -
tenhle plž."

"Datel
nepřestává klepat do téhož místa.
Den pomalu umírá."

"Zimní pustota;
ve vaně s dešťovou vodou
poskakují vrabci."

Aware nevyjadřuje úplný smutek ani není úplně steskem v běžném smyslu touhy po návratu krásné minulosti. Aware je ozvěnou minulého a toho, co jsme milovali, a vzbuzuje v člověku odezvu jakou způsobuje chór ve velké katedrále, takže jak chór, tak katedrála bez této rezonance by byly chudší.

"Nikdo nebydlí na ohradě Fuha;
dřevěná ochranná střecha spadla;
co zůstává, je podzimní vítr."

"Večerní mlha;
když myslím na minulé věci,
jak jsou vzdálené!"

Aware označuje rozhodný okamžik mezi viděním pomíjejícího světa spojeným s žalem a hořkostí, a viděním pravého tvaru Velkého prázdna.

"Potok se ukrývá
mezi travami

umírajícího podzimu.

Listy padají,
pokládají se jeden na druhý,
déšť stíhá déšť."

V následujícím haiku, které napsal Issa při smrti svého dítěte, zachycuje se právě "okamžik přechodu":

"Tento svět je jako kapka rosy -
a i když je to jen jediná kapka,
přece jen - a přece jen - "

Protože yugen označuje jakýsi druh tajemství, vymyká se ze všech veršů nejvíce opisu; ty básně musí prostě mluvit samy za sebe:

"Moře se zahaluje do tmy;
křik divokých kachen
je bělavě bledý.

Skřivan:

Jen jeho hlas se snesl shůry
a nic po sobě nezanechal.

Jaký křik slyšet
v husté mlze
mezi skaliskem a člunem?
Pstruh sebou švihl;
mraky se válejí
na podloží řeky."

Nebo příklad yugenu v básních Zenrin:

"Vítr utichá; ještě stále padají listy,
ptáci křičí; mlčení hor se prohlubuje."

Jelikož škola zenu stále používala tyto čínské dvouřádkové verše přinejmenším od konce patnáctého století, není výskyt haiku žádným překvapením. Vliv ten je patrný v Moritakově haiku, které je "převráceným yugenem".

Zenrin říká:

"Roztříštěné zrcadlo už nezrcadlí,
spadlý list se těžko dostane opět na větev."

A Moritake:

"Spadlý list,
který se vrací na větev?
Byl to motýl."

Při tématu zen a básnictví musí bezpodmínečně padnout jméno soto-zen mnicha a poustevníka Ryokana (Ryokan 1758-1831). Obvykle si světce představujeme jako muže, jehož poctivost ho zneprátelila se světem, ale Ryokan se vyznačuje tím, že byl světcem, kterého všichni milovali - snad proto, že nebyl tolik dobrý jako spíše přirozený jako dítě. Snadno podlehneme dojmu, že japonská láska k přírodě je převážně citovou záležitostí a že tíhne k obrazům z přírody, které jsou "okouzlující" a "působivé" - motýli, třešňové květy, podzimní měsíc, chrysantémy a staré sosny (5). Ale Ryokan je také básníkem vši, blech a úplného promoknutí chladným deštěm:

"Za deštivých dnů
mnich Ryokan
měl poráženeckou náladu."

A toto vidění "přírody" se úplně obrátilo:

"Hluk otírané
pánve se mísí
s kvákáním rosiček."

V jistém smyslu je Ryokan japonským svatým Františkem, i když daleko méně religiozním. Je to cestující blázen, hraje si nevinně s dětmi jejich hry, žije v lese na samotě v chatrči s dřevěnou střechou a se stěnami popsanými podivuhodně nečitelným pavučinovým písmem, které si japonští kaligrafové velmi cení. Vši na své hrudi považuje za hmyz v trávě a projevuje velmi přirozené lidské pocity - smutek, pocit osamělosti, rozpaky nebo soucit, bez známky studu nebo hrdosti. I když ho okradou, ještě je bohatý, protože:

"Zloděj
mu ponechal -
měsíc za oknem."

A když nemá peníze:

"Víte přinese dost mrtvých listů,
abych si zapálil ohníček."

Je-li život prázdný při pohledu do minulosti a bezúčelný při pohledu do budoucnosti, prázdnota je naplněna přítomností a vyplňuje mezeru mezi minulostí a přítomností tak dokonale, že nezbude ani zlomek vteřiny, ve které by zbyl čas, aby se v něm něco stalo. Smysl pro přítomnost do nekonečna se táhnoucí není nikde citelněji znatelný než při ča-no-yu umění čaje. Přesně vzato znamená ten pojem asi tak "čaj s horkou vodou", a zen pomocí tohoto umění vykonává nezměřitelný vliv na japonský život, neboť čajin čili "muž čaje" je rozhodčím v chuťových otázkách pro rozličná pomocná umění, která náležejí k ča-no-yu - jako architektura, zahradnictví, keramické, kovové a lakýrnické práce a květinová úprava (ikebana).

Od té doby, co se stal ča-no-yu součástí konvenčního vzdělání mladých žen, stal se též předmětem mnohých sentimentálních pošetilostí spojených s panenkami oblečenými do brokátových šatiček a postavených do místnosti osvětlených světlem měsíce, s křehkým porcelánem a třešňovými květy. Avšak v přísné čistotě školy Sošu Sen umění čaje je pravým výrazem zenu, nevyžaduje se komplikované vyumělkovanosti, nýbrž jen koflík, špetka čaje a trochu horké vody. Není-li ani toho po ruce - může se čado - "cesta čaje" - odbývat všude a se vším, co se ztotožňuje se zenem.

Je-li křesťanství vínem a islam kávou, pak buddhismus je zcela jistě čajem. Jeho příchut' mírně hořká, která uklidňuje a vyjasňuje, přináší tentýž stav probuzení, který odpovídá příjemné trpkosti "přirozené struktury" a "střední cestě" mezi sladkým a trpkým dávno však před rozvojem ča-no-yu byl čaj používán mnichy zenu jako povzbuzující prostředek při meditaci, a pil se ve stavu klidného poznávání, co samo přirozeně vedlo k jakémusi druhu rituálnosti. V létě osvěžoval, v zimě oteploval toulavé mnichy, kteří si rádi stavěli chatrče z trávy a bambusu v horských lesích nebo na břehu po kamenech šumících potoků. Nevstíravá nenáročnost a prostota taoistických a zenistických poustevn vytvořila nejen zvláštní typ staveb ča-no-yu, nýbrž i celou domácí japonskou architekturu. (6)

Kláštevní "ceremonie čaje" byla uvedena do Japonska Eisaiem, měla sice jinou podobu než dnešní ča-no-yu, ale pocházela z ní, a zdá se, že do taoistického života pronikla během patnáctého století. Pak byl ča-no-yu zdokonalen Sen-no-Rikyem (Sen-no-rikyu 1518-1591) a od něho pocházejí tři hlavní školy čaje nyní kvetoucí. Ceremoniální čaj není obvyklým čajovým listím vloženým do teplé vody; je to jemně práškový zelený čaj rozpuštěný ve vodě pomocí bambusové tyčinky - kvedlačky, až se

dostane to, co čínský spisovatel definoval jako "pěna jaspisové tekutiny." Ča-no-yu se nejraději slaví v malém okruhu pozvaných, nebo kde právě jen dva dobří známí sedí u sebe, byl zvláště oblíben samuraji dávných časů jako dnes upachtěnými obchodníky jako únik ze hřmotného světa.

Ideálním stylem domu pro ča-no-yu je malá chata, oddělená od vlastního obydlí zvláštní zahradou. Chata je vydlážděna tatami, nebo opatřena slaměnými rohožkami až po otvor do ohně. Střecha je obvykle pokryta rýžovou slámou, stěny jsou jako v jiných japonských obydlích z papíru šoji na dřevěném žebroví. Jednu stranu místnosti tvoří výklenek čili tokonoma, místo určené pro malby nebo psaní na rolích společně s kusem balvanu s malou kyticí květin nebo s jinými uměleckými předměty.

Přes veškerou formálnost je atmosféra nejvýš uvolněná a hosté mají dojem, že mohou po libosti mluvit nebo pozorovat. Hostitel využívá času k tomu, aby pomalu připravoval oheň z dřevěného uhlí a naléval jakýmsi naběrákem z bambusu vodu do čtverhranného nahnědlého železného kotlíku. Tímtéž formálním způsobem, ale úplně beze spěchu přináší ostatní potřebné předměty: talíř s nějakým pečivem, šálek a krabici s čajem, kvedlačku a větší nádobu pro zbytkové drobty. Během těchto příprav se hovoří o čemkoli, a brzy se začne voda v kotlíku vařit a klokotat, takže hosté utichnou, aby tomu mohli naslouchat. Za chvíli hostitel servíruje čaj jednomu po druhém, všem z téže misky, nabírá určité množství čaje z krabice bambusovou hůlkou zakřivenou do podoby lžíce, nalévá dlouhoramennou

naběračkou

vodu z kotlíka, vrtí kvedlačkou až do zpěněné tekutiny a předkládá před prvního hosta jedinou misku obrácenou k němu hezčí stranou.

Obvykle miska používaná při ča-no-yu bývá matná a nevalně umělecky provedená a její dno nebývá smaltováno - původní šťastná chyba, která vždycky nabízela nekonečné možnosti "kontrolované náhody". Zvlášť se dává přednost koreánským šálkům na rýži levného provedení, obhroublému vesnickému hliněnému zboží, z něhož mistři čaje bez určitého záměru vybrali mistrovské kousky. Čajová skříňka je z matného stříbra nebo hlubokou černí lakovaná; mnohdy se používá též starých nádobek na léky, čistě užitkových předmětů vybraných mistry pro jejich přirozenou krásu. Slavná čajová skříňka, která se rozbila, byla opravena zlatým cementem a stala se ještě cennější pro náhodně po ní rozesetou síť jemných zlatých linek, které pokryly její povrch. Když je čaj dopit, hosté si mohou vyžádat, aby si směli prohlédnout všechno použité nádobí, neboť každé z nich bylo vyrobeno a vybráno s největší péčí a často ukazováno proto, že by se pro svou charakteristiku mohlo některému z hostů líbit.

Všechno příslušenství k ča-no-yu bylo vybráno podle pravidel vkusu, o nichž důkladně přemýšleli vkusově nejcitlivější Japonci po staletí. I když výběr se děje vcelku intuitivně, prozrazuje pečlivé proměření objektů zajímavé a překvapující proporce - díla spontánní geometrie, která jsou stejně podivuhodná jako spirálovitá mušle hlemýžďe nebo krystalky sněhu. Architekti, malíři, zahradníci a řemeslníci všech druhů vytvořili, jako orchestr se svým dirigentem, za spolupůsobení s mistry ča-no-yu, svá díla, takže jejich "zenový vkus" se přenesl i na věci, které týmiž řemeslníky byly zhotoveny pro denní potřebu - pro kuchyňské zařízení, šoji-papír, polévkové mísy, pro běžné čajové koflíky a misky, podlahové rohože, košíky, pro láhve a nádoby běžné potřeby, látky pro každodenní oblékání a stovka jiných prostých artiklů, s nimiž Japonci spojují vybraný vkus s dokonalým pohodlím.

Duch "zenu" ča-no-yu se projevuje tím zřetelněji, že tato ceremonie má zcela světskou povahu, a nikoli podle způsobu katolické mše nebo pečlivě prováděných ceremonií Šingon-buddhismu liturgický charakter. I když se hosté vyhýbají politickým, finančním a obchodním rozhovorům, mnohdy se oddávají klidnému a věcnému probírání filozofických problémů, avšak přednostně se věnují tématům z umění a z přírody. Stojí za zmínku, že Japonci tak rádi a spontánně se věnují těmto věcem,

jako my diskutujeme o sportu a o cestách, a že jejich rozhovory o přírodních krásách nejsou nijak vyumělkované, jako by tomu bylo v našem případě. Kromě toho nemají ani nejmenší pocit viny, že připouštějí, aby docházelo k tomuto "vytržení" z tak zvané "reality" obchodního a světského života. Unikát těmto záležitostem je pro ně právě tak přirozené a nutné jako spánek a ani je neskličuje, ani jim nečiní rozpaky, že trochu náležejí k taoistickému světu bezstarostných poustevníků, kteří procházejí po horách jako větrem nesené mraky nemající nic na práci než pěstovat několik záhonů zeleniny, pozorovat mlhu, která houstne, a naslouchat šumění vody. Někteří možná odhalí tajemství spojitosti těchto dvou světů, až poznají, že "tvrdá reálnost" lidského života představuje bezcílné působení Taa podobně jako kresba větví proti nebi. Slovy Hung-Tzučingovými:

"Nebude-li tvá mysl zmítána větry a vlnami, budeš žít stále mezi modrými horami a zelenými stromy. Má-li tvá pravá přirozenost povahu samotné tvůrčí síly přírody, kamkoli přijdeš, uvidíš tam třeptit se ryby a létat kachny." (8)

Typ zahrady, který se spojuje se stylem zenu a s ča-no-yu, nejsou přirozeně, ony vyzdobené krajinky s bronzovými jeřáby a miniaturními pagodami. Nejlepší japonské zahrady nemají realistickým způsobem představovat krajinu, nýbrž záměrem toho je, zprostředkovat na malé prostoře atmosféru "hory a vody". Přičemž uspořádání zahrady má být provedeno tak, aby vznikl dojem, že je nezpůsobila lidská ruka, nýbrž že mu jen vyšla na pomoc. Zenovému zahradníku nejde o to, aby vnutil přirozeným tvarům své vlastní záměry, pečlivě však se stará o to, aby vyhověl "nezáměrnému záměru tvarů, i když tohle vyžaduje nejvyšší přesnost a největší um. Skutečně zahradník neustává své rostliny zkracovat a přistříhovat, zbavovat je býlí, ale vychází přitom z pocitu, že sám je součástí zahrady, místo aby byl vně ní stojícím uspořadatelem. Nepůsobí rušivě na přírodu a pěstuje jakoby nepěstoval. Proto je zahrada zároveň nejvyšší umělá i neobvykle přirozená.

Tento duch se nejzřetelněji jeví ve velkých písečných a skalnatých zahradách Kyota, z nichž nejvýznamnějším příkladem je zahrada Ryoanji. Pozůstává z pěti skalních skupin položených na čtverci pohrabaného písku, chráněného nízkou kamennou zdí a obklopeného stromy. Vypadá jako přírodní plán nebo také jako mořský břeh se skalnatými ostrovy, ale jeho neuvěřitelná jednoduchost vyvolává důstojný klid a jasnost smyslů tak mocně, že by to mohla jen fotografie zprostředkovat. Největším uměním, které se podílí na vytváření takových zahrad, je bonseki, které se

plným právem může označit "růstem" skal. Vyžaduje si obtížné výpravy na pláže, do hor a k řekám, aby se vyhledaly skály, z nichž vítr a voda vytvořily živé nepravidelné obrysy. Takové skály se odvezou do zahrady a postaví se tak, aby se zdálo, že vyrostly právě tam, kde teď stojí, tímto způsobem se propojí s okolním prostorem nebo s písečnou plochou, tak jako na malbách Sung jednotlivost je v souladu s pozadím. Jelikož skála musí vypadat tak, jako by na tom místě stála odevždy, musí být také zamechovatělá; místo aby se na její povrch přenášel mech, postaví se na několik let na nějaké místo, kde by mech nerostl sám od sebe a teprve pak se přepraví do definitivní pozice. Skály vybrané citlivým okem umělce, bonseki, se považují za nejcenější poklady japonského národa. Lidská ruka se jich nedotkne, leda tehdy, aby se jimi znovu hnulo.

Mniši zenu také rádi zakládají zahrady, které vyplývají z daného přírodního prostředí, přistavují skály a rostliny na břehu potoka, takže vzniká dojem, že horské údolí hraničí s klášterní budovou. Vždycky šetřili barvou a opatrněji užívali jako před nimi malíři Sung, protože takové množství květů se zřídka v přírodě nachází pohromadě, které by se barevně od sebe prudce odlišovalo. Japonské zahrady, ačkoli jsou nesymetrické, mají citlivý tvar; na rozdíl od mnohých anglických a amerických květinových zahrad nepodobají se ošklivému olejovému obrazu, a tato radost z tvaru květin vede přímo k umění dekorovat květinami vnitřek domu, přičemž spíše než seskupení mnohých barev se zdůrazňuje kresba jednotlivých větví a listů.

Každé z umění, o němž jsme pojednávali, předpokládá technické učednictví, které se provádí podle stejných zásad jako školení zenu. Nejlepší pojednání o takovém školení, jaké kdy na Západě vyšlo, je "Zen in the Art of Archery" ("Zen v umění lukostřelby"), vyprávění vlastních zkušeností autora, které nabyt u jednoho japonského mistra v lukostřelbě. K této zprávě možno přidat ještě už zmíněný dopis o zenu a šermířském umění (kendo) od Takuana, mistra ze 17. století. Přeložil Suzuki ve své knize Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture (Zen buddhismus a jeho vliv na japonskou kulturu.)

Největší problém všech těchto disciplin spočívá v tom, kde už může skutečně začít. Herrigel potřeboval k tomu bezmála pět let, než přišel na správný způsob, kdy vystřelit z luku šíp, neboť se to má stát "neúmýslně" tímto způsobem, jakým zralé ovoce puká. Problémem Herrigelovým bylo, jak bez nejmenší "námahy" neústupně cvičit, aby popustil napjatou tětívu záměrně bez záměru. Jeho mistr jej měl k tomu, aby s pravidelným dechem bez

přestání stále pracoval, aby však zároveň zanechal veškerého úsilí. Neboť umění se zvládne teprve tehdy, až šíp "sám vystřelí" a tětíva je pouštěna wu-šin a wu-nien - "bez myslí" a nespoutaně nebo "bez volby okamžiku spuštění". Po tolika letech nácviku přišel den, kdy se to prostě stalo, ale jak a proč, to Herrigel nikdy nemohl pochopit.

Totéž platí o používání štětce k psaní a malování. Štětec musí malovat sám od sebe. To se může stát jen při neustálém cviku, nikdy však, když si vezmeme na pomoc vůli. Podobně je tomu v šermířském umění; nesmí se napřed rozhodnout o zásahu a pak se teprve snažit o jeho uplatnění, neboť v takovém případě by tah přišel pozdě. Rozhodnutí a čin musí být současné. V tom je smysl Dogenova obrazu o palivovém dříví a popelu, neboť říká, že dříví se "nestane" popelem je totéž jako říká, že dříví nemá v úmyslu být popelem dříve než se ve skutečnosti stane popelem, a z tohoto hlediska nejde už o dříví na pálení. Dogen tvrdil, že oba stavy jsou "jasně rozličné", a proto učitel Herrigelův nechtěl, aby jeho žák "směšoval" dva stavy: napínání luku a jeho puštění. Herrigel byl učen jak napínat tětívu na maximum a jak se tam zastavit bez jakéhokoliv účelu, bez pomyšlení na to, co se má stát v nejbližším okamžiku, se zastavit. Podobně podle úvahy Dogenovy o za-zenu, má se sedět "jen pro sedění" a nesmí se pojmout záměr dosáhnout satori.

Nenadálá zření přírody, která tvoří obsah haiku, přicházejí tímtož způsobem, neboť nikdy k nim nedochází, když se vyhledávají. Umělé haiku se vždy pociťuje jako kus života, který byl úmyslně vytržen ze světa, kdežto pravé haiku přišlo samo od sebe a skrývá v sobě celý svět.

Avšak umělci a řemeslníci Dálného východu techniku mistrů proměřili, zanalyzovali a klasifikovali do té míry, že jsou na cestě dobře uváženými napodobeninami téměř "zatajit, že jde o výběr". (Poznámka překladatele: tedy ne o pravý spontánní projev umělcův.) Takto plánované dílo nemůže být rozeznáno od své předlohy žádnými kvalitativními měřítky; jako lukostřelci nebo šermíři, kteří byli vycvičeni zcela jinými metodami, mohou se vyrovnat úplně hrdinským činům samurajů inspirovaných zenem. Ale konečné výsledky nemají nic společného se zenem. Neboť, jak jsme už vyčetli z obsahu celé této knihy, zen nemá cíl; je to putování bez konečného cíle, bez směru, který se má dodržovat. Putovat znamená být živ, někam dospět znamená smrt; jak praví anglické přísloví: "Dobře cestovat je lepší než někam dospět".

Svět, který stále více míří k nějakým cílům aniž stanovil cesty k nim, svět, který se zajímá jen o to, "aby se někam dospělo" co možná nejrychleji, stává se bezobsažným světem. Je možno především někam dospět, a čím snáze je to možné, tím je to bezcennější. Cílové body jsou příliš abstraktní, příliš matematické, než abychom jim mohli důvěřovat, a celek je něčím o nic víc než do špičky zúžený konec banánu, jehož zbytek se už nedá jíst. Smysl těchto umění je v jejich provádění a nikoliv v jejich splnění. Ale ještě navíc, pravá radost, kterou poskytují, spočívá v tom, co se ověřuje nezáměrně během praktikování, asi tak jako radost z cesty nespočívá tolik v tom, že se dospěje na nějaké místo, nýbrž v překvapení, která nás čekají během cesty.

Předem připravená překvapení jsou nesmyslná jako zamýšlené satori; a kdokoli míří k satori, podobá se konec konců někomu, kdo sobě posílá vánoční dárky ze strachu, že na něho jiní lidé zapomenou. Je třeba mít jednoduše na zřeteli fakt, že zen představuje onu část života, která zcela uniká naší kontrole a která nám nikdy nebude přístupná jakýmkoli úsilím nebo intrikami nebo úskoky, jimiž je možno dosáhnout jen náhražek pravých věcí. Ale souhrnem zenu není absolutní dualismus: na jedné straně svět kontrolované činnosti a na druhé straně spontánní svět nekontrolovaného překvapení. Kdo však kontroluje kontrolovaného?

Jelikož zen se nedrží úplného dualismu mezi kontrolujícím a kontrolovaným, mezi myslí a tělem, duchovním a hmotným, jsou vždy jeho techniky orientovány v jistém smyslu "psychologicky". Ať je zen prováděn za-zenem, ča-no-yuem nebo kendem (kendo), vždycky se přikládá velká důležitost způsobu dýchání. Dech není jen jedním ze dvou základních rytmů těla, je také procesem, ve kterém kontrola a spontánnost, chtěná a nechtěná činnost se nedokonaleji ztotožňuje. Dávno před začátkem vzniku školy zenu, ať už indická joga, nebo čínský taoismus pěstovaly "pozorování dechu", přičemž se dbalo na to, aby se dech vedl nenásilně a pokud možno pokojně a tiše. Fysiologicky a psychologicky vztah mezi dýcháním a "intuicí" není ještě zcela úplně objasněn. Považujeme-li však člověka za proces spíše než za jsoucnost, za rytmus spíše než za strukturu něčeho, pak je zřejmé, že dýchání je něco, co člověk stále dělá a co je tedy také stálé. Proto chápání se vzduchu plícemi drží krok s chápáním se života.

Tak zvaný "normální" dech je nestálý ale neklidný. Vzduch je trvale podržován a nikoliv plně vydáván, neboť, jak se zdá, člověk není schopen ho "nechat" úplně proudit plícemi. Místo, aby dýchal volně, dýchá nuceně. Technika proto začíná povzbuzováním

plného výdechu, přičemž výdech se provádí tak, jako by bylo tělo vyprazdňováno protkáváním těla olověnou koulí, která se do něho noří hrudníkem a prochází dolní částí těla až k zemi. Následující nadechnutí se pak může dít jako jednoduché reflexní jednání. Vzduch se nenadechuje aktivně, nýbrž se nechá prostě vcházet - a pak, když jsou plíce pohodlně naplněny, dovoluje se dechu vycházet; obraz s olověnou koulí umožňuje představu, že ona místo aby byla "vyhazována" ven jako něco, co se liší od bytosti, jen "vyklouzne".

Takhle je možno dojít až k tvrzení, že tento způsob dechu je samotným zenem v jeho fyziologickém aspektu. Nicméně přestává být dech vymožeností zenu, je-li násilný; a tak se stává, že začátečníci pociťují zvláštní úzkost toho, kdo se cítí neschopen dýchat bez udržování vědomé kontroly. Avšak právě tak jako není nutné se udržovat v souzvuku s Taem, snažit se vidět nebo slyšet, musíme si být vědomi toho, že také dech sám na sebe dává pozor. Nejde zde o dechové "cvičení" jako spíše o "pozorování a ponechání volnému chodu" dechu, je vždycky těžkou chybou "provádět" dýchání jako nějaké cvičení, v němž je obsažena nějaká nucenost.

Tento způsob dechu se nepoužívá jen za určitých okolností. Jako samotný zen má být použitelný za všech okolností; a tímto způsobem - a též jiným způsobem - může se stát kterákoliv lidská činnost formou za-zenu. Používání zenu v činnosti se neomezuje jen na nějakou formu umění, a jinak vůbec nevyjadřuje zvláštní "sedací techniku", která je vlastní za-zenu. Zesnulý dr. Kunihiro Hešida, který byl po celý život žákem zenu a k tomu vydavatelem Dogenových děl, neužíval nikdy formálního za-zenu. Avšak jeho "zenová praxe" odpovídala přesně jeho studiu fyziky; charakteristické pro jeho duševní postoj nebylo, jak tvrdil "studovat vědu" jako spíše "dělat vědu".

Každé umění po svém, bylo-li inspirováno zenem, budí dojem živé bezprostřednosti a okamžitosti svého vidění světa. Okamžikovost (zachycení okamžiku) maleb sumi a haiku, a úplná přítomnost dechu při ča-no-yu a kendo prokazuje, jakým právem je zen vždycky nazýván cestou okamžitého osvícení. Jistě ne proto, že by tam satori přicházelo rychle a neočekávaně, protože pouhá rychlost s tím nemá nic společného. Důvodem je, že zen představuje osvobození od času. Jestliže opravdu otevřeme oči a vidíme jasně, je nám zřejmé, že není žádného jiného času krom toho okamžiku, a že minulost a budoucnost jsou abstrakce bez jakékoliv konkrétní reality.

Dokud nedospějeme k tomuto bezprostřednímu poznání, připadá nám, že náš život je složen z minulosti a z budoucnosti a že přítomnost není ničím jiným než přejemným vláskem, který oboje od sebe dělí. Z toho pochází pocit "nemít čas", že svět tak rychle utíká kolem, že dříve než se z něho můžeme potěšit, už je pryč. Avšak pomocí "osvícení" (probuzení) "k přítomnému okamžiku" získáváme dojem, že přítom jde o opak pravdy, a že spíše minulost a budoucnost jsou efemerními iluzemi (prchavými klamnými preludy) a přítomnost je věčně skutečná. Učiníme objev, že lineární sled času je konvencí našeho zaběhnutého myšlení ubírajícího se jedním směrem, vědomím, které si vysvětluje svět tak, že si z něj vybírá malé kousky a jmenuje je věcmi a událostmi. Ale kterýkoliv z těchto úkonů mysli vylučuje ostatek světa, takže tento typ vědomí umožňuje jen přibližnou představu o celku za pomoci řady pochopitelností, z nichž jedna se řadí za druhou. Avšak povrchnost tohoto vědomí je zřejmá z faktu, že nemůže regulovat a nereguluje ani lidský organismus. Protože kdyby vědomí muselo kontrolovat tlukot srdce, dech, činnost nervů, sekrecí, svalů a smyslových orgánů, prohánělo by se v zuřivém tempu po těle a zajímalo by se brzy o to, brzy o ono, a nemělo by čas na nic jiného. Naštěstí nezastává tento úkol a organismus je řízen bezčasovým "původním duchem", který se zabývá životem v jeho celku a dokáže dělat tolik "věcí" najednou.

Zároveň tomu není tak, že by povrchové vědomí bylo něco jiného než "původní duch", neboť první představuje specializovanou činnost druhého. Proto povrchové vědomí může procitnout do věčné přítomnosti jen když přestane uchopovat. Toto však nenastane, snažíme-li se soustřeďovat se jen na přítomnost - toto úsilí vede je k tomu, že se nám okamžik zdá být ještě klamnější a ještě nemožnější jej uchopit za ruku. Uvědomování si "věčného nyní" se děje podle stejného principu jasnosti sluchu a zraku a správné samovolnosti dechu. Čistý zrak nemá nic společného s úsilím o vidění; je to prostě jistota, že očima se vnímají všechny drobnosti samy od sebe, neboť dokud jsou oči otevřeny, sotva můžeme zabránit světlu, aby k nim nedospělo. Stejným způsobem není těžké být si plně vědom věčné přítomnosti, jakmile si uvědomíme, že není možno něco jiného vnímat, že totiž - konkrétně řečeno není ani minulost ani budoucnost. Snaha soustředit se na bezprostřední okamžik obsahuje ihned v sobě, že jsou také ještě jiné okamžiky. Ale tyto se nedají nalézt nikde a tím způsobem opravdu samozřejmě přebýváme ve věčné přítomnosti tak samovolně jako oči a uši reagují na světlo a na zvuk.

Tato věčná přítomnost je tedy ono bezčasové plynutí volného proudu Taa:

Vlnění moře, přestože v pohybu zdá se spát.

Příliš plné zvuku a pěny.

Jak řekl Nan-čüan, že snažíme-li se s ním dostat do souzvuku, unikáme z něho, i když ve skutečnosti z něho nelze uniknout, a není nikoho, kdo by mohl uniknout. Právě tak se nelze vzdálit věčné přítomnosti, když se snažíme uvědomit si ji, a právě tato skutečnost dokazuje, že není žádného já odděleného od této přítomnosti, které by ji pozorovalo a znalo, a to je důvod toho, proč Hui-ko nemohl najít vlastní mysl, když Bodhidharma od něho chtěl, aby mu ji ukázal. Jakkoli se to zdá být zmatené a přestože tím mohou nastat filozofické problémy, stačí jeden jasný pohled k tomu, abychom si dokázali tuto nevyhnutelnou skutečnost. Je jen toto Nyní. Nepochází odnikud, nikam nekráčí. Není ani trvalé ani netrvalé. Ačkoliv je v pohybu, nikdy se nehne. Snažíme-li se je uchvátit, zdá se unikat. A když se dáme do hledání já, které zná tento okamžik, shledáváme, že mizí jako minulost. Toto řekl šestý patriarcha v Tan-čingu:

"Nic v tomto okamžiku nezačíná být. Nic
v tomto okamžiku nepřestává být. Proto nemusí
být okruh života a smrti uzavřen. Proto
je tento přítomný okamžik absolutním
klidem (nirvana). Ten sice vládne v tomto okamžiku,
ale tento okamžik není ohraničen, a v tom je
obsažena věčná radost." (7) (k)

Avšak jen za toho předpokladu může tento okamžik být jmenován "přítomností", když jej někdo vztahuje k minulosti a k budoucnosti, komu je nyní přítomným. Není-li však ani minulost ani budoucnost, ani někdo, pro koho je tento okamžik přítomným, co je potom? Když Fa-čang umíral, zapískla na střeše veverka. "Právě to je to", řekl, "a jinak nic".

3. 12. 1983

Čtvrtá kapitola, poznámky autorovy

(1) Ken-tao Ke, 24

(2) Wu-men Kuan, 24

(3) Předlohu k následujícím překladům haiku poskytla anglická verze, kterou R. H. Blyth uveřejnil ve svém čtyřsvazkovém díle Haiku, viz bibliografie Blyth (2). Blyth má též tu výhodu, že nabyl osobní zkušenosti v osvojení zenu; odtud pochází jeho výjimečná citlivost pro pochopení čínské a japonské literatury.

Kimi hi take

Yoki mono miseru

Yukimaroge!

(4) R. H. Blyth, Ikkyu s Doka, "The Young East", svazek 2, č. 7, Tokyo 1958

(5) To jsou dojmy, které se zvláště protiví básnickému vkusu poloviny 20. století. To pochází z toho, že úroveň haiku a jiných uměleckých forem odpovídá našim veršům na blahopřejných lístcích a malbám na cukrářských krabicích. Avšak posuďte téměř surrealistický obraz těchto veršů Zenrinu:

"Na hoře Wu-tai mraky zahalují rýži.

Před starou Buddhovou halou čurají psi k nebi."

A jsou také mnohé haiku, jejichž způsob ukazuje tento Issa:

"Ústa,

která kousala do blechy,

řekla: Namu Amida Butsu!"

(6) Vliv, který společně s domorodým stylem se dá poznat na staré šintoistické svatyni v Ise, velmi silně připomíná kultury na ostrovech jižního Tichého oceánu.

(7) K mé velké radosti jsem často zván k ča-no-yu Sabrem Hasegawou (Sabro Hasegawa), který má skvělou schopnost přivádět hosty do vysoce úzkostných stavů. Mohu doznat, že neznám žádné lepší formy psychoterapie.

(8) Ts-ai-ken Tan, 291. Hengova (Heng) kniha "Rozmluva o rostlinném kořenu" je sbírka pozorování pro rozptýlení, pocházející od básníka ze šestnáctého století. Jeho filozofie je směsí taoismu a konfucionismu.

Bibliografie

Bibliografie se dělí na dvě části.

(1) Hlavní prameny použité při přípravě tohoto díla. Japonská výslovnost se uvádí v kulatých závorkách. Odvolání se týkají

japonského vydání kompletu čínského Tripitaka, Taisho Daizoko v 85 svazcích (Tokyo, 1924-1932) a katalogu Catalogue of the Chinese Translation of the Buddha Tripitaka (Oxford, 1883; přetištěný v Tokyu 1929). Ostatní bibliografie (2) děl o zenu v evropských jazycích a jiných děl o indické a čínské filosofii, na které se odvolávám v této knize. V mezích mé znalosti tato část obsahuje každou knihu nebo poučný článek nějakého významu uveřejněné o zenu až dodnes, do července 1956. (Překladatel se držel těžkopádného anglického přepisu názvů knih a autorů jen mimo závorek.)

1. Základní prameny

Cheng-tao Ke (Čeng-tao Ke, Šodoka japonsky)

Zpěv o uskutečnění Cesty

Yung-čia Šüan-čih (Yoka Gentaku), 665-715.

Taišo 2014

Překl. Suzukiho (6), Senzakiho a McCandlesse (1)

Čing-te Čuan-teng Lu (Keitoku Dento Roku)

Anála o přenosu lampy.

Taišo 2076. Nanjio 1524.

Tao-yüan (Dogen), kap. 1004.

Daiho Šogen Kokuši Hogo

Kázání národního mistra Daiho Šogena

(i. e. Bankei).

Bankei Zenji, 1622-1693

Vydání Suzuki a Furata. Daito Šuppanša,

Tokyo, 1943

Šin-šin Ming (Šinjinmei)

Traktát o víře v mysl.

Seng-ts an (Sosan), 606

Taišo 2010

Překl. Suzuki (1), sv. 1, 3 (6) a Waley in Conze (2)

Ku-tsun-šü Yü-lu (Kosonšuku Goroku)

Pamětihodné výroky Starých Mudrců.

Tse (Seki), Sung dynasty.
Fu-šüeh Šu-čü, Šnaghai, také v Dainihon
Zokuzokyo, Kyoto, 1905-1912
Lin-či Lu (Rinzai Roku)
Paměti Lin-čiho
Lin-či I-šüan (Rinzai Gigen), 867
Taišo 1985. Také v Ku-tsun-šü Yü-lu, sv. 1
Liu-tsu Tan-čing (Rokuso Dangyo)
Základní sutra šestého patriarchy.
Ta-čien Hui-neng (Daikéan Eno). 638-713.
Teišo 2008. Nanjio 1525.
překl. Wong Mou-lam (1) a Roussellle (1).
Pi-yen Lu (Hekigan Roku)
Paměti zelené skály.
Yuan-wu K o-čin (Engo Kokugon), 1063-1135
Taišo 2003
Šen-hui Ho-čang I-či (Jinne Ošo Išu)
Sbírka legend o Šen-huim
Ho-tse Šen-hui (Kataku Jinne), 668-770
Tun-huang MS, Pelliot 3047 a 3488.
Vyd. Hu-ših, Oriental Book co., Šanghai, 1930
Překl. Gernet (1)
Šobo Genzo
Poklad oka pravé dharmy.
Dogen Zenji, 1200-1253.
Vyd. Kunihiro Hašida. Sankibo Busšorin,
Tokyo, 1939, také v Dogen Zenji Zenšu,
str.3 - 472, Šinjuša, !Tokyo, 1940
Wu-men Kuan (Mumon Kan)
Závora bez mříže.
Wu-men Hui-Kai (Mumon Eksi), 1184-1260
Taišo 2005

Překl. Senzaki a Reys (1), Ogata (1)
a Dumoulin (1)

2. Díla v evropských jazycích

Anesaki, M., History of Japaness Religion, Kegan Paul, London, 1930. Bencit, N., The Supreme Doctrine, Pantheon, New York a Routledge, London, 1955.

Blyth, R. H. (1) Zen in English Literature and Oriental Classics, Hokuseido, Tokyo, 1948

(2) Haiku, 4 díly, Hokuseido, Tokyo, 1949-1952

(3) Buddhist Sermons on Christian Texts, Kokudoshu, Tokyo, 1952

(4) "Ikkyu s Doka", The Young East ve svazku od II, 2 až po svazek III, 9, Tokyo, 1952/54 Chapin, H. B., The Ch an Master Pu-tai, "Journal of the Americcan Oriental Society", sv. LIII, str. 47-52

Chu Ch an (Blofeld, J.), (1) The Huang Po Doctrine of Universal Mind, Buddhist Society, London, 1947

(2) The Path to Sudden Attainment, Buddhist Society, London, 1937. Ch u Ta-Kao, Tao Te Ching, Buddhist Society, London, 1937

Conze, E., (1) Buddhism: Its Essence and Development, Cassirer, Oxford, 1953

(2) Buddhist Texts Through the Ages, péčí I. B. Horner (a), D. Snellgrove a A. Waley, Cassirer, Oxford, 1954.

(3) Selected Sayings from the Perfection of Wisdom, Buddhist Society, London, 1955

Coomaraswamy A. K., Who Is Satan and Where Is Hell? "The Review of Religion", sv. XII, 1, str. 76-87, New York, 1947

Demiéville, P., (1) Hobogirin, 4. sv., péčí S. Levi(ho) a J. Takakusu (a), Maison France-Japonaise, Tokyo, 1928/31

(2) Le Concile de Lhasa, sv. I., Imprimerie Nationale de France, Paris, 1952

Dumoulin, H., (1) "Das Wu-men-kuan oder "Der Pass ohne Tor", Monumenta Serica, sv. VIII, 1943

(2) "Bodhidharma und die Anfänge des Ch an buddhismus", Monumenta Nipponica, vol. VII, 1951

Dumoulin, H., a Sasaki, R. F. The development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch, First Zen Institute, New York, 1953

Duyvendak, J. J. L, Tao Te Ching, Murray, London 1954

Eliot, Sir C., Japanese Buddhism, Arnold, London, 1935

First Zen Institute of America, (1) Cat's Yawn, 1940-1941, First Zen Institute, New York, 1947

(2) Zen Notes, First Zen Institute, New York, od ledna 1954

Fung Yu-Lan, (1) A History of Chinese Philosophy, 2. sv., překl. Derk Bodde, Princeton, 1953

(2) The Spirit of Chinese Philosophy, překl. E. R. Hughes. Kegan Paul, London, 1947

Getenby, W. V., The Cloud Men of Yamto, Murray, London, 1929

Gernet, J., (1) Entretiens du Maître de Dhyana Ghen-houei du Hotsö, Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, sv. XXXI. 1949

(2) Biographie du Maître Ghen-Houei du Hotsö, "Journal Asiatique", 1951

(3) Entretiens du Maître, Ling-yeou du Kouei-chan, Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, sv. XLV, I, 1951

Giles, H. A., Chuang-tsu, Kelly and Walsh, Shanghai 1926.

Giles, L, Taoist Teaching, překl. od Lient-tzu, Murray, London, 1925

Grosse, E., Die Ostasiatische Tuschmalerei, Cassirer, Berlin, 1923.

Harrison, E. J. the Fighting Spirit of Japan, Uhwin, London, 1913

Herrigel, E., Zen in the Art of Archery, Pantheon, New York, 1953

Humphreys, C., Zen buddhism, Heinemann, London, 1949

Hu Shih, (1) the Development of Zen buddhism in Chin, "Chinese Political and Social Review", vol. XV, č. 1932

(2) "Ch'an (Zen) Buddhism in China, Its History and Method", Philosophy East and West, sv.III, Honolulu, 1953

Keitn, Sir A. B., Philosophy in India and Ceylon, Oxford, 1923

Liebenthal, W., "The Book of Cao," Monumenta Serica, Monog., XIII, Peking, 1948

Lin Yutang, The Wisdom of Lao-Tse, Modern Library, New York, 1948.

- Linssen, R., Essais sur le Bouddhisme en général et sur le Zen en particulier, 2 sv., Editions Etre Libre, Brussels, 1954
- Masunaga, R., "The Standpoint of Dogen and His Treatise on time", Religion East and West, sv. I., University of Tokyo, 1955
- Murti, T. R. V., The Central Philosophy of Buddhism, Allen and Unwin, London, 1955
- Needham, J., Science and Civilisation in China, 2 sv. (následují další 5 sv.), Cambridge University Press, 1954 a 1956
- Nukariya, K., The Religion of the Samurai, Luzac, London, 1913
- Ogata, S., Guide to Zen Practice, částečně přeložena Mu-mon Kanem, Bukkasha Kyoto, 1934
- Onasama, S., a Faust, A. Zen, der lebendige Buddhismus in Japan, Gotha, 1925
- Okakura, K., The Book of Tea, Foulis, Edinburgh, 1919
- Pelliot, P., Notes sur quelques artistes des Six Dynasties et des Tang, "T'oung Pao", sv. XXI, 1923
- Roussele, E., Liu-tsu T'an-ching", Sinica, sv. V., VI a XI, 1930, 1931, 1936
- Sasaki, T., Zen: With Special reference to Sengai, India-Ink Drawings, Oakland Museum, Oakland, 1956
- Senzaki, N., Zen Meditation, Bukkasha Kyoto, 1936
- Senzaki, N., a McCandless, R., Buddhism and Zen, Philosophical Library, New York, 1953
- Senzaki, N., a Reys, P., (1) The Gateless Gate, přeložil Mu-mon Kan, Murray, Los Angeles, 1934
- (2) 101 Zen Stories, McKay, Philadelphia, bez vnočení.
- Siren, O., Zen Buddhism and Its Relation to Art, "Theosophical Path", Point Loma, Calif., říjen 1933
- Sogen Asahina, Zen, Sakane, Tokyo, 1954
- Sorokin, P. (jeho péčí), Forms and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth, Beacon Press, Boston, 1954
- Soyen Shaku, Sermons of a Buddhist Abbot, Open Court, Chicago, 1906
- Stcherbatsky, Th., The Conception of Buddhist Nirvana, Leningrad 1927

Steinilber-Oberlin, E., a Matsuo, K., The Buddhist Sects of Japan, Allen a Unwin, London, 1938

Suzuki, D. T., (1) Essays in Zen Buddhism, 3 sv., Luzac, London, 1927, 1933, 1934, London, znovu 1949, 1950, 1951

(2) Studies in the Lankavatara Sutra, Routledge, London 1930

(3) The Lankavatara Sutra, Routledge 1932, znovu 1956

(4) Introduction to Zen Buddhism, Kyoto, 1934, znovu Philosophical Library, New York, 1949

(5) Training of Zen Buddhist Monk, Eastern Buddhist Society, Kyoto, 1934

(6) Manual of Zen Buddhism, Kyoto, 1935. Znovu Rider, London 1950

(7) Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture, Eastern Buddhist Society, Kyoto, 1938

(8) The Essence of Buddhism, Buddhist Society, London, 1947

(9) The Zen Doctrine of No-Mind, Rider, London, 1949

(10) Living by Zen, Rider, London, 1950

(11) Studies in Zen, Rider, London, 1955

(12) "Professor Rudolph Otto on Zen buddhism", Eastern Buddhist, sv. III str. 93-116

(13) "Zen Buddhism on Immortality. An Extract from the Hekigan-shu", Eastern Buddhist, sv. III, str. 213-23

(14) "The Recovery of a Lost MS on the History of Zen in China", Eastern Buddhist, sv. IV., str. 199-298

(15) "Ignorance and World Fellowship", Faiths and Fellowship, Watkins, London, 1937

(16) "Budhist Symbolism", Symbols and Values, Harper, New York, 1954

(17) "Zen and Pragmatism", Philosophy East and West, sv. IV, 2, Honolulu, 1954

(18) "The Awakening of a New Consciousness in Zen", Eranos-Jahrbuch, sv. XXIII, Rhein-Verlag, Zürich 1955

Takakusu, J., Essentials of Buddhist Philosophy, University, of Hawaii, Honolulu, 1947

Waley, A., Zen buddhism and Its Relation to Art, Luzac, London, 1922

Watts, A., W., (1) The Spirit of Zen, Murray, London, 1936, 2. vyd. 1955

(2) Zen Buddhism, Buddhist Society, London, 1947

(3) Zen (totéž, ale rozšířeno), Delkin Stanford, 1948

(4) The Way of Liberation in Zen Buddhism, American Academy of Asian Studies, S. Francisco, 1955

(5) The Problem of Faith and Works in Buddhism, "Review of Religion", sv. V, 4. N. York, květen 1941

Wentz, W. Y. E., (1) The Secret of the Golden Flower, přeložil T ai I Chin Hua Tsung Chih, komentoval C. G. Jung, Kegan Paul, London, 1931

(2) The I Ching or Book of Changes, 2 svazky, překl. Cary Baynes, Pantheon, N. York, 1950

Wong Mou-Lam, The Sutra of Wei Lang (Hui-neng), Luzac, london, 1944

Malá písmena abecedy v textu jsou odvoláním na čínsky psané texty, které ovšem nemohu opisovat. Znaky jsou v každé kapitole číslovány znovu od "a". Některé kapitoly jsou tak bohatě doplněny čínskými znaky, že nestačí celá abeceda, a pak následují zdvojené hlásky, např. aa bb atd. Tak např. v prvním dílu, čtvrté kapitole znak Wu-Wei má označení bb.

V německém překladu je za textem knihy ještě encyklopedické heslo Zen Buddhismus, které jsem nepřeložil, protože pochází od jiného autora a nadto pochopitelně nejde do hloubky.

Komentář překladatele ke čtvrté kapitole

Myšlenka o začátku a konci by se dala také vyjádřit jinak:

Všechno, co začíná, také končí.

Můžeme se však snadno mýlit ve všech druzích začátků a ve všech druzích konců, nebo můžeme dokonce uměle stanovit začátek a konec něčeho, jako jsem vědomě učinil při výkladu omezení lidského vědomí a zobrazil jsem je úsečkou AB: Omlouvám tu chybu tím, že není v lidských schopnostech zjistit, že nic z toho, co začíná ve skutečnosti nezačíná a také nekončí. Omezil jsem svůj výklad na zjistitelné začátky a konce. Přijměte

aspoň obecně známou zkušenost, že nic nezačíná tam, kde se toho běžnými prostředky dá zjistit začátek, a nic nekončí tam, kde se nám to dokonale ztrácí z obzoru. Nemám na mysli jen pomíjející lidský život, nýbrž i sled událostí. Natáhneme-li hodinky, začnou tikat a ukazovat čas tak dlouho, dokud péro svým napětím stačí pohánět soukolí hodinek. Právě tak z určitého silového napětí začíná a končí lidský život. Ono silové napětí však nemění nic ani na existenci hodinek, ani na lidském životě jako takovém. Úsečka AB leží na nekonečné přímce, nevybočuje z ní a nijak její nekonečnost neumenšuje, jen na ní vymezuje nějakou část. Jde-li přitom o znázornění délky lidského života, kdo může říci, zda v této úsečce život začíná a končí? Nikdo z těch, kdo se přesvědčil, že tomu tak není. Ve vztahu k narození na tomto světě existuje také smrt, ale v jiných vztazích nikoliv.

Zažil jsem přece ve svém životě několik vývojových etap. Při zakončení kterékoliv z nich jsem ji v té chvíli považoval za skončenou a další za začatou. Oba tyto omyly byly pro tu chvíli nejvýš užitečné a nutné, ale když už jich nebylo zapotřebí, shledal jsem, že nic neskončilo a nic nezačalo, nýbrž že budu organicky na minulém kroku, přestože se k němu už nehlásím a k němu nevracím, abych mohl spět k dalšímu kroku, který se nesnažím předvídat. Kdykoliv jsem se však snažil si představit vyšší cíl, zjistil jsem, že pak nevypadal podle mé představy, tj. změnil se jen o dokončený krok, který by byl jen součástí chůze.

Přeji si dát v něčem za pravdu vývodům Wattsovým na základě myšlení mistrů Zenu, ale mám též vážné námitky proti tomuto myšlení. Obojí nejsnáze ukážu na své zkušenosti. Je mi dnes jasno, že nejzávažnější a největší pokrok jsem učinil v dětství, kdy všechno se rozvíjelo podle vývodů zenu. Dítě se nestaralo, proč to nebo ono je správné. Řídilo se tím, co rozeznalo jako správné, protože poslušnost je zbavovala starostí o to, jak se chovat, rozhodovat a jak stanovit svůj poměr k událostem. Dítě nemělo před sebou žádný duchovní cíl, ani žádnou předem naplánovanou cestu. Přesto se nedá říci, že by jeho jednání vypadalo jako bezcílné tápání. Právě naopak, když si v duchu proberu konkrétní případy poslušnosti rádce správnosti, dodatečně žasnu (tehdy jsem nežasl, ani jsem si neuvědomoval, že se něco výjimečného dělo), co se dá během třinácti let nedospělého a nerozumného života provést, a jak se tím dá dospět až na hranici lidských vývojových možností, a to bez vědomí, že se spěje k nějaké hranici, bez vědomí, co za ní člověka čeká, vůbec bez jakéhokoli očekávání do budoucnosti. Až sem dokonale souhlasím s myšlením mistrů zenu. Zvládl jsem

umění života bez touhy jej zvládnout a bez jeho znalosti. Mistr se vůči mně choval jako zahradník pěstující strom. Nebylo by bývalo mělo jakýkoli smysl, aby stromu něco nařizoval, ale pozoroval ho bedlivě. Strom si samovolně vybíral, co potřeboval ze země, ze vzduchu, z vláhy a ze slunce. Obdobně dítěti mohl kdokoliv radit, co má dělat, ono si z těch rad vybíralo podle nějaké "vrozené" přirozenosti. Co je "vrozené", není ještě zároveň nenarozené. Kdy se do dítěte konkrétně uvažovaného vrodilo toto "vrozené"? Během operací při vědomí. Byl to nanucený sebezápor, opětovaně vnucovaně navozovaný sebezápor. Ten vyprazdňuje nádobu jáství, ten způsobuje schopnost rozlišovací, ten udílí patřičnou míru schopnosti řídit se rozlišovaným. Takhle proběhla celá první fáze vývoje. Jakmile tento vývoj byl dovršen, objevil se květ, který se lišil od kmene stromu, od větví a listů. Květem toho prvního období bylo zjištění, že dosavadní život byl stráven neúčelně. Smyslem tohoto zjištění bylo, abych se mohl odvrátit od pouhého růstu a přejít k vytváření plodu. O tom jsem ovšem nevěděl. (Upozorňuji ještě jednou, že má cesta, právě jako cesta kteréhokoli člověka, je nenapodobitelná. Jedinečnost mé cesty byla v tom nanucení sebezáporu. Nebylo by správné, aby se někdo nechal týrat. Ale přes svou nenapodobitelnost je cesta každého člověka velmi instruktivní, umí-li někdo z ní vyvodit obecná pravidla, která jsou jinak už hotová připravena v životě Ježíše Krista. Ale i tam je třeba umět konkrétní události vidět v kontextu vlastního života.)

Pokračuji v obrazu: Květ se vždy úplně liší od všeho, co jiného roste na stromě a od stromu samého. Podle toho, co bylo na stromě před květem nelze usuzovat na podobu květu, neznáme-li o jaký strom jde. A tady si s podobenstvím o stromu nevystačíme. Nikdo sebe nezná, takže nemůže nic předvídat o květu, tím méně o plodu. A i když se objeví plod, opět jiný než květ, nedosáhlo se cíle, strom je hotov stále růst a na jaře znovu kvést atd. Náš pomíjející cíl života vyvěrá z věčného života, a proto nemá jiného konečného cíle kromě ustavičného dosahování. Mohu o tom tímto způsobem soudit proto, že průběh dosavadních etap vývoje už v rámci pozemského života byl u mne takový, s tím rozdílem, že tělesný život se podobal životu stromu, který na jaře nabere další listů, pak vykvete a znovu nese ovoce, a tak se to opakuje i s tou zimou a zdánlivou smrtí. Strom je však stále větší, takže přilétají ptáci a nacházejí v jeho haluzích přístřeší. Žádný strom ovšem neroste do nebe. V člověku se vytváří vědomý příbytek u Boha, se kterým pak člověk odchází z časného do věčného bez zimních interakcí.

O principech přirozeného běhu událostí, pokud nejsou nepřístupné lidskému pochopení: Popsal jsem, jakým způsobem se mi od chvíle odstupu od sebe (nebo od toho, co jsem považoval za sebe) během operací za vědomí zpřístupňoval přirozený běh událostí. Není jím povrchový, na povrchu se jevící proud událostí, nýbrž přirozené za ním je, co člověk nemění svou vůlí a v čem se mu přizpůsobuje svou vůlí.

Nejde tedy o ztrátu vůle jako takové, ale o ztrátu své vůle, která si přeje mít všechno po svém. Tímto zásahem své vůle člověk velmi zamotává svůj život; myslí si, že něco řeší, ale zatím se vzdaluje pravé přirozenosti. Konkrétně řečeno: Zařídil-li jsem se podle toho, co jsem bez svého přičinění pociťoval jako správné, zařadil jsem své jednání a myšlení do přirozeného řádu událostí. Byly to vždy jen drobné úpravy podobné poopravování běhu družice nějakým computerem, aby se nevychýlila ze své správné dráhy. Divák zvnějška, který viděl jen důsledky vedení a mohl si je vykládat jako poslušnost nějakému vedení, zjišťoval, že jednou jsem puntíkář bez jakékoli velkorysosti, jindy velkorysý do té míry, že mé jednání si vysvětloval jako lajdáctví. Tak např. rodina i přátelé nemohli pochopit, proč si nezažádám o zvýšení důchodu z titulu pobytu v koncentračním táboře jako politický vězeň. Jenže já vím, že nemám, nikoli nesmím, klást účty dnešnímu režimu za to, co nezavinil. Oni vědí jenom, že za léta svého důchodu přicházím o mnoho peněz. Nebo: Nikdo neví, že od roku 1940 (a teď máme rok 1983) беру peníze za něco, co se nazývá povoláním a pak důchodem z povolání jen proto, abych mohl financovat svou hlavní činnost, která je bezplatná. Její nepatrnou ukázkou čtete. Tato neplacená činnost vytváří kolem mne okruh přátel, které bych jinak vůbec neměl. To vidí běžný divák, ale nemůže vědět, že tento okruh přátel je přirozené povahy, tj. nemá hranic v pozemském životě atd. Zkrátka co se u mne jeví jako práce, je jen přípravou půdy pro práci, která se nemůže jevit jako práce, protože nenese uchopitelné plody. Je to soustavné nedosahování v tom smyslu, že na to, co se dosáhne, se má hledět jako by toho nebylo. Navařený oběd k snědění.

Slovo k myšlence, že západní pojetí světového řádu, ze kterého byl vyloučen prvek spontánnosti, je mája, tedy klamné.

Pomohu si obrazem, který ovšem jen s určitou mírou přesnosti vyjadřuje skutečnost. Naše úroveň vědomí, řekl jsem dříve: náš úsek vědomí AB, se chová nebo má povahu se chovat jako něco jedinečného a jediné správného a platného, i když např. zen-buddhističtí mniši překračují meze této úrovně. To jsou výjimečné případy. Člověk při překročení těchto mezí si může

počínat jako umělec zenu, že když vystihnou relativnost tvarů, snaží se postřehnout jejich skutečné pozadí, které je vzhledem k jejich plnosti prázdné, nebo se může chovat jako západní umělec, který tyto meze nepřekročil, a proto může zůstat věren své víře v jedinečnost a pravou skutečnost toho, co vidí a jinak vnímá a rozumově zpracovává. Oba dva jsou dost vzdáleně na stopě pravdě, a to proto, že každý je unesen něčím částečným. Západní vědec už je blížek tomu, že bude považovat např. Mendělejevovu soustavu prvků za určitý pohled na hmotu a její složení a že z jiného pohledu tomu tak nemusí být, aniž by bylo třeba Mendělejevovu soustavu porazit. Hůře je na tom zen-buddhistický mnich nebo umělec, který se přesvědčil o existenci "prázdného". Ve skutečnosti se tím jen přiblížil ke dnu svého jáství, a všechno pak posuzuje z hlediska nestvořeného neboli nenarozeného. Není to hledisko chybné až na ten ukvapený úsudek o máji, o klamu. On se totiž klame pro něho nečekaným způsobem, že se ubírá jen existenční cestou a málem ani nezavádí o cestu poznání, trochu více o cestu lásky. Dopouští se obdobné chyby, jaké se dopustili učedníci Páně. Šlo jim o to, aby věčně existovali, říkáme tomu, aby byli spaseni, a Ježíš je kupodivu prováděl "zázračnými" skutky lásky, protože věděl, že ustrnout v existenci, byť i věčné, je jednostranné, tedy ani ne spasitelné. Je nejvýš poučné, že Ježíš ponechával své učedníky jejich klamu, protože věděl, že na úrovni vývoje, na které jsou, nejsou schopni vyššího poznání. Věděl, že místo poznání mají jen víru, a byl rád, že mají aspoň tu. Věděl však, že jim ji bude muset vzít, a to se stalo jeho "potupným" vstupem na kříž. Dále v historii jeho života je popsáno, jak a za jakých podmínek učedníci došli k poznání. Nechci napsat celý traktát, nebudu se zde o tom dále šířit. Protože i tady platí relativita, která není klamem, nýbrž skutečností, nutno říci, že převážná část mistrů zenu se po cestě poznání nedostala daleko. Hlavní vinu na tom nese chybně pojatá tradice taoismu. Kdyby se více drželi Buddhy a seznámili se s jeho "marným" úsilím o spásu, byli by si poopravili to, co špatně pochopili z Lao-ceho a z knihy proměn. Potíž je v tom, že pochopit to nelze, ale je možno sebe opustit, a ono se to objeví samo. O tomto sebezáporu mistři zenu dobře vědí, ale tradiční přístup k němu je spoutává. Vedou své žáky dojemně těžkopádně. Kde jsou pouhé tři roky "zázračného", kde ukřižování, kde zmrtvýchvstání a seslání Ducha svatého? Jsou to všem obrazy skutečnosti, ale za nimi je pravda o věčném dosahování.

A sem patří poznámka k náhodnosti. Z nedostatku poznání se mnohé jeví nepoznalému jako náhodné a může se mu dokonce dařit zaměňovat pojem spontánnosti s náhodností. To je druhý

omyl. Použiji zase obrazu: Jestliže úroveň vědomí AB je podobna kleci pro ptáka, může pták volně a náhodně skákat uvnitř klece, může to dokonce činit spontánně, ale pokud se nikdy nedostal z klece ven, neví, co je to svoboda a že náhodné je možné jen uvnitř klece. Jaká je to bída a omezenost náhodnosti. Abyste tomu rozuměli: Pomáhám si zkušeností z předškolního věku, dokud mně do ní lidé mluvili jen radou a dokud rozhodující "slovo" měla vnitřní schopnost rozlišovací. Bylo náhodou, že jsem pomocí těchto dvou činitelů poznával co je správné? Nikoliv, protože mě to neomylně vyvádělo z klece nevědomosti o tom, co mám či nemám dělat. Ovšem že těch osvobozujících vrátek z klece AB je více, a kdybych lpěl jen na těch, která se mi tehdy otvírala sama, spontánně, zahajoval bych tradici, která by byla chybná. Pokřivené, náhodné tvary v dílech umělců zenu jsou také jedněmi ze správných vrátek, ale už se dávno staly tradičními, takže na první pohled poznáváme umění zenu. Už jsou poutem, které neotvírá tak, aby pták i po otevření vrátek nebyl přivázan za nožičku. Daleko od klece neodlétne, a zase se do ní vrací, aby necítil nepříjemné tažení nitě, za kterou je přivázan. Nakonec se cítí být v kleci svobodnější než mimo ni. A co se týče těch maleb. Je to umění krásné a vznešené. Kdo ale dnes z nás pozná, ve kterém obrazu je znázorněn skutečný zážitek a který je pouhou manýrou, napodobeninou.

Něco ke stavům pustoty a ke stavům sabi a wabize zkušenosti v mém předškolním věku. Někdy ten kloub po operacích hodně bolel. Věděl jsem, že by nemělo smyslu, abych si někomu stěžoval. Byl jsem odváděn správným i od nesmyslných stavů. Přezpíval jsem ty chvíle nějakou monotónní, stále se opakující melodií, ale ne proto, aby bolest přešla, nýbrž že to bylo správné jednání. Zpěvem odejdou konkrétní myšlenky a mysl se vyprázdní. Jindy k takovému vyprázdnění je nutno vylézt na osamělou skálu apod. Mám takovou skálu v Ošelíně, a měl jsem ji v Radavě, v Plzni, v Brandýse n. Orl., ve Vizovických vrších a všude, kde jsem mohl pobývat o samotě. Předvedu aspoň tu skálu v Ošelíně, protože její postavení je obecně poučné. Než se vjede vlakem od Plzně do tunelu ještě před světlem traťové návěští vpravo zanechali stavitelé trati někdy roku 1872 kus skalního útvaru, který ještě před stavbou trati patřil ke svahu pokračujícímu vlevo od trati. To je "má" skála, protože patří k celku, od něhož je oddělena uměle, tam neopomenou vylézt, abych si odbyl pocit samoty, ovšem plodným způsobem. Chápu, co jsou samoty plné vnitřního smyslu. Lidé, kteří nezažili vyprázdnění, nemohou se k němu vracet. Naplňují se světem, naplňují se sebou a jsou

nešťastni, když jsou sami. Myslím, že umělci zenu skvěle ovládali a používali lék proti tupé samotě.

Přál bych vám vidět čínský znak pro yugen (v příloze k anglickému a italskému vydání je pod /f/ čtvrté kapitoly). Nádoba prázdná a z ní vyvěrající kalný proud s postranními vlnami.

Odpověď mistra Fang-šüena vypadá zlomyslně nebo výsměšně. Jsem však přesvědčen, že žák ji tak nebral. Věděl, že vedle řeči a mlčení jsou nám k dispozici "vysvětlení" mnohem účinnější. Uvedu dvě z nich: Ramakrišna zažil první extázi, když viděl na obloze vyrovnanou řadu tažných ptáků. Svatá Kateřina Sienská zažila první extázi, když **nečekaně** spatřila rozkvetlou louku kopretin. Nemusím jít ani tak daleko do minulosti. Mám za to, že zkušenost jisté paní Vopěnkové z Gottwaldova, kterou nabyla při pohledu z hory Dumen na Zakarpatské Ukrajině, je obdobná extázi sv. Kateřiny. Ovšem odpověď Fang-šüova neměla být návodem k satori, nýbrž jen upozorněním pro žáka, aby nepodceňoval stav zaujetí. Proto Fang-šüen upozorňoval a zdůrazňoval, že si stále vzpomíná na Kiangsu. Jde o zaujetí beze slov, proto je "hříchem" se o něm vyjadřovat.

Haiku, téma, které se uchopí, a už se opouští, je v západní mystice dobře známo v podobě střelných modliteb, pokud nejsou vyloženy jen prosbou, nýbrž výrazem niterné potřeby. Např. při modlitbě Otčenáš takovou střelnou modlitbou může být hned výrok "Otče náš". Pro Jindřicha Seuseho to byla slova "Vzhůru srdce" při mši svaté. Přes ně se obvykle nedostal, museli ho vzbudit z jeho zaujetí.

O jedné potíži s překladem. Nemám anglický originál. Přišel jsem "zázračným" způsobem k italskému překladu roku 1973 v Miláně a k německému překladu roku 1980. Přeložil jsem větu po slově "Hnojivo!" podle italského překladu, kterému téměř vždycky dávám přednost. V německém překladu tatáž věta zní: "Kromě toho, co ví a co vidí, nemá člověk, podle pojetí zenu žádného ducha, a o tom se mluví právě v Gočikuově haiku takto:

Oba dva překladatelé tlumočí správně, přece však Ital se mi zdá být bližší pravdě. V uvažující lidské mysli nebo v mysli spřádající dojmy dodávané smysly není nic jiného obsaženo, co by se z lidského hlediska něčím dalo nazvat; základem lidské mysli, ze kterého ona stále čerpá látku, jen látku bez konkrétního obsahu, tedy čistou energii nebo náboj potřebný k myšlení, tuto látku nebo náboj nelze nazvat myslí v lidském pojetí. Je to tatáž látka, která pomáhá k projevu celé přírodě, jenže tam je prosévána jinými organismy živými či neživými, jiným než lidským tělem, a

proto se jeví ve výsledku tohoto prosetí jako něco jiného než lidská mysl, ale ve své podstatě (ve stavu před sítím) není nijak odlišná od téže látky mysli, která je jí k dispozici, a tedy k dispozici člověku. Co konkrétního se projevuje v lidské mysli, mohlo by se tedy velmi příkře nazvat plevelem v rýžovém poli; kdybychom jej vytrhli a zahodili, zjistili bychom, že jsme učinili něco, co se rovná účinnému pohnojení. Vyrostla by z půdy (základu) mysli jen rýže, jen potřebné (správné). Přesvědčil jsem se na sobě, že to dokáže s lehkostí jen dítě nebo "jsme-li jako děti". Ježíš tuto možnost nazval příslibem království božího. Vyprávím dětem rád pohádky hlavně proto, abych se přesvědčil, že při zaujetí jimi se vracejí do téhož "zázračného", které souvisí se "správným" a z hlediska dospělého člověka je ničím k ničemu, zbytečným matením mysli nebo lhaním, zkrátka pouhým vyprávěním pohádek. Škoda, že nemohu vysvětlit všechny zde uvedené haiku. Ono je to "hříšné". Smysl haiku je ten, že buď převede člověka na druhý břeh, nebo nepřevede, ale vždycky bez pomoci komentáře. Ví-li člověk o pravém haiku, že je správné, a ví-li to nikoli po nějaké úvaze, nýbrž odhaluje-li mu haiku čistou mysl (osvobozuje-li ho od zimního lijáku, který rozbouřil vody tak, že se v nich už nezračí hvězdy z nebe), pak se člověk pomocí haiku dostává do nepovídané čisté mysli, která je stejně základem jeho mysli jako je základem jakéhokoli stupně vědomí i dění v přírodě.

Když jsme si vysvětlili, co je ve zmíněném smyslu "hříšné", měli bychom si též říci, co je v témže smyslu "ctnostné". Má zkušenost z předškolního věku: Potřeboval jsem vědět, co je správné, ale sám jsem to nepoznával. Ptal jsem se matky a z jejích rad jsem si podle schopnosti rozlišovací vybral tu verzi, která byla správná, a té jsem se držel. To je "ctnostné". Ani mě nenapadlo přemítat, přemýšlet o správném, ani jsem v tom nehledal nějakou spásnou cestu, ale jakmile jsem se dovídal, co je správné, řídil jsem se tím silou toho správného. To bylo "ctnostné".

Chyba nesmaltovaného dna, která umožňuje se uplatnit "kontrolované náhodě". Příklad: Řekl jsem, že jsem se od těch operací snažil jednat správně podle jakési schopnosti rozlišovací. Ale stala se chyba: oblíbil jsem si přírodní vědy. Žádná nápopěda mi neprozradila, že je to nesprávné (dno je nesmaltované). Tuto zálibu jsem měl možnost po určitou dobu rozvíjet a pak už ne. Byl jsem z toho nešťastný (kontrola citem) až do doznění tohoto zneklidnění. V té době náhodným otevřením knihy jsem se setkal s větou, z níž vyplývalo, že tento život je tu proto, aby se z něho vešlo do věčného života. V té chvíli vyvstala v mém vědomí náhrada minulého zaujetí novým zaujetím pro věčný život, zaujetím mno-

hem intenzivnějším než bylo dřívější pro přírodní vědy. Uskutečnila se jedna z nekonečného množství možností - také následkem dlouho kontrolované náhody. Vidíte, že z plurality příčin jsem teď zdůraznil jedinou. Je tomu jako když z mnoha semínek pampelišky letících vzduchem některé se ujme. To není evropská, aristotelovská logika - upozorňuji. Ale po západnicku řečeno: Bylo tomu tak jako když náhle dirigent orchestru vyzve pokynem jednoho hudebníka, že má zahájit hru vedoucího nástroje, a on je k tomu připraven a spustí za doprovodu orchestru, a jeho hra vynikne nad ostatní nástroje. To však neznamená, že by ony mu nepřipravily půdu a že by mohl bez nich "existovat", tj. provést, co právě hraje. Vyjmenuji hlavní "náhody" k tomu vystoupení jediného nástroje v 17 letech mého života: Úmrtí mého otce, který by mě byl uvedl do světa hudby a umění, což by bylo odpovídalo mým přirozeným sklonům. Protože toto připravované naplnění života selhalo jeho smrtí, přihodilo se něco, co mne vedlo až k rozhraní mezi životem a smrtí: Nepochopitelné opomenutí rodinného lékaře po prvním roku mého života, kdy měl vřídek na rameni vymačkat a nenechat prorůst až na kost: odmítnutí amputace ruky matkou, mnohonásobná operace kolem kloubu a v kloubu za vědomí, nařízení lékařů, abych si nehrál s dětmi, ruka v sádře, samota na břehu řeky, soužití se zvířaty a s ostatní přírodou, citlivý přístup matky k "vědomostem" dítěte, velmi bolestné opuštění přírody, na kterou jsem se specializoval svým zájmem (náhrada za připravenou specializaci na hudbu a umění); náhradní zaujetí pro přírodní vědy - bez zaujetí by se byly věci nerozvíjely dále -; nechtěné opuštění tohoto specializovaného programu; nečekané nalezení dalšího náhradního zaujetí vyšším smyslem života a pak už řetězová reakce různých stupňů zaujetí. Všimněte si, jakou svízelnou poutí se dostával tento vyšší smysl života ke slovu. Kdybych byl na kterémkoli stupni zájmů ztratil zaujetí pro to, čím jsem právě žil, byl by se proces vzestupu zastavil.

Starozákonní proroci mohli do všech podrobností "předvídat" události v životě Ježíše Krista, protože sami prošli zákonitostmi cesty, která se navenek jeví jako "kontrolované náhody". Život každého člověka (a též každého tvora) je soustavou "kontrolovaných náhod", jenže tato soustava není z něho, nýbrž z úrovně zákonitosti, na které se ten který člověk nachází. Má za účel naplnit a splnit zákon. Jestliže však člověk překročí určitou zákonitost určité úrovně, už se na nové úrovni narodil, Ježíš říká "znovuzrodil" v jiné zákonitosti, a ta úroveň si žádá naplnění a splnění života na ní adekvátními prostředky pro tu kterou úroveň. A tak není pro člověka vyhnutí. Musí se chovat jako člověk a je v tomto chování přidržován. Vybočí-li však **patříčným** způsobem z

tohoto chování, ocitne se na jiné úrovni, o čemž by se dalo říci, že se tam probudil. Ča-no-yu je soustavou takových "kontrolovaných náhod" vyzozorovaných po staletí, které navazují na soustavu běžných náhod, přidržujících člověka na dosavadní úrovni. "Kontrolované náhody" mají za úkol převádět člověka, který se k nim připojil spontánně, do stavu vyprázdnění se od předešlého a do jisté míry ho i uschopňují k tomu, aby se naplnil něčím novým, vyšším a náročnějším. Dívám se z tohoto hlediska na spirálu mušle nebo na krystalku sněhu. Ježíš Kristus však dovedl více: Díval se na život člověka jako někdo, kdo ví, jakým **patříčným** způsobem lze překročit určitou úroveň zákonitosti tak, aby se přes jakoukoli zákonitost a pomocí ní dostal nad ni až do věčného života. Tento postup líčí svým životem jako soustavu kroků a jim odpovídající chování. Ča-no-yu se tedy týká jen principu přechodu, Ježíš tohoto principu používá k postupnému přechodu přes všechny úrovně do věčného života, který je nad úrovněmi. Pak ovšem např. život spojený s dokonalou pohodou, na určité úrovni, na které ho Ježíš po tři roky předváděl učedníkům a světu, vychází jako stav, ve kterém ani jemu ani učedníkům nic nechybělo, ani jim, ani těm, kterým sloužili, a když přece jen něco chybělo, ze své vyšší úrovně oni tyto chyby snadno odstraňovali.

Zen-buddhisti se nesnaží přijít na kloub zákonitostem úrovně vědomí, na které se nacházejí při svém pozemském životě. Jim prostě stačí, že se snaží rozeznávat "správné" a "chybné" nepřímým způsobem, vstupem do samovolnosti, tj. do pravlasti člověka. Všimněte si, jak tímto způsobem působil Ježíš na své učedníky, když je měl k tomu, aby dělali zázraky samovolně, dobře vědouce, že je nedělají z vlastní síly a schopnosti, nýbrž z moci Ježíšovy, která do nich za určitých podmínek připlývala sama. Ovšem období "zázračného" bylo Ježíšovým životem označeno jako střední úroveň vývoje. O toto poznání Ježíšovi učedníci ani nestáli, ani si je neklasifikovali, nezařazovali, poněvadž po celou dobu "zázračného" jim šlo o vlastní spásu. Byli pak z tohoto, z hlediska Ježíšova, postranního smyslu prudce vyvedeni jeho potupnou smrtí na kříži. Teprve až ztratili přechodně víru v něho, mohli rozeznávat "správné" a "chybné" tak, jak je rozeznával Ježíš, když je vedl především k pomáhání bližnímu, tj. láskou. Tento obchvat zen-buddhisti neznají. Ubírají se jinými prostředky kupředu.

Umění samovolně popustit třtinu luku (symbol) není ovšem samoúčelné, slouží ke správnému soustředění mysli, které pak má spojovací účinek "zasažení cíle" (symbol). Na mnoha stránkách jsem se snažil tuto metodu popsat, mám však za to, že

neúspěšně. Sám jsem totiž toto umění nevědomě zvládl bez touhy zvládnout je. Jak je to možné a v čem je ten vtip? Pozorováním dětí jsem zjistil, že **každému** dítěti je vrozena "snaha" toto umění zvládnout, aniž ví, že tuto schopnost má. I v tomto smyslu být jako dítě je nesmírně důležité. Dospělí lidé už o tom nevědí a dokonce ruší dítě v "náviku" této schopnosti. Měl jsem dvojí štěstí ve svém útlém věku:

1. že mě v náviku nerušili ani dospělí ani děti, dospělí na mne neměli čas, s dětmi jsem si na zákaz lékařů nesměl hrát;

2. že nácvik u mě probíhal ještě po kolejích sledování "správného", které souvisí na jedné straně s vrozeným a na druhé straně s "nenarozeným". Některé věci a události z mého raného věku mně dosvědčují, že jsem toto umění brzy zvládl. Např. a to už jsem chodil do školy, jeden kamarád, Míla Korek, se pokoušel marně se strefit do dvou telefonních drátů natažených asi ve výšce pěti metrů. Prakem se mu to nedařilo. Pozoroval jsem ho a když mne vybídl, abych se také pokusil, napjal jsem prak podle už zvládnutého umění wu-šin a wu-nien, a bez míření na cíl jsem se strefil do obou drátů tak, že vystřelený kamínek se odrazil od jednoho drátu ke druhému. Divil se Míla, ale já vůbec ne. Šlo to přirozeně provést, kdežto mířením na cíl by se to bylo nikdy nepodařilo.

Ad 2. Správné jsem vykonával proto, že jsem věděl, že je to správné, ale nepotřeboval jsem se rozhodovat a cílit. Poslušnost vůči tomu nebyla sice samovolná, ale přece jí byla nápomocna síla, která pocházela z té samovolnosti.

Ad 1. Mohl jsem např. do nekonečna házet kamínky do Vltavy, na jejímž břehu jsem seděl. Nikdo mne nenapomínal, nikdo se o mne nestaral a já jsem se rovněž o nikoho nestaral. Jaký smysl mělo házení kamínků do vody? Nevěděl jsem to, asi jako dítě neví, proč všechno padá k zemi, a přece pořád zkouší ten pád. Kolik takových "zbytečných" nácviků dítě dělá. Kdyby je dospělí nechtěli mít za každou cenu jen racionálním, nacvičilo by lehce přiblížení chtěného k nechtěnému a k vrozenému a nakonec k "nenarozenému". Naučilo by se novým způsobem užívat vůle, způsobem, o kterém se dospělému člověku ani nezdá. Připojovalo by se lidskou vůlí k přirozenému. Řeknu to konkrétně podle své zkušenosti: Poslouchal jsem správné a musel jsem do této poslušnosti vložit všechnu svou lidskou vůli, neboť poslouchat znamenalo něco konkrétního provést a něco nekonat. Dítě se naučí mluvit, pak číst a psát atd., zkrátka všemu, co potřebuje pro život mezi lidmi. To je obsahem oné racionální výchovy. Čtení a

psaní jde dítěti nakonec samovolně, bez námahy, ale dítě se odnaučilo celé škále věcí, které by mu bývaly rozšířily pole samovolnosti, ale byly potlačeny racionálním vztahem k životu. Čtyřleté dítě např. po několikadenním dialogu s ním pozná, kdy vyprávím pohádku a kdy skutečnost, třebaže tato nebyla z tohoto světa. Také začíná poznávat správné, a kdyby v tom mohlo být vychovááno, začlo by takto poznávané správné poslouchat a řetězová reakce pokroku by se dostavila a rozběhla tak, že by došlo trvale ke kvalitativní změně v myšlení a v chování. Důležité je, jak říká Watts, aby rozhodnutí a čin byly současné nebo se k sobě co nejvíce přibližovaly. Ježíš na tomto principu důsledně trval. Jak se někdo rozhodl za ním jít, nedovolil mu už ani, aby pochoval mrtvého otce.

Důležitá poznámka o dechu podle vlastních zkušeností. Chápu, proč všechny duchovní orientální praktiky kladou tak velký důraz na regulaci dechu, ale považuji za velmi důležité říci, že jsem tyto metody "prohlédl" z opačné strany, než jako činnost chtěnou. Promluvím tedy o regulaci spontánní a o třech jejích důvodech. Podle různých příčin budu rozlišovat také tři stupně následků regulace.

1. Často jsem omdlával pro nedokrevnost mozku. Nedovedl jsem nebo nemohl jsem někdy omdlení zabránit, ale v situaci mezi bdělým stavem a mdlobou na kohokoli jsem pomyslel, u toho jsem duševně byl a viděl jsem ho "očima" duše hmotného a činného. Prověřil jsem si tuto skutečnost dopisem, protože šlo vždy o velmi vzdálené osoby - někdy na sta kilometrů - a zjistil jsem, že můj zážitek vždycky odpovídal situaci, ve které se se mnou duševně navštívený nacházel.

2. Manželka měla poslední tři týdny před smrtí záchvaty kruté bolesti hlavy, při kterých v nejvyšším stádiu bolesti ztrácela dech. Když se potom dech znovu objevil (napomáhal jsem tomu pranickým dechem propojeným mezi mým a jejím tělem), byl velmi pomalý, lehký, nenásilný, jako by pomalu vcházela do našeho života odněkud zdálky. V tomto stavu pomalého dechu vnímala jiný než náš svět. Jinde bylo o tom napsáno více. Jakmile se dech zase zkrátil na normální frekvenci, onen jiný svět zmizel a nastoupilo plné vědomí našeho pozemského světa.

3. Při mystické koncentraci mé zaujetí pro věc bylo tak velké, že jsem si ani neuvědomil, že nedýchám. Dech se zastavil samovolně, ale vědomí zůstalo a bylo velmi bystré. Nevnímal jsem však ani své tělo, ani náš svět, ani svět představ nebo obrazů. Dokud do tohoto stavu nepromluvila lidská mysl, stav trval, aniž

jsem se snažil o nějaké soustředění. Někdy ten stav trval velmi dlouho proto, že jsem při promluvení mysli a s tím při návratu do vědomí tělesnosti a tohoto světa byl tuhý a chladný, přestože jsem byl přikryt peřinou. K tomuto spontánnímu zastavení dechu dochází i ve spánku, jak mi dosvědčila manželka, která v posledních dvou nebo třech letech svého života spala na vedlejší posteli v témže pokoji. Nenechala mne déle nedýchat než čtvrt hodiny. Je zajímavé, že mne z tohoto stavu budila někdy i po své fyzické smrti. Zřejmě měla tentýž strach o mě jako zaživa - abych neumřel.

Indičtí jogini se snaží dech prodlužovat nebo pozastavovat uměle, chtěně, a to tak dlouho, než se dech samovolně dostane do nových kolejí, do kterých byl napřed uváděn uměle. Dech se ovšem sveřepě drží v starých kolejích, ve starém řečišti, v navyklém proudu. Indický radžajogin jej učí novému návyku. Slibuje si od prodlouženého dechu nebo od jeho zastavení nějakou duchovní zkušenost. Je to tedy zcela obrácený postup, než jaký se volí při zaujetí něčím jiným než dechem, a měl bych proti němu vážné námitky, v podstatě shodné s mistry zenu. Samovolným zastavením dechu se člověk dostává příměji do své pravlasti "Samovolnosti". Protože si Indové pomáhají představami o vedení dechu, vrážejí další klín mezi svůj dosavadní omezený stav vědomí a stav nekonečného vědomí, což má neblahé následky v oblasti poznání. Zdá se proto až nepochopitelné, jak si mohli uchovat některé základní kameny nevědomosti i při nejvyšších duchovních stavech. Ta chtěnost, to je překážka zlá. Měl jsem to štěstí, že jsem to, co se se mnou dělo v oblasti vědomí, nechtěl, nikdy jsem za tím nešel. Když jsem prožíval hluboká samadhi, ani jsem nevěděl, že jimi jsou. Tato nevědomost nebo neschopnost kategorizace a klasifikace se ukázala být daleko méně nebezpečná, než stavy navozené představami s chtěnou činností. Upozorňuji však, že jedinou ochranou mi byla zaujatost, jejíž začátek ani průběh jsem nereguloval nebo chtěním nenabyl. Můj duchovní vývoj byl zcela opačný než jaký doporučují Indové. Dorážel na mne věčný život nezaložený ani na jediné představě, ani na víře, a teprve pak si dobýval mou představivost a umožnil mému rozumu jakousi klasifikaci a kategorizaci pro potřebu jiných lidí. Zkrátka tato cesta se lišila od v podstatě klášterní cesty všech dob tím, že probíhala za plného toku života, byla jím ustavičně prověřována a naopak život prověřoval vnitřní duševní pochody. Její největší předností i chybou bylo, že se nikdy neopírala o víru. Chybou proto, že jsem většinou víru i s jejími výsledky velmi podceňoval, měl jsem však rozlišovat mezi různými původci víry. Podceňoval jsem víru i v jakéhokoli sebe lépe

fundovaného osobního duchovního vůdce, pokud už nebyl dávno po smrti, a nestal se bez mého přičinění součástí mého duševního soužití s ním.

Taoismus i zen-buddhismus je mi proto blízký, že si počíná jako by nikam nespěl a o nic nestál, co se nazývá duchovním vítězstvím. Do sedmnácti let jsem vůbec nevěděl, že se mílovými kroky ubírám k první metě, která stála náhle a nečekaně přede mnou v sedmnácti, a tak to šlo dál. Dodnes jsem nezatoužil po osobní spáse, ani v jediném okamžiku svého života. To je největší přednost mého nedostatku víry. A na začátku toho všeho stála série mně lékaři vnucených sebezápórů. Nemohu však ani říci, že jsem si přál, abych sebe zapřel. Síla, která přemáhala čím dále tím dokonaleji mou vůli, nakonec začla vládnout i uprostřed myšlení, které se pod jejím vlivem samovolně zastavovalo, kdykoliv toho bylo zapotřebí. Nepotřeboval jsem ani vědět, kdy je toho zapotřebí, nepotřeboval jsem se o to starat. Ale co jsem kdy pokazil, toho jedinou příčinou byla starostlivost, která nebyla na místě. Upozorňuji, že tato cesta, právě jako cesta kteréhokoliv jiného člověka je nenapodobitelná. Vykládám o ní tentokrát jen proto, abych osvětlil principy zen-buddhismu, se kterými je v absolutní shodě právě tak jako se symbolikou Ježíšova života. Ježíšovi učedníci měli cíl - osobní spásu. A ejhle, Ježíš je od prvního dne učednictví odpoutával od této touhy tím, že je měl k nepřetržité pomoci bližnímu. Přitom je nadal mocí, o které věděli, že není jejich. Dovídali se o "zázracích", že se povedou jen tehdy, když osobní vůle je v područí oné vůle, která v nich náhle narostla. Dostávali se do samovolného používání této vůle a moci. Jakmile se toto používání stalo spontánní, už Ježíš jim vzal víru v sebe, ve spásu a v tuto moc. To je velmi charakteristické. Mistr zenu se ubírá drobnými krůčky, ne tak prudce, ale také "klame" a "šálí" své žáky. Ví totiž za ně, co oni nevědí, že oni sami musí ošálit své nepravé já, aby je sesadili z jeho vůdcovství.

Chápeme-li se dýcháním pomíjejícího života a tím také výborně vězníme vědomí v časoprostoru, zachová-li se tělesný život a bez pomoci dýchání, přestáváme prodlévat v kleci časoprostoru. Tak nějak tomu je. Už zpomalení dechu, ovšem ne uměle navozované, nýbrž způsobené změnou funkcí v organismu, přináší aspoň záměnu klece, jak jsem ukázal v bodu dvě. Pozdější výzkumnou rekonstrukcí házení kaménků do řeky jsem si uvědomil, že ono má dalekosáhlé následky na dech a jeho regulaci, aniž se přitom o tom ví, nebo aniž se to dělá, aby se dech reguloval. Učil jsem se tím vycházet z jakékoli klece časoprostoru. A takových "nevědomých" nácviků bylo mnohem

více. Např. od husí jsem odposlouchal jejich E a nechal jsem je procházet tělem, což mělo zvláště velký význam v boji proti horečce, kterou jsem velmi často trpěl. Vypozoroval jsem, že husy se jím uspávají, tedy uvádějí do klidu. Pozdějším výzkumem jsem zjistil, že uvádí lidské vědomí do bdělého stavu na úrovni svadhisthany, kterou "normální" člověk prospí. Tak později vznikla mnohá má díla bez potřeby spánku a bez újmy na zdraví a dokonce s větší vnímací schopností pro "pomoc shůry". Nedoporučuji dělat tyto pokusy, protože uměle vyvolané stavy by neměly tytéž následky a mohly by vést k duševním poruchám. Nikdy si neříkám E, abych nemusel spát a mohl psát, nýbrž stav E se navozuje samočinně, když je toho zapotřebí. To je opět ono wu-šin a wu-nien navozované a trvale prohlubované nechtěným sebezáporem. Myslím, že to užitečné dětské by se dítěti nemělo brát, aby potom dospělý člověk se nemusel těžce stávat něčím "jako dítě", má-li vejít do království božího.

Je rozdíl mezi soustředěním se na přítomný okamžik a žitím v přítomnosti. Soustředění se na přítomný okamžik je druhem úsilí, a my jsme chtěli nechtě sváděni při něm k tomu, abychom je dosáhli nejsnazším způsobem, a tím je citový nebo smyslový prožitek okamžiku. Takové počínání může vést až k citové extázi, k citovému oblouzení vlivem jednostranného vypětí jedné složky naší mentality. Vystřízlivění z tohoto omylu nemusí přijít hned, ale čím později se dostaví, tím krutěji je pocíťováno jako sebeklam, který jsme prožili. Na takovémto chybném počínání postavil svůj ašram Bhagvan R napřed v Puně v Indii, a teprve až mu sama vláda Indiry Ghandiové přišla na to, že následky takového počínání jsou lidsky tragické (např. z citového vzplanutí mladých lidí vznikají děti, o které se potom po citovém ochladnutí nikdo z partnerů nechce starat a politická správa nemá prostředky, jimiž by se o ně postarala), vypověděla Bhagvana z Indie, což považovala za nejracionalnější opatření. Jenže Bhagvan se etabloval v USA a bude trvat, než vláda Oregonu přijde na nápad Indiry Ghandiové. Na rozdíl od toho zen učí žít v přítomnosti bez pomoci laciného citového vzruchu, nenásilně, jako by se nic nedělo. Příkladem toho by mohlo být ča-no-yu nebo jiné čínské umění, kdyby přitom byli dospělí **jako** děti, ne jako dospělí, kteří neházejí kamínky do řeky, nýbrž je uchopují. Děti nechávají věci stokrát padnout na zem aniž by se snažily je zdvihnout. Doufám, že se mezi dospělými nenajde takový primitiv, který by si myslel, že vybízím k tomu, aby se házely kamínky do řeky nebo se odhazovaly věci, nýbrž pochopí, že jde o vysvětlení principu motivace. Křesťanství mělo už dávno naučit člověka jen spravovat, být správným správcem (viz podobenství o hřivnách) nad věcmi a

ne jejich vlastníkem. Nechci stavět Kristovo pojetí cesty proti zenu, protože vidím paralelu, jenže východiska nejsou v sobě, nýbrž vedle sebe, a tato nevědomost o východisku vede k velké netolerantnosti v náboženství.

Pozor: Volné bezčasové plynutí Taa. Toho je si bez umělého vmýšlení vědom jen ten, kdo se dostal se svým vědomím do zdroje tohoto proudu. Tento proud se má ke zdroji tak, jako zázračné rozdávání chlebů Ježíšem. Ve zdroji chleba neubývá, a pokud je někdo, kdo ho potřebuje, vydává se plynule odtamtud. Ale i kdyby nikoho nebylo, kdo by jej potřeboval, byl by tam ve zdroji pořád v neztenčené míře.

K poznání věčné přítomnosti: Pokud jsme si něčím, tj. pokud se neodevzdáme úplně Bohu, podobáme se někomu, který, aby mohl zachovat tento pocit něčeho, potřebuje k tomu sílu od Boha. Tato síla pak nepřestává téci od Boha k člověku a nikoli opačně. Člověk si v takovémto stavu nemůže uvědomit zdroj této síly. Jakmile však se odevzdá Bohu, zastaví tento tok od Boha k sobě, ale nemůže zničit svou existenci, která také prýští z Boha. Jeho existence pak se ztotožní s existencí boží a on si může uvědomit jinou kvalitu tohoto toku než jakou si uvědomoval dříve a jaká mu nebyla patrna, protože něco chtěl, přestože podvědomě. Zkrátka odevzdáním navodil člověk zpětný pohyb od sebe ke zdroji, a protože se to odbývá nesměrovaně, v bezprostorovosti, nedá se zabránit tomu, aby tu nebyla odezva kvalitativně vyššího poznání.

4. 12. 1983

O B S A H - II. část

1. Prázdné a zázračné.....	3 str. 9
Poznámky autora.....	3 str. 23
Překladatelův komentář.....	3 str. 24
2. Klidně sedět a nic nedělat.....	3 str. 41
Překladatelův komentář.....	4 str. 7
3. Za-zen a koan.....	4 str. 14
Poznámky autora.....	4 str. 29
Překladatelův komentář.....	4 str. 30

4. Zen v umění.....	_5 str. 7
Poznámky autora.....	_5 str. 29
Bibliografie.....	_5 str. 30
Překladatelův komentář.....	_5 str. 36
