

2. TŘI UČENÍ

操



Anonym, Kuan-ti, bůh válečného umění, v civilním obleku. Malba na hedvábí, dynastie Ming (asi 16. století). Původně generál Kuan Jü (zemř. 219 n.l.), byl oficiálně zbožněn za dynastie Sung a patří do pantheonu taoistického náboženství. Zobrazován je však jako typický konfuciánský úředník – učelec.

KONFUCIANISMUS

Zbigniew Slupski

Stručně o dějinách, vymezení pojmu

Dnes se slovem konfucianismus, případně konfucianství označuje řada různorodých jevů jak z oblasti filozofie tak i společenského života, sociálních struktur a politiky. Pojem často vyvolává záporné asociace. Konfucianismus je obviňován z toho, že zapříčinil všestranný úpadek Číny i jiných států Dálného východu v 19. a první polovině 20. stol. Je tedy na místě letmo nastínit jeho dějiny a vymezit si, co se jím vlastně rozumí.

V době svého zrodu byl konfucianismus souborem myšlenek zachycených v Konfuciových *Hovorech* (*Lun-jü*) a rozvíjených dále na sklonku období Válčících států v Menciově „idealistickém konfucianismu“ a Sün-c‘ově „realistickém konfucianismu“. Ve svém prvním stadiu konfucianismus ještě nebyl spojen se státní mocí. Toto propojení se objevilo za dynastie Chan, mj. zásluhou Tung Čung-šua (174?–104 př. n. l.). Tehdy vzniklo konfucianství jako státní kult a byla sepsána díla, která přesně popisují obřady, jimiž se má řídit císařský dvůr i společnost. Zápisy o obřadech (*Li-ti*) byly posléze pojaty do konfucianického kánonu. Rysy ideologie totalitního státu získal konfucianismus v důsledku toho, že v rozvinutém zkouškovém systému, který připravoval kádry pro státní správu, byl konfucianický kánon hlavním zkouškovým předmětem.

Po období úpadku čínského státu v raném středověku (doprovázeném rozkvětem náboženského taoismu a buddhismu) došlo na počátku dynastie Sung k obrodě konfucianismu. Z buddhismu (hlavně z *čchanového* buddhismu) a taoismu obrozené učení konfucianismu přejalo a rozvinulo svou vlastní kosmologii. Vznikl synkretický směr populárně někdy nazývaný „čínskou filozofií“ nebo neokonfucianismem. Jeho hlavními protagonisty se stal Ču Si (1130–1200) za Sungů; a později jeho učení o další impulsy rozvinul ještě Lu Siang-šan (1139–1193) a za Mingů Wang Jang-ming (1472–1529). Zpočátku se pozorovatelům ze západu jako nejvýraznější rys konfucianismu jevila jeho vnější, na první pohled viditelná vrstva, tj. společenská etiketa a obřady, a dále hierarchické uspořádání čínské společenské struktury odvolávající se na konfucianismus. Tato vnější stránka učení se stala hlavním terčem kritiky nejen na Západě,⁷⁰ ale postupně i v samotné Číně. Na sklonku 19. stol. a v první polovině 20. stol. byl konfucianismus obviňován z toho, že způsobil vojenské porážky, úpadek čínské státnosti, civilizační zaostalost atd. Tato, v jistém smyslu nesporně oprávněná kritika, vyvrcholila v první

70) Velkým kritikem Konfucia byl dokonce i James Legge, snad největší postava evropské sinologie 19. stol., zasloužilý překladatel konfucianického kánonu. Legge napsal (na základě falešného předpokladu, že Konfucius redigoval nebo dokonce sepsal *Letopisy Čchun-čchiou*), že „oddanost čínských učenců Konfuciovi... působí, že chybují. Zničil jejich cesty.“ (Viz LEGGE, s.51).

71) D. C. Lau, autor dnes nejuznávanějšího anglického překladu *Lun-jiü*, se domnívá, že nejautentičtějším jádrem jsou knihy III.-VII. a IX. Méně spolehlivé jsou knihy I., II. a VIII., poslední, nejmladší vrstvu tvoří knihy X. a XVI.-XX., viz CONFUCIUS (1979), Appendix 3, "The *Lunyu*". Český čtenář má k dispozici překlad Jaroslava Průška, jehož druhé vydání připravil a obsírnou předmluvou vybavil Augustin Palát (KONFUCIUS 1995).

polovině 20. století tím, že konfucianismus byl nejen zbaven statusu státní ideologie, ale byly odmítnuty také jeho základní ideologické premisy. Krajně odmítavý postoj vůči konfucianismu jako učení i státní ideologii doznával ještě v šedesátých letech v době tzv. „kulturní revoluce“.

Ve stejné době, ale v jiných politických podmínkách, však nazrávala změna hodnocení konfucianismu. Právě díky tomu, že ztratil status státní ideologie a privilegovanou pozici v oblasti duchovního života a čínské kultury vůbec, byl možný návrat ke kořenům učení, k původnímu Konfuciovi. Otevřela se cesta pro pokusy o nový rozbor a hodnocení jeho základních myšlenek. Tento trend sahá svými kořeny již do dvacátých a třicátých let 20. století a rozvinul se na Taiwanu a v čínských diasporách mimo vlastní Čínu, zejména v USA. V posledních letech je patrná změna oficiálního stanoviska ke konfucianismu také v samotné ČLR. Na mnoha místech byly veřejnosti zpřístupněny dávné objekty konfuciánského kultu, začaly se pořádat konference věnované konfucianismu a jeho dnešní pozici ve světě. V akademických kruzích se objevují publikace, které vyzdvihují pozitivní hodnoty Konfuciova učení. Díky tomu, že konfucianismus přestal být oporou společenských a politických struktur, zbavil se mocenského a autoritativního zabarvení a mohl se stát předmětem seriózního zájmu a výzkumu.

Mluvíme-li o konfucianismu dnes, má smysl hovořit jedině o pozůstalosti, kterou lze z větší nebo menší mírou pravděpodobnosti přisoudit samotnému Konfuciovi; tam nalézáme hlavní zdroj, z něhož čerpaly pozdější generace. Autentických Konfuciových výroků a soudů se mnoho nezachovalo. Záhy po mistrově smrti začala kolem něho narůstat velká legenda. Vzniklo asi osm škol, které se mezi sebou lišily důrazem na různé aspekty mistrova učení. Časem se mu začaly připisovat myšlenky, které nejsou vždy koherentní s jádrem jeho učení. Za pravděpodobně autentické jádro je dnes pokládáno několik knih z *Hovorů*. Mnoho údajně Konfuciových výroků je zachyceno v kronice Cuo-čuan a dalších starověkých dílech, ale jejich autentičnost je někdy značně sporná.⁷¹

Je otázkou, do jaké míry Konfuciovo učení bylo v jeho době nové a do jaké míry je mistrovou zásluhou formulace myšlenek přítomných v čínské kultuře již dříve. Sám Konfucius tvrdil, že nic nového nevymýšlí, a jen „podává dále“ myšlenky staré (*Hovory* VII.1). Zdůrazňoval, že přejímá myšlenky a vzory ustanovené legendárními příkladnými vládci, čouskými králi Wenem a Wuem. Byl tak dalece upoután na dávné vzory, že se rmoutil, když po dlouhou dobu „neviděl ve snu vévodu z Čou“ (*Hovory* VII.5), třetí velkou postavu z dob počátků dynastie Čou. Konfuciovo učení je nesporně pevně zakotveno v čínské tradici a bez ohledu na to, zda a do jaké míry mistr předával starší tradice důležité zůstává, že byl prvním, kdo některé základní myšlenky čínské tradice formuloval a zachoval pro příští pokolení.

Základní pojmy

Základních pojmů není mnoho. Patří mezi ně tao (překládáno jako „cesta“), žen („lidskost“), i („spravedlnost“) a li („korektnost“/„obřadnost“). Tři poslední lze chápat jako aspekty tao. Jsou to všechno pojmy, které je těžké přeložit jedním slovem, a je třeba pamatovat, že výše uvedené překlady jsou pouze pracovní.⁷²

Tao je mimo Čínu známo jako pojem z okruhu taoismu s přibližným významem „absolutno“. Tento význam mu však byl přisouzen taoisty až sto let po Konfuciovi. Původně tao znamená „cestu“ a v Hovorech nese význam „morálka“, případně v některých kontextech je metaforou lidského života. Tao je ten mravní řád, kterým se má člověk řídit po dobu svého života. Netýká se to však jen jedince/vládce. Tao je řád, kterým se řídí *tün-c'*, „ušlechtilý muž“, na jehož konání záleží mravní kvalita státu, jemuž vládne. Tao je organizující princip společnosti: Konfuciovův žák Ceng-c' o jistých událostech říká, že „vládnoucí ztratili své tao a lid se nadlouho rozprechl“. (Hovory XIX.19)⁷³ Lid tedy nepojí žádné svazky, je-li zbaven organizující moci *tao*. Konfucius přísně dělí státy na ty, v nichž vládne *tao* (*jou tao*) a ty, v nichž *tao* zaniklo (*wu tao*). Týká se to i celého světa (*tchien-sia*). Jsou období, kdy na světě vládne mravní řád, a doby, kdy mravy světa upadají. Jedinec se má přibližovat k těm, kdož mají *tao*, a učit se od nich: *jou tao er čeng jen* (doslova „napřimovat se“; Hovory I.14, také XII.19). Ušlechtilý muž má soustřeďovat mysl a vůli na tao: *č' jü tao* (IV.9, VII.6). „Ušlechtilý muž se v plánech zaobírá tao, nikoli jídlem...dělá si starosti kvůli tao, nikoli kvůli nouzi.“ (Hovory XV.32)

Na konci cesty, kterou dle Konfucia má kráčet člověk, nečeká ráj ani žádná jiná odměna. To je velmi důležitý motiv. V Konfuciově učení schází také pojetí hříchu. Mravnost je hodnotou samou v sobě, není to nic, za co by člověk měl být odměňován.

Podstatu Konfuciova pohledu nejstručněji (a snad i nejkrásněji) vyjádřil jeho žák Ceng-c' slovy: „Pravý muž nemůže nebýt rozhodný a silný. Jeho břímě je těžké a cesta daleká. Bere si za svou povinnost/úkol být lidský (*žen*). Cožpak to není těžké břímě? A koncem jeho cesty je smrt. Copak to není daleko?“ (Hovory VIII.7)

Jak rozumět pojmu *žen*, co je oním těžkým břemenem, o němž mluví Ceng-c'? V Hovorech se slovo vyskytuje ve významu „ctnosti“, „mravnosti“. Konfucius však používá slova také v užším významu.⁷⁴ Klíčových je tu několik vět z Hovorů. Mistr říká mistr: „Když člověk potlačí své [záporné] vlastnosti a podřídí se požadavkům obřadnosti *li*, stane se ctnostný (*žen*).“ (XII.1) A dále v téže kapitole mistr upřesňuje, že nelze se dívat na věci neslučitelné s *li*, nelze poslouchat řeči neslučitelné s *li*, nelze mluvit a jednat způsobem

72) Překlady čínských termínů a úryvků textů, jak je zde užíváme, se místy liší od Průškova překladu. Číslování kap. jsem převzal z překladu D. C. Laua (CONFUCIUS 1979).

73) Myšlenka je čínsky vyjádřena jednoznačně: *min san tiou* i. Jak v Průškově, tak i v Lauově překladu je myšlenka o ztrátě soudržnosti poněkud zastřená.

74) Vycházím ze znamenitého Fingarettova rozboru (FINGARETTE 1972).

75) Zde i dále odkazuji na překlad D. C. Laua (MENCIUS 1970).

neslučitelným s *li*. Mohlo by se zdát, že Konfuciovi jde o etiketu, ale bližší pravdě bude tvrzení, že *li* v tomto kontextu znamená „tradice“, principy chování a jednání, které byly převzaty od předků. Co však v téže kapitole znamená tato věta: „Být lidský (*žen*) [přece] záleží ode mne. Cožpak to záleží od jiných lidí?!“ V kapitole XII.2 je slavná věta: „Co nechceš, aby ti jiní činili, nečiň ty jim“ (*Ťi suo pu jü, wu š' jü žen*). A jinde čteme: „schopnost hledat analogie v blízkosti (tzn. v sobě samém) je možno nazvat metodou [která vede k] lidskosti *žen*.“ (VI.30) A ještě z téže kapitoly: „Ten, kdo je lidský (*žen*) činí pro lidi to, co by si sám přál pro sebe, to, čeho by sám chtěl dosáhnout, přibližuje druhému.“ Jde tedy o altruismus, aktivní a pozitivní vztah k druhému člověku. O pozitivní náplň vztahu člověka k člověku, tak jak to plyne z interpretace znaku ? (*žen*), který symbolizuje člověka a dvojku, tedy vztah dvou lidí.

U Mencia je tento altruistický významový odstín pojmu *žen* poněkud zamlžen. Mencius často používá tento pojem pro označení pozitivních kvalit spojujících členy jedné rodiny.

I se zpravidla překládá slovy „opravdový“, „spravedlivý“, „pravý“, a vztahuje se na svazky společensky nerovných subjektů, často mimo rodinu, například vztah vládce k poddanému a naopak. Konfucius hovoří o tom, že moudrý je ten, „kdo opatřuje lidu to, co mu spravedlivě (*i*) patří.“ (VI.22) Podobně jako v případě tao, žádá, aby se člověk „přibližoval tomu, kdo/co je spravedlivé“ (*si i*).

Mencius často hovoří v souvislosti s *i* o *žen*: „...*žen* se týká vztahů mezi otcem a synem, *i* se týká vztahů mezi vládcem a poddaným...“ (VII.B.24)⁷⁵ A jinde: „Náplní *žen* je služba rodičům, náplní *i* je poslušnost mladšího bratra staršímu.“ (IV.A.27) Mencius popisuje tyto pojmy ještě jinak: „*Žen* je dům plný míru, *i* je správnou cestou člověka.“ (IV.A.10) Lze s jistou mírou přesnosti říci, že *žen* je u Mencia chápáno trochu úžeji než u Konfucia, a vztahuje se především na vztahy uvnitř rodiny, kdežto *i* se vztahuje hlavně (i když ne výhradně) na vztahy člověka s lidmi mimo vlastní rodinu.

Je otázkou zda povinnosti plynoucí z rodinných svazků byly rovnocenné povinnostem poddaného vůči vladaři. V literatuře lze najít doklady pro obě možnosti. Konfucius v *Hovorech* jednoznačně dává prioritu vztahům rodinným, tedy mezi dítětem a otcem, a výrazně podtrhuje jejich prvenství. V pozdější literatuře, například v kronice *Cuo-čuan*, lze najít příklady pro obojí, avšak zdá se, že myšlenka o nadřazenosti povinnosti vůči vladaři je tu již pevně zakotvena. V příběhu o ministru Š' Čchüe, který neváhal obětovat život syna, aby se náležitě zachoval vůči vládnoucímu rodu (Yin 3-4), se jeho čin komentuje slovy: „Velká povinnost spravedlnosti (tj. povinnosti vůči vladaři) ruší povinnosti vůči rodině“ (*ta i mie čchin*).

Žen a *i* se projevují navenek pomocí a prostřednictvím korektní obřadnosti *li*. Původní význam *li* (jak ostatně mnoho starých pojmů) je odvozen od

„obětování“. Slovník Šuo wen tie c' říká, že li znamená „sloužit bohům za účelem přivolání štěstí a požehnání“. V době Konfuciově znamenalo toto slovo „tradice“, tedy to, co by společnost měla přejímat od předků, a čeho by si měla vážit. *Li* bylo všechno, díky čemu je společnost organizována, a co je vyjádřeno určitým způsobem chování, zásadami, právem, hierarchií. „*Li* je pilířem státu“ (*Li kuo č' kan jie*; Cuo-čuan, Xi 11.2), najdeme řečeno v komentáři k událostem roku 649 př. n. l. V komentáři k událostem o sto let pozdějším se říká: „*Li* je oporou člověka“ (*Li žen č' kan jie*; Zhao 7). Obecně by se pojem *li* dal popsat jako „formy společenského styku“. Je však třeba si uvědomit, že i v kontextu, v němž *li* chápeme jako „společenskou etiku“, v podtextu zůstává něco z náboženské obřadnosti.

V Konfuciově době se již *li* týkalo každodenního života, a to nejen vládců, nýbrž i „prostých lidí“. Konfucius říká: „Pokud jsou rodiče živí, sloužíme jim podle řádu *li*. Po smrti pochováváme je podle řádu *li*. Potom jim obětujeme podle řádu *li*.“ (*Hovory* II.5) V kanonické knize Zápisy o obřadech (*Li ti*; kapitola *Čchü li, šang*) čteme: „*Li* je tím, pomocí čehož se určuje, kdo je příbuzný a kdo cizí. Pomocí *li* vyjasňujeme pochybnosti, odlišujeme to, co je totožné a co odlišné, vyjasňujeme si, co je správné a co nikoli.“⁷⁶ Zápisy o obřadech jsou sice pozdním spisem z doby Chan, avšak tento text lze vztáhnout i na starší vývojovou dobu konfucianismu.

Na dvou místech v *Hovorech* Konfucius poučuje, že bez znalosti *li* si nelze vypracovat místo ve společnosti, nelze se ve společnosti etablovat: „Nebudeš-li se učit obřadnosti a korektnosti *li*, nebudeš s to vypracovat si své místo [ve společnosti]“ (XVI.13). A ještě jeden citát ze Zápisů o obřadech (*Čchü li, šang*): „Morálka (*tao*), ctnosti (*te*), lidskost (*žen*) a spravedlnost (*i*) nejsou bez obřadnosti/korektnosti *li* dokonalé.“⁷⁷

Člověk a společnost

Konfucianismus je v první řadě učením o vztazích, které pojí jedince se společností. Základní buňkou, s níž je jedinec spojen, je rodina. První povinností v rodině je oddanost dítěte rodičům, *siao*, později velmi přísně interpretována jako neomezená moc rodičů nad životem a smrtí dětí. Rodinu strukturují i další principy, podřízení mladšího bratra staršímu, ženy muži. Neznamená to, že rodiče a starší sourozenci nemají vůči dětem a sourozencům povinnosti.⁷⁸ Na prvním místě je však nesporně základní princip hierarchičnosti.

Stát jako společenská jednotka stojící nad rodinou tvoří strukturu paralelní vůči struktuře rodiny. Hierarchičnost společnosti je odvozena a budována na vzoru rodiny. Slavná Konfuciova věta říká: „Ať vládce je vládcem, poddaný poddaným, otec otcem a syn synem“ (*Hovory* XII.11). Rozumí se tomu

76) Š'-san ting ču-šu, Peking, Čung-chua šu-tü, s.1231a.

77) Op.cit., s.1231b.

78) Hezky to ilustruje například konfuciánský komentář k prvnímu příběhu v kronice Cuo-čuan: Čeng po kche Tuan (Yin 1), v němž se říká, že mladší bratr vládce státu Čeng sice jednal špatně, nikoli jak by se na mladšího bratra slušelo, avšak není bez viny ani vládce Čeng, který použil proti bratrovi síly a zanedbal jeho výchovu.

79) V Zápisech o obřadech se říká: „Principy korektnosti a obřadnosti li se netýkají prostých lidí a trestání se nevztahuje na hodnostáře.“ (*Li ti*, Čchü li, šang, Š'-san ting ču-šu, s. 1249b) Tato známá věta podtrhuje výjimečnost postavení vládnoucí vrstvy ve vztahu k nižším vrstvám společnosti, není však zde již důrazu na mravní kompetence. Podle mého názoru formulace nasvědčuje tomu, že výrok pochází z pozdější vývojové fáze konfucianismu.

tak, že každý se má chovat tak, jak to přísluší jeho společenskému postavení, jak to vyžaduje konfuciánský mravní kůd. Vztahy ve státě jsou pak paralelní vztahům rodinným.

Konfucianismus, jak již bylo řečeno výše, vnesl do představ hierarchizované společnosti mravní prvek. Hezky to ilustruje vývoj sémantiky slova *tün-c'*. Původní význam slova byl „vládcův syn“, „vládce“, v konfuciánském pojmosloví však vedle významu „vládce“ získal nový význam „ušlechtilého muže“, „muže vysokých mravních kvalit“, který právě díky těmto kvalitám, nikoli jen urozenosti, má právo vládnout.

„Stát se řídí řádem *li*“ (Hovory XI.26). Pomocí mravního řádu se má vládnout státem: „Veď lid pomocí příkazů a udržuj pořádek pomocí trestů a lid se tomu podřídí, avšak nebude znát pocit studu. Vládni lidu pomocí ctnosti (*te*), udržuj pořádek pomocí řádu *li* a lid bude vědět, co je to stud a sám bude napravovat chyby“ (Hovory II.3). I jinde Konfucius hovoří o státě jakožto instituci, v níž vládne mravní pořádek, či zde naopak mravní pořádek chybí (*jou tao, wu tao*). Mencius pak mluví o „ctnostném vládnutí/politice“ (*žen čeng*; IV.A.9).

Konfucius odmítá to, co bylo a zůstává neodmyslitelnou součástí státu, a sice donucovací prostředky. Ve výše uvedeném výroku tvrdí, že vládnout ctností a obřadností *li* je zásadně správnější než uchylovat se k trestům. Na otázku C'-kunga, co je zapotřebí k vládnutí sice odpovídá, že je zapotřebí „dostatek potravin, dostatek zbraní a důvěra lidu“, avšak na dotaz, co z těchto tří elementů je nejpostradatelnější říká, že na prvním místě by mohl postrádat zbraně. (XII.7) Když se ho vládce státu Wej jednou zeptal, v jakém šiku je nejlepší stavět vojska před bitvou, Konfucius odpověděl, že tyto věci „nestudoval“. (XV.1) Na otázku jistého hodnostáře, zda by ve jménu dobré věci bylo obhajitelné zabití zlého člověka, odpověděl: „Máš [přece] vládnout, proč bys měl zabíjet?“ (XII.19) Násilí a donucování je tedy pro Konfucia v nejlepším případě nutné zlo, ne-li něco zcela zbytečného a škodlivého. Rozpaky, jaké u Konfucia vyvolávají otázky po násilí, sugerují, že Konfuciovým ideálem nebyl ani tak stát, třeba i řízený mravními principy, jako spíše společenství lidí, které spojují vyznávané mravní zásady, jakési sdružení osob spojených soustavou vyznávaných hodnot. Že se jedná o takovou představu, potvrzuje fakt, že Konfucius nikde nehovoří o odměně za mravní jednání ani o trestu za opuštění „správné cesty“. Staví otázku jednoznačně: buď někdo dodržuje mravní standardy, nebo nikoli. Buď někdo patří k „ušlechtilým lidem“, nebo nikoli, a tím se sám vylučuje z lidského společenství.⁷⁹

Konfucius a posvátno

Konfuciovův žák C' -kung konstatoval, že mistr mluvil o „nebeském řádu“ krajně nerad (*Hovory* V.13). A skutečně, mistrových promluv o transcendentci nebo posvátnu je v *Hovorech* poskrovnu a obecně se soudí, že Konfucius se o tyto věci nezajímal. Z toho, co máme k dispozici, se však vynořuje velmi zajímavý obraz. V kapitole VI.22 na dotaz co je to moudrost (č'), Konfucius odpověděl takto: „Moudrostí je sloužit lidu tak, jak to vyžaduje spravedlnost, [náležitě] uctívat duchy a bohy a držet se/je v povzdáli (*jüan č'*).“ Moudrostí je tedy věnovat se důležitým věcem **tohoto** světa, a zároveň se s náležitou úctou (*t'ing*) chovat k bytostem nadpřirozeným, jež k pozemskému světu nepatří. *Jüan č'* v citovaném výroku znamená „držet v povzdáli“, nikoli však „odmítat“. Příznačný je také další výrok: „Uraziš-li nebe, nebudeš mít kam/ke komu se obrátit se svou modlitbou.“ (III.13) Fingarette v rozboru věty, v níž Konfucius přirovnává jednoho ze svých žáků k nefritové obětní nádobě (V.3), dochází k závěru, že Konfucius spatřoval posvátno především v **účasti** člověka na „posvátném obřadu“. ⁸⁰ Nelze tedy říci, že Konfuciovo učení je světské, a odmítá víru ve svatost. Větu: „Obětuj bohům tak, jako kdyby byli tomu přítomní,“ (*Hovory* XII.12) nelze chápat jako výzvu k pokrytectví, nýbrž nabádání k upřímnosti: náboženský obřad má smysl jedině tehdy, je-li zcela upřímný. A víra v duchy a bohy je věcí samotného člověka, který buď věří nebo nikoli. Tento věčný, střizlivý a snad i v jistém smyslu přízemní Konfuciovův přístup k otázce je charakteristickým rysem jeho učení. Svůj význam si přítom – v kladném i záporném smyslu – uchovává i do budoucna. ⁸¹

Učení Mencia a Sün Kchuanga

Po Konfuciově smrti vzniklo několik škol vedených jeho žáky. V další generaci žáků nacházíme jen dvě významná jména – Mencius (autor spisu *Meng-c'*) a Sün Kchuang (autor knihy *Sün-c'*). Rozdíl mezi jejich učením vyvěrá do značné míry z odlišného postoje k jeho náboženskému aspektu. Mencius svou nauku opřel na přesvědčení, že lidská přirozenost (*šing*) je dobrá, a jejím zdrojem je „mravní nebe“. Pro Sün Kchuanga naopak nebe je skutečností mravně zcela neutrální, „nebe“ je pro něho totéž co „příroda“. Zdrojem mravů je pro něho minulost, hodnoty vypracované předky. „Cenit si počátků je zdrojem ctnosti“ (kap. 19). ⁸²

Dle Mencia byl člověk nebem vybaven nejen touhou po jídle a sexu, nýbrž také srdcem *šin*, jehož funkcí je myslet a cítit. „Není člověkem ten, kdo nemá soucitné srdce,... kdo nezná pocit studu,... neví co je to zdvořilost a skromnost,... kdo nedovede rozlišovat mezi dobrem a zlem“ (MENCIUS

80) FINGARETTE (1972, s. 74) a další.

81) Zajímavé a zpravidla rozporné jsou pokusy rekonstruovat na základě Konfuciových výroků, jaký byl Konfucius člověk. Některé představy o Mistrovi říkají, že byl přísný, nesmlouvavý, příkrý a snad byl vůči žákům uštěpačný. Mně se jeví jako v jádru citlivý, chápající, přívětivý a prostý. V tomto ohledu je velice výmluvná anekdota zaznamenaná v *Hovorech*: Konfucius se táže svých žáků, jaká jsou jejich nejniternější přání. Žáci hovoří o tom, jak by si představovali řízení státu a obřadů, kdežto žák jménem Tien prozrazuje, že jeho přání je zcela jiné: „Rád bych pozdním jarem, když je zhotovena jarní oděv, s několika dospělými a několika chlapci jít se koupat v řece I, těšit se větříkem u oltáře modliteb o déšť, a pak se se zpěvem vracet domů.“ Mistr se smutkem povzdechl a řekl: „Jsem zajedno s Tienem“ (XI.26).

82) Odkazuji na anglický překlad Burtona Watsona (HSŮN TZU, s. 91).

83) 83) Op.cit. s. 157.

84) Needham píše o „organismic view of the world.“ Viz NEEDHAM, s. 291.

85) Podrobněji o korelačním systému píše NEEDHAM, s. 253, RONAN, s. 127, a další.

II.A.6) Srdce a orgány vnímání jsou tvořeny „vesmírnou látkou čchi“, „jež spojuje spravedlnost i s cestou *tao*“ (II.A.2). Snad ještě důrazněji než u Konfucia zaznívá u Mencia požadavek „mravní vlády“ (*žen čeng*), při čemž Mencius charakteristickým způsobem hierarchizuje jednotlivé složky, jež tvoří stát: „Nejcennější je lid, na druhém místě oltáře nebe a obilí (*še-ti*), méně důležitý je vládce“ (VII.B.14). Oltáře země a obilí se u Mencia stávají důležitým symbolem lidské komunity sloučené ve státě a prvkem spojujícím stát s transcendencí. Jejich zničení v dobové literatuře znamená zničení státu.

Mencius je nazýván idealistou, naproti tomu Sün Kchuang materialistou a realistou. Na rozdíl od Mencia Sün Kchuang tvrdí, že „podstata člověka je zlá. Co je v něm dobré, je výsledkem lidského snažení“ (kap.23).⁸³ Ač připouští, že příslušnost k té či oné společenské skupině není neměnná, Sün Kchuang požaduje přísný dohled na společnost a chování jedince. Je nutno vychovat ty, které lze vychovat, a „odvrhnout“ (*čchi*) a vyhnat nenapravitelné jedince. Zde se již Sün Kchuang blíží ideologii legistů, kteří chtěli řídit společnost pomocí trestů a odměn. Ač se Sün Kchuang hlásil ke Konfuciovi, dosti daleko se od něho vzdálil. Jeho spis po staletí vyvolával rozpaky konfuciánů a nikdy nebyl zařazen do konfuciánského kánonu.

Konfucianismus a císařství

K proměně konfuciánství v učení podporované státem a posléze i ideologii čínského státu došlo za vlády císaře Wu-tiho dynastie Chan (vládl 140–187 př. n. l.). Cestu tomuto vývoji otevřel Tung Čung-šu svou teorií, podle níž nebe, země a člověk tvoří rovnocenné složky vesmírného celku.⁸⁴ V Tungově kosmologii je dynamika světa řízena proměnami sil *jin* a *jang* a „vzájemným aktivizujícím a energizujícím vlivem věcí stejného druhu“ (*tchung lej siang tung*). V Tung Čung-šuoově učení všechny jevy, ty v přírodě i ty v lidských vztazích, jsou souvztažné a tvoří síť korelátů. Tak například ctnost lidskosti žen je korelátem dřeva *mu*, východu, jara, barvy zelené atd. Ctnost spravedlnosti i má svůj korelát v kovu *tin*, západu, podzimu, barvě bílé atd. Korektnost *li* má korelát v ohni *chuo* a světové straně jihu, barvě červené atd.⁸⁵

Vládce je podle Tunga spojnicí mezi nebem a společností, a je tudíž zodpovědný za udržování harmonie a míru ve světě. Všechny jevy ohrožující harmonický život společnosti mají svůj odraz v přírodních katastrofách, která jsou varováním nebe a nabádáním k nápravě.

Ve srovnání s Konfuciovou představou vládce vybaveného mravními kvalitami a jen díky tomu způsobilého vládnout je Tung Čung-šuoova představa značně odlišná. Jeho vládce je především kněz, který svým obřadným cho-

váním a náboženskými úkony udržuje harmonii mezi přírodou a společností. Je přitom vybaven mocí trestat a odstraňovat ty, kteří harmonii narušují.

V r. 136 př. n. l. požádal Tung Čung-šu, aby učením, jež nejsou doložena v konfuciánských dílech, nebylo povoleno se rozvíjet (*tüe čchi tao, wu š' ping tin*; Chan-šu, kap. 56). Objevily se četné apokryfní spisy (*wej-šu*), evidentní falza z doby Han, v nichž se mimo jiné vyskytla tvrzení o božském původu Konfucia. Pro další vývoj mělo velký význam ustanovení státních zkoušek pro kandidáty na úřednická místa, při čemž základním zkouškovým předmětem měly být konfuciánské spisy.

Konfucianismus a dnešek

Z tradičních čínských myšlenkových směrů se dnes ve světě největšímu zájmu těší taoismus a především buddhismus *čchanového* směru, jemuž k velké popularitě pomohla jeho japonská verze, známá jako zen. K popularitě těchto myšlenkových směrů nesporně přispívá to, že nabízejí lidem nespokojeným se stávajícími poměry alternativní pohled na svět a alternativní způsoby života. Není bez významu i to, že jsou svým způsobem „přátelská“, lze-li užít tohoto slova, umění a umělcům. Konfucianismus zůstává a asi nadále zůstane ve stínu zájmu nejen populární kultury (ostatně nedovedu si představit, že by tomu mohlo být jinak), ale i intelektuálních kruhů. Příčin tohoto stavu je jistě povícero, domnívám se však, že k hlavním patří fakt, že konfucianismus nic neboří, a nechce bořit. Konfucianismus ve své původní podobě chce chránit hodnoty vypracované minulými generacemi, které jsou základem společnosti. Pro konfuciánce je důležitá rodina, zodpovědnost, důvěryhodnost, loajalita, společenský mír, umírněnost, odmítání radikálních řešení, mírumilovnost. (Pokud jde o tuto poslední ctnost, nelze se ubránit dojmu, že konfucianismus obdivuhodně brzy předjal to, na co se v Evropě přišlo teprve po druhé světové válce.) Je třeba doufat, že zejména raná podoba konfucianismu začne časem přitahovat více pozornosti citlivějších a intelektuálně samostatnějších zájemců o poznávání čínské kultury.⁸⁶

GLOSÁŘ ČÍNSKÝCH ZNAKŮ

C'-kung ??
Ceng-c' ??
Cuo-čuan ??
č' ?
č' jü tao ???
Čeng ?
Čeng po kche Tuan????

86) Zájemcům o bližší seznámení s Konfuciovým učením kromě výše zmíněných a citovaných děl doporučuji práci čínského historika filosofie Fung Yu-lana *A Short History of Chinese Philosophy*, obsažené v knize *Selected Philosophical Writings of Fung Yu-lan* (Foreign Languages Press, Beijing 1991), případně téhož autora *A History of Chinese Philosophy* (2 sv., Princeton University Press 1952). Z modernějších prací lze doporučit knihu Benjamin I. Schwartz: *The World of Thought in Ancient China* (The Belknap Press 1985). Velmi užitečné je obsáhlé encyklopedické dílo Antonio S. Cua (ed.): *Encyclopedia of Chinese Philosophy* (Routledge 2003).

čchan ?
čchi ? (vesmírná látka)
čchi ? (odvrhnout)
Čchun-čchiou ??
Čchü li ??
Ču Si ??
chuo ?
i ?
jang ?
jin ?
jou tao ??
jou tao er čeng jen ?????
jüan č' ??
li ?
Li kuo č' kan jie ?????
Li-t'i ??
Li žen č' kan jie ?????
Lu Siang-šan??? (1139-1193)
Lun-jü ??
Meng-c' ??
min san t'iou i ????
mu ?
si i ???? (přibližovat se tomu, co je spravedlivé, str. 150)
siao ?
sin ?
sing ?
Sün-c' ??
Sün Kchuang ??
Š' Čchüe ??
še-t'i ??
Šuo wen t'ie c' ?????
ta i mie čchin ????
tao ?
te ?
tchien-sia ??
tchung lej siang tung ????
Tien ?
Tung Čung-šu ???
Ťi suo pu jü, wu š' jü žen. ????, ????
t'in ?
t'ing ?

t'üe čhi tao, wu š' ping t'in ???, ????

t'ün-c' ??

Wang Jang-ming???

Wej ?

wej-šu ??

wu tao ??

Wu-ti ??

žen ?

žen čeng ??



Anonym, Taoistická božstva ze sféry země. Malba sytými barvy na hedvábí. Obraz z většího cyklů rituálních maleb. Dynastie Čching (18.–19. stol.)

Na svitku je zobrazen průvod božstev v mracích. Dva služebníci nesou praporec s tituly bohů. Nahoře stojí dva vládcové říše zemřelých a démonů, pod nimi je skupina devíti božstev země, která určují lidský osud a mohou dosáhnout odpuštění pro zemřelé a snížení jejich trestů. V dolní části jsou božstva pěti prvků. (činitelů).

TAOISMUS

Zornica Kirková

Taoismus je znám především jako jedna ze starověkých filozofických škol dále rozvinutá na prahu středověku⁸⁷ ve filozofických spekulacích neotaoismu. V knihách o čínské filozofii se hovoří především o starověkých spisech *Tao-te-t'ing* a *Čuang-c'* a klade se důraz na myšlenky, které jsou blízké i západním filozofům: pojetí světa v permanentním pohybu a proměně, učení o relativnosti věcí, učení o nedostatečnosti jazyka k vyjádření skutečnosti nebo usilování o cestu k individuální svobodě. V populární kultuře Západu se pak na konci 20. století zabydlel taoismus jako učení, jež tvoří základ čínských bojových umění, čínské medicíny či tajemných technik rozkoše. Reprezentativní je v tomto směru letmý pohled do našich knihupectví, případně na webové stránky mistra Alexe Anatola, zakladatele Chrámu původní prostoty poblíž Bostonu (www.tao.org).

Cílem této stati je představit taoismus v jeho historickém vývoji a společenských funkcích jako vlivné náboženství, jež si vybudovalo organizovanou církev opírající se o kánon „zjevených“ textů, a operovalo početným panteonem božstev. Dále pak jako významnou sílu v politickém dění čínského středověku, a konečně jako učení, které inspirovalo čínskou alchymii a hledání cesty k nesmrtelnosti (což podle některých badatelů je zároveň počátkem čínské vědy).

Tři učení

Duchovní systémy konfucianismu, buddhismu a taoismu jsou často v literatuře pojímány jako tři jasně vymezená učení, někdy dokonce vzájemně nepřátelská, jejich vztah však byl ve skutečnosti mnohem složitější. Tato tři učení formulovala své doktríny a rozvíjela se v procesu neustálé interakce a vzájemné inspirace. I když v průběhu staletí mezi sebou někdy soupeřila, Číňané je nepojímali jako tři různá náboženství v evropském smyslu slova, která by byla jasně doktrínálně vymezována a utvrzována, nýbrž jako tři nerozlučitelné aspekty vědění a moudrosti, které se vzájemně doplňují jako „tři nohy jedné trojnožky“. V náboženském malířství se tato „trojjedinnost“ projevuje v oblíbeném námětu Tři mudrců – tj. Buddha Šákjamuniho, Lao-c'a a Konfucia.

Ustálená představa, že konfucianismus se zabývá společenským řádem a společenskými úkoly člověka, zatímco taoismus se věnuje řádu přírodnímu

87) Počátek středověku v Číně spadá do prvních staletí našeho letopočtu, kdy zaniká dynastie Chan a Čína se rozpadá na větší množství efemérních státních útvarů. Moderní historici se rozcházejí ve věci jeho další periodizace. Vrcholný středověk je obvykle kladen do doby znovusjednocení za dynastie Tchang (618–907), další vývoj je však interpretován různě. Podle některých je již rozvoj měst a obecný hospodářský rozkvět za dynastie Sung (960–1279) počátkem čínského novověku, podle jiných Čína opouští období středověku až na konci dynastie Ming (1368–1644) či dokonce až v 19. století pod vlivem modernizace přinesené ze Západu. Podrobněji o těchto otázkách viz. FAIRBANK (2004).

a lidské přirozenosti, přehlíží úlohu, kterou taoismus sehrál v průběhu čínských dějin počínaje prvními staletími našeho letopočtu. Protože podle učení taoismu sféry lidského těla, společnosti a kosmu jsou ve vzájemné shodě a navzájem rezonují (starověká teorie „podnětu a reakce“ – kan-jing). Jejich cílem je dosáhnout současně harmonie na všech třech úrovních bytí (známá taoistická maxima zní „uspořádat sebe a uspořádat stát“, č’ šen č’ kuo). Většina konfuciánských ctností – synovská oddanost, lidskost, spravedlnost atd. – byla navíc taoisty záhy přijata a stala se základem i jejich náboženské morálky. Také taoisté byli od dětství vzděláváni v konfuciánských klasických knihách a naopak, taoismus byl zároveň součástí kultury mnoha konfuciánských vzdělanců, kteří spolu s Hovory studovali také Tao-te-ťing a knihu Mistra Čuanga a pěstovali vnitřní alchymii. Poezii těchto vzdělanců poznamenala taoistická obraznost, učené zájmy je vedly ke studiu taoistických textů a psaní komentářů k nim. Během dynastie Sung nastala renesance konfuciánské filozofie, která mj. vstřebáním mnoha prvků taoismu a buddhismu nabyla univerzalistický ráz. Snad právě tato syntéza způsobila, že taoismus (podobně jako buddhismus) začal po vzniku neokonfuciánství v kruzích intelektuální elity do značné míry ztrácet na přitažlivosti, a postupně byl víceméně odsunut do oblasti lidového náboženství a praktických činností, jako jsou medicína a tělesná cvičení, alchymie, ale také geomancie, věštění a vymítání zlých duchů.

Významný byl také vztah taoismu a buddhismu. Po svém uvedení do Číny byl buddhismus zprvu nazírán jako cizokrajná odnož taoismu, přičemž někteří taoisté ztotožňovali Buddhu s Lao-c’em, který podle starých legend odjel kdysi na západ. První překladatele buddhistických sůter také přijali taoistickou terminologii pro převod buddhistických pojmů. Taoismus sám záhy vstřebal mnoho prvků cizího učení. Aspekty taoistického myšlení, které byly koherentně zformulovány před příchodem buddhismu – představy týkající se lidského těla, nesmrtelnosti, techniky vizualizace atd., zůstaly i nadále poměrně nedotčené buddhistickým vlivem. Vedle toho však v prvních staletích našeho letopočtu taoisté převzali, a po svém si přizpůsobili, celou řadu buddhistických představ, jako je struktura nebes, systém pekel, posmrtný osud člověka nebo pojetí osobní zodpovědnosti, které vedlo k přijetí víry v karmu a koloběh zrození. Pod buddhistickým vlivem se také postupně formoval taoistický pantheon a ikonografie. Některé buddhistické sůtry byly přežaty a adaptovány taoisty jako tzv. zjevené texty jejich vlastního učení. Buddhismem se inspirovala také náboženská praxe taoismu včetně velkolepých obřadů, ritů všeobecné spásy *pchu-tu* či klášterní organizace. Příkladem hlubší syntézy buddhismu a taoismu je vznik *čchanu* (zhruba v 7. stol. n. l.) – svérázné počínštěné formy mahájánového buddhismu.

Učení nebeských mistrů – nové náboženství v době krize konfuciánského státu

Taoistické náboženství – čili organizovaná církev s vlastním kněžstvem, liturgickou tradicí a zjevenými texty – povstalo ve specifické historické situaci poloviny 2. století n. l. a je úzce spjato s politickým a hospodářským rozkladem chanské říše. V náboženské rovině znamenal úpadek dynastie Chan především rozklad kosmického řádu, jak jej v 1. století př. n. l. formulovali protagonisté imperiálního konfucianismu. V tomto řádu patřilo stěžejní místo vládci, Synu nebes, který byl nejen politickým vůdcem státu, nýbrž v jistém smyslu i hlavou náboženské hierarchie, jehož posvátná moc objímala veškerenstvo. Jedině on byl schopen rituálně uskutečňovat životodárné spojení mezi Nebesy jako sídlem svých předků a Zemí jako místem své vlády. Svou charismatickou silou te ovlivňoval a udržoval řád ve společnosti, v přírodě i mezi hvězdami.

Podle dávného učení o mandátu Nebes, jakmile panovník přestane řádně plnit své povinnosti, vesmírný řád se hroutí a celé veškerenstvo je vrženo do chaosu; nastává zmatek v ročních obdobích, přicházejí přírodní katastrofy a hladomory, zlí duchové vtrhnou do světa živých a šíří se pohromy a nemoci. Proto byl úpadek chanského císařství pocíťován nejenom jako politická a společenská krize, ale také jako krize náboženská, jako svého druhu konec světa. Ke konci dynastie se začala objevovat lidová chiliastická hnutí inspirovaná taoismem, jejichž vůdci vzali úkol obrody společnosti do svých vlastních rukou (např. povstání Žlutých turbanů v roce 184). Posvěcení božským zjevením, usilovali o nastolení nového teokratického řádu, jehož úkolem bylo udržovat kosmickou harmonii po způsobu charismatické síly te Syna nebes.

V roce 142 n. l. se jistému Čang Tao-lingovi na hoře Che-ming v dnešní západočínské provincii S'-čchuan zjevil Lao-tün (čili Lao-c', během 2. století zbožštěný jako nejvyšší Pán Nebes) a uzavřel s ním „novou smlouvu“ (tento výraz naráží na „starou“ a zjevně již neplatnou „smlouvu“ mezi Nebem a Synem nebes). Nová smlouva hovoří jazykem taoistického pojetí světa jako jednotného organismu tvořeného životodárnou energií *čchi* a slibuje, že pokud se lidé budou řídit jeho učení, pak Lao-tün vyžene zlé „staré *čchi*“ z nemocného světa, naplní ho „třemi [čistými] *čchi*“ a obnoví kosmickou životodárnou harmonii. Na základě tohoto a dalších zjevení povstala v západní Číně silně centralizovaná náboženská organizace s přísnou rituálně založenou hierarchií, která kladla důraz na mravný život a na obřady prováděné společně celou obcí věřících. Čang Tao-ling začal užívat titul Nebeského mistra (*tchien š'*) a postupně se svými stoupenci ovládl území, kde vytvořil teokratickou vládu, známou jako Cesta nebeských mistrů (*tchien-š'*

tao). Někdy se také tato organizace nazývá Cesta pěti měřic rýže (*wu-tou-mi tao*) – podle množství obilí, které noví členové přinášeli do tohoto společenství jako osobní vklad. Čang Tao-lingovo učení se stalo základem taoistické církve.

Organizace Nebeských mistrů usilovala o znovunastolení kosmické jednoty a harmonie v novém ideálním systému, který propojoval všechny úrovně bytí – kosmos, společnost a lidské tělo. Podle kosmologie tohoto nového náboženství na počátku veškerenstva povstaly tři kosmické čchi, z nichž vznikla Nebesa, Země a Voda. Každá z těchto kosmických sfér je řízena jedním božským správcem, a tak v čele nebeské administrace stojí trojice hodnotářů (*san kuan*). Trojdílnému kosmologickému a kosmografickému členění odpovídá i časové dělení roku - tři hlavní svátky (*san jüan*), dny prvopočátku, ve kterých se scházela jak obec, tak i bohové.

Trojité základní struktura byla doplněna cyklem dvaceti čtyř „dechů“ (*čchi*) podle časového dělení solárního roku. Tři časové stupně se dále promítaly v dělení lidského těla na hlavu, hrud' a břicho, přičemž dvacet čtyři čchi bylo chápáno jako kosmické energie spojené s různými částmi a funkcemi těla. Systém založený na kosmických číslech 3 a 24 určoval pak i společenskou organizaci. V čele pozemské hierarchie stáli tři Mistři (či přesněji představitelé tři generací Nebeských mistrů) z rodu Čang, kteří řídili 24 oblastí, do nichž byla obec rozdělena. Každá z těchto oblastí byla dále spojena s jedním z pěti prvků (*wu sing*), s jedním z dvaceti čtyř období roku, s určitým souhvězdím a určitou kombinací „nebeských kmenů“ a „pozemských větví“ šedesátidenního cyklu. V čele oblasti pod správou Nebeských mistrů stál Vrchní obřadník (*ti-tiou*) spolu se dvaceti čtyřmi úředníky, kteří zastávali jak náboženské, tak administrativní funkce. Každá rodina a každá oblast měla za úkol pečlivě vést registry narození, úmrtí, iniciace, sňatku atd. svých členů, o nichž se věřilo, že odpovídají nebeským registrům vedeným božstvy. Na přesnosti seznamu závisela účinnost obřadu – především peticí posílaných bohům. Třikrát do roka se během svátečních dnů prvopočátků (*san-jüan*) konala shromáždění celé obce, která se obracela k nebeské administraci, a podávala jí zprávu o stavu věcí na zemi.

Nebeští mistři sice nastolili teokratickou vládu, sami sebe však nechápali jako vládce posvěcené božskou silou, ale jako pouhé vyslance boha Lao-c', jejichž úkolem je především vést legitimního císaře v umění správné vlády. Podle legend z 2. století zbožštěný Lao-c' mnohokrát sestoupil v lidské podobě na zem, aby se stal rádcem panovníka. Jeho zjevení v r. 142 mělo být posledním – od této chvíle měli jeho rádcovskou funkci vykonávat jím ustanovení pozemští zástupci, tj. Nebeští mistři. Proto se taoistická církev vždy ochotně podřizovala císaři, pokud se jevil jako autentický nositel charismatické síly *te* (pragmaticky řečeno, pokud pevně držel moc ve svých rukou).

Pozdější čínští císaři správně pochopili potenciál tohoto učení a ochotně přijímali své místo v duchovní hierarchii taoismu.

Škola vrcholné čistoty (Šang-čching)

Centralizovaná teokratická vláda vytvořená Čang Tao-lingem v S'-čchuanu trvala pouze třicet let. R. 215 se Nebeští mistři dobrovolně podrobili moci generála Cchao Cchaoa, který se posléze stal zakladatelem jednoho z nástupnických států, na něž se Čína r. 220 po pádu Chanů rozdělila. V následujícím období roztržetosti se příslušníci školy rozptýlili po celé Číně a přetrvávali jako menší izolované komunity. V této době se na jihu Číny záhy objevili noví mistři a nová zjevení, v nichž se prolínaly prvky učení Nebeských mistrů s lokálními kultury a dalšími taoistickými tradicemi. Nové náboženské hnutí vzniká v prostředí vzdělané aristokracie, jež své společenské postavení odvozuje od význačných státních úředníků a učenců dynastie Chan. Mezi léty 365–370 byl jistý Jang Si, vzdělaný muž, který mj. zastával nižší úřad ve státní správě, pravidelně navštěvován božstvy a nesmrtelnými přicházejícími z Nebes vrcholné čistoty (*Šang-čching*). Vznešení nebešťané Jang Simu ukazovali posvátné texty v nebeských znacích, které on opisoval lidským písmem, nebo mu je diktovali, vyměňovali si s ním básně, zasvěcovali ho do tajných esoterických metod regulace dechu a do přípravy elixírů nesmrtelnosti. Texty zjevené Jang Simu se skládaly z posvátných knih, biografii několika bájných nesmrtelných a z ústních instrukcí (*ťüe*) vysvětlujících smysl zjeveného učení. O sto let později taoistický učenec Tchao Chung-ťing (456–536) sebral Jang Siovy zápisky, opatřil je vlastním komentářem a celému dílu dal název „Slova Dokonalých“ (*Čen-kaio*). Na tomto základě vznikla škola Vrcholné čistoty (*Šang-čching*), známá též jako škola *Mao-šan*, podle jména hory poblíž Nankingu, kde mělo nové učení své centrum.

Na severu Číny se šířilo učení Nebeských mistrů především mezi prostým obyvatelstvem, zatímco učení Vrcholné čistoty se pěstovalo v překultivovaném prostředí jižní aristokracie. Odlišnému prostředí odpovídaly i rozdíly v pojetí taoistického náboženství. Stoupenci Vrcholné čistoty se odvrátili od hierarchizované teokratické byrokracie Nebeských mistrů a navázali na starší modely přímého předávání učení od mistra k žáku. Komunální obřady i fyziologické praktiky hledání nesmrtelnosti ustoupily v aristokratické škole Vrcholné čistoty důrazu na individuální prožívání a přímý přístup adepta učení k posvátnu. Dochází zde ke ztížení náboženské praxe, pěstuje se meditace, vizualizace božstev a extatické putování vesmírem. Starší sexuální praktiky harmonizace *jin* a *jangu* se transformují do platonického vztahu k bohyním, předpisy zdravé výživy jsou do značné míry nahrazeny absorpcí

subtilnějších kosmických esencí a hvězdného světla a ideál tělesné nesmrtnosti se posouvá do víceméně duchovní polohy. Vytríbený sloh a básnický vzlet zjevení zapsaných Jang Sim spolu s uměním kaligrafie, kterou pěstovali mistři této školy, oslovily aristokratické kruhy a měly dlouhodobý vliv na čínskou literární imaginaci a umění vůbec.

Škola posvátných klenotů (Ling-pao)

Taoismus postupně během 5. století absorbuje řadu prvků z již poněkud sinizovaného buddhismu a tato tendence vrcholí ve vzniku školy Posvátných klenotů (*Ling-pao*). Tato eklektická škola vnesla do taoismu buddhistické představy karmy a koloběhu rození a starý systém pěti hybatelů spojila s buddhistickou kosmografií. Navíc přidala některé prvky z konfuciánství, především úctu k tradičním ctnostem, které se staly součástí všech pozdějších taoistických proudů. Nejdůležitější inovaci představuje z buddhismu vypůjčený nový cíl lidského snažení. Místo dosavadního zájmu o osobní blaho (případně nesmrtnost) škola Posvátných klenotů začíná hlásat spásu všech bytostí. Typicky čínským způsobem zahrnuje i zemělé, především vlastní předky. Z náboženské praxe této školy se vytrácí aristokratický individualismus, osaměle meditující adept ustupuje novým liturgickým praktikám: recitaci posvátných textů, tajných jmen nebes a bohů a užití zázračných talismanů *fu*.

Škola Posvátných klenotů rozvinula a systematizovala starší rituál Nebeských mistrů a určila podobu základních liturgických forem – obřadů *tiao* a půstů *čaj*, která přetrvala dodnes. Veškeré symbolické procesy, kterými adept během meditace procházel, byly nyní vizuálně (někdy až okázale divadelním způsobem) znázorňovány v oltářním prostoru a role kněze postupně stoupala na úkor účasti širší komunity. Taoistický rituál byl v pátém století kodifikován Lu Siou-ťingem (406-477) a dále reformován během dynastie Tchang.

Taoismus a politická moc

Během čtyř staletí, kdy Čína byla rozdělena na jih a na sever, který byl ovládán dynastiemi cizího původu, taoismus udržoval živý ideál jednotného kosmu ztělesněný ve starověké vizi Království velkého míru (*Tchaj-pching*). Představa kosmu jako organismu, který zůstává zdravý, pokud všechny jeho části prokrvuje krevní oběh pocházející z centra (ze srdce), se v taoistickém pojetí vztahuje jak na lidské tělo (*šen-tchi*), tak i na kosmo-politické „tělo“ – stát (*kuo-tchi*). Apokalyptické spisy z doby 4.–6. století hlásaly blížící se chaos a pogromy, před nimiž se zachráni pouze ti, kdo pěstují Tao, a přejdou

Magický talisman, jenž má zaručit štěstí v novém roce. Příloha kalendáře pro lunární rok. Taiwan, 2005.



pak jako nesmrtelný „vybraný“ lid (doslova *čung-min*, s dvojitým významem „vybraný“ a „semeno“) do Království velkého míru. Objevuje se zde i jméno mesiášského císaře – Li Chung, který bude poslán svrchovaným vládcem Taa, aby nastolil mír. Za očekávaného císaře Velkého Míru se prohlásil také zakladatel tchangské dynastie Li Jüan (pozdější císař Kao-cu), jenž se hlásil k Lao-c‘ovi (vlastním jménem Li Er) jako ke svému předku. Téměř čtyři století vlády tchangské dynastie (618-905) pak byla obdobím rozkvětu taoismu, který se těšil přízni císařského dvora. Císař Süan-cung (vládl 713-756) dokonce zahrnul *Tao-te-ťing* mezi texty předepsané ke státním úřednickým zkouškám.

Dominantní roli v tchangském taoismu a později i za dynastie Sung hráli taoističtí mistři rozvíjející aristokratickou tradici školy Vrcholné čistoty. Teprve počínaje 12. stoletím původně poměrně jednotný taoismus vystřídala rozmanitá nová taoistická hnutí. Mezi nejvýznamnější patří škola Správného jednoho (*Čeng-i*) z hory Lung-chu v provincii Ťiang-si, která se odvolávala na školu Nebeských mistrů. Zakladatel Správného jednoho, Čang Ťi-sien, tvrdil, že je přímým potomkem Čang Tao-linga a tím i třicátým patriarchou Nebeských mistrů. V 11.–13. století se tato škola těšila patronaci sungských a později také mongolských císařů, avšak v polovině 18. století o ni vládcové v Pekingu ztratili zájem. Hora Lung-chu zůstala významným centrem taoismu až do poloviny 20. století, kdy patriarcha školy uprchl před komunisty na Taiwan.

Během Severních Sungů se za vlády dvou císařů taoismus stal dočasně státním náboženstvím. Císař Čen-cung (vládl 998-1022) prohlásil taoistické božstvo Chuang-tiho (Žlutý císař) za svého předka a vytvořil státní kult Černého bojovníka (Süan-wu), jenž se stal taoistickým patronem dynastie. Na dvoře posledního velkého císaře Severních Sungů Chuej-cunga (vládl 1101–1126) vznikla nová škola *Šen-siao*. Jedná se o liturgickou tradici, jejíž velkolepé obřady prezentují císaře jako božského vládce, syna Nefritového císaře, který přinese spásu celému lidstvu.

Za vlády cizích dynastií na severu Číny (Khitanové, Džurdženi, Mongolové) vznikalo mnoho nových taoistických hnutí, částečně jako vlastenecky motivovaná reakce vůči „barbarům“. Z nich nejdéle přežila škola Završení pravdy (*Čchüan-čen*), která dodnes působí v pekingském klášteře Bílého oblaku (*Paj-jün kuan*). Její zakladatel Wang Čchung-jang (1112–70) se údajně roku 1159 setkal se dvěma nesmrtelnými, Lü Tung-pinem a Čung-li Čchüanem, od nichž přijal tajná učení. Tato škola si kladla za cíl očistit taoismus od magických praktik a uskutečnit syntézu mezi filozofií Lao-c‘a, buddhismem a konfucianismem. Cílené propojení základních myšlenek všech tří učení se zrcadlí v nově formulovaném kánonu, jehož základ tvoří *Tao-te-ťing*, Sútra srdce, a konfuciánská Kniha synovské oddanosti (*Siao-ťing*).

Škola Završení pravdy je asketickým náboženstvím mnichů žijících v kláštorech, kde se věnují především meditaci a vnitřní alchymii. Je zde patrný silný vliv buddhismu. Mezi lety 1219 a 1222 byl druhý patriarcha této školy, Čchiou Čchang-čchun (1148–1227), pozván ke dvoru Čingischána, který doufal, že od něj získá elixír nesmrtelnosti. Čchiou Čchang-čchunovi se podařilo získat si Čingischánovy sympatie a dosáhl uznání svých klášterů. Posléze získal i kontrolu nade všemi náboženskými otázkami Číny. Roku 1242 však mongolští vládci přesunuli svou patronaci na buddhismus, a Kublajchán dokonce nařídil spálit většinu taoistických knih. Výjimku tvořili *Tao-te-t'ingu*, knihy o medicíně a farmacii.

Dynastie Ming (1368–1644) a zejména mandžuská dynastie Čching (1644–1911) usilovaly o udržení všech náboženských hnutí pod kontrolou. Právě ta v sobě totiž vždy potenciálně obsahovala nebezpečí revolty proti ústřední moci. Počet kněžstva a klášterů byl určován centrálním úřadem při císařském dvoře, který dohlížel na veškeré náboženské aktivity. Vláda se snažila omezit místní kultury a vznik nových sekt a soustředit náboženský život v několika přesně vymezených a snadno kontrolovatelných školách věrných císaři. Pro taoisty to znamenalo, že všechny skupiny a tradice se měly přiřadit k jedné ze dvou oficiálně uznávaných organizací – ke škole Nebeských mistrů nebo k asketické škole Završení pravdy. Čínští vládci se zároveň snažili standardizovat místní kultury a rozmanitá místní božstva byla cíleně nahrazována oficiálně schváleným a unifikovaným taoistickým panteonem. Úsilí o sjednocení náboženské praxe vedlo také ke sponzorování publikace Taoistického kánonu v roce 1445 i k zakládání některých nových náboženských středisek.

Jednotící tendence vyústily do doktríny o „spojení tří učeních v jedno“ (*san t'iao che i*), tj. konfucianství, buddhismu a taoismu. Během posledních dvou dynastií se synkretismus stal převládající formou náboženského myšlení, v němž se taoistické praktiky vnitřní alchymie spojovaly s metodami čchanové meditace a s etickými ideály konfucianství.

Tendence dostat náboženství pod státní dozor a s ní související postupná marginalizace taoistického kněžstva měla svůj protipól v rozmachu laických aktivit, soustředěných kolem samostatně spravovaných místních chrámů, jimž se právě díky laické správě dařilo vyhnout se státnímu doзору nad náboženstvím. V prostředí se postupně rozvíjely nové, lidovější formy taoismu. Za dynastie Ming a Čching vznikaly místní komunity věřících, kteří vstupovali do přímého kontaktu s bohy skrze automatickou řeč nebo „písmo duchů“. Při něm médium ve stavu transu psalo do písku texty diktované bohy. Tímto způsobem byly získávány předpisy k založení a organizaci sekt a kultů, návody, jak dosáhnout nesmrtelnosti, zázračné metody bojových umění a vnitřní alchymie. Tak také vznikaly tzv. „drahocenné svitky“ (*pao-*

tüan) popisující život a skutky některých božstev a způsoby jejich uctívání. Mezi zjevenými texty byly dále důležité tzv. „knihy o dobru“ (*šan-šu*), tj. příběhy o karmických důsledcích dobrých a špatných skutků. Tyto texty v sobě propojují taoistickou víru v prodloužení života a nesmrtelnost s konfuciánskou morálitou a buddhistickou představou karmy. Nové náboženské skupiny se ocitaly mimo dosah císařské kontroly i mimo dohled oficiálního kněžstva a nabízely alternativu k institucionalizovanému náboženství.

Společné rysy různých taoistických škol

Taoismus představuje kumulativní tradici, která v průběhu více než dvou tisíc let neustále vstřebávala heterogenní prvky, proměňovala se a obnovovala, aniž by pozbyla svou koherenci a identitu. Níže se pokusíme přiblížit několik základních aspektů taoistického myšlení a náboženské praxe.

Posvátné texty

Taoistické posvátné spisy se označují slovem *ting* (původně „osnova“) – stejně jako konfuciánský kánon či buddhistické *sútry*. Posvátný text se v taoistickém pojetí nicméně výrazně liší od svých konfuciánských nebo buddhistických protějšků. Je nejen zapsaným výkladem náboženské doktríny, ale samotná grafická konfigurace textu a popsany předmět jako takový (bronzové, nefritové nebo bambusové destičky, hedvábí nebo papír) mají posvátnou moc. Jejich funkce je obdobná pokladům nebo regáliím (*pao*) starověkých vládců, které byly důkazem nebeské vůle a legitimnosti spojení mezi císařem a Nebesy (Nebeského mandátu). Stejně jako císařské regálie, taoistická kniha opravňuje a uděluje posvátnou hodnost a moc svému legitimnímu vlastníkovi – adeptovi nebo knězi. Žije zde prastará tradice písma jako „zjevené“ pravé povahy světa, psaného textu jako nejčistšího projevu univerzálního řádu Tao.

Taoisté také rozpracovali podrobné „kosmogonie textů“. Podle tradic školy Vrcholné Čistoty posvátné texty *ting* vznikly kondenzací primordiálního dechu (*jüan-čchi*). Spontánně se zrodily z prázdna, existovaly ještě před rozdělením dechu a před počátkem bohů a světa. Poprvé se objevily v podobě neviditelných paprsků a postupně nabývaly zřetelnější obrysy, později byly zapsány nejvyššími božstvy v nebeském písmu nefritem na zlaté destičky a přechovávány v nebeských palácích nebo v hlubinách posvátných hor. Dostupné byly původně jen nejvyšším bohům, během myriád éř však byly postupně předávány obyvatelům nižších nebeských sfér. Teprve mnohem později se tyto zázračné texty dostávají mezi lidi, a to když se nebešťané rozhodnou zjevit určitý text povolání jedinci a ten jej zapíše lidským pís-

mem. Posvátné knihy mezi lidmi jsou proto pouze nedokonalým otiskem nebeského prototypu, který zůstává ukryt i nadále na Nebesích. Nicméně skrze posvátné texty je adept spojen s prapočátkem světa a podobně jako kdysi byly předávány od boha k bohu, jsou po příchodu na zem tyto texty předávány od mistra k žákovi. Adept může krok za krokem sledovat zpět řetězec předávání, až pochopí prapůvodní podstatu veškerenstva.

Každý taoistický text (*wen*) je konkrétní historickou manifestací věčných posvátných vzorů (*wen*) Tao, které utvářejí kosmos. Proto je každý jednotlivý spis nazírán jako součást jediné, celkově nepostižitelné pravdy, krystalizované v lidském písmu (také *wen*), které navzdory své nedokonalosti ukazuje k nepostižitelné skutečnosti, jež se rozkládá za ním. Proto je plně oprávněná existence nespočetných textů různých škol bez ohledu na rozdíly v jejich výpovědi. V praxi to znamenalo, že každá nová textová tradice uznávala předcházející školy, ale zároveň utvrzovala svou nadřazenost tvrzením, že zjevení, na němž se zakládá její učení, pocházejí z vyšších nebes (tj. jsou původnější), a tudíž jsou přesnějším přepisem nebeských prototypů.

Mezi ranými taoistickými spisy převládají registry božstev (*lu*, viz níže), magické formule, diagramy a kodexy rituálů (*kche-i*), které zaručují přístup do světa Tao a povýšení v duchovní hierarchii jak zde na zemi, tak i po smrti. Jejich posvátný náboj, který umožňuje komunikaci s bohy, je důležitější než vlastní obsah. V některých školách pouhá recitace nebo dokonce samotné vlastnictví textu dostačuje, aby člověk získal nesmrtelnost. Tyto knihy mají hodnotu smlouvy mezi člověkem a bohy – na jedné straně se lidé zavazují, že budou knihu uctívat, řídit se jejím učením a předpisy, a nepředávat je nerozvážně, na druhé straně tím, že božstva knihu dobrovolně dávají člověku, zaručují se, že mu odpoví, a ochrání ho. Každý text má svá božstva, která ochraňují jeho majitele. Ta mohou být přivolána během rituálu, konzultována ohledně budoucnosti, ale rovněž přísně potrestají každé zneužití posvátného textu.

„Talismany“ a „mapy“

V lidském světě se také vyskytují původní konfigurace nebeského písma – jsou to tzv. *fu*, obvykle, i když nepřesně, překládané jako talismany. Původní význam slova *fu* je destička stvrzující smlouvu. Takové destičky s krátkými nápisy se užívaly ve starověku jako garance při uzavření smlouvy. Destička se rozlomila na dvě části, z nichž každou dostala jedna smluvní strana. Císař byl v takovém smluvním spojení na jedné straně se svými vazaly, a na straně druhé s nebem, od kterého dostal Nebeský mandát.

Fu taoistů jsou také dřevěné nebo kovové destičky, případně proužky papíru. Na nich jsou napsané magické znaky a symboly (často je psal mistr

v transu), čitelné jen pro zasvěcené. Za různých okolností vystupovaly jako přímé ztělesnění kosmických energií, jako reprezentace určitého božstva, nebo jako jeho příkaz, před kterým se duchové a démoni chvějí hrůzou. Pro taoisty je talisman *fu* důkazem smlouvy mezi člověkem a bohy, svému držiteli poskytuje posvátnou moc a zajišťují komunikaci s nadpřirozenem. Jako garance smlouvy zaručují účinnost rituálů a potvrzují platnost rozkazů duchům a petici adresovaných božstvům, jako ztělesnění primordiálního dechu mají *fu* léčitelskou a ochrannou sílu.

Poněkud odlišné jsou magické mapy tchu, které zjevují pravou formu (*č'en-sing*) posvátných hor, nebeských a záhrobních oblastí, hvězd, ale i lidského těla. Jedná se o pomůcky pro mystickou orientaci, které během meditace vedou adepta labyrintem cest a průchodů rozkládajících se za viditelným světem. Tyto mapy explicitně vyjadřují prvenství posvátného vzorce před hmatatelným světem – prvopočáteční *čchi* totiž nejdříve krystalizuje do schématického obrazce „mapy“, a až následně nabývá hmotnost a utváří viditelné fyzické konfigurace tohoto světa.

Taoistický panteon

Taoistický panteon je velice rozsáhlý. V průběhu staletí se neustále rozrůstal a měnil svoje osazenstvo – každá tradice, každé nové zjevení přidávalo svá vlastní božstva vedle božstev starších. V závislosti na škole, době a na podpoře ze strany císaře božstva buď hierarchicky postupovala, nebo naopak ztrácela na významu. Inovace náboženského taoismu spočívá ve víře v božskou autoritu, která je vyšší než autorita původních přírodních božstev a duchů předků. Touto nejvyšší autoritou je Tao, které se již v polovině druhého století stalo liturgicky uctívaným božstvím, byť taoisté trvají na jeho neosobním charakteru.

V taoismu chybí představa absolutně transcendentního a všemohoucího boha, stvořitele, který by stál nade vším a řídil by svět. Principy, jimiž se řídí koloběh kosmu, jsou neosobní. Protože kosmos je chápán jako homeostatický, dokonale sebe-regulující organismus, nespočetná božstva taoistického panteonu ve skutečnosti nad ničím nevládnou, jsou pouze „ministry“ a „správci kanceláří“ pro různé aspekty bytí, kteří odpovídají za harmonické fungování jevů ve své kompetenci – např. vítr a počasí, střídání ročních dob, zdraví, blahobyt, klid v rodině atd. Jména těchto božstev jsou jako tituly úředníků, kteří mohou být z funkce odvoláni. Taoistický panteon je pak jakousi nadpozemskou byrokracií, která je zrcadlovým odrazem byrokratické správy čínského císařství s pevnou hierarchií úřednických ranků a titulů.

Nebeský panteon zahrnuje božstva, které jsou ztělesněním abstraktních koncepcí nebo hypostaze přírodních sil – hvězdná božstva (především bozi

Božstva pěti prvků. Každý nese na míse svůj atribut: slitky zlata (kov), strom (dřevo), konvici s vodou (voda), dvojitou ohnivou tykev (ohně) a tzv. jezerní kámen (země).



tří světél, *san-kuang*, pěti planet a Velkého vozu), božstva světových stran, časových úseků roku, reinterpretovaná stará přírodní božstva jako božstva větru, hromu, blesku a deště, pěti posvátných hor atd. Ve skutečnosti jsou všechna tato nespočetná božstva emanacemi jediného Tao, pokaždé jiným jeho aspektem. Jejich množství představuje postupnou diferenciaci prvopočáteční Jednoty (*Tchaj-i*) do mnohosti světa. Na rozdíl od božstev lidových kultů, hlavní taoistická božstva, s výjimkou Lao-c'a, nikdy nebyla lidmi, nýbrž spontánně povstala transformací primordiálního dechu na počátku věškerenstva.

Již v pátém století se ustálila svrchována triáda nejvyšších kosmických bohů zvaných Tři Čistoty (*San-čching*). Ti vystřídali na nejvyšším postu Tři hodnostáře (*San-kuan*), které nejvýše ctíla škola Nebeských mistrů. První a nejvyšší Čistota je Ctihodný nebeštan Prvotního počátku (*Jüan-š' tchien-cun*), prvopočátek nebe - nejčistší a nejnesnadněji dosažitelná manifestace počátečního dechu čchi. Za ním následuje Nejvyšší pán Tao (*Tchaj-šang Tao-tün*), prvopočátek země, který je prostředníkem mezi Ctihodným nebeštanem Prvotního počátku a nižšími božstvy, a předává jim učení a posvátné texty. Třetím je Nejvyšší pán Lao (*Tchaj-šang Lao-tün*), tj. zbožštěný Lao-c', prvopočátek lidí, jenž zprostředkovává mezi lidstvem a prvními dvěma hypostázemi

Tao, které jsou lidem bezprostředně nedosažitelné. I když se tituly a totožnost jednotlivých Čistot v jednotlivých tradicích liší, tato svrchovaná triáda se stala standardní formou, ve které je Tao uctíváno. Trojice hlavních božstev dlí v třech nejvyšších nebesích – v Nebi Nefritové Čistoty, Jü-čching, Nebi Vrcholné Čistoty, Šang-čching a Nebi Nejvyšší Čistoty, Tchaj-čching.

Přesná podoba světa mrtvých se ustálila až v období mezi 10. a 14. stol. a představuje směs taoistických a buddhistických představ. Taoistické soudní dvory a archívy dobrých a špatných skutků se zde prolínají s buddhistickými pekly a reinkarnacemi duše. Indický bůh podsvětí Jama dostal čínský úřednický šat a spolu s taoistickým vládcem mrtvých – Králem hory Tchaj-šan – se stal jedním z deseti králů podsvětí. Jako různé aspekty Tao byla reinterpretoována a do taoistického panteonu zařazena také některá z archaických božstev. Zajímavou transformaci například prodělala Královna matka západu (*Si-wang-mu*). Z původně archaického zoomorfního božstva epidemií a smrti se již během dynastie Chan proměnila v krásnou bohyni, velitelku nesmrtelných, která sídlí v rajských zahradách na mytické hoře Kchun-lun. V tradici školy Vrcholné čistoty se *Si-wang-mu* stává hlavním ženským božstvem, ztělesněním kosmického principu *jin*, ustupující co do důležitosti jenom Ctihodnému nebešťanovi prvotního počátku. Kontroluje hvězdy a duchy kosmu, předsedá shromážděním nesmrtelných a božstev, odpovídá za rity, nebeské audience a hostiny. Navíc spravuje posvátné nebeské texty a zajišťuje jejich správné opisování, předávání mezi bohy a zjevování na zemi.

Později kult Královny matky západu postupně upadal a částečně jej nahradil kult Nefritového císaře (*Jü-chuang*), jenž je dnes nejvíce uctívaným taoistickým božstvem. Nefritový císař byl původně pouze vedoucím osobního oddělení v úřadu Ctihodného nebešťana prvotního počátku a jeho úkolem bylo vést registry bohů a nesmrtelných. Jeho kult se rozšířil až během sungské dynastie, postupně se z něho stala hlava nebeské administrativy, vrchní správce všech nebeských a pozemských záležitostí.



Anonym, Soud v Sedmém pekle, u boha hory Tchaj-šan. Malba sytými barvami na plátně, 19. století. 180×90 cm. Bůh hory Tchaj-šan, zde jako jeden z deseti králů podsvětí, soudí duše zemřelých. Scéna je inspirována pozemskou soudní síní, před soudcem klečí oběť zločinu a proti ní vrah. Duše zavražděného předkládá soudci svou žalobu. Ke zločinci již přibíhá démon a dychtivě po něm vztahuje ruce. Civilní úředník přináší svítek s osobním spisem obviněného, naproti je vidět hrozivého soudního zřízence. Ve spodní části jsou zobrazeny tresty, jimž jsou duše podrobeny po vynesení rozsudku. Na mučení dohlíží soudní úředník v červeném oděvu.



Nožka nízké oválné „rohožky“ před postel ze vzácného dřeva c' - tchan mu. Dynastie Ming. Výška 17 cm. (WANG Shixiang, obr. č. 129)

Čung-li Čchüan, jeden z Osmi nesmrtelných, na bájném čchi-linovi. Porcelán se smetanově bílou polevou, dílny Te-chua. Dynastie Ming (16. století).



Zejména za vlády dynastií Ming a Čching se do panteonu kosmických božstev průběžně dostávalo stále více nižších božstev původem z lidových lokálních kultů. Od nebeských bohů se liší tím, že kdysi bývali lidmi, a mají svůj legendární příběh. Například Kuan-ti (též Kuan-kung), božstvo válečného umění a patron obchodníků, má svůj předobraz v historickém generálu Kuan Jüem ze začátku 3. století n. l. Lidé velebili jeho věrnost a odvahu a počínaje 7. stoletím byl Kuan Jü uctíván v lokálních kultech jako ochranné božstvo a vymítač démonů. V 16. století byl zařazen do taoistického panteonu a stál se dokonce jedním z ochránců dynastie Čching.

Významné místo mezi božstvy zaujímá početná skupina nesmrtelných (sien), kteří kdysi byli také lidmi, ale díky osobnímu úsilí vystoupili nad pozemský svět ještě během svého života. Jsou to dokonalé bytosti, které setrvávají ve stavu čistoty, volnosti a blaženosti. Na rozdíl od ostatních bohů nejsou nesmrtelní většinou začleněni do systému nebeské byrokracie, ale

vystupují jako excentrici – tuláci či poustevníci –, objevují se v převlečení za pobudy a opilce, šprýmaře či odpudivé žebráky. Jsou doma jak na nebesích, tak i na zemi a mají zázračné schopnosti: během několika vteřin dokáží překonat obrovské vzdálenosti, mohou být přítomni na několik místech zároveň, dokáží, aniž by se hnuli z místa, nazírat všech osm konců světa, procházejí řekami, aniž by se namočili, a ohněm, aniž by se spálili, podle libosti mění svůj vzhled nebo předměty v jiné, volně činí svá těla neviditelnými a naopak. Nesmrtelní často uplatňují svoje magické schopnosti, aby tropili různé žerty, a nevyhýbají se ani divokým kouskům. Podivínští nesmrtelní tak tvoří protipól všezahrnující hierarchii, relativizují institucionalizované posvátno, zlehčují posedlost úředními hodnostmi a význam postavení jak v pozemském, tak i v nebeském světě. Od doby dynastie Sung se mezi nimi těšila mimořádné popularitě skupina Osmi nesmrtelných (*pa sien*), která se stala oblíbeným námětem ve výtvarném umění.

Jeden z nejdůležitějších úkolů nebeské administrativy jsou udržování a aktualizace knih života a smrti a periodické inspekce lidského chování. Správce osudu (S'-ming) za každý přestupek ubírá člověku určitý počet dní z délky života, která mu byla přidělena ve chvíli početí, a tento údaj zapíše do svých knih. Představa výkonné centralizované administrativy, která kontroluje

lidské skutky, a určuje osud jak v pozemském, tak i záhrobním světě, se zdá poskytovat člověku málo útěchy. Ve skutečnosti tento systém funguje velice „lidským“ způsobem, analogicky byrokratickému aparátu tohoto světa. Záhrobní úředníky lze obměkčit nebo podplatit, aby zápisy o jedinci vylepšili, a odvrátili tak od něho neštěstí, či odložili smrt. V lidové tradici se také hovoří o omylech ve vedení zápisů, které měly za následek předčasně předvolání člověka záhrobními úředníky. Chyba mohla být napravena odvoláním se k posmrtnému soudu nebo přímo obžalobou odpovědných úředníků. Navíc pomocí talismanů a elixírů adept mohl božstva oklamat – např. ve chvíli smrti nahradit své tělo jiným předmětem, který proměnil do své podoby.

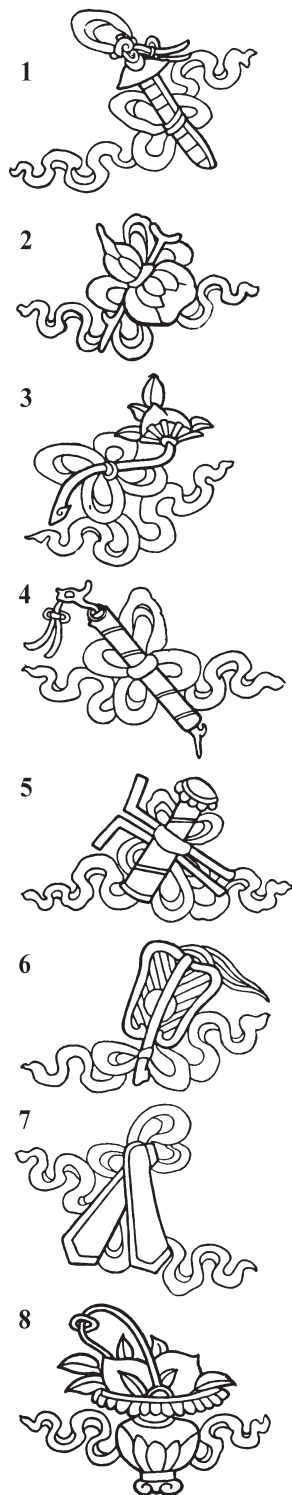
Nebeský panteon je analogií statní správy, zároveň se však odráží i v lidském těle. Protože lidské tělo je chápáno jako dokonalý obraz kosmu i státu, taoistická božstva sídlí ve skutečnosti na dvou úrovních – na nebesích a v těle adepta. Složení vnitřního „tělesného“ panteonu není jednotné a mění se text od textu – liší se co do počtu, titulů a vzhledu božstev, místa a jména jejich paláců, počtu jejich podřízených. Kromě „fyzilogických“ božstev, která spravují určitou tělesnou funkci (božstva patera orgánů *cang*, nosu, uší, jazyku, vlasů atd.), jsou v těle přítomni i inkarnace kosmických prin-



Krajina nesmrtelných v horách a jeskyních. Oboustranná řezba v žíle krupniku, která prochází hominou. Dynastie Čching (18. století).



Váza, řezba v červeném laku nakovovém podkladě. Detail s hráči šachu. Dynastie Čching (18. století).



Atributy taoistických Osmi nesmrtelných. 1. Lü Tung-pinův meč, 2. Li Tchie-kuajova tykev a berla, 3. Lotos, který drží v ruce Che Sien-ku, 4. Chan Sien-c'ova flétna, 5. Bambusový tubus a hůlky Čang Kuo-laovy, 6. Čung-li Čchüanüv vějíř, 7. Cchao Kuo-tiouovy kastyaněty, 8. Květinový koš Lan Cchaj-cheüv.

cipů a sil. V těle se nachází skupina pěti duchů (*wu šen*), kteří představují systém pěti prvků a pěti světových směrů, soustředěných v těle. Tato božstva odpovídají za knihy života a smrti přechovávané na nebesích, v nichž je zapsán počet let, přidělených každému jednotlivci. Mezi nimi jsou i Bůh Nejvyšší jednoty (*Tchaj-i*) se sídlem v mozku, Správce osudu (*S'-ming*) se sídlem v srdci a Pán Tao (*Tao-fün*) v tzv. spodním rumělkovém poli (v podbřišku). V těle jsou přítomna i božstva počátku světa, hypostaze třech prvopočátečních dechů *san-jüan*, ze kterých povstal svět a posvátné texty atd., podobně jako bohové ztělesňující esenci slunce a měsíce, Královna matka západu a její partner Kníže východu, ba dokonce i Lao-c', nazývaný Lao-c' Tajemné jednoty (*Süan-i Lao-c'*).

V těle jsou zároveň přítomna i ztělesnění chthonických sil působících rozklad a smrt – jsou to tzv. tři červi (*san-čchung*) neboli tři mrtvoly (*san š'*), kteří sídlí ve třech rumělkových polích, *tan-tchien* (v mozku, v oblasti srdce a v podbřišku). Tato božstva se snaží co nejrychleji přivést člověka ke smrti, a získat tím volnost pohybu. Proto úzkostlivě sledují veškeré jeho přestupky, a v určitých dnech vystupují na nebesa, aby o nich podávali zprávu Správci osudu.

Vnitřní božstva jsou stejné podstaty jako jejich nebeské protějšky, nicméně jsou přirozeně člověku mnohem bližší, jsou doslova v jeho dosahu a adept s nimi může navazovat bezprostřední kontakt: může je spatřit vnitřním zrakem, rozmlouvat s nimi, tázat se jich. Proto by adept taoistického učení měl dokonale znát vnitřní krajinu svého těla, včetně jmen a vzhledu božstev a titulů, jimiž se k nim může obracet. Velkou část taoistických spisů tvoří podrobné popisy topografie a paláců v různých částech těla a jejich božských obyvatel, které slouží jako příručky pro vizualizaci.

Kněží a obřady

Taoistický kněz (*tao-š'*) nekáže ani nevykládá doktrínu. Je především mistrem liturgie, jehož úkolem je provádět obřady. Jeho rank v náboženské hierarchii určuje především stupeň iniciace v liturgii příslušné tradice. Během ordinace kněz získává posvátné tituly, božské zmocnění vlastnit určité texty a vykonávat s nimi spojené obřady, a především přístup k magické moci. Při ordinaci je mu přidělován určitý počet nebeských „vojevůdců a úředníků“, jejichž jména jsou zapsána do registru (*lu*), který pak kněz vždy nosí s sebou. Podoba takového registru je odvozena od starověkých seznamů vazalů panovníka. V taoismu je to soupis božstev, které kněz může přivolat a kterým

může přikazovat. Většinou se jedná o různé bohy a duchy nebe i země a ochránce posvátných textů. V některých tradicích (zejména ve škole Posvátných klenotů) zahrnuje soupis také božstva sídlící v těle kněze – v jeho mozku, srdci, vlasech, kůži, očích, plicích, játrech atd. Čím delší je takový seznam, tím větší moc a vyšší postavení má kněz a tím působivější jsou obřady, které vykonává.

Ústřední místo v taoistické liturgii zauímají velké obřady zvané tiao, které se konají za účelem periodického obnovování jednoty komunity a jejího spojení s božstvy, a tím přispívají k všeobecnému blahobytu a prosperitě. Existují obřady tiao k vysvěcení chrámu, za mír a odvracení přírodních katastrof a epidemií atd.

Druhým základním typem jsou obřady zaměřené na mrtvé. Mají za úkol osvobodit zemřelého z podzemního vězení, převést ho do nebeského světa a otevřít mu cestu do nebeské hierarchie. Taoismus totiž připouští možnost spásy zemřelých. V nejstarším čínském náboženství se lidé pouze snažili udržet duše zemřelých v bezpečné vzdálenosti od světa živých. Taoismus však umožňuje zemřelým, aby se začlenili do byrokracie záhrobí, a dokonce postupovali v její hierarchii.

Zásadní inovace, která odlišuje raný taoistický rituál od lidových kultů, je převzetí „administrativních“ metod pro styk s bohy. Taoističtí kněží komunikují s nadpozemskou hierarchií nikoli skrze obřady doprovázené obětí (jak je to obvykle v lidovém náboženství), nýbrž skrze písemnou korespondenci, která je vedena v souladu s množstvím byrokratických předpisů. Podobně jako v úředním styku v tradiční Číně, také veškerá prohlášení, nařízení i žádosti během obřadů předkládané bohům, jsou psány klasickou čínštinou a dodržují předepsané formy. Během obřadu texty hlasitě předčítali pomocníci kněze. V klasickém jazyce se také kněz během obřadu obracel k bohům v přímé komunikaci.

Taoistické obřady jsou koncipovány jako audience u nebeského dvora. Kněz vystupuje extaticko-meditační cestou na Nebesa a předává psané petice své obce odpovídajícím božským úřadům. Kněz má úlohu posvátného prostředníka – na jedné straně je mluvčím své komunity, na straně druhé je nebeským poslem a přináší odpovědi od božstev. Božstva se rozlišují do dvou skupin: božstva, jimž kněz přikazuje, a ta, před nimiž se musí sklonit. Kněz ovládá pomocná božstva, ta, která dostal pod svou moc při ordinaci, těm může přikázat, aby doručila jeho žádosti, a zprostředkovala mu přístup k nejvyšším nebeským božstvím. Nad velkými nebeskými božstvy, k nimž se obrací aktivě s peticemi, podobně jako ministr k císařovi, však moc nemá.

Na viditelné úrovni obřad provádějí pomocníci taoistického kněze, kteří předčítají posvátné texty, provádějí rituální kroky a pohyby, znázorňují etapy vystupování na nebesa. Kněz, tzv. kao-kung, pomocí meditace zvnitřňuje

rituál v sobě, a potom externalizuje božstva svého těla, a posílá je jako posly do nebe. Skrze něj pak nastává rituální spojení s Tao.

V souladu s byrokratickým systémem taoistické obřady končí udělováním zásluh a povýšení jak božských, tak i lidských účastníků obřadu.

Individuální cesta – hledání nesmrtnosti

Taoismus bývá také označován jako „náboženství nesmrtnosti“. Dosažení nesmrtnosti *sien*, uskutečnitelné během pozemského života, bylo nejvyšší metou taoistických adeptů. Nesmrtnost je zde stavem bytí, ve kterém setrvávají nejenom duchovní složky člověka, ale i jeho fyzické tělo, jež však bylo pročištěno a sublimováno pomocí různých metod.

Ve staré Číně neexistovala dichotomie duše a těla – duše a tělo byly spíše chápány jako různé aspekty jediného dechu *čchi* v různé míře jeho kondenzace. Kromě toho měl člověk nikoli jednu, ale více duchovních složek, rozdělených do dvou skupin – obvykle tři vyšší duše *chun* a sedm nižších duší *pcho*, které se po smrti rozprchly. Pohromadě je drželo právě fyzické tělo, a vytvářelo tak i individuální jednotu každé lidské osobnosti, podobně jako nit spojující korálky. Proto jenom uchováním celého konglomerátu *čchi* by bylo možné dosáhnout oné nesmrtnosti, jež je živým pokračováním osobnosti, která se smrtí nerozpadla do několika samostatných fragmentů.

Termín *sien* se ve skutečnosti vztahuje na různé kategorie bytostí – od tzv. pozemských nesmrtných, kteří věčně žijí v ústraní hor, až po nebeské nesmrtné přebývající mimo tento svět. Společné je jim to, že z lidského stavu vstoupili do éteričtější a subtilnější formy existence, jež je blíže podstatě Tao. V tomto pojetí neexistuje přísná hranice mezi nesmrtným a obyčejným smrtelníkem. V chápání veškerenstva jako jednotného kontinua různých forem *čchi* – od věcí neobdařených smysly, přes člověka až po nejvyšší božstva –, jsou nesmrtní pouze bytostmi, které postoupily na vyšší příčku forem existence, než kde se nacházejí obyčejní lidé.

Práce s dechem

Úsilí o kultivaci a přeměnu smrtelného těla se zaměřovalo na to, jak tělo maximálně „pročistit“ a „odlehčit“ a jak zamezit fyzickému rozkladu způsobenému nemocí a smrtí. Pro tyto postupy neexistoval jednotný návod. U různých autorů nalzáme popisy různých technik. Společná je jim práce s *čchi* v různých formách – buď pročistování a cirkulace vlastního *čchi*, nebo pohlcování čistého *čchi* určitých rostlinných a minerálních substancí.

Velice důležitá byla dechová cvičení označována jako „cirkulace dechu“ (*sing čchi*), „vylučování a přijímání“ (*tchu-na*) nebo „zárodečné dýchání“

(*tchaj-si*). Východiskem tu je přesvědčení, že přirozené procesy, jež ústí ve smrti, jsou založeny na ztrátě pravého čchi. Je proto nutno, aby se člověk navrátil k prapůvodnímu dechu čchi a aby se naučil, jak nechat čchi cirkulovat uvnitř těla, a zabránit tak jeho ztrátě. Cílem cvičení je návrat ke způsobu, kterým dýchá embryo v děloze. Adepti měli ovládat vdech a výdech, aby byl co možná nejtíší, a především držet dech „zavřený“ (*pi čchi*) po co nejdelší dobu, a tím v těle způsobit jeho předpokládané zhuštění a intenzifikaci.

Modifikace a pohlcování *čchi* se dále mohla uskutečňovat speciálními sexuálními praktikami. Spermatická esence *ťing* byla totiž chápána jako viditelný aspekt dechu čchi. Cílem tedy mělo být udržet co největší množství esence *ťing* v těle a posílit a koncentrovat ji pomocí „cirkulace“. Skrze vizualizaci byla tato cirkulace usměřována tak, aby proudila podél páteře do hlavy. Tato metoda je známa jako „obracení esence k vyživování mozku“ (*chuan t'ing pu nao*).

Speciální diety, elixíry, vnitřní alchymie

Kromě pročištění a posílení vlastního *čchi* byla důležitá také absorpce čistého, koncentrovaného čchi vnějších věcí (jevů) – především rostlin a minerálů. Zde hrály roli různé diety, především povinnost vystříhat se obilnin (*tuán-ku*), které jsou spjaty s představou chtonických sil sídlících uvnitř těla a působících rozklad a smrt. Tři červi (*san čchun*), kteří udávají lidské přestupky na Nebesích, se totiž živí obilninami, a proto když člověk obilniny nepožívá, oslabí červy uvnitř svého těla natolik, že je pak lze snadno odstranit pomocí speciálního léku.

Dieta odmítající obilniny má v taoismu ještě jedno zdůvodnění. Podle starých čínských podání počátek civilizace, který je v taoismu zároveň chápán jako počátek degenerace lidské přirozenosti, je spojen se vznikem zemědělství, a tudíž s požíváním obilí. Když člověk tuto potravu odmítne, vědomě se navrácí do přirozeného prapůvodního řádu, z něhož se kdysi vyčlenil. Obilí je pak nahrazováno divoce rostoucími bylinami, houbami a minerály, jejichž účinnost je podložena kosmologicky nebo mytologicky. O mocných bylinách se věřilo, že jsou ztělesněním kosmické energie čchi a nejčistších esencí hvězd nebo hor. Za nejučinnější z hub se považovaly různé druhy magické houby *ling-č'*, o nichž se tvrdilo, že jsou produktem sublimace drahých kovů uvnitř země – především zlata a rumělky, a jako takové byly považovány za esence těchto kovů, tedy za jakési přírodní alchymistické produkty. Konečným ideálem bylo žít se pouze nejčistší formou čchi – dechem a světlem, ranní rosou a slunečními paprsky.

Lidský organismus měl být tedy maximálně pročištěn a zároveň učiněn odolným vůči rozkladu. Tomu měla napomoci i absorpce různých minerál-

ních přípravků, neboť pouze kovy a minerály, které nepodléhají zkáze, jsou schopné předat tělu svou trvanlivost a dodat mu dlouhověkost. Mezi nimi nejdůležitější byly zlato a rumělka. Zlato bylo chápáno jako završení pomalé cyklické evoluce kovů v lůně země, které již nepodléhá proměně a zkáze. V pojetí světa, kde normou kosmického dění jsou cykly proměny, nabývá neměnná dokonalost zlata zvláštní význam, neboť je důkazem možnosti vymanit se z cyklu zanikání.

Rumělka byla považována za vysoce koncentrovanou formu sluneční energie *jang*, jež dává život všem bytostem, a může zastavit každý rozklad. Navíc, ústřední postavení rumělky je spojeno s jejími chemickými vlastnostmi – nahříváním se totiž rozkládá na rtuť a síru. Na symbolické úrovni transmutace rumělky ve rtuť pomocí ohně odkrývá mystérium obrody života smrtí (spalování symbolizuje smrt) a je obrazem vlastního přechodu adepta do nesmrtelnosti.

Za ještě mnohem účinnější než přírodní minerály a kovy se považovaly alchymisticky vyrobené elixíry nesmrtelnosti, jež obsahují *čchi* svých výchozích minerálních ingrediencí v mnohem čistším a koncentrovanějším stavu. Možnost alchymických transformací teoreticky vychází z víry, že v přírodě minerály a kovy postupně zrají a proměňují se a že právě zlato jako přírodní elixír je konečným výsledkem této pomalé transmutace. Alchymista přirozený proces růstu pouze urychluje. Víra v možnost urychlení dějů se rozvíjí na podkladě učení o identitě mikrokosmu a makrokosmu. Alchymistova pec je zmenšenou podobou celého kosmu, ingredience zastupují základní prvky kosmu a jejich rozmístění v tyglíku odpovídá schematickému uspořádání pěti prvků. Samotná alchymistická transmutace měla symbolicky odpovídat kosmickým procesům a cyklům. Redukce kosmického prostoru komprimuje i časový rozměr – jde o jakousi intenzifikaci času. Procesy, které v přírodě potřebují milióny let, v tyglíku proběhnou za měsíc nebo rok. Opakované transformace dodávají elixíru větší účinnost a na konci se tento proces stává nenávratným – tzn. že elixír již není podřízen cyklickým kosmickým proměnám, které ho vyrobily. Ovládnutí času zároveň znamená, že alchymista je schopen čas nejenom urychlovat, ale i měnit směr jeho proudu, obrátit stupně kosmogenezé a vrátit se do prvopočáteční jednoty. Tyto dva komplementární proudy – urychlování času a dosažení jeho konce (alchymické zlato) nebo návrat k jeho počátkům, jsou v rámci cyklického dění vlastně jedno a totéž. V každém případě je čas transcendován a alchymista vchází do bezčasovosti nebo nesmrtelnosti.

V průběhu historického vývoje čínské alchymie konkrétní výsledek alchymického díla – elixír nesmrtelnosti, jako by ztrácel svou důležitost, a některé tradice kladou důraz na kontemplaci a pochopení kosmologických procesů, které v tyglíku probíhají. Extatickou kontemplací zde má být dosa-

ženo mystického poznání fungování Tao – a obsáhnout Tao myslí znamenalo s ním splynout. V souvislosti s tím od doby dynastie Sung byla vnější, laboratorní alchymie nahrazena alchymií vnitřní (*nej-tan*), ve které se procesy transmutace odehrávali v samotném těle adepta. Sungské texty, na kterých se vnitřní alchymie zakládala, byly připisovány dvěma nesmrtelným ze skupiny Osmi Nesmrtelných, a to Čung-li Čchüanovi a Lü Tung-pinovi, kteří jsou spojováni se vznikem školy Dokonání pravdy. Složitým propojením alchymistické terminologie, trigramů Knihy proměn, jin-jangové kosmologie a číselné symboliky, byly alchymistické ingredience, užívané aparatury a procesy identifikovány se základními životními prvky organismu – s dechem čchi, esencí ťing a duchem šen. Cílem bylo opakovanými transmutacemi šen, ťing a čchi „nastoupit zpáteční cestu času“ a navrátit se k pramenu bytí, vytvořit v sobě nesmrtelný zárodek, který se po deseti měsících symbolického těhotenství zrodí jako pozemský nesmrtelný.

Shrnutí

Je třeba podotknout, že výše zmíněné techniky dosahování nesmrtelnosti (s výjimkou vnitřní alchymie) jako jsou dechová, gymnastická a sexuální cvičení, změna stravy, dokonce i alchymie, mají svoje kořeny ve starověku, a byly praktikovány ještě před vznikem taoistického učení. Avšak v taoismu byly tyto starobylé metody začleněny do uceleného kosmologického schématu založeném na Tao a nabyly nového rozměru. Na rozdíl od tradičního léčitelství a „pěstování života“, cílem taoistů není pouze dosažení zdraví a dlouhého života, nýbrž vzájemnou součinností se silami kosmu transformovat lidskou osobnost do kosmické entity, jež se sjednocuje s prvopočátečním Tao.

Na velice specifické práci s *čchi* jsou založeny meditační techniky, které byly pro dosažení nesmrtelnosti nezbytné. V taoistické meditaci je čchi vizualizováno v podobě božstev sídlících v těle adepta nebo jako astrální výživa těchto božstev. Nespočetná božstva lidského organismu nejsou totiž se svým obydlím neodmyslitelně spjata – mohou podle libosti z těla vycházet a znovu do něj vcházet. Jsou-li duchové přítomni v těle, zajišťují harmonické fungování veškerého organismu, zdraví a dlouhý život. Cílem meditace je zajistit a posílit jejich přítomnost. Obecný termín pro taoistickou meditaci je šou, což doslova znamená „udržovat“, „držet pevně“. Udržování božstev se dosahuje jejich vizualizací, tzv. *cchun*, kterou jsou božstva „fixována“ v myslí tak, aby se stala jasně viditelnými. Taoistická vizualizace není pouze vytvoření mentálního obrazu, ale skutečné zpřítomnění těchto božstev. Adept s nimi může rozmlouvat, a dokonce i na krátkou dobu vystoupit společně s nimi do nebeských sfér. Nezbytné pro to je, aby adept byl dokonale obeznámen s podobou toho kterého božstva, včetně jeho oděvu, atributů a titulů tak, aby ho mohl

konkrétně zpřítomnit během meditace a jeho skutečnou přítomnost s jistotou poznat. Proto jsou v textech až zarážející podrobnosti popisu vnější podoby a atributů jednotlivých božstev. Texty slibují, že pokud adept dokáže božstva vidět, bude žít věčně a stane se nesmrtelným; a dokud jsou božstva přítomna ve svém obydlí (tj. v těle adepta), bude nezničitelným.

Ústředním tématem meditace je dosažení jednoty – tzv. *šou i*, „udržování jednoty“ nebo *pao i*, „objímání jednoty“. Tyto výrazy původně pocházejí z *Tao-te-t'ing* a z knihy Mistra Čuanga. Vnitřní duchové se mohou sjednotit nejenom se svým příbytkem, ale i se svými nebeskými protějšky. V textech se neustále opakuje, že vnitřek a vnějšek se mají jeden druhému zjevit, že to, co je nahoře a to, co je dole, se musí prolnout, že sto duchů se má spojit a dosáhnout jednoty. Cílené „objímání jednoty“ znamená navíc dosažení počátečního kosmického stavu nerozluštěné jednotnosti. Mnoho meditací spočívá v zpřítomnění božstev tak, aby mohla být znovu spolu s adeptem reabsorbována zpět do primordiální jednoty. Tato cvičení zahrnují dvojí pohyb – postupný sestup z jednoho do mnohosti podle kosmogonických stupňů a návrat k novému splynutí v jednotě. Jak jsme výše podotkli, taoistický panteon odpovídá kosmologickým fázím. V meditaci jde o jakési obrácení kosmologie - z mnohosti tělesných duchů se přechází k sestavě 24 bohů, která odpovídá 24 kosmickým dechům, z nich pak k patero bohům (hypostaze pěti prvků a směrů), potom k trojici v rumělkových polí (původní triáda prvopočátečních dechů), a konečně k Jednomu (Ti-tün, Císařský pán, který sídlí v mozku), jenž je na počátku univerza. Všechna tato božstva se neustále proměňují, přecházejí jedno v druhé, splývají a znova se rozdělují, transformují se do dechu a světla a znova se z nich formují.

Všechny výše popsané techniky dosažení nesmrtelnosti sdílejí společný cíl – regeneraci návratem k prapočátkům a k pravému čchi. Jakým způsobem se všechny tyto metody založené na práci s čchi slučují se všudypřítomným systémem nebeské administrace? Individuální zdokonalování těla s mechanicky vedenými seznamy délky života podle dobrých nebo špatných skutků? V taoistické praxi se „dechový“ a „byrokratický“ idiom prolínají. Ovládnutí umění nesmrtelnosti dodává adeptovi schopnost manipulovat nadpozemskou byrokracií. V jednom meditačním cvičení si má například adept vizualizovat výše zmíněných pět duchů, kteří odpovídají za registry života a smrti, v situaci, kdy předkládají tabulku s jeho jménem a místem narození Císařskému pánu, Ti-fünovi, který posléze slavnostně zapisuje jméno adepta do registru života. Účinnost mnoha alchymických elixírů spočívala v tom, že dokázaly vyhnat tři červy z těla, a tak se člověk zbavil svých „udavačů“, a vymanil se z kontroly Správce osudu. Jiné elixíry a talismany pomáhaly oklamat nebeskou administrativu. Když poslové přicházeli, aby přivolali adepta do zászvěti, on mohl nahradit svoje tělo předmětem, který proměnil do své podoby. Po

změně svého jména a bydliště se dotyčný mohl těšit nekonečnému životu, protože jeho jméno již bylo odstraněno z nebeských knih živých.

Tato zdánlivá smrt, po které se v hrobu adepta namísto mrtvoly nacházely jenom jeho sandály, hůl nebo meč, je jeden ze způsobů dosažení nesmrtnosti, známé jako „osvobození/oddělení od mrtvoly“ (*š' tie*). To byla metoda pro méně pokročilé adepty, kteří nedokázali učinit svoje tělo a kosti nesmrtnými během svého života, a kteří „nemají dostatek dechu čchi, ale zato přebytek masa“. V mnoha případech proces zdokonalení, který byl adeptem na zemi začat, mohl být dokončen bohy podsvětí po jeho smrti, pokud by klíčové body těla (zejména patero orgánů) byly učiněny odolnými vůči rozkladu, a přechovávaly by plamínek života.

V určitých případech se dospělo k „osvobození od mrtvoly“ a nesmrtnosti poněkud paradoxně rituální sebevraždou. K tomuto radikálnímu řešení se někteří adepty uchýlovali, pokud vnější podmínky nebyly příznivé jejich praktikám nebo jejich život byl v nebezpečí. Věřili, že se pak stanou nižšími nesmrtnými žijícími v hloubi hor, kde budou mít možnost v klidu pokračovat v dalším sebezdokonalování.

Taoismus a lidové náboženství

Taoisté se již od počátku středověku snažili o vymezení své ortodoxie ne tolik v konfrontaci s buddhismem nebo konfucianismem, nýbrž především v protikladu s lidovým náboženstvím. Zde je třeba zdůraznit, že taoismus vznikal a rozvíjel se v úzkém kontaktu s extatickými lidovými kulty – to byl jakýsi „pohanský“ substrát, ze kterého taoismus vzcházěl, a od něhož se (marně) chtěl odpoutat. Konfrontace taoismu a lidového náboženství byla nejostřejší v rané škole Nebeských mistrů, kteří si kladli za cíl vybudovat utopickou, hermeticky uzavřenou společnost. Ve starších taoistických spisech se tedy setkáváme nikoli s kritikou buddhismu nebo konfucianismu, ale právě s kritikou lidových neorganizovaných kultů, pro něž jsou příznačné nákladné a okázalé rituály, krvavé oběti, média a věštcí, exorcismus atd., a které uctívají nekodifikovaný panteon nižších lokálních božstev (tzv. *tchakuej*). Na rozdíl od lidových extatických kultů, taoismus se od dob raného středověku snažil vystupovat jménem vyšší duchovní autority – zjevení, která pocházela od vyšších a čistších Nebeských bohů, od personifikované hypostáze Tao. Taoističtí kněží se cítili být touto nebeskou autoritou pověřeni přikazovat „nižším“ lidovým božstvům a duchům a učinit pořádek ve změti lidových kultů. Pokud tedy prostí lidé uctívali z pouhého strachu určitého démona nemoci a přinášeli mu oběti, taoistický kněz měl autoritu jednoduše démona zahnat. Dokonce kněz mohl potrestat místního bůžka půdy (*Tchu-ti kung*), který odpovídal za klid ve vesnici, pakliže zanedbával své

ochranné povinnosti. V tomto smyslu bychom mohli taoistické kněze přirovnat k místním úředníkům, kteří místo pronásledování zlodějů a trestání vesnických biřiců zanedbávajících své povinnosti, pronásledují zlé duchy a trestají nižší božstva.

Postupně s šířením institucionalizovaného taoistického náboženství již ve 4. století n. l., taoističtí kněží vytvářeli hierarchii božstev analogickou k hierarchii pozemských úředníků a lokální božstva proměňovali v „nižší úředníky“ na pomezí mezi rozsáhlým taoistickým byrokratizovaným panteonem a neuspořádaným světem lidových náboženství. Rituální texty nebezpečným duchům slibovaly povýšení v nebeské hierarchii, pokud budou poslušní a budou pomáhat lidem a kněžím během obřadu, a potrestání, pokud neuposlechnou. Tímto způsobem byly lidové kultury reinterpretovány a legitimizovány a byly integrovány do vyššího náboženského systému taoismu.

Věštcí a média *wu* lidových kultů, dostali již během Jižných dynastií „diagnostickou“ úlohu – v případě nemoci se k nim mohl postižený obrátit, aby zjistil původ a příčinu nemoci, ale taoistický kněz byl ten, kdo jediný měl legitimní přístup k Nebesům, a prováděl ozdravující rituál. Zároveň texty snižují důležitost věštců – protože kněz se obrací přímo k nejvyšší instanci, která je schopná napravit jakýkoliv problém neohledně na jeho původ, předcházející zjišťování příčiny není ani nutné. Tato integrace a rovněž rozdělení funkce je dodnes zachováno na Taiwanu. Komunita spojená s taoistickými chrámy se dělí na tři vrstvy. Na nejnižší úrovni jsou laici, kteří odpovídají za správu kláštera. Na druhé jsou tzv. *fa-š'*, Mistři metody, nebo *chung-tchou*, Červené hlavy, podle barvy úboru na hlavě, kteří vypuzují demony, kontrolují klášterní média a vystupují jako kněží vůči nižším bohům, tēm, kteří kdysi bývali lidmi. Jejich povolání je spojeno se šamanskou nemocí. Jejich obřady jsou v hovorovém jazyce a konají se mimo chrám. Na nejvyšším stupni pak stojí ortodoxní taoističtí knězi, *tao-š'*, nebo *wu-tchou*, Černé hlavy, patřící do školy Správného jednoho (*Čeng-i*), kteří jsou ordinováni přímo Nebeským mistrem, a jejichž kněžství je dědičné. Jedině oni mají přístup k velkým nebeským božstvům a mohou provádět velkolepé obřady *tiao*, přičemž rituál vždy probíhá v klasické čínštině.

GLOSÁŘ ČÍNSKÝCH ZNAKŮ

cang ?

Cchao Cchao ?? (155 - 220)

cchun ?

č' šen č' kuo ????

čaj ?

Čang Tao-ling ??? (konec 2.stol.n.l.)

Čang Ĥi-sien ??? (1092 – 1126)
Čen-kao ??
Čen-cung?? (998 - 1022)
čen-sing ??
Čeng-i ??
čchan ?
čchi ?
Čchiou Čchang-čchun ??? (1148 – 1227)
Čchüan-čen ??
Čuang-c' ??
Čung-li Čchüan ???
čung-min ??
fa-š' ??
fu ?
Che-ming šan ???
chuan t'ing pu nao ????
Chuang-ti ??
Chuej-cung?? (1101-1126)
chun ?
chung-tchou ??
Jang Si ?? (330 - 386)
jin ?
jin-jang ??
Jü-čching ??
Jü-chuang ??
jüan-čchi ??
Jüan-š' tchien-cun ?? ??
kan-jing ??
kao-kung ??
kche-i ??
Kchun-lun ??
Kuan Jü ?? (160? – 219)
Kuan-kung ??
Kuan-ti ??
kuo-tchi ??
Lao-c' ??
Lao-tün ??
Li Er ??
Li Chung ??
Li Jüan ?? (císar Kao-cu ??, vl. 618 - 627)
ling-č' ??

Ling-pao ??
lu ?
Lu Siou-ting??? (406 - 477)
Lü Tung-pin ???
Lung-chu šan ???
Mao-šan ??
nej-tan ??
pa sien ??
Paj-jün kuan???
pao ?
pao-i ??
pao-tüan ??
pcho ?
pchu-tu ??
pi čchi ??
S'-ming ??
San-čching ??
san čchung ??
san jüan ??
san kuan ??
san kuang ??
san š' ??
san tiao che i ????
Si-wang-mu ???
Siao-t'ing ??
sien ?, ?
sin čchi ??
su ?
Süan-cung ?? (713-756)
Süan-i Lao-c' ????
Süan-wu ??
š' tie ??
šan-šu ??
Šang-čching ??
šen ?
Šen-siao ??
šen-tchi ??
šou ?
šou i ??
tan-tchien ??
Tao ?

tao-š' ??
Tao-te-ťing ???
Tao-tün ??
Te ?
tcha-kuej ??
Tchaj-čching ??
Tchaj-i ??
Tchaj-pching ??
tchaj-si ??
Tchaj-šan ??
Tchaj-šang Lao- tün ????
Tchaj-šang Tao-tün????
Tchao Chung-t'ing ???(456 – 536)
tchi ?
Tchien-š' tao ???
tchu ?
tchu-na ??
Tchu-ti kung ???
Ti-tün ??
tuan ku ??
ti-tiou ??
ťiao ?
ťing ? (kanonická nebo posvátná kniha)
ťing ? (esence)
ťüe ?
Wang Čchung-jang ??? (1112-70)
wen ? vzor, písmo, text
wu ?
wu sing ??
wu šen ??
wu-tchou ??
Wu-tou-mi tao ????



Sedící bódhisattva Kuan-jin, řezba ve dřevě, dynastie Tchang. Sběrka malíře Ludvíka Kuby.

Bódhisattva Kuan-jin, patron milosrdenství, ochránce dětí, byl nejuctívanějším bódhisattvou na Dálném východě. V Číně a Japonsku postupně měnil svou podobu a stal se nakonec ženou. Tato podoba která je rozšířená zejména od 19. století.

BUDDHISMUS

Vladimír Liščák

Během 3. století před naším letopočtem indický král Ašóka poslal buddhistické misionáře na severozápad Indie (dnešní Pákistán a Afghánistán). Mise byla velmi úspěšná, neboť oblast se brzy stala centrem buddhistického učení s mnoha významnými mnichy a učenci. Když středoasijsí obchodníci přišli do této oblasti za obchodem, dozvěděli se o buddhismu a přijali ho za své náboženství. O sto let později se již mnohá středoasijská města, například Chotan, stala významnými centry buddhismu. Číňané přišli poprvé do kontaktu s buddhistickým učením a náboženstvím právě prostřednictvím obyvatel Střední Asie. Během prvních staletí našeho letopočtu pak toto učení přijali za své, v řadě ohledů je rozvinuli a přizpůsobili domácí tradici a vytvořili svérázný čínský buddhismus, který se posléze šířil dále na východ a jih – do Koreje a Japonska a do Vietnamu.

Vývojové etapy čínského buddhismu

Dějiny čínského buddhismu se dají zhruba rozdělit do čtyř velkých epoch:

rané období (25–317 n. l.)

Bylo to období od počátku dynastie Východní Chan (25–220 n. l.) do pádu dynastie Západní Ťin (265–317), kdy byl buddhismus uveden do Číny imigranty z Persie, střední Asie a Indie. Buddhismus byl zprvu chápán jako bezvýznamný kult praktikovaný imigranty nebo jako cizí deformace taoismu. Jakmile však přitáhl více pozornosti ze strany Číňanů, tak si prosadil vlastní nezávislou identitu.

období růstu (317–581)

Po pádu dynastie Západní Ťin v důsledku vpádu „severních barbarů“ se císařský dvůr stáhl na jih do Nankingu, který se stal hlavním městem dynastie Východní Ťin (317–420), po níž následovalo několik slabých vlád. Dobyty sever byl rozdělen mezi množství sinizovaných národů, které brzy začaly mezi sebou válčit. Celé období až do roku 581 je známo pod názvem Severní a Jižní dynastie (Nan pej čchao) a připomíná období feudální rozdrobenosti v Evropě či v Japonsku v pozdější době. Ve společenské hierarchii tu na nejvyšším místě – hned za císařem – stály významné „aristokratické“ rody, které svůj původ odvozovaly od učenců a příkladných ministrů starověku.⁸⁸ V kruzích této společenské a intelektuální elity vzbudil buddhismus značný zájem, přičemž byl často studován a vykládán prostřednictvím tehdy

88) Někteří historici užívají pojem „aristokracie“, jiní se mu vyhýbají s poukazem na některé odlišnosti v charakteru této společenské elity v Číně a v evropském středověku. Podrobněji na toto téma viz HRUBÝ (2004).

oblíbeného neotaismu. V téže době buddhismus přijaly a propagovaly mnohé z nečínských dynastií, které ovládly sever Číny – tam také získal širokou popularitu a postavení blízké statutu státního náboženství. Na severu také vznikla první překladatelská dílna, v čele s Kumáradživou, zatímco sečtělá sangha (buddhistická obec) na jihu studovala spisy a rozvíjela počátky čínské buddhistické filozofie. Toto období rozdělení země i tradice čínského buddhismu uzavřelo sjednocení Číny dynastií Suej.

období akceptace (581–konec 9. století)

Za krátce trvající vlády dynastie Suej (581–618) došlo k sjednocení severní a jižní tradice čínského buddhismu. Na konci dynastie Suej a během prvních let dynastie Tchang (618–907) se vynořila řada čínských buddhistů, kteří založili hlavní čínské buddhistické školy. Č'-iho učení bylo zapsáno jeho žáky a stalo se základem filozofie školy Tchien-tchaj. Ťi-cang přivedl čínskou madhjamaku k jejímu zenitu tím, že vzkřísil školu San-lun. Šan-tao popularizoval již zavedenou školu Čisté země (*Ťing-tchu-cung*). Vznikla jižní škola známá jako čchan (mistr Chuej-neng) a opoziční severní škola (mistr Šen-chuej). Č'-jen položil základ škole Chua-jen. Süan-cang se vrátil z poutě do Indie a organizoval poslední a největší překladatelskou dílnu čínského buddhismu. Jeho žák Kchuej-ťi založil novou školu jógáčáry, školu Fa-siang. Všechny tyto a další školy zažily období, kdy měl buddhismus v prvních stoletích dynastie Tchang status státního náboženství. Toto období prosperity buddhismu a přízně dvora končí perzekucemi ze strany tchangských císařů v období xenofobie, jež byla reakcí na zničující An Lu-šanova povstání. Tehdy bylo během pronásledování buddhismu v r. 845 zničeno na 4 600 buddhistických chrámů a 40 000 svatyň a na 260 500 mnichů a mnišek bylo nuceno navrátit se k světskému životu.

úpadek a oživení (konec 9. století–současnost)

Od dob všeobecné anarchie a válečných konfliktů na konci dynastie Tchang a v období Pěti dynastií (907–v960) čínský buddhismus již nikdy neobnovil vitalitu a kreativitu, jakou měl ve vrcholném tchangském období. Přesto se *sangha* po sjednocení Číny dynastií Sung (960–1279) zotavila. Hlavními školami čínského buddhismu se v tomto období staly školy čchan a Čistá země. Tyto dvě školy se posléze sblížily do té míry, že Čistá země byla nakonec absorbována čchanovou praxí.

První buddhisté v Číně

Když dynastie Chan rozšířila v 1. stol. př. n. l. svou moc do střední Asie, vzrostly rovněž obchodní a kulturní vazby mezi oběma oblastmi. Obyvatelé Číny se touto cestou dozvěděli o buddhismu a již v pol. 1. stol. n. l. existovala v Luo-jangu první obec čínských buddhistů. Pro ni také byl u Luo-jangu zalo-

žen (údajně v r. 67 n. l.) první buddhistický klášter v Číně, Klášter bílého koně (*Paj-ma-s*). Jak zájem o buddhismus rostl, nastala velká poptávka po buddhistických textech a s tím spojená potřeba jejich překládání z indických jazyků do čínštiny. Překladaatelé byli zpočátku cizinci a pocházeli ze střední Asie a severní Indie. Prvním významným překladatelem byl An Š'-kao⁸⁹ († asi 170), který přišel do Číny v pol. 2. stol. Údajně to byl princ z parthského královského rodu, který odmítl trůn, aby se mohl stát buddhistickým misionářem. Přeložil třicet pět textů, většinou théravádového směru. Tak jak sbírka překladů buddhistických textů rostla, buddhismus se stával známějším. V Číně došlo k zformování monastického řádu; prvním známým čínským mnichem byl prý An Š'-kaův žák.

Většina čínské aristokracie však v tomto období byla ke středoasijským cestovatelům a jejich náboženství lhostejná. Společenská elita, která si zakládala na vzdělanosti a literární vytříbenosti stejně jako na své konfuciánské morální příkladnosti se k cizímu náboženství stavěla převážně nedůvěřivě, považovala je za nedokonalé, ba dokonce amorální. Buddhistické pojmy jako „monastismus“ či „individuální duchovní osvícení“ přímo protiřečily základním konfuciánským principům ve vztahu k rodině a císaři. Čínští hodnostáři se ptali, jak mnichovo osobní dosažení nirvány prospěje říši. Ve vztahu k taoismu byl buddhismus méně protikladný, nicméně taoismus ve svém jádru hledal harmonii s přirozeným světem, zatímco buddhismus se snažil najít harmonii ve světě vnitřním.

Raní překladaatelé se zprvu potýkali s hledáním přesných slov, která by adekvátně vysvětlila buddhistické pojmy v čínštině, a tak často ve svých překladech využívali čínských taoistických termínů. V důsledku toho lidé začali uvádět buddhismus do vztahu s existující taoistickou tradicí. Teprve později začali Číňané Buddhovo učení plně chápat jako svébytnou, na čínské tradici nezávislou školu.

Aby buddhismus v Číně prosperoval, musel se transformovat do systému, jenž by mohl existovat v rámci čínského způsobu života. Proto čínští buddhisté kladli důraz na takové hodnoty, jako je úcta dětí vůči rodičům, které v původním indickém učení nehrají větší roli.⁹⁰ Buddhismus v Číně byl přizpůsoben uctívání předků a účasti v čínském hierarchickém systému a byla zde sepsána díla, v nichž se hlásá, že spása jednotlivce je přínosem pro jeho rodinu a společnost, takže „odchod do bezdomoví“ (*čchu tia*), čili do kláštera, vlastně přispívá k celospolečenskému dobru.

Šíření a upevnění čínského buddhismu

Během chaotického období Šestnácti království a Severních a jižních dynastií v prvním půl tisíciletí našeho letopočtu se situace změnila a buddhismus získal státní podporu. Od začátku 4. až zhruba do konce 6. století byla Čína rozdělená. Jih zůstával pod vládou rychle se střídajících čínských

89) Někdy se přepisuje také celé jméno dohromady: An-š'-kao. Protože se nejedná o typické čínské jméno typu „příjmení“ + „osobní jméno“, je možné ho psát oběma způsoby. „An“ v tomto případě označuje zemi, odkud pocházel, tj. Parthii (čínsky *An-si-kuo*; z čínského přepisu jména Arsakés, zakladatele dynastie Arsakovců). „Š'-kao“ je čínská podoba jeho parthského jména, které z jiných pramenů neznáme. Tedy vlastně „parthský Š'-kao“. Podobným způsobem byla tvořena jména většiny nečínských buddhistických mnichů. Někteří z nich jsou známi i pod ryze čínskými jmény.

90) Čínsky se tento vztah nazývá siao (v angličtině je na to hezký termín „filial piety“). Český překlad konfuciánské Knihy synovské oddanosti od Lukáše Zadravy viz LOMOVÁ a YEH (2004), s. 255 – 271.

91) Tradičně se nechanské etnické skupiny v severní Číně spojovaly pod termín Wu Chu (Pět Chu čili „pět nechanských kmenů“): Hunové (Siung-nu), Sienpiové (Sien-pi), Tiové, Čchiangové a Ťieové. Období Šestnácti království bylo proto také označováno za Období pěti Chu (*Wu Chu š'-taj*).

92) O Sie Ling-jünovi viz LIN Wen-jüe (1999).

dynastií, zatímco sever kontrolovali stejně efemérní dynastie nečínského původu. Většina panovníků i obyvatel severní Číny pocházela z více než deseti rozličných etnických skupin – buď nechanských „barbarů“ nebo Chanů, kteří po generace byli pod vlivem „barbarů“.⁹¹ V důsledku toho na severu došlo k úpadku tradičních čínských učeních – konfucianismu a taoismu. Oficiální podpora buddhismu zde nakonec nově zformovala čínské obyvatelstvo na základě společné ideologie vně etnické rozmanitosti populace, a to také severní dynastie konsolidovalo.

Buddhismus tak byl propagován rychleji v severní Číně než na jihu. Společenský neklid v severní Číně napomáhal k boření kulturních bariér mezi vládnoucími rodinami a obecným lidem, na rozdíl od jihu, kde šlechtické rody a panovnické rodiny pevně monopolizovaly politiku. K tomu jim pomáhala konfuciánská a taoistická politická ideologie. Podpora jiného myšlenkového systému (či náboženství) by mohla mít neznámé a možná i nepříznivé účinky – kvůli tomu by tyto rody neriskovaly svá privilegia. Kromě toho probuddhistická politika nebyla podporována úřednictvem, k němuž patřili i členové předních rodů.

Buddhismus na jihu budil zájem především mezi excentrickými básníky a filozofy, jako byl například tvůrce čínské přírodní lyriky Sie Ling-jün (385–433).⁹² Během 5. století se buddhismus v kruzích jižní aristokracie stal svého druhu módou. Např. na dvoře dynastie Jižní Čchi (479–502) se pravidelně konaly disputace s učenými buddhistickými mnichy, recitace sůter i spektakulární buddhistické obřady. Za císaře Wu-tiho (vládl 502–549) z dynastie Liang (502–557) se buddhismus stal svého druhu oficiálním náboženstvím. Ke konci vlády císaře Wu-tiho učinilo konec politickým a sociálním privilegiím předních rodů povstání Chou Ťinga († 552), což nepřímo dále napomohlo šíření buddhismu. Jak na severu, tak na jihu se buddhismus šířil nejrychleji mezi venkovským obyvatelstvem.

Buddhismus se tak brzy stal hlavním náboženstvím v Číně. Na začátku 6. století byla popularita buddhismu již větší než u taoismu. Buddhistické kláštery vyjmuté z daňové povinnosti byly hospodářsky natolik silné, že začaly představovat vážnou ekonomickou hrozbu i politickou sílu. Mniši byli brzy obviněni z výstředního chování a jejich půda byla několikrát zkonfiskována. Poprvé k tomu došlo v letech 574–577 za císaře Wua (560–578) z dynastie Severní Čou (557–581).

Navzdory válkám, nepokojům a dočasným perzekucím však v 5. a 6. století pokračovalo překládání buddhistických spisů. Během tohoto období jak zahraniční, tak čínští mniši aktivně budovali kláštery a vyučovali buddhistické doktríně. Mezi čínskými mnichy vynikal zejména Tao-an (314–385). Přestože se kvůli politickému neklidu musel přemísťovat z místa na místo, nejen intenzivně psal a vyučoval, ale také sestavil v roce 374 jeden z prvních

katalogů buddhistických spisů, tzv. Generální katalog sůter (*Cung-li čung-ting mu-lu*). Je také považován za zakladatele kultu bódhisattvy Maitréji (čínsky *Mi-le fo*). Právě Tao-an pozval ze středoasijské Kuče slavného překladatele Kumáradživu (344–413, čínsky prepisován různě, nejčastěji jako *Ťiou-mo-luo-š'*, zkráceně *Luo-š'*). Ten s pomocí Tao-anových žáků přeložil velké množství důležitých textů a revidoval rané čínské překlady. Údajně komentoval na 800 buddhistických spisů. K nejvýznamnějším z jeho sedmdesáti dvou překladů patří překlady *Diamantové sůtry*, *Amitábhásůtry*, *Vimalakírtyho sůtry* a *Lotosové sůtry*. Tyto překlady se v náboženské praxi na Dálném východě dodnes používají. Vzhledem k politickému neklidu se Kumáradživovi žáci později rozešli do různých stran, a tak pomáhali šířit buddhismus do dalších částí Číny. Životopisy těchto a dalších mnichů, kteří působili v Číně od příchodu buddhismu do dynastie Severní Wej (386–535), se staly součástí Životopisů význačných mnichů (Kao-seng čuan), které roku 519 sestavil mnich Chuej-tiao.⁹³

„Zlatý věk“ čínského buddhismu. Vznik čínských buddhistických škol

Se vzestupem tchangské dynastie na počátku 7. století buddhismus oslovoval stále více lidí. Brzy se stal důležitou součástí čínské kultury a měl velký vliv na čínskou filozofii, literaturu a umění (zejména sochařství a architekturu) té doby. Za Tchangů se také začaly rozvíjet první významné školy, nejprve přebírající indickou tradici, později vycházející z domácí tradice (*čchan*, Chua-jen, Čistá země a Tchien-tchaj).

V přechodném období 5. a 6. století vznikla škola Tří pojednání (*San-lun*), která vycházela z tradice indické madhjamaky, založené někdy ve 3. století n. l. buddhistickým filozofem Nágárdžunou (mezi 150–250). Svě jméno škola dostala podle Kumáradžiových překladů tří hlavních děl madhjamaky: *Madhjamakašástra* (Pojednání o střední cestě, též [Múla]madhjamakakáriká, čínsky *Čung-lun*), *Dvádašanikájašástra* (Pojednání o dvanácti aspektech, čínsky *Š'-er-men-lun*) od Nágárdžuny a *Šata[ka]šástra* (Pojednání o sto verších, čínsky *Paj-lun*)⁹⁴ od Ářjadévy (mezi 170–270). Tyto texty položily základ učení školy Tří pojednání. K největšímu rozvoji školy došlo v 6. století, za mistra Ťi-canga (549–623).

Na počátku vlády tchangské dynastie putoval v letech 629–644 Süan-cang (602–644/664), jeden z nejznámějších čínských buddhistických mnichů, do Nálandy a jiných významných míst v Indii, aby odtud přinesl do Číny posvátné buddhistické spisy.⁹⁵ Süan-cang usiloval o rozšíření vlivu mahájány nad théravádou. Tantrická škola jógáčáry,⁹⁶ kterou Süan-cang preferoval, se nicméně významně lišila od pozdějších čínských mahájánových škol, jako například školy Čisté země. Když se roku 644 vrátil, přinesl

93) Viz *Čung-chua ta-cang-ting* (Čínská Tripitaka). Peking, Čung-chua šu-fü 1984–1997, díl 61, č. 1181–1182, díl 62, č. 1183–1184. Vynikající je překlad s komentáři viz JERMAKOV (1991).

94) Uvedené tři texty viz *Čung-chua ta-cang-ting*, díl 28, č. 627, díl 29, č. 629, 631–633.

95) Český překlad jeho popisu cesty do Indie z roku 646 viz SÜAN-CANG (2002).

96) Jógáčára (čínsky jü-tia-sing-pchaj), čili škola o „pouze-vědomí“ (wej-š'), byla vlivnou školou indického mahájánového buddhismu, která se začala rozvíjet někdy ve 4. až 5. století n. l.

97) Jedná se původně o pejorativní název pro myšlenkový proud reprezentovaný indickým jógáčárovým systémem ve východní Asii. Proponenti této školy dávali přednost termínu škola o „pouze-vědomí“. Termín *fa-siang* poprvé použil myslitel Fa-cang (643–712) školy Chua-jen, aby tak vyjádřil podřadnost školy Fa-siang, která se zabývá pouze jevovými příznaky *dharem* (*fa siang*), zatímco škola Chua-jen se zabývá podstatou, na níž jsou tyto příznaky založeny.

98) O korejském buddhismu viz GRUBEROVÁ (2006).

99) Viz *Čung-chua ta-cang-t'ing*, díl 9, č. 28, díl 18, č. 201 aj.

100) I ostatní buddhové měli své blažené „čisté země“ (sanskrtsky *kṣétra pariśuddhi*, čínsky *t'ing-tchu*). Sútry zaznamenávají celkem sedmáct těchto rájů. Protože však mahájána připouští nekonečné množství buddhů, byl teoreticky i počet čistých zemí nekonečný.

s sebou na 657 sanskrtských textů. S podporou císaře Tchaj-cunga (626–649) vytvořil v hlavním městě Čchang-anu (dnešní Si-an) velkou překladatelskou dílnu, do níž získal učence a spolupracovníky z celé východní Asie. Údajně přeložil do čínštiny na 1 330 svazků posvátných spisů.

Vliv Süan-cangova vlastního studia, překlady a komentáře mahájánových textů položily základ k rozvoji školy „jevových příznaků dharem“ (*Fa-siang-cung*).⁹⁷ Süan-cangovým nejbližším a nejvýznamnějším žákem byl Kchuej-ťi, jenž byl uznáván jako první patriarcha této školy.

Učení školy „jevových příznaků dharem“ bylo přeneseno do Koreje (Bopsang) a Japonska (Hossó), kde si získalo významnější vliv. Třebaže poměrně malá sekta Hossó v Japonsku působí dodnes, původní tradice nezávislé školy již neexistuje.

Rozkvět samotné školy sice netrval dlouho, avšak její teorie o „pouze-vědomí“, týkající se vnímání, vědomí, karmy, znovuzrození atd. si našly cestu do doktrín dalších, úspěšněji-ších škol celé východoasijské tradice, zejména škol Tchien-tchaj, Chua-jen a čchan.

Tchangské hlavní město se stalo důležitým centrem buddhistického myšlení a odtud se buddhismus rozšířil do Koreje a Japonska. Zde sehrála důležitou roli japonská poselstva (zejména tzv. *kentoši*, tj. poselstva k Tchangu). Většina škol čínského buddhismu postupně zdomácněla v Koreji a Japonsku, kde prošla další transformací.⁹⁸

Nejvýznamnější čínské buddhistické školy a jejich vliv na buddhismus v Koreji a Japonsku

Škola Čisté země

Buddhismus Čisté země (*T'ing-tchu-cung*), známý též jako *amidismus* (od japonského jména buddhy Amidy), je jednou z větví mahájánového buddhismu a v současné době nejpobulárnější školou buddhismu v Asii. Její učení je založeno na třech textech: *Sútre Čisté země* (*Sukhávatívjúha*, „Pojednání o zemi blaženosti“, též *Aparimítájursútra*, „Sútra nezměrného žití“, čínsky *Wu-liang-šou-t'ing*), *Amitábhasútre* a *Amitájurdhjánasútre*. Z nich nejdůležitější je první jmenovaná, o čemž svědčí mimo jiné i skutečnost, že mezi lety 147 a 713 vzniklo celkem dvanáct různých překladů Sútry Čisté země do čínštiny.⁹⁹ Základem textu je „čtyřicet osm slibů“ (*s'-š'-pa jüan*), v nichž se Amitábha (původně král, později mnich) zavázal, že po získání buddhovství vytvoří Čistou zemi (Západní ráj, *Sukhávatí*, čínsky *si-tchien*, tj. Západní ráj), v níž se přerodí všichni, kdo se k němu budou s důvěrou obracet.¹⁰⁰

Buddha Amitábha („Bezhraničné světlo“, čínsky *A-mi-tchuo-fo* [běžně vyslovováno jako *O-mi-to-fo*], japonsky *Amida*) je jedním z nejvýznamnějších a nejpobulárnějších buddhů mahájánového buddhismu. Oblíben je ve východoasijském buddhismu, raný indický buddhismus ho nezná. Uctíváním

Amitábhy se otevírá nová cesta ke spáse, která nevede přes nekonečný počet znovuzrození. Osвобоzení může být dosaženo snazším způsobem, např. vzýváním Amitábhova jména formulí *Na-mo O-mi-to-fo* (přibližně: „Odevzdávám se buddhovi Amitábhovi“) těsně před smrtí.¹⁰¹

Škola Čisté země se poprvé dostala do popředí poté, co mistr Chuej-jüan (334–416) v roce 402 založil klášter na hoře Lu (*Lu-šan*; na jihovýchodě Číny, v dnešní provincii Ťiang-si), kde před obrazem buddhy Amitábhy složil spolu se sto dvaceti třemi svými přívrženci příslušné sliby.¹⁰² Učení školy se rychle šířilo po Číně. V 7. století ho Šan-tao (613–681) utřídil do pevného systému, a je proto považován za vlastního zakladatele školy. Moderní tradice Čisté země, stejně jako před staletími, se na buddhu Amitábhovu dívá jako na toho, kdo zvěstuje dharmu ve svém buddhovském okrsku (sanskrtsky *buddhakšetra*, čínsky *fo-tchu*) zvaném Čistá země nebo Západní ráj, oblasti nabízející úlevu od karmického převtělování. V této tradici je vstoupení do Čisté země všeobecně chápáno jako ekvivalent dosažení nirvány. Ve skutečnosti hlavní myšlenkou buddhismu Čisté země je, že nirvány již není praktické ani možné dosáhnout v naší současné *kalpě*, tj. našem „světovém cyklu“.¹⁰³ Uctíváním Amitábhy člověk nahromadí dostatečné množství karmických zásluh, aby se dostal do Čisté země, z níž lze snadněji dosáhnout nirvány. V tomto ráji neexistují negativní zkušenosti, takže také nemůže vzniknout nová negativní karma, naopak dosavadní negativní karma zanikne.

Někteří mistři Čisté země učili, že není nutné se zrodit v Amitábhově Západním ráji, stačí pouze co nejčastěji recitovat mantry či vzývat Amitábhovu. Tato poměrně jednoduchá forma uctívání a snadná cesta ke spáse značně přispěla k popularitě učení Čisté země.

Pro úplnost dodejme, že ve vadžrajánovém buddhismu¹⁰⁴ má Amitábhova západní Čistá země Sukhávatí svůj protějšek v Akšóbhjově východní Čisté zemi Abhirati („říše radosti“). Dnes ji uznává zejména japonská sekta Šingon („Škola pravých slov“, „Škola *dháraní*“), avšak není objektem zdaleka tak populárního kultu jako západní Čistá země.

V Japonsku navázala na čínskou školu Čisté země její japonská obdoba Džódo šú přenesená v 9. století z Číny spolu s dalšími buddhistickými školami mnichem školy Tendai Enninem (793–864). Vlastní japonskou školu však založil až ve 12. století Hónen Šónin (1133–1212). Ve stejné době vznikla i Pravá škola Čisté země (*Džódo šinšú*), kterou založil mnich Šinran (1173–1262). Obě školy kladou důraz na vzývání buddhy Amidy, jež posiluje víru, že se člověk znovu narodí v Amidově Čisté zemi. Stoupenci Džódo šú vedou mnišský život, zatímco Džódo šinšú je čistě laické společenství.

Škola Džódo šú rozvinula ideu „všepromikajícího vzývání“ (*júzu nembucu*): jestliže člověk vzývá Amidu, pomáhá tím nejen sobě, ale i ostatním;

101) Čínské znaky v buddhistických textech mají často jiné čtení, než je dnes běžné. V moderní čínštině by foneticky správně měla uvedená formule znít: *Nan-wu A-mi-tchuo-fo*. Termín *na-mo* je převzat ze sanskrtského *namah* (v páli *namó*), jež zhruba znamená „uctívat, vzývat, odevzdávat se (komu)“. Rozdíly ve výslovnosti vznikly v procesu historického vývoje čínského jazyka.

102) Mnišská komunita na hoře Lu měla ve své době značný význam pro rozvoj čínské filosofie a umění. Vzešly odtud mimo jiné podněty pro formulaci specifického čínského vztahu k přírodě, který výrazně poznamenal vznik krajinomalby a přírodní lyriky (viz LOMOVÁ 1999).

103) *Kalpa* (čínsky *tie*) označuje nekonečně velké časové období (eón), které tvoří základ buddhistické chronologie. Například od doby, kdy Amitábha složil svých čtyřicet osm slibů, uběhlo deset kalp.

104) Vadžrajána (též tantrický či ezoterický buddhismus) je vedle théravády a mahájány třetím hlavním směrem buddhismu. Přívrženci tohoto směru považují svou školu za konečnou fázi vývoje buddhistické teorie. Vadžrajána výrazně ovlivnila buddhismus v himálajské oblasti, zejména tibetský buddhismus. V Číně se těšila oblibě zejména ve dvorských kruzích na sklonku Šesti dynastií a za dynastie Tchang, kdy se dostává i do Japonska.

105) Viz *Čung-chua ta-cang-t'ing*, díl 12, č. 86 a 87, díl 59, č. 1167 a 1168 aj.

naopak modlitbou jiných lidí sám dosahuje pomoci. Džódo šinšú je postavena na extrémním směru „snadné cesty“. Kromě naprosté oddanosti Amidovi není k dosažení spásy třeba žádné vlastní námahy.

Džódo šú se svými odnožemi a 20 milióny stoupenců dnes tvoří největší buddhistické uskupení v Japonsku. Má své pobočky i v USA a Brazílii. Džódo šinšú oběma hlavními směry Ótani a Hongandži (oddělily se v 17. století), jejichž hlavní kláštery se nacházejí v Kjótu, a celkem dvaceti jedna odnožemi dnes představuje nejvýznamnější buddhistickou školu v Japonsku.

Škola Chua-jen (Avatansaky)

Chua-jen (sanskrtsky *Avatansaka*, „[Buddhův] náhrdelník z květin“) je tradice v mahájánové buddhistické filozofii, která kvetla v Číně v období dynastie Tchang. Je založena na čínském překladu *Buddhávatansaka[mahávaipulja]sútry* (Sútra o Buddhově náhrdelníku z květin, čínsky *Ta-fang-kuang-fo-chua-jen-t'ing*, zkráceně *Chua-jen-t'ing*),¹⁰⁵ jednom z nevlivnějších textů východoasijského buddhismu, a na její rozsáhlé čínské interpretaci *Chua-jen-lun*. Výraz „náhrdelník z květin“ má naznačit dokonalou slávu hlubokého porozumění. Sútra dnes existuje pouze v čínském a tibetském překladu. Učení Chua-jen vychází z teorie působení prostřednictvím univerzálního principu či *dharmadhátu* (čínsky *fa-t'ie*), podle níž jsou všechny dharmy vesmíru na sobě závislé a vzájemně se podmiňují

Škola byla založena na konci dynastie Suej a začátku dynastie Tchang. Soustředila se na filozofii prostoupení a vzájemného provázání všeho, kterou zakladatelé této školy nalézali právě v sútře *Chua-jen-t'ing*. Avšak přes závislost na této sútře se většina terminologie, která školu proslavila, nenachází v sútře samé, nýbrž v komentářích sepsaných jejími ranými zakladateli.

Založení školy se tradičně připisuje pěti patriarchům, kteří pomáhali vytvářet doktrínu školy. Byli to Tu-šun (též Fa-šun, 557–640), Č'-jen (602–668), Fa-cang (643–712), Čcheng-kuan (738–839) a Cung-mi (780–841). Každý z těchto mužů hrál při vzniku a rozvoji školy významnou a zřetelnou roli: Tu-šun například založil chuajenová studia jako zvláštní obor; o Č'-jenovi se předpokládá, že stanovil základní doktríny školy; o Fa-cangovi se badatelé domnívají, že racionalizoval doktrínu, aby ji společnost více akceptovala; Čcheng-kuan a Cung-mi učení dále rozvinuli a transformovali.

Jinou významnou postavou v rozvoji a popularizaci chuajenového myšlení byl laický učenec Li Tchung-süan (635–730). Napsal řadu děl o učení školy Chua-jen, která byla ceněna čchanovými školami a měla vliv i na pozdější školy Hwaom a Son v Koreji a Kegon v Japonsku.

Na přelomu osmého a devátého století škola Chua-jen všeobecně stagnovala a nakonec začala upadat. Škola, jež byla závislá na podpoře, kterou

dostávala od vlády, vážně strádala během protibuddhistické kampaně let 841–845 a nikdy již nenabyla dřívější síly. Její propracovaná metafyzika, zejména učení o čtyřech *dharma*dhátu (čínsky s' fa-tie), však navzdory tomu měla hluboký vliv na ostatní školy východoasijského buddhismu, zejména na čchan.

Největší trvalý vliv měla škola Chua-jen v Koreji, kam ji přenesl mnich Uisang (625–702) ze státu Silla, který byl spolu s Fa-cangem žákem u Č'-jena. Poté co se Uisang vrátil roku 671 do Koreje, pracoval usilovně na založení školy Hwaom na Korejském poloostrově. V jeho úsilí mu značně pomáhal vliv jeho přítele Wonhjoa (617–686), jednoho z největších myslitelů, spisovatelů a komentátorů korejského buddhismu. I když sám nebyl oficiálním představitelem této školy, opíral se o její metafyzické principy při vytváření své koncepce „vzájemně se prostupujícího buddhismu“ (*tchung fo-tiao*). Škola Hwaom zůstala hlavní školou korejského buddhismu až do konce období Korjo (918–1392), kdy splynula se školou Son. V rámci této školy má Hwaom dodnes silné postavení.

V Japonsku je škola *Chua-jen* známá pod japonským čtením čínských znaků jako Kegon. Chua-jenová studia zde byla zahájena v roce 736, kdy učený mnich Róben, původně specializovaný na školu Hossó, pozval Korejce Simsanga († 742), aby v klášteře Konšudži přednášel *Avatansaku*. Po dokončení kláštera Tódaidži v Naře Róben vstoupil do tohoto kláštera, aby oficiálně inicioval Kegon jako obor studia v japonském buddhismu. Škola Kegon se stala známou jako jedna ze „šesti škol v Naře“. Myšlení této školy později popularizoval mistr Mjó'e (1173–1232), který zkombinoval doktríny školy Kegon s doktrínami esoterického buddhismu, a mnich Gjónen (1240–1321), zakladatel linie Tódaidži uvnitř školy Kegon. Tento vzdělaný mnich psal práce o teoriích všech hlavních buddhistických škol a směrů v Japonsku, ale i o dějinách, o šintó a o hudbě. Je autorem úctyhodného díla čítajícího přes 1200 svazků.

Škola Tchien-tchaj

Škola Tchien-tchaj (???), též škola Lotosové sútry (*Fa-chua-cung* ???), je spolu s předcházejícími třemi školami jednou ze třinácti škol buddhismu v Číně a Japonsku. Byla založena za dynastie Suej v horách Tchien-tchaj-šan (v dnešní provincii Če-tiang na jihovýchodě Číny) jako mahájánová škola. Její zakladatel Č'-i (538–597) vybral za základ svého učení *Lotosovou sútru* (sanskrtsky *Saddharmapundarikasútra*, „Sútra lotosu vznešené dharmy“, čínsky *Miao-fa-lien-chua-t'ing*, zkráceně *Fa-chua-t'ing*). Ostatní buddhistické sútry klasifikoval do pěti období a osmi typů učení. Učil o rychlém dosažení buddhovství prostřednictvím praxe pozorování mysli. Vyvinul metodu č'-

106) Často se mluví o „čchanovém buddhismu“ či dokonce „zenbuddhismu“ (podle rozšířeného japonského pojmenování pro *čchan – zen*).

kuan (zastavení a kontemplace), jež dodnes patří k nejrozšířenějším metodám meditace v čínském a japonském buddhismu.

Škola tradičně považuje za svého prvního patriarchu indického učence Nágárdžunu (mezi lety 150 a 250 n. l.; čínsky *Lung-šu*), neboť na základě rozsáhlého výkladu jednoho verše z Nágárdžunovy *Madhjamakašástry* (verš 24.18) vypracoval Č'-i teorii o třech pravdách:

provizorní pravda: všechny věci mají časově ohraničenou „prozatímní“ existenci, neboť vznikly na základě dočasných příčin a podmínek;

pravda prázdnoty: všechny věci jsou prázdny a bez skutečné, nezávislé existence;

střední (neduální) pravda: všechny věci jsou prozatímní a prázdny a zároveň nejsou prozatímní a prázdny.

Pomíjivý svět jevů je zde považován za neměnný, nediferencovaný základ existence. Tato doktrína byla propracována do složité kosmologie 3 000 vzájemně se propustujících sfér existence.

Učení školy Tchien-tchaj bylo v polovině 8. století uvedeno čínským vinajovým mistrem Tien-čenem (688–763; znám též pod japonským jménem Gandžin) do Japonska, avšak nedostalo se mu širšího přijetí. V roce 805 japonský mnich Saičó znovu přinesl učení Tchien-tchaj z Číny do Japonska, kde se tentokrát již uchytilo. Saičó postavil na posvátné hoře Hiei klášter Enrjakudži, který se stal centrem studia a praxe japonské školy Tendai, a je jím dodnes. To co Saičó přinesl do Japonska však nebylo výlučně učení školy Tchien-tchaj, ale zahrnovalo i učení *čchanu*, tantrických škol esoterického buddhismu (*mi-cung*, japonsky *mikkjó*) a vinaju (čínsky *tie-lü*). Škola Tendai v Japonsku kvetla pod patronátem císařské rodiny a šlechty.

Pokus přenést učení školy Tchien-tchaj do Koreje byl méně úspěšný než přenesení do Japonska. Po několika raných pokusech se teprve korejskému mnichovi Uičchonovi (1055–1101) podařilo ve státě Korjo založit nezávislou školu Čchontä. Jeho zásluhou se stala hlavním směrem korjorského buddhismu. Nakonec však, podobně jako v Číně, škola Čchontä zanikla poté, co její učení bylo absorbováno školou Son (tj. *čchan*).

Čchan

Čchan je nejvíce transformovanou školou čínského buddhismu.¹⁰⁶ Je do značné míry čínskou adaptací indických praktik meditačního pohroužení (sanskrtsky *dhjána*, čínsky *čchan-na*, *čchan*), ale na druhé straně je ovlivněn i čínským taoismem. Podle tradice založil školu indický mnich Bódhidharma (čínsky *Pchu-tchi ta-mo*, zkráceně *Ta-mo*, údajně 440–528), který do Číny přišel kolem roku 475 n. l. a učil v Šaolinském klášteře (Šao-lin-s'). Tradice o něm říká, že byl 28. patriarchou v indické linii počínající Buddhou Šákja-

munim. Do Číny přišel, jak tvrdí záznamy, aby učil „samostatnému předávání mimo texty“, které „nelpí přísně na textu“. Bódhidharmův vhléd do učení byl pak předáván řadou čínských patriarchů, z nichž nejslavnější je bezespo-ru Chuej-neng (683–713).

Moderní historický výzkum však ukazuje, že se jedná o legendy vytvářené s cílem dodat *čchanu* větší autoritu. Ve skutečnosti se *čchan* začal rozvíjet do značné míry nezávisle na indické tradici postupně v různých oblastech Číny. Byl reakcí na tendenci slepě následovat písemnou učenost a s tím spojený odmítavý postoj k původní podstatě buddhistické praxe: meditaci a pěstování správného pohledu.

Chuej-neng byl podle tradice původně negramotný dřevorubec, který poté, co zaslechl recitovat *Diamantovou sútru*, došel osvícení. Odešel studovat k mistru Chung-ženovi (601–674), pátému patriarchovi školy *čchan*, a ten mu nakonec předal dharmu. Chuej-neng je pak znám jako Šestý patriarcha (*liou-cu*). Údajně obhajoval náhlý přístup k buddhistické praxi a osvícení (*tun-wu*, „náhlé osvícení“) a jeho „jižní *čchan*“ (*nan-cung čchan*) byl proto označován za *tun-tiao* („učení náhlého“) – na rozdíl od „severního *čchanu*“ (*pej-cung čchan*), který zastával metodu „postupného osvícení“ (*tien-wu*). Chuej-nengův příběh je opředen legendou vzniklou a předávanou v pozdější tradici – někteří učenci dokonce samotného Chuej-nenga považují za legendární postavu. V každém případě dílo, které je mu připisováno, *Tribunová súra Šestého patriarchy* (*Liou-cu tchan-t'ing*, plným názvem *Liou-cu ta-š' fa-pao-tchan t'ing*, „Súra velkého mistra Šestého patriarchy, přednesená z Tribuny pokladu dharmy“) se nakonec stala jedním z nejvlivnějších textů východoasijské meditační tradice a jako jediný původní čínský text získala statut sútry. (pro český překlad viz Chuej-neng 1988).

V období po Chuej-nengovi se škola *čchan* začala rozvětvovat do četných rozdílných škol, z nichž každá kladla důraz na něco jiného – jediné, co všechny spojovalo, byla meditační praxe, osobní poučení a hluboký osobní prožitek. Obdobím největšího rozkvětu *čchanu* byla doba pozdní dynastie Tchang a dynastie Sung. Tehdy mnozí vynikající učitelé jako Ma-cu Tao-i (709–788), Paj-čang Chuaj-chaj (720/749–814), Jün-men Wen-jen (864–949), Lin-ti I-süan († 866/867) a další. Ti rozvinuli specializované učební metody, které se staly charakteristické pro každou z „pěti škol“ (*wu tia*) vyzrálého čínského *čchanu*: školy Cchao-tung, Jün-men, Fa-jen, Kuej-jiang a Lin-ti.¹⁰⁷

Specifickou literární formou *čchanu*, která nemá obdobu v žádné jiné buddhistické škole, jsou *kóany* (čínsky *kung-an*). Čínský termín *kung-an* (doslova „veřejná vyhláška“) původně znamenal právní precedens, soudní kauzu. V *čchanu* je to formulace ze sútry či výklad *čchanového* zážitku, epizoda ze života starých mistrů apod. Podstatou každého *kóanu* je paradox,

107) Čchanové školy jsou v západní literatuře známější pod svými japonskými jmény, pro informaci proto uvádím i japonská jména uvedených pěti škol: Sótó, Ummon, Hógen, Igjó a Rinzai.

108) Autorem je sungský mistr Süe-tou Čung-sien (980–1052), dílo vyšlo s komentářem mistra Jüan-wu Kche-čchina (1063–1135). Překlad viz např. Bi-yän-lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand. (Přel. Wilhelm Gundert). 2 sv. Leipzig–Weimar, Gustav Kiepenheuer Verlag 1980; The Blue Cliff Record. (Přel. Thomas and J. C. Cleary). Boston, Shambhala Publications, Inc. 1992.

109) Dílo (známé též pod japonským titulem Mumonkan) bylo sestaveno ve 13. století mnichem Wu-men Chuej-khajem (1183–1260). Vyšlo též v českém překladu Oldřicha Krále: „Brána bez dveří. Deset čínských kóanů,“ in Světová literatura, 1992, č. 3, s. 49–56.

tedy něco, co je „mimo očekávání“, „mimo představitelného“. Přibližně od poloviny 10. století byly *kóany* systematicky zaváděny jako specifická meditační disciplína. *Kóan* se vyhýbá jakémukoli řešení otázek běžnými prostředky racionálního porozumění, zároveň však adeptovi *čchanu* ukazuje jasné hranice myšlení a donutí ho k intuitivnímu skoku do jiné roviny chápání. Původně prý existovalo na 1 700 *kóanů*, z nich však dnešní *čchanoví* mistři používají něco kolem pěti až šesti set. K nejslavnějším sbírkám *kóanů* patří *Pi-jen-lu* (Záznamy od Smaragdové skály)¹⁰⁸ a *Wu-men-kuan* (Průchod bez dveří),¹⁰⁹ jež studovaly následující generace a které jsou živé dodnes.

Čchan v Číně nadále zůstal vlivnou náboženskou silou, i když část jeho energie byla ztracena v souvislosti s oživením konfucianismu na počátku dynastie Sung a s tím, jak toto učení do sebe vstřebalo část buddhistické filozofické spekulace (neokonfucianismus). Třebaže měl odlišnou tradici, byl *čchan* vyučován v mnoha čínských buddhistických kláštorech spolu s učením školy Čisté země. Časem se mnohé rozdílly setřely a mnoho současných mistrů učí jak *čchan*, tak Čistou zemi. Po založení Čínské lidové republiky dochází ve vlastní Číně k potlačení *čchanu*, avšak na Taiwanu si směr stále drží významné postavení.

Ve 12. a 13. století dvě hlavní *čchanové* linie (školy Lin-ťi a Cchao-tung) dospěly do Japonska, kde jsou dosud nejdůležitějšími zenovými školami (Rinzai a Sótó). Mistři Dógen (1200–1253), Eisai Zendži (1141–1215), Kakušin (1207–1298) a jiní, spolu s pozvanými čínskými *čchanovými* mistry, založili na přelomu 12. a 13. století dodnes živou zenovou tradici. Jednou z nejpřednějších postav japonského *zenu* a „otcem moderního *zenu*“ je mistr Hakuin (1686–1769), který reformoval zen školy Rinzai a pomohl mu k novému rozmachu.

Čínský buddhistický kánon

Po nesmělých začátcích ve 2. století n. l. doznalo překládání buddhistických sůter do čínštiny velkého rozmachu v 5. a 6. století. Překladateli byli téměř výlučně Indové (a to buď přímo ze severní Indie, nebo působící ve střední Asii), jimž pomáhali čínští konvertité. Souběžně s překladatelskou činností se rozvíjela i původní tvorba domácích buddhistů. První díla čínských buddhistů vznikala již v 5. století a vrchol této tvorby nastal za dynastie Tchchang (618–907).

Soubor textů čínského buddhistického kánonu (*San-cang-ťing*, „Tři zásobnice posvátných knih“, nebo *Ta-cang-ťing*, „Velká zásobnice posvátných knih“) budovaného od 6. století je formálně uspořádán podobným způsobem jako sanskrtská Tripitaka či pálijská *Tipitaka* (doslova „tři koše“). Hlavními oddíly jsou *Sútrapitaka* (čínsky *Ťing-cang*), *Vinajapitaka* (čínsky

Lü-cang) a *Abhidharmapitaka* (čínsky *Lun-cang*), jež se dále podle potřeby dělí na mahájánové a hínajánové texty. Přístupuje k nim však ještě čtvrtý oddíl *Ca-ting* („Různé posvátné knihy“), který obsahuje pozdější díla indických autorů a původní práce čínských (v Japonsku též japonských) autorů. Tento oddíl doznal v průběhu staletí největších změn.¹¹⁰

K prvnímu pokusu o uspořádání čínských překladů buddhistických děl do podoby kánonu došlo za císaře Wu-tiho z dynastie Liang v roce 518. Texty zahrnující 2 213 děl měly tehdy pochopitelně rukopisnou podobu a většina z nich je dnes dávno ztracena. Krátce nato vznikl v letech 533–534 v severní Číně další rovněž nedochovaný soubor. Za dynastie Suej (589–617) byla připravena celkem tři rukopisná vydání, za následující dynastie Tchang další dvě vydání.

Za dynastie Sung vyšel poprvé celý kánon tiskem, provedeným tradiční technikou z dřevěných desek. Projekt byl realizován v letech 972–973. Tehdejší kánon obsáhl 1 076 děl uspořádaných do celkem čtyř set osmdesáti svazků. Za Sungů vyšel čínský buddhistický kánon tiskem ještě v pěti dalších vydáních. Poslední vydání z této doby, tištěné v Su-čou v letech 1237–1252, již čítalo pět set devadesát devět svazků. Za následujících dynastií se objevilo ještě několik dalších vydání.

V období Čínské republiky (1912–1949) byl kánon publikován celkem třikrát, tentokrát již s pomocí techniky moderního knihtisku (první vydání z let 1909–1913 obsahující čtyři sta čtrnáct svazků s celkem 1 916 texty vlastní také Lu Sünova knihovna v Orientálním ústavu AV ČR v Praze). Nejnovější vydání čínského buddhistického kánonu (*Čung-chua ta-cang-ting*) vyšlo nedávno v pekingském nakladatelství Čung-chua šu-tü. Jeho základem je edice z doby panování džürčenské říše Ťin, která vznikla v letech 1148–1173.¹¹¹ V současné době na nové co nejuplněnější edici buddhistického kánonu pracuje početná redakční skupina v klášteře Fo-kuang na Taiwanu. Tato verze buddhistického kánonu je již přístupná v elektronické podobě.

S tím, jak se buddhismus z Číny šířil do Koreje, Japonska a také Vietnamu, vznikaly postupně místní soubory čínského kánonu, neboť i v těchto zemích se buddhistické texty četly v čínštině. První korejské tištěné vydání čínského buddhistického kánonu pochází z doby krále Hjongžonga (1009–1031) kolem roku 1010. Za mongolského vpádu v roce 1232 byly však matrice, z nichž se knihy tiskly, zničeny a musely být připraveny nové. Matrice k tomuto vydání z let 1236–1251 (celkem 81 258 desek) se dosud uchovávají v jihokorejském klášteře Häinsa. Jedná se o tzv. *Tripitaku Korea-nu* (*Korjo Täčangjong*), která má 639 svazků. Ve své době se jednalo o nejrozsáhlejší soubor čínských buddhistických textů.

Do Japonska se čínské tištěné vydání dostalo již roku 987 a císař Horikawa (1087–1107) z něj nechal v roce 1102 pořídit přetisk. Rovněž v Japon-

110) O čínském buddhistickém kánonu viz např. Josef Kolmaš: „*Ta-cang-ting* – kánon čínských buddhistů (Posvátné texty buddhismu II.),“ in *Nový Orient*, 42, 1987, č. 9, s. 273–276.

111) Tato rozsáhlá publikace vycházela postupně v letech 1984–1997.

sku, stejně jako v Číně, vyšla celá řada vydání čínského kánonu, zvaného japonsky *Sanzókjó* nebo *Daizókjó*. V letech 1024–1034 v Japonsku vznikla dodnes nejrozšířenější edice čínského buddhistického kánonu známá jako *Taišó* (zkráceno z *Taišó šinšú daizókjó*, tj. Nově složená *Tripitaka éry Taišó*). Jedná se o pečlivě připravené vydání o 100 svazcích, které obsahuje 3 360 sůter a dalších děl.

Vedle edic čínského buddhistického kánonu v čínštině je v Japonsku známo též několik výborů v japonském překladu, zpravidla rozšířených o komentáře domácích autorů. Z nich nejznámější je soubor *Kokujaku issaikjó* („Všechny sůtry v národním překladu“), který vycházel v Tokiu v letech 1928–1945.

Čínská *Tripitaka* byla přeložena rovněž do dnes již vymřelé tangutštiny (úřední jazyk říše Si Sia, 1038–1227) a výběr z ní v 18. století i do mandžuštiny, úředního jazyka říše Čching (1644–1911).

Život ve společenství (sangha)

Buddhisté všech dob a míst uznávali důležitost života ve společenství a během staletí vyvinuli specifický model zahrnující vzájemný symbiotický vztah mezi mnichy (v některých případech i mniškami) a laickým společenstvím. Vztah mezi mništvem a laickou veřejností se lišil v jednotlivých místech i dobách, avšak po většinu dějin buddhismu obě skupiny hrály podstatnou roli v procesu konstituování i obnovy buddhistického světa. Kromě toho jak mnišstvo, tak laická veřejnost byli angažováni v rozmanitých obecných i doplňkových náboženských úkonech, jež vyjadřovaly buddhistickou orientaci a hodnoty, strukturovaly buddhistické společnosti a byly výrazem soteriologických a praktických zájmů jednotlivců vyznávajících buddhismus.

Obecným termínem pro buddhistickou obec (nebo v užším významu pro mnišské společenství) je sangha (čínsky *seng-t'ia*). Má tyto tradiční složky: mnichy (sanskrtky *bhikšu*, čínsky *pi-čchiou*), mnišky (sanskrtky *bhikšuní*, čínsky *pi-čchiou-ni*), novice (muže a ženy) (*šrámanéra*, *šrámanériká*, čínsky *ša-mi*, *ša-mi-ni*) a oddané laiky (*kulapati*, čínsky *tü-š'*). Mniši a mnišky se snaží řídit Buddhovým příkladem tím, že se vzdají povinností obyčejných laiků a žijí prostým životem. Laici se ujímají zodpovědnosti za udržování „tkáně“ buddhistické společnosti. Uzavírají sňatky a mají rodiny, pěstují plodiny, hromadí bohatství, bojují ve válkách a udržují pořádek. Zároveň však ctí zásady buddhistického učení, podílejí se na obřadech a především materiálně podporují mnišskou obec.

Mnišská výchova buddhistického kléru se značně liší v jednotlivých částech buddhistického světa. V ideálním případě jsou pravidla stanovena v části vinaja (čínsky *t'ie-liü*, „regule a disciplina“) Buddhových rozprav, avšak mniš-

ské tradice a předpisy byly často ovlivňovány přírodními a kulturními podmínkami příslušných buddhistických oblastí. Život buddhistického mnicha spočíval původně v putování, chudobě, žebrání a přísné sexuální abstinenci. Většina buddhistických škol stále ještě klade důraz na celibát, ačkoli některé skupiny, zejména v Tibetu a Japonsku, uvolnily mnišskou disciplínu a některé vadžrajánové školy povolily pohlavní styk jako esoterický rituál, který přispívá k dosažení uvolnění.

Žebrání má ve všech školách tendenci stát se pouhým symbolickým gestem. Růst velkých klášterů zase často vedl ke kompromisům týkajícím se pravidla chudoby. Zatímco mnich se měl před vstupem do kláštera vzdát svého majetku – i toto pravidlo bylo někdy zeslabeno – společenství mnichů smělo dědit bohatství a dostávat štědré dary půdy. Toto získávání bohatství občas vedlo nejen k určitému zanedbávání buddhistického mnišského ideálu, ale také k získávání dočasné moci. Tento faktor, a k tomu i samosprávné postavení buddhistických klášterů, ovlivnil vzájemný vztah sanghy a státu.

Vzrůst počtu klášterů je jedním z ukazatelů rychlého šíření buddhismu. V Číně v období nejednoty nabízely kláštery útočiště před neustálým válčením a sociálním neklidem. Koncem 5. století bylo v jižní Číně více než 1 700 klášterů, zatímco v království Severní Wej v severní Číně jich bylo ve stejné době přes 30 000. V období znovusjednocení za dynastie Tchang byly kláštery významnými vlastníky půdy a rozvíjely obchodní podnikání a jiné aktivity. Z různých škol si nejvýraznější komunální strukturu života vyvinula škola čchan. Již kolem 7. století vytvořili čchanoví mniši monastický život soustředěný na společné meditace, fyzickou práci, skupinové diskuze a soukromá setkání s opatem.

S rozvojem *sanghy* byla přijata určitá dělba práce a hierarchická správa. Opat se stal hlavou této správní hierarchie a disponoval téměř neomezenými pravomocemi nad mnišskými záležitostmi. Avšak v některých oblastech se nadále prosazoval původní antiautoritářský charakter buddhismu. Například v Číně opat nadále projednával všechny důležité otázky se shromážděnými mnichy, kteří ho zvolili za svého vůdce. Podobně i v zemích jihovýchodní Asie tradičně existovala všeobecná nechuť k hierarchii, což ztěžovalo prosazování pravidel v četných téměř nezávislých mnišských jednotkách.

S rozvojem buddhistické *sanghy* byla zaváděna specifická pravidla a obřady, které se dodnes ve všech buddhistických kláštorech liší velmi málo. Pravidla, podle nichž jsou souzeni provinivší se mniši, se nacházejí ve vinajových textech. Třebaže se počet pravidel pro mnichy v jednotlivých směrech a školách liší (227 pravidel je v pálijském kánonu, 250 v čínském a 253 v tibetském), v podstatě se jedná o tytéž zásady. K okamžitému vyhnání z kláštera vedou čtyři nejtěžší provinění. Jde o pohlavní styk, krádež, vraždu a zveličování vlastní zázračné moci.

112) Mu-lien (sanskrtsky *Mahá-maudgaljájana*, pálijsky *Mahámog-gallána*; čínské jméno plně *Ta-mu-čchien-lien*) se objevuje v *Ullambana-siúťe* (Sútra o hladových duších) jako jeden z neblížších Buddhových žáků. Právě Buddha mu poradil, jak má zachránit matku z pekla – tím že bude každého 15. dne 7. měsíce (podle lunárního kalendáře) pořádat oběti. Tak vznikl svátek hladových duchů *ullambana* (čínsky *jü-lan-pchen*, japonsky *urabon'e*). O Mu-lienovi a literárním zpracování jeho příběhu viz HRDLÍČKOVÁ (1958).

Etické principy a ideály čínského buddhismu

Čínská etika má pozoruhodnou schopnost spojovat různé proudy náboženských učení v jediný ucelený systém. Základním etickým tématem všech v Číně se rozvíjejících tradic je žít harmonicky v rodině, společnosti a přírodě. Buddhismus si přitom uchoval svůj vlastní výrazný etický systém, spjatý se svým hlavním cílem, „probuzením“. Přizpůsobil se starší konfuciánské a taoistické etice a domácí tradice zase na oplátku přijaly takové buddhistické prvky, jako je meditace.

Mahájánový ideál *bódhisattvy* (čínsky *pchu-sa*) je v podstatě dostupný každému řadovému věřícímu v jakémkoli věku, laikům stejně jako mnichům a mniškám. Některé z mahájánových súter líčí život laických *bódhisattvů*, například *Vimalakírtiho* (čínsky nejčastěji *Wej-mo-tie*), který je dokladem toho, že neexistuje žádný rozdíl mezi tím, čeho může dosáhnout mnich a čeho laik. Jeho příklad měl odezvu zejména v Číně, kde se buddhistická myšlenka na přerušení rodinných pout v případě vstupu do kláštera nesnášela s konfuciánským pojetím synovské oddanosti. Z tradičního čínského etického hlediska se buddhističtí mniši a mnišky jeví jako příživníci, protože žebrali, a jako lidé postrádající úctu k rodině, protože žili v celibátu. V buddhistickém prostředí proto vznikaly takové příběhy jako ten o Mu-lienovi, Buddhovu učedníkovi, který zachránil matku z pekla; jeho smyslem bylo ukázat, že i buddhistický mnich může být oddaným synem.¹¹²

V čínském buddhismu lze považovat osvícení a spásu za dvě formy se stejným cílem. Průměrný člověk, pro něž je přísnost kláštera a meditace příliš velká, případně cítí odpovědnost vůči své rodině či společnosti, dosahuje spásy prostřednictvím učení Čisté země. Škola *čchan* klade větší důraz na osvícení než na spásu. Osvíceny mohou být všechny lidské bytosti, protože všichni jsou obdařeni buddhovskou přirozeností (sanskrtsky *buddhatá*, čínsky *fo-sing*). Osvícení lze dosáhnout ještě v tomto životě. K pochopení nejvyšší pravdy slouží zejména *kóany*.

Buddhistické památky

Rozšíření a rozkvět buddhismu v Číně v 5. až 8. století je zřejmé také z dodnes zachovalých staveb, soch, fresek a dalších památek. Mezi nejrozsáhlejší a také neznámější čínské buddhistické památky z této doby patří jeskyně *Mo-kaio* u *Tun-chuangu* v provincii *Kan-su*, jeskyně *Lung-men* u *Luo-jangu* v provincii *Che-nan* a jeskyně *Jün-kang* poblíž *Ta-tchungu* v provincii *Šan-si*. Budování jeskynních komplexů v Číně se inspirovalo indickým vzorem. V Číně jsou jeskyně vesměs hloubeny do svahů hliněných kopců a sloužily jako svatyně. Jejich stěny zdobí nástěnné malby, sochy a nápisy.

Jeskynní komplex Mo-kaos se nachází poblíž Tun-chuangu v severozápadní okrajové oblasti dnešní ČLR. Kdysi to byla velmi výhodná poloha, neboť nedaleko odtud se spojovaly severní a jižní větve Hedvábné cesty. Tunchuangští mniši zde od 4. do 14. století shromažďovali spisy, které do Číny nosili poutníci přicházející ze západu. Tak vznikla unikátní sbírka spisů obsahově náležejících nejen buddhismu, ale i dalším náboženským systémům střední a východní Asie (zoroastrismus, nestoriánství, manicheismus, taoismus aj.). Kromě toho se zde zachovalo množství dalších knih a dobových písemných dokumentů a obrazů. Objev těchto jeskyní i se zapečetěnou „knihovnou“ roku 1907 patří k jednomu z nejsenzačnějších nálezů moderní archeologie a umožnil nový pohled na řadu aspektů čínské minulosti.¹¹³

Jeskyně Lung-men jsou pokladnicí čínského buddhistického umění. Vznikly za dynastie Severní Wej (386–534), když její vládcí přemístili ke konci 5. století hlavní město do Luo-jangu. Jejich budování pokračovalo až do konce dynastie Tchang, tedy více než čtyři sta let. Tvoří systém dohromady 1 352 jeskyň, 785 výklenků s více než 97 000 sochami a soškami buddhů, bódhisattvů a arhantů a 3 680 kamenů s nápisy. Největší ze soch je 17,14 metrů vysoké vypodobnění buddhy Vairóčany.

Budování jeskyní Jün-kang bylo zahájeno pod vedením mnicha Tchan-jaoa¹¹⁴ v roce 453 a komplex byl dokončen po padesáti letech usilovné práce. K projektu aktivně přispělo na 40 000 lidí, včetně buddhistů z dnešní Šrí Lanky. V 53 jeskyních Jün-kangu je na 1 000 výklenků s 51 000 soch a sošek, z nichž nejmenší jsou vysoké 2 cm, největší kolem 17 metrů.

Čínský buddhismus v moderní době

Buddhismus v Číně se z velkého pronásledování v roce 845 nikdy zcela nezotavil. Avšak přesto si udržel většinu svého dědictví a nadále hrál významnou úlohu v náboženském životě Číny. Na jedné straně si buddhismus uchoval svou identitu a vytvářel nové formy pro vyjádření svého učení. Šlo zejména o texty známé jako *jü-lu*, tedy „zaznamenané výroky“ slavných učitelů. Český čtenář má k dispozici překlad takových „zaznamenaných výroků“ mistra Tung-šan Liang-ťieho (807–869), jednoho z legendárních zakladatelů školy Cchao-tung. Tung-šanovy výroky byly zapsány až dlouho po mistrově smrti a jejich autentičnost bývá zpochybňována (viz TUNG-ŠAN, 2004). Na druhé straně buddhismus splýval s konfucianstvím a taoismem a vytvářel komplexní multireligiózní mravní základ, v jehož rámci byly všechny tři tradice více či méně uspokojivě obsaženy. V Číně došlo v průběhu věků k podivuhodné synkrezí tří původně samostatných náboženských směrů: mahájánového buddhismu, lidového taoismu a konfucianismu (filozoficky formulováno jako „tři nauky v jednom“, *san tiao che i*). V lidovém

113) O tomto objevu viz DEUEL (1975). O Hedvábné cestě viz LIŠČÁK (2000).

114) Jeho jméno naznačuje, že byl indického původu (*tchan* pochází z indického *dharma*, čínsky *tchan-mo*, což byla často součást jmen), o místě narození není však nic známo.

náboženství existují tyto směry svobodně vedle sebe, příslušnost k více než jednomu náboženskému společenství je běžná. Buddhismus se postupně stal především součástí lidové synkretické víry a ztrácel, až na výjimky, svůj význam pro čínskou vzdělanost a elitní kulturu.

Buddhismus ve 20. století v Číně se vyznačuje snahou po reformování s cílem obnovit jeho význam pro vzdělanost a kulturu a zároveň jej dát do služeb potřebám modernizace společnosti. Během prvních desetiletí 20. století Čína zažila buddhistické reformní hnutí zaměřené na oživení čínské buddhistické tradice a adaptování buddhistických učení moderním podmínkám. Významnou měrou se na něm podílel mnich Tchaj-sü (1889–1947), který bezprostředně po založení Čínské republiky, již v roce 1912, založil Čínskou buddhistickou společnost (*Čung-kuo fo-tiao sie-tin-chuej*, která již v roce 1947 čítala na 4 milióny přívrženců). V roce 1922 založil ve Wu-čchangu Institut buddhistických studií (*Fo-süe-jiian*) a později řadu dalších buddhistických institucí. Studoval učení školy „jevových příznaků dharem“ (*Fa-siang*) a stal se obnovitelem její tradice. Na obrodě buddhismu v Číně v první polovině 20. století se aktivně podílel také známý malíř, spisovatel a překladatel Feng C' -kchaj, jehož eseje výrazně poznamenané buddhismem máme k dispozici i v českém překladu.

Rozvrat způsobený čínsko-japonskou válkou (1937–1945) a následným ustavením komunistického režimu v roce 1949 buddhistické věci neprosplival. Buddhistická obec se stala obětí krutých represí za Kulturní revoluce (1966–1976), kdy byla většina klášterů a náboženských památek zničena a mniši byli vystaveni veřejnému ponižování a bití. Teprve po roce 1976 postupně nastává období tolerantnější politiky. Začala postupná obnova klášterů, mnichům byl povolen návrat, v omezené míře obnovily svou činnost buddhistické vzdělávací instituce. Oficiální náboženská politika v dnešní Číně toleruje projevy víry potud, pokud zůstávají omezeny na privátní sféru či uzavřeny za zdmi klášterů a nepokoušejí se konkurovat oficiální ideologii.

Poněkud odlišná je situace na Taiwanu. I když měl velký vliv na čínské lidové náboženství, samotný buddhismus až do konce japonské nadvlády nebyl hlavním náboženstvím přijímaným většinou Taiwanců. Teprve od roku 1950 dochází zásluhou čínských mnichů, kteří přišli z pevniny, a jejich taiwanských stoupenců k opětovné institucionalizaci čínského mahájánového buddhismu v taiwanské společnosti. Čínský buddhismus je nyní na Taiwanu nejpopulárnějším institucionalizovaným náboženstvím a hraje významnou úlohu zejména v budování občanské společnosti.

Příloha: Stručná chronologie dějin čínského buddhismu

- 1. století po Kr.** Podle historických záznamů přišli v roce 68 na dvůr chan-ského císaře Ming-tiho (58-75) dva buddhističtí mniši, Kášjapa Mátanga (čínsky *Ču Še-mo-teng*, *Ťia-še Mo-teng*, *Mo-teng*) a Dharmaratna (též Góhbarana, čínsky *Ču Fa-lan*). Těšili se císařské přízni a začali překládat různé buddhistické texty, z nichž Súra o čtyřiceti dvou částech je dodnes populární.
- 2. století** První překlady indických buddhistických textů do čínštiny pořídil v roce 148 An Š'-kao.
Mahájánový mnich Lókakšéma (čínsky *Č' Lou-tia-čchen*, *Č' Čchen*) přeložil *Sútru o dokonalém poznání o osmi tisících verších* (sanskrtky *Ašta-sáhasrikápradžňápáramitásútra*, čínsky *Tao-sing-pan-žuo-po-luo-mi-ťing*), která je nejstarším dochovaným překladem sútry do čínštiny (179 po Kr.).
Postaven první buddhistický chrám v Číně.
- 3. století** Pokračovalo intenzivní překládání textů.
Dharmarakša (čínsky *Ču Fa-chu*, *Tchan-mo-lo-čcha*, 230?–316) přeložil velký počet súter (přes 150), včetně *Lotosové sútry* a *Velké sútry o dokonalém poznání* (sanskrtky *Mahápradžňápáramitásútra*, čínsky *Ta-po-že-po-luo-mi-ťing*), založil několik klášterů.
- 4. století** Fo-tchu-teng († 348) založil buddhistický řád mnišek (317 n. l.).
Objevují se překlady buddhistických textů od Kumáradživy a Chuej-juana.
- 5. století** Čínský poutník Fa-sien (asi 337–asi 422) navštívil Indii (399–414).
Roku 402 n. l. byla založena škola Čisté země.
První perzekuce čínských buddhistů (424–451).
Chuej-wen (470-?) položil základ ke škole Tchien-tchaj, škola se rozvíjela v jižní Číně.
- 6. století** Bódhidharma, podle tradice první patriarcha školy Čchan, kolem roku 520 údajně přibyl z Indie do Číny.
Zlatý věk čínského buddhismu za dynastie Tchang (618-907). Č'-i založil školu Tchien-tchaj,
založeny také školy Chua-jen a čchan.
- 7.–9. století** Jižní škola čchanu založena Chuej-nengem.
Perzekuce za císaře Wu-cunga (845), počátek úpadku čínského buddhismu.
Vynález knihtisku z desek je využíván k rozmnožování buddhistických spisů.
- 10.–11. století** V roce 972 první císař dynastie Sung nařídil kompletní vytištění čínské Tripitaky (dokončeno 983) – je známo pod názvem *Šu-pen*

(S'čchuanská edice).

Vznikly dvě klasické sbírky kóanů *Pi-jen-lu* a *Wu-men-kuan*.

12.–15. století Během dynastie Jüan byla Čína pod nadvládou Mongolů a pod vlivem tibetského buddhismu.

Nesmiřitelná debata mezi buddhisty a taoisty zahájená za dynastie Tchang byla s konečnou platností uzavřena ve prospěch buddhistů dekretem chána Chubilaje (1281).

Mistr Jün-čchi Ču-chung (1535–1615) sjednotil svou osobou dva hlavní trendy mingského buddhismu: provedl harmonizaci různých škol (zejména Čchanu a Čisté země) a stál u zrodu laického buddhistického hnutí

Moderní období Po pádu dynastie Čchin v roce 1911/12 přední buddhistický mnich Tchaj-sü zahájil program reformy čínského buddhismu.

Obnova idealistické školy Fa-siang byla zahájena roku 1901 publikací Kchuej-tiho *Komentáře k Pojednání o teorii pouze-vědomí* (Čchen-wej-š'-lun šu-ti).

30. května 1953 byla vládou ČLR oficiálně založena Čínská buddhistická asociace (Čung-kuo fo-tiao sie-chuej).

Za Kulturní revoluce (1966–1976) došlo k ničení buddhistických chrámů a klášterů. Tím došlo k dalšímu oslabení *sanghy*.

Po roce 1976 nastoupila liberálnější politika a dochází k obnově čínského buddhismu.

GLOSÁŘ ZNAKOVÉ PODOBY ČÍNSKÝCH, JAPONSKÝCH A KOREJSKÝCH JMEN A TERMÍNŮ

A-mi-tchuo-fo ????

An Lu-šan ???

An Š'-kao ???

An-si-kuo ???

Ca-ťing ??

Cchao-tung ???

Cung-li čung-ťing mu-lu ??????

Cung-mi ??

Č' Čchen ??

Č' Lou-tia-čchen ????, ????

Č'-i ??

Č'-jen ??

č'-kuan ??

čchan ?

Čchan ??

čchan-na ??

Čcheng-kuan ??
Čchen-wej-š'-lun šu-ti ??????
Čchiangové ?
čchu tia ??
Ču Fa-chu ???
Ču Fa-lan ???
Ču Še-mo-teng ???
Čung-chua šu-tü ???
Čung-chua ta-cang-ting ?????
Čung-kuo fo-tiao sie-chuej ??????
Čung-kuo fo-tiao sie-tin-chuej ??????
Čung-lun ??
Daizókjó ???
Dógen ??
Džódo šinšú ???
Džódo šú ???
Eisai Zendži ???
Ennin ??
Enrjakudži ???
Fa-cang ??
Fa-jen ???
Fa-siang-cung ???
Fa-sien ??
Fa-šun ??
fa-tie ??
fo-sing ??
Fo-süe-jüan ???
fo-tchu ??
Fo-tchu-teng ???
Gjónen ??
Häinsa ???
Hakuin ??
Hiei ???
Hjondžong ??
Hónen Šónin ???
Hongandži ???
Horikawa ???
Hossó ???
Hwaom ???
Chou Ťing ??
Chua-jen (Chua-jen-cung) ???

Chua-jen-lun ???
 Chuej-jüan ??
 Chuej-neng ?? (též ??)
 Chuej-tiao ??
 Chuej-wen ?? (též ??)
 Chung-žen ??
 Jižní Čchi (Nan Čchi) ??
 Jüan-wu Kche-čchin ????
 jü-lu ??
 Jün-čchi Ču-chung ????
 Jün-kang ??
 Jün-men Wen-jen ????
 Jün-men ???
 jü-tia-sing-pchaj ????
 júzú nembucu ????
 Kakušin ??
 Kao-seng čuan ???
 Kegon ???
 kentoši ???
 Kchuej-ti ??
 Kokujaku issaikjó ????
 Konšudži ???
 Korjo Täčanggjong ????
 Kuej-jang ???
 kung-an ??
 Li Tchung-süan ???
 Liang ?
 Lin-ti I-süan ????
 Lin-ti ???
 Liou-cu ta-š' fa-pao-tchan ting ???????
 Liou-cu tchan-ting ???
 liou-cu ??
 Lü-cang ??
 Lun-cang ??
 Lung-men ??
 Lung-šu ??
 Luo-jang ??
 Luo-š' ??
 Lu-šan ??
 Ma-cu Tao-i ????
 Miao-fa-lien-chua-ting ????

mi-cung ??
mikkjó ??
Mi-le fo ???
Ming-ti ??
Mjó'e ??
Mo-kao ???
Mo-teng ??
Mu-lien ??
Na-mo O-mi-to-fo ??????
nan-cung čchan ???
Nara ??
Období Šestnácti království (Š'-liou kuo š'-taj) ?????
Ótani ???
Paj-čang Chuaj-chaj ???
Paj-lun ??
Paj-ma-s' ???
pej-cung čchan ???
Pět dynastií (Wu čchao) ??
pchu-sa ??
Pchu-tchi ta-mo ???
pi-čchiou ??
pi-čchiou-ni ???
Pi-jen-lu ???
Rinzai ???
Róben ??
s'-š'-pa jüan ???
s' fa-tie ???
Saičó ??
San-cang-ting ???
San-lun ???
san tiao che i ???
Sanzókjó ???
seng-tia ??
Severní a Jižní dynastie (Nan pej čchao) ???
Severní Čou (Pej Čou) ??
Si Sia ??
siao ?
Sie Ling-jün ???
Sien-pi ??
Simsang ??
si-tchien ??

Siung-nu ??
Son ??
Sótó ???
Süan-cang??
Su-čou ??
Suej ?
Süe-tou Čung-sien ????
Š'-er-men-lun ????
ša-mi ??
ša-mi-ni ???
Šan-tao ??
Šao-lin-s' ???
Šen-chuej ??
Šingon (Šingon šú) ???
Šinran ??
Šu-pen ??
Ta-cang-ťing ???
Ta-fang-kuang-fo-chua-jen-ťing ???????
Taišó šinšú daizókjó ???????
Ta-mu-čchien-lien ????
Tao-an ??
Tao-sing-pan-žo-po-luo-mi-ťing ???????
Ta-po-že-po-luo-mi-ťing ???????
Ta-tchung ??
Tchaj-cung??
Tchaj-sü ??
Tchang ?
Tchan-jao ??
tchan-mo ??
Tchan-mo-lo-čcha ????
Tchien-tchaj-cung (Tchien-tchaj-cung) ???
Tchien-tchaj-šan ???
tchung fo-tiao ???
Tia-še Mo-teng ????
Tši-cang ??
tie ?
tie-lü ??
Tien-čen ??
tien-wu ??
Tšieové ?
Tšing-cang ??

ting-tchu ??
Ťing-tchu-cung ???
Ťiou-mo-luo-š' ????
Tiové ?
Tódaidži ???
Tung-šan Liang-tie ????
Tun-chuang ??
tun-tiao ??
tun-wu ??
fü-š' ??
Tu-šun ??
Uičchon ??
Uisang ??
ullambana (čínsky jü-lan-pchen-chuej, japonsky urabon'e ????)
Východní Chan (Chou Chan) ??
Východní Ťin (Tung Ťin) ??
Wej-mo-tie ???
wej-š' ??
Wonhjo ??
Wu Chu š'-taj ????
Wu Chu ??
wu fia ??
Wu-čchang ??
Wu-liang-šou-ting ????
Wu-men Chuej-kchaj ????
Wu-men-kuan ???
Wu-ti ??
Západní Ťin (Si Ťin) ??



Ni Can (1301–1374), připisováno, Stromy v krajině. Ni Canovy osobité krajiny s důrazem kladeným na jednotlivé stromy, představují charakteristický projev literárské tušové malby ovlivněné čchanem.

Jiří Holba

Čchan je jednou z nejvýznamnějších škol východoasijského buddhismu. Vznikl jako reakce na rozsáhlé a velmi podrobné scholastické texty a ortodoxii čínských buddhistických škol Chua-jen a Tchien-tchaj. Čchan vede adepta metodicky ke svobodnému, kreativnímu a rozhodnému jednání, ke spontánnosti a bezprostřednosti bez závislosti na slovech a písmech. Podle tradičního pohledu se čchan vyhýbá dualistickému myšlení (subjekt/objekt, dobro/zlo, krásné/ošklivé, správné/nesprávné apod.) a zaměřuje se na přímé, nekonceptuální poznání skutečnosti, na dosažení náhlého, intuitivního probuzení. Čchan se staví velmi kriticky k vytváření různých teorií a konceptů, byť by se týkaly buddhistické nauky, buddhovství, nirvány, probuzení apod., které považuje za pouhé matení mysli a překážku probuzení. Buddhistický učitel Lin-ti, jeden z nejslavnějších a nejdůležitějších čínských čchanových mistrů v historii buddhismu ve východní Asii, praví: „Potkáš-li na cestě buddhu, zabij ho!“ Další slavný čchanový mistr Te-šan Süan-tien (cca 781–865), jenž stejně jako Lin-ti působil po největší katastrofální a barbarské persekuci buddhismu v letech 845–846 za vlády císaře Wu-cunga, hovořil úplně ve stejném duchu: „Buddha je velký vrah, jenž vlákal mnoho lidí do osidel ďábla. Rozumný člověk ho nehledá. Ó, moudří lidé, odpoutejte se od svých těl a myslí, osvobodte se od veškerého připoutání!“

115) Tento příspěvek je mírně upravenou verzí statě, která pod názvem "Potkáš-li na cestě buddhu, zabij ho!" vyšla jako doslov v knize Šu-La-Ce, *Ranní rozhovory v klášteře opata Lin-tiho*, přel. R. Svoboda, Praha: Malvern, 2005.

Historie čchanu v Číně

Buddhismus přichází do Číny v 1. st. n. l. Svou typicky čínskou podobu získává postupně od konce 4. století. Můžeme pozorovat vzájemné ovlivňování buddhismu a původního domácího taoismu. To samozřejmě ve velké míře platí i pro čchanový buddhismus. Doktrinální základy všech čtyř hlavních čínských mahájánových buddhistických škol, tj. čchanu, školy Čisté země, školy Chua-jenu a školy Tchien-tchaj, tvoří obecné ideje mahájánového buddhismu: mysl, prázdnota (v sanskrtu *śúnjatá*), zárodek buddhovství (v sanskrtu *tathāgatagarbha*, doslova „lůno tathāgaty“ neboli buddhy), výběr správných prostředků (v sanskrtu *upāja*), vysvobození z koloběhu znovuzrozdování (v sanskrtu *sansāra*) a probuzení (v sanskrtu *bóधि*).

Oblíbené rčení říká: „Chua-jen a Tchien-tchaj kvůli teorii, čchan kvůli praxi.“ Čchan přijímá bez problémů zejména filosofii školy Chua-jen jako východisko a pozadí svého praktického učení. Základním předpokladem pro

116) CHUEJ-NENG (1988), S. 103.

117) Standardní verze této události je zaznamenána v jedné z nejznámějších sbírek kóanů nazvané *Wu-men-kuan* (japonsky *Mumonkan*) (dosl. „Brána/průchod bez dveří“), která spolu s Pi-jen-lu patří mezi nejdůležitější kóanové sbírky vůbec. *Wu-men-kuan* obsahuje čtyřicet osm kóanů doprovázených komentáři a chvalo zpěvy (japonsky *džu*). Sbírkou sestavil v roce 1229 čchanový mistr Wu-men Chuej-kchaj (japonsky *Mumon Ekai*, 1183–1260). *Wu-men-kuan* začíná slavným kóanem nazývaným „kóan *wu*“ (viz níže). Prvních deset kóanů této sbírky pod názvem „Brána bez dveří. Deset čínských kóanů“, přeložil O. KRÁL (1992).

čchanovou praxi je názor, že všechny cítící bytosti mají v sobě buddhovskou podstatu (čínsky *fo-sing*), zárodek, lůno či zdroj buddhovství (čínsky *žu-laj-cang*), jenž je zakryt nečistotami (v sanskrtu *kléša*; čínsky *fan-nao*). Tyto mentální, poznávací, morální a emocionální nečistoty mohou být odstraněny pomocí meditace či řešení kóanů a člověk pak může díky přímé a náhlé zkušenosti nahlédnout vlastní inherentní buddhovství. Velmi důležitou roli hraje v čchanu přímé zaměření na mysl, které má v posledku ukázat, že její podstatou je buddhovství.

Termín čchan (zkratka čínského slova *čchan-na*) (japonsky *zen*) pochází ze sanskrtského slova *dhjána* (doslova [meditační] pohroužení). Jak už prozrazuje samotný název této školy, která pod svým japonským názvem získala velkou popularitu i na Západě zejména v šedesátých letech 20. století díky pracím D. T. Suzukiho, A. Wattse a zájmu beatníků J. Kerouaca, G. Snydera a Ginsberga, čchan/zen klade důraz na meditaci. Meditaci ale chápe čchan v taoistickém smyslu, tj. jako „úplné pohroužení“, jež může doprovázet jakoukoli běžnou lidskou aktivitu. Je samozřejmé, že i meditace vsedě (čínsky *cuo čchan*; japonsky *zazen*) mezi tyto aktivity patří, nicméně čchan nevidí žádný důvod, proč by měl dávat přednost pouze jí. Vhled do skutečnosti může být dosažen při jakékoli činnosti, jak to ostatně často popisují čchanové texty. Čchanová meditace nesměřuje k nějakému metafysickému cíli, Bohu apod. Meditace je stavem klidného pohroužení, do něhož se má adept zcela ponořit, ať už dělá cokoli. Adeptovo ego se při prováděné činnosti rozpouští a úplně s ní splývá. Šestý čchanový patriarcha, legendární Chuej-neng (638–713), podle tradičního podání náhle dosáhl probuzení (v sanskrtu *bódhi*; čínsky *wu*), když náhodně zaslechl jakéhosi mnicha recitovat jednu pasáž ze slavné *Diamantové sútry*: „Nesmíš být připoután, nýbrž musíš dosáhnout takové mysli, jež v nikde bude dlít.“¹¹⁶

Čchanový buddhismus odvozuje své nauky od samotného Gautamy Buddha. Ten údajně při jedné zvláště hluboké rozpravě na Supím vrchu místo obvyklého proslavu mlčel a pouze ukázal květinu. Této nauce, která neobsahovala slova, porozuměl jediný Buddhův žák jménem Mahákášjapa, a dal to najevo tak, že se zasmál. Buddha poté o sobě prohlásil, že je vlastníkem pokladnice pravého oka *dharmy*, podivuhodné mysli *nirvány*, jemné brány *dharmy* zrozené z beztvarého pravého tvaru, nezaložené na slovech ani na písmech, zvláštního způsobu přenosu mimo písmo, a to že svěřuje Mahákášjapovi.¹¹⁷ Od Mahákášjapy pak čchanová tradice odvozuje dvacet osm patriarchů, kteří si předávali Buddhovou sdělenou nauku přímo z „mysli do mysli“ bez závislosti na slovech a písmech. Za dvacátého osmého patriarchu v indické linii a prvního v Číně považuje čchan legendárního indického buddhistického mnicha Bódhidharmu, který měl přinést základy mahájánového buddhismu z Indie do Číny (přibližně v 5. st. n. l.).

Kořeny čchanu ale spočívají pravděpodobně ještě hlouběji v historii čínskému buddhismu u tak významných osob, jakými byli Tao-an (312–385), Chuej-jüan (334–416) a Tao-šeng (360–434), kteří kladli důraz na důležitost pěstování meditace (*dhjána*). Tao-an byl pro vývoj čínskému buddhismu osobou tak mimořádně důležitou, že byl dokonce někdy pokládán za vlastního zakladatele čchanu. Kromě toho, že sestavil komplexní systematický katalog do čínštiny přeložených buddhistických sůter (*Cung-li čung-ting mu-lu*), vypracoval také přísná mnišská pravidla a inicioval kult budoucího buddhy Maitréji. Napsal rovněž důležité komentáře vysvětlující meditační praxi.

Chuej-jüan, Tao-anův žák, založil na hoře Lu-šan v jižní Číně tradici pěstování kultu buddhy Amitábhy s cílem zrodit se v jeho Čisté zemi. Je pokládán za prvního čínskému patriarchu této školy. Třetí důležitá postava, mnich a učenec Tao-šeng, byl zprvu žákem Chuej-jüana, později pracoval se slavným Kumáradžívou (350–409/413) na překladech *Lotosové sůtry* a *Sůtry Vimalakírtyho* do čínštiny. Podle Tao-šenga, jenž své učení založil na *Nirvánasútre*, jsou všechny bytosti bez výjimky obdařeny buddhovskou podstatou. Ta je čistým, blaženým, věčným a nerozdělitelným „pravým já“, jež může být dosaženo úplným a náhlým vhledem pomocí postupného cvičení. Otázka, zdali je probuzení dosahováno náhle nebo postupně, rozpoutala poté v Číně a v Tibetu velkou diskusi. Tento problém se do jisté míry týká otázky v raném buddhismu, zdali Gautama Buddha v okamžiku dosažení probuzení nazřel čtyři vznešené pravdy postupně jednu po druhé, nebo všechny naráz v jediném okamžiku.

Za druhého zakladatele čchanu v Číně považuje čchanová tradice výše zmíněného Šestého patriarchu Chuej-nenga, jehož životní příběh a základy jeho nauky jsou zaznamenány v *Tribunové sůtre šestého patriarchy* (zkráceně *Tchan-ting*). Tato sůtra, která byla sestavena někdy kolem roku 780 n. l., je nejdůležitějším textem raného čchanu a možná celého čchanu/zenu vůbec. S Chuej-nengem spojuje čchanová tradice rovněž spor o to, zdali je probuzení dosahováno postupně (severní škola), nebo je dosaženo náhle v jediném okamžiku (jižní škola). Tato disputace se týkala otázky, zdali je k nazření čisté, původní buddhovské podstaty a dokonalému probuzení potřeba stále a dokonalé meditační bóddhisattvovské praxe, nebo se buddhovská podstata vynoří přirozeným způsobem, když se adept zbaví veškerých konceptuálních a dualistických myšlenek. Chuej-neng je v *Tribunové sůtre* líčen jako zastánce ideje náhlého probuzení, kterou všechny pozdější formy čchanu obecně přijaly spolu s odmítnutím dualistického vyjadřování (subjekt/objekt, dobro/zlo atd.) a popřením rozdílu mezi poznáním (v sanskrtu *pradžňá*; čínsky *chuej*) a meditací (v sanskrtu *samádhi*; čínsky *ting* nebo *san-mej*). Další základní ideou *Tribunové sůtry* je přímé zaměření se na vlastní mysl za účelem rozpoznání její buddhovské podstaty.

118) MCRAE, „Huineng“, in BUSWELL (2003), S. 348.)

119) Cit. z BONDY (1993), S. 208.

Čchanová tradice hovoří o Chuej-nengovi jako o negramotném prodavači dřeva, jehož jedinou „praxí“ před dosažením probuzení bylo štípání dřeva, nošení dříví a drcení rýže v klášteře. Podle badatelů je ale tradiční interpretace této sútry problematická a její líčení prokazatelně nesprávné. Tento fakt nicméně nesnižuje mimořádnou důležitost tohoto textu pro další vývoj čchanového buddhismu. J. McRae píše, že bychom měli rozlišovat dva Chuej-nengy, legendárního a historického. O historickém Chuej-nengovi, jenž byl pravděpodobně nedůležitým čchanovým učitelem na vzdáleném jihu, je toho známo velmi málo. Legendární a fiktivní představa Chuej-nenga, která má velkou literární a mýto-poetickou sílu, nám nicméně ukazuje, že sociální postavení a rodinný původ teoreticky nehrály v čchanu důležitou roli ohledně duchovního poznání a ctností jednotlivců.¹¹⁸ Vyobrazení Chuej-nenga jako světce analfabeta ale zavání na druhou stranu určitým populismem, neboť čchanoví mistři byli naopak obecně velmi vzdělaní v buddhistických naukách a také jejich žáci museli intenzivně studovat texty. Znalost buddhistických písem byla ve východní Asii důležitou podmínkou pro to stát se mnichem. Například záznamy o Lin-tim říkají, že když přišel kvůli tomu, aby dosáhl probuzení za mistrem Ta-jüem, vysvětloval v jeho přítomnosti celou noc obtížný filosofický text mahájánové školy jógáčára *Traktát o pouhém vědomí*. Poté kladl Ta-jüovi obtížné otázky týkající se tohoto textu. Jak říká velmi hezky Egon Bondy, „pohled na čchanové mistry jako na prostáčky boží, kteří si libovali v odmítání vzdělanosti a ke všemu dospěli jen přirozenou intuicí či šokovou terapií“ učitelů, je gruntovně pochybný. Teprve hluboké vzdělání umožňuje (ve většině případů) povznést se nad vzdělanost.“¹¹⁹

Kóany

Po Chuej-nengovi, jenž obecně přijímal buddhistické nauky, začaly do čchanu pronikat nové prvky a vznikal nový druh náboženské praxe. Role a instrukce čchanového mistra se staly v čchanu velmi důležitým fenoménem. Intuitivní styl výuky mistrů, kteří se chovali neočekávaným a spontánním způsobem, byl často spojován s výkřiky a ranami, které mistři uštěďřovali svým žákům, aby je pomocí těchto šokových metod přivedli k přímé a náhlé zkušenosti probuzení. Aby se zbavili navyklého dualistického způsobu myšlení a různých zbytečných a destruktivních spekulací, které jsou překážkou přímé zkušenosti probuzení, museli čchanoví žáci řešit a odpovídat na nevyřešitelné a paradoxní otázky nazývané *kóany* (čín. *kung-an*, dosl. „veřejná vyhláška“). Na tyto krátké příběhy či dialogy se musí žák koncentrovat, meditovat o nich a hledat na ně odpověď.

Pravděpodobně neznámější a nejslavnější kóan pochází z doby dynastie Tchang (618–907). Slavný čchanový mistr Čao-čou Cchung-šen (japonsky

Džóšu Džúšin, 778?–897?) dostal od jednoho mnicha otázku, zdali pes má, nebo nemá buddhovskou podstatu (čínsky *fo-sing*). Čao-čou Cchung-šen odpověděl: „Ne/nic.“ (čínsky *wu*, japonsky *mu*). Tato odpověď je ale v protikladu k základnímu tvrzení veškerého čchanu, že všechny cítící bytosti jsou obdařeny buddhovskou podstatou! Wu-men Chuej-kchaj, jenž díky tomuto kóanu dosáhl první zkušenosti probuzení, ve svém komentáři říká, že ti, kdo vyřeší tento kóan, dosáhnou úplné svobody a nepředstavitelného probuzení (čínsky *miao-wu*). Kóan *wu* je první branou čchanu¹²⁰ a kdo dokáže touto branou postavenou patriarchy projít, dosáhne stejného uvědomění jako Čao-čou Cchung-šen a samotní patriarchové. Bude schopen jít s nimi ruku v ruce, vidět stejnými očima a slyšet stejnými ušima. Tuto zkušenost probuzení, ve které „rozdíly jako vnitřní a vnější přirozeně splynuly dohromady“, přirovnává Wu-men Chuej-kchaj ke snu hluchoněmého člověka, který onen sen nemůže sdělit ostatním, neboť ho zažil pouze on. Probuzení je podle čchanu ryze individuální, slovy nesdělitelná zkušenost.¹²¹

Další velmi slavný kóan je o mistrovi Nan-čchüan Pchu-jüanovi (748–835), ke kterému přišli dva mniši, kteří se přeli o vlastnictví kočky. Nan-čchüan Pchu-jüan jim řekl, ať mu na místě demonstrují zkušenost svého probuzení. Když to ani jeden z mnichů nedokázal, Pchu-jüan rozsekl kočku vedví a každému mnichovi dal její polovinu. Tímto obtížně pochopitelným činem ovšem hrubě porušil buddhistický příkaz o nezabíjení živých tvorů.

Pro ilustraci bych uvedl několik velmi známých kóanů. „Jak zní zvuk tlesknutí jedné ruky?“ „Proč přišel Bódhidharma na Západ?“ Čchan ale není iracionální, kóany jsou sice neřešitelné otázky, nicméně mají své vlastní odpovědi. I v dnešní době jsou mniši, kteří dosáhli probuzení, doslova „grilováni“ kóany, na něž musí spontánně a bez váhání odpovídat, aby demonstrovali a prohloubili svou zkušenost probuzení. Překvapivé čchanové výukové metody jako výkřiky, rány atd. mohou být pochopeny pouze v kontextu čchanové praxe, která je výjimečně ritualizovaná, rigidní a disciplinovaná. Tento disciplinovaný aspekt čchanu se nám často ztrácí zvláště kvůli obrazoborecké a exotické představě čchanu/zenu, jak je nám obvykle presentována v západní literatuře a překladech. Nicméně toto dynamické napětí mezi institucionalizovanou rigiditou a osobní svobodou je jedním z nejpozoruhodnějších čchanových kóanů.¹²²

Čchan a jazyk¹²³

Úvody do čchanu/zenu často začínají verši připisovanými Bódhidharmovi:
„Zvláštní přenos mimo písmo,
nezávislý na slovech a písmenech,
přímé zaměření na vlastní mysl,
nazření vlastní podstaty a stání se buddhou.“¹²⁴

120) Kóan *wu* bývá při výuce obvykle ukládán začátečníkům, aby prolomil hranice jejich navyklého způsobu uvažování.

121) HEINE and WRIGHT (2000), s. 111-114.

122) LUSTHAUS (1985), S. 174.

123) Tento oddíl se opírá o Faureho výklad in FAURE (1993), s. 196–204.

124) Tento slogan pochází z 8. st. n. l., nicméně podobné body se objevují už v antologii raného čchanu nazvané *Traktát Bódhidharmy (Tamo-lun)*.

125) Cit. z KREBSOVÁ (1997), s. 29.

126) Cit. z KRÁL (2005), s. 205, překlad mírně upraven.

127) FAURE (1993: 199).

Písma se myslí doktrinální nauky a písma (čínsky *tiao*) tradičního buddhismu. Neznamená to úplně se vzdát písem, ale nově je pochopit a porozumět jim. Místo psaných komentářů dává čchan přednost ústním komentářům a instrukcím. Kvůli obrovskému množství psaných textů buddhistické literatury a komentářů, které si navíc často odporují, čchan z praktických důvodů zdůrazňuje a upřednostňuje přímý přenos buddhistické nauky. Toto zlehčování psaných textů zřejmě pochází z určité skepse, která se týká jazyka a jeho schopnosti pomocí jazykových prostředků vyjádřit realitu. Jak praví slavné první verše Tao-te-ťingu, „Tao, které lze postihnout slovy, není věčné a neměnné tao; jméno, které lze pojmenovat, není věčné a neměnné jméno“,¹²⁵ nebo Čuang-c‘ovo slavné srovnání slov s rybářskou vrší: „Účel vrše záleží v rybě, a jakmile se ryba do ní chytí, vrš je zapomenuta. Účel králičího oka záleží v králíku, a jakmile se králík do něj chytí, oko je zapomenuto. Účel slova spočívá ve významu, a jakmile je význam postižen, slovo je zapomenuto. Ó, kdeže najít člověka takového, jenž už mohl zapomenout slova, a s ním si promluvit.“¹²⁶

Čchanový přístup ke psaným textům a slovům se shoduje s taoismem v tom, že nejvyšší pravdu nelze slovy vyjádřit. Bez slov se ale obejdeme jen velmi těžko, neboť jediným vysvobozením z „vězení jazyka“ by bylo *ticho*. Jak praví Wittgenstein v *Traktátu*, „o čem nelze mluvit, o tom se musí mlčet“. Charakteristikou negace jazykových vyjádření je ale paradox, že tato negace je vyjádřena jazykem. Aby byla negace jazyka opravdu důsledná, musí být vyjadřována nejazykovými prostředky jako například gesty, výkřiky, údery či výrazy obličejů. Nicméně i čchanisté byli nuceni se přizpůsobovat pravidlům „jazykových her“, uzнат jazyk přinejmenším konvenčně a používat ho jako tzv. vhodné prostředky (v sanskrtu *upája*; čínsky *fang-pien*) pro sdělování buddhistické nauky. Situace dospěla dokonce tak daleko, že v době Tchangů byl vydán císařský edikt, že mnichové musejí odpovídat na otázky týkající se buddhistické nauky a ne pouze sedět v meditaci. I Lin-ťi, jenž byl proslulý svými „odpověďmi“, prohlásil, že kdyby se měl chovat v souladu s čchanovou naukou, nemohl by ani otevřít ústa. Když byl ale požádán o odpověď prefektem Wangem, nemůže tajit základy nauky své školy.¹²⁷

Celá věc nám bude jasnější, když se blíže seznámíme s mahájánovými naukami o prázdnotě a o dvou pravdách, které jsou nezbytným základem pro pochopení mnoha zdánlivě nelogických a absurdních prohlášení a činů v čchanovém buddhismu. Nyní se ale ještě na chvíli vrátíme ke zcela odlišné koncepci jazyka, která říká, že plným vyjádřením reality je právě jazyk. Podle této koncepce, která byla přijímána už od dob Konfuciových, existuje mezi jazykem a realitou naprostá shoda. Liou Sie (cca 465–521), autor pojednání *Wen-sin tiao-lung*, snad nejkomplexnějšího a nejobsáhlejšího díla o literární kritice ve staré Číně a důležitého zdroje pro studium čínské poeti-

ky a estetiky, píše, že slova vyvstávají ve světě proto, že jsou vzorem (*wen*) taa! Podle badatelů se během dynastie Tchang v buddhismu odehrál posun od tzv. apofatického (pojmově nevymezitelného) čili negativního vyjadřování, k tzv. katafatickému neboli pozitivnímu vyjadřování. Ma-cu Tao-i (709–788), slavný čchanový mistr z tchangské doby, obecně uznávaný jako klíčová postava v historii čchanového buddhismu, říká, že jazyk má v sobě inherentní buddhovskou podstatu. Veškeré lidské fyzické i mentální aktivity jsou projevy této probuzené buddhovské podstaty, dokonce i ukázání prstem či mrknutí okem. A naopak to, co je v lidských bytostech schopno mluvit a jednat, není ničím jiným než samotnou buddhovskou podstatou. Ma-cu praví, že když chceme porozumět lidské mysli, musíme si uvědomit, že to, co hovoří, je naše mysl, která se nazývá buddhou, buddhovským tělem pravdy (v sanskrtu *dharmakája*) a taem. Pro Ma-cua není tao nějakým vzdáleným ideálem, jež má být nějakým způsobem kultivováno. Naopak, jsou to právě naše slova, která jsou jeho projevem a působením, nicméně člověk se musí vyvarovat toho, aby tao nějakým způsobem pošpinil.¹²⁸

Staré čchanové přísloví praví, že namalovaný rýžový koláč hladového nenasytí. Slavný japonský zenový mistr Dógen (1200–1253) však zcela obrátil tento výrok říka, že „pouze namalovaný rýžový koláč může nasytit hladového“! Podle Dógena mají slova ultimativní hodnotu, musí to však být slova vyřčená člověkem probuzeným, slova oživená a proměněná vzhledem do skutečnosti. V Dógenově pojetí se celý svět stává svatým textem či rozpravou, „sútrou hor a řek“, všechno ve světě odhaluje buddhistickou pravdu, slova a písmo v tom nejsou výjimkou. Každé slovo je pravdou (*dharmā*), ale takto to může vnímat a vyjadřovat pouze člověk probuzený.¹²⁹

Filosofické základy čchanu: prázdnota a dvě pravdy

O čchanu/zenu se velmi často tvrdí, že je to mystické uvědomění nejvyšší skutečnosti, že zenoví buddhisté překračují hranice logiky, hledající Absolutno. Říká se, že iracionální čchanový přístup, jenž zpochybňuje platnost základních principů logiky, se používá jako prostředek pro negativní vymezení transcendentální skutečnosti. Funkcí čchanového poznání a nemyšlení má být zastavení racionálního zdůvodňování. Pomocí čchanových negací má adept čchanu dosáhnout Nejvyšší skutečnosti, která nemůže být pojmově uchopena. Čchan je podle tohoto pojetí jakousi transcendentální psychologií nebo metafysickým systémem.

Jak už bylo řečeno, mnoho zdánlivě nelogických a absurdních prohlášení a činů v čchanu může být pochopeno ve světle buddhistických nauk o prázdnotě a o dvou pravdách, které jsou ve shodě s buddhistickou střední cestou. Právě tyto nauky, které vypracovala indická škola madhjamaka

128) YANAGIDA (1983), S. 187.

129) FAURE (1993), S. 201–204.

(„škola středu“), přijímá čchanový buddhismus za svoji filosofickou základnu. Také ostatní čínské buddhistické školy do sebe absorbovaly nejdůležitější ideje *madhjamaky*.

Buddhistická tradice uvádí, že madhjamaku založil významný buddhistický filosof Nágárdžuna, jenž žil přibližně ve 2. st. n. l. Nágárdžuna praví, že existují dvě pravdy, pravda konvenční (*sanvrti-satja*) a pravda nejvyšší (*paramártha-satja*). Podle tohoto pojetí existuje rozdíl mezi tím, jak se nám věci jeví (konvenční pravda), a tím, jak se ve skutečnosti mají (nejvyšší pravda). Konvenční pravda, nebo lépe řečeno pravda o konvenční skutečnosti, je pravda o světě, jak ho obvykle zažíváme, vnímáme a jazykově nebo konceptuálně uchopujeme. Nám se chybně zdá, že věci mají nějaký pevný, inherentní základ, esenci či podstatu (*svabháva*). Uchopováním věcí jako trvalých jsoucnen se k nim velmi rychle a snadno emocionálně a myšlenkově připoutáváme a toto připoutání nám způsobuje utrpení. Nejvyšší pravda naopak není závislá na žádných konvencích či konceptech (to se týká i klíčových buddhistických konceptů, jako jsou nirvána, probuzení, Buddha apod.). Nejvyšší pravdou o věcech je jejich *prázdnota* (*śūnjatá*). Všechny věci *bez výjimky* jsou prázdné (*śūnja*). Nemají žádnou stálou, nezávislou a neměnnou podstatu, svabhávu, protože vznikají a zanikají v kauzální závislosti na svých příčinách a podmínkách. To ovšem neznamená, že věci vůbec neexistují a jsou pouhými představami. Věci existují konvenčně, to jest existují díky vzájemné podmíněnosti. Samotná prázdnota je pouhým abstraktním pojmem, vlastností věcí, není žádným Absolutnem, nějakou nezávislou realitou, skrytou za závojem iluzí. Jak praví Nágárdžuna, i prázdnota je sama o sobě prázdná, protože je závislá na tom, co je prázdné. Kdyby hypoteticky vůbec nic neexistovalo, neexistovala by ani prázdnota. Nauka o prázdnotě má v mahájánovém buddhismu velký soteriologický význam, neboť její funkcí je odstranit uchopování, ulpívání a tím pádem i utrpení, jež buddhismus chápe jako základní charakteristiku lidského života. Prázdnota je lékem či pomůckou, jenž nás má zbavit všech esencialistických náhledů, které jsou hluboce zakořeněny v našem jazyce a myšlení.

Ve 24. kapitole *Múlamadhjamakakárik* vyvrací Nágárdžuna oponentovo obvinění, že učením o prázdnotě hlásal nihilismus a zničil buddhistickou nauku. Nágárdžuna praví, že nauka buddhů o *dharmě* je založena na dvou pravdách: konvenční pravdě a pravdě nejvyšší. Ti, kdo nerozumějí rozdíl mezi těmito dvěma pravdami, ti nerozumějí pravému stavu Buddhovy nauky. Nágárdžuna pokračuje: „Nejvyšší pravda nemůže být ustanovena bez uchýlení se ke každodenní praxi [tj. ke konvenční pravdě] a bez pochopení této [nejvyšší] pravdy nelze dosáhnout nirvány.“ To znamená, že nejvyšší pravda, potažmo buddhistická nauka, musí být sdělována a vysvětlována pomocí slov a konceptů, které jsou konvenční, podmíněné a prázdné. Čchan je praxí

nauky o dvou pravdách. Čchanoví mistři používají různými způsoby tuto nauku jako vhodný prostředek (*upája*), aby jejich žáci dokázali nahlédnout prázdnotu, tzn. vidět věci tak, jak se ve skutečnosti mají, tedy prázdné, bez vlastní podstaty (*nihsvabháva*). Pro lepší ilustraci tohoto přístupu uvádím jeden známý čchanový příběh:

Jednou se Šen-chuej zeptal svého učitele Chuej-nenga, zdali vidí, nebo nevidí.

Chuej-neng odpověděl: „Vidím i nevidím.“

„Jestliže je tvoje mysl připoutaná, nevidíš; jestliže je bez připoutání, vidíš.“

Jiný příběh říká:

Šou-šan vytáhl krátkou hůl a řekl žákovi: „Jestliže řekneš, že to je hůl, dostaneš ránu, jestliže řekneš, že to hůl není, dostaneš ránu. Teď rychle řekni, co to je?“

Všichni jsme buddhové!

Ma-cu Tao-i, autor slavného výroku, že „obyčejná mysl je tao“ (viz výše), prohlásil, že soucitění a trpělivost, touha a nenávisť, zlé i dobré činy, mají v sobě inherentní budhovskou podstatu! To, že naše mysl je taem, nám zabraňuje připoutávat se k meditaci nebo ke studiu a interpretaci buddhistických písem. Místo těchto tradičních buddhistických praktik se máme podle čchanu velmi pozorně zaměřit na každodenní aktivity naší obyčejné mysli, neboť jsou to projevy samotného buddhy.

Velmi pozoruhodnou postavou čínského buddhismu byl Cung-mi (780–841), považovaný za patriarchu jak školy Chua-jen, tak jižního čchanu. Pokusil se o racionální syntézu těchto dvou škol tím, že použil filosofii školy Chua-jen jako základnu pro čchanovou praxi. Velmi zajímavý je rovněž jeho názor o esenciální shodě buddhismu, taoismu a konfucianismu, podle něhož rozdíly mezi těmito třemi náboženstvími jsou dány pouze specifickými historickými podmínkami a nemají nic společného s poznáním Buddhy, Konfucia a Lao-c‘a. Ovlivněn studiem kanonických konfuciánských textů, Cung-mi zkoušel rovněž čelit etickému nebezpečí některých extrémních čchanových škol integrováním konfuciánské morálky do buddhismu. V rozsáhlém komentáři k *Sútre dokonalého probuzení (Jüan-füe-ting)* systematicky charakterizoval sedm existujících čchanových linií, které existovaly v Číně na počátku 9. století, se stručným přehledem jejich nauk. Zatímco tři z těchto linií patřily ke „starému“ čchanu, zbylé čtyři už přicházely s výrazně převratnými idejemi.

První z těchto revolučních škol pocházela z kláštera Pao-tchang a založil ji mnich Wu-ču (zemřel 774). Tato velmi radikální škola byla zcela otevřeně obrazoborecká a dokonce protibuddhistická. Zavrhl a označila za bláhové veškeré formy buddhistické náboženské praxe jako uctívání, modlitby, reci-

130) HU SHIH (1953), s. 3–24 (zvl. s. 14–16).

131) HU SHIH (1953), S. 14.

tování sůter, vyznání lítosti, malování obrazů Buddhy a opisování buddhistic-
kých textů. Veškeré myšlenky, jak dobré, tak špatné, byly označeny za poše-
tilé a zbytečné. Ideálem bylo nemyslet a nic si neuvědomovat.

Druhou školou, k níž se hlásil také Cung-mi, byla jižní škola Šen-chueje (684–758), jenž kolem roku 730 sehrál velmi důležitou roli ve sporu ohled-
ně Šestého patriarchy. Šen-chuej věřil v náhlé probuzení a odvrhl veškerou
čchanovou praxi. Hlásal, že neexistuje nic takového jako meditace (*tíng*)
a koncentrace mysli. I touha dosáhnout probuzení a dosáhnout nirvány je
bláznovstvím. Branou ke všem tajemstvím je jediné slovo: *poznání*.

Třetí velmi starou školou, nazývanou Hora volské hlavy, založil Fa-žung
(zemřel roku 657). Škola vycházela z nauk pradžňápáramitových sůter a
madhjamaky. V osmém století se ale tato škola už projevovala neskrývaným
nihilismem, neboť hlásala: „Neexistuje ani pravda (*dharm*a), která by nás
mohla připoutávat, neexistuje ani buddhovství, které bychom měli dosaho-
vat.“ „I kdyby existoval lepší život, než je nirvána, přesto pravíme, že i ten je
nereálný jako sen.“ „Neexistuje ani duchovní kultivace, ani ne-kultivace;
neexistuje ani Buddha, ani ne-Buddha.“

Čtvrtou školou byla velká škola mistra Ma-cua, jenž učil: „Tao je všude
a ve všem. Každá myšlenka, každý pohyb těla – zakašlání, pohled, lusknutí
prsty nebo povytažení obočí je projevením buddhovské podstaty v člověku.
I láska, hněv, žádostivost a nenávisť jsou projevením této podstaty. Nechte
svoji mysl, ať dosáhne svobody. Nikdy neusilujte o konání dobra, nikdy neu-
silujte o konání zla, nikdy neusilujte o pěstování taa. Následujte přirozený
běh přírody a jedejte svobodně. Nic nezakazujte, nic nedělejte. Taková je
cesta svobodného člověka, jenž je nazýván ‘pravým člověkem‘.“¹³⁰

Čchan říká, že když má všechno buddhovskou podstatu a všichni jsme
vlastně buddhové, není třeba nic měnit, nic dosahovat, nic dělat. Tento čcha-
nový přístup, pokud byl chápán doslova, nacházel ve staré Číně své ostré kri-
tiky. Moderní historik čchanu Chu Š‘ cituje Liang-sua (753–793), jenž říká:
„V dnešních dnech má jen málo lidí pravou víru. Ti, kteří následují cestu
čchanu, jdou tak daleko, že učí toto: ‘Neexistuje žádný Buddha, žádný řád
(*dharm*a), ani zlo ani dobro nemají žádný význam...‘ Takovéto myšlenky
jsou přijímány jako velké pravdy a znějí velmi libě lidským uším. Lidé jsou
jimi přitahováni stejně, jako jsou můry v noci přitahovány světlem lampy,
aby v ní shořely... Tyto nauky jsou škodlivé a nebezpečné jako slova budd-
histického pokušitele Máry a starých heretiků.“¹³¹

Pět charakteristik čchanu

Moderní historik čínské filosofie Feng Jou-lan (Feng Yu-lan) napsal, že
čchan nebyl jednou školou, ale široce rozšířeným sociálním fenoménem.

Feng Jou-lan vyjmenoval pět společných rysů, které sdílely téměř všechny čchanové školy v Číně za doby Tchang:

1. Nejvyšší pravda je nevyjádřitelná.
2. Duchovní kultivace nemůže být kultivována.
3. Na posledním stupni nemůže být nic dosaženo.
4. Buddhistické učení není nic zvláštního.
5. Podivuhodné tao spočívá v nošení vody a štípání dřeva.¹³²

Tyto „nauky“ jsou obsaženy v bezpočetném množství velmi zajímavých, často humorných čchanových příběhů, které kolovaly mezi lidmi. Právě humor a osvobozující smích jsou výrazně charakteristickými prvky těchto příběhů, anekdot, které byly zcela jistě ovlivněny taoismem tak jako celý čchanový buddhismus. Jak píše Egon Bondy, je to smích nejen poetický, ale i drsnácký, ukazující na robustně zdravý životní postoj aktivně se odevzdávající přirozenému chodu věcí.¹³³ Velmi sympatický je i čchanový přístup k práci. Čchanovní mniši pracovali, aby se uživilí a nebyli závislí na almužnách a darech. Ze záznamů víme, že i mistr Lin-ti pracoval na poli stejně jako ostatní mniši. Staré čchanové heslo „den bez práce je jako den bez jídla“ má něco do sebe bezesporu i dnes.¹³⁴

Lin-ti: život a nauka

V sedmém století byl čínský čchan malým drobným hnutím, nicméně počet jeho stoupenců neustále narůstal, takže v 9. století už byl čchan etablovanou institucí s vlastní organizací, praxí, „ideologií“ a solidní ekonomickou základnou. Čchan pak postupně poměrně rychle vytlačil ostatní formy buddhismu. Během 9. století se rozdělil do pěti různých škol (doslova „domů“, čínsky *tia*), které měly vlastní identitu a historii (jižní Kuej-jang a Lin-ti; severní Cchao–tung, Fa-jen a Jün-men). Z těchto škol si svůj význam udržely pouze dvě, Lin-ti a Cchao–tung, které ve 13. století pronikly do Japonska.

Škola Cchao–tung (japonsky Sótó), kterou založili Tung-šan Liang-tie (807–869) a jeho žák Cchao-šan Pen-ti (840–901), kladla důraz na formální sezení v meditaci (zazen) a zastávala názor, že probuzení je dosahováno postupně (nauku této školy přenesl do Japonska slavný Dógen). Škola Lin-ti kladla důraz zejména na řešení kóanů, rozhovory s mistrem a na to, že probuzení přichází náhle. V době dynastie Sung (960–1279) se stala v Číně nejrozšířenější a nejuspěšnější školou. Dochovala se v Koreji a na Tajvanu, v Japonsku je známa pod názvem Rinzai a v současné době pronikla i na Západ. Proto alespoň pár slov o životě a nauce jejího zakladatele.

O životě Lin-ti I-süana (japonsky Rinzai Gigen) jako historické postavy toho víme poměrně málo. Lin-ti sám nic nenapsal, takže všechno, co může-

132) CHAD HANSEN, Buddhism, in <http://www.hku.hk/philodep/courses/religion/Buddhism.htm>.

133) BONDY (1993), S. 212.

134) Toto slavné heslo pochází od důležitého čínského čchanového mistra Paj-čang Chuaj-chaje (749–814), žáka Ma-cuova. Paj-čang podle tradice ustanovil první klášterní pravidla (*vinaja*) pro čchanový buddhismus.

me vědět o jeho nauce, pochází ze záznamů jeho žáků. Navíc, stejně jako tomu bylo i u mnoha čchanových mistrů, byl Lin-tiho životní příběh postupem doby přikrášlen a obalen různými legendami. Rané biografické zdroje říkají o jeho životě velmi málo. Narodil se v okrese Nan-chua na jihozápadě dnešní provincie Šan-tung (jižně od Žluté řeky) někdy v letech 810 až 815. Pod vedením slavných čchanových mistrů Chuang-poa (zemřel přibližně roku 850) a Ta-jüa dosáhl velkého probuzení. Přibližně v letech 849–50 se usadil v okrese Čeng-ting v provincii Che-pej v blízkosti řeky Chu-tchuo v klášteře s názvem Lin-ti („Blízko brodu“) (čchanoví mistři bývali známi pod jménem kláštera nebo hory, kde pobývali). Na tomto místě také zemřel v roce 866 nebo 867 (většina zdrojů uvádí datum 27. května 866).

Nejdůležitějším zdrojem pro poznání Lin-tiho jsou *Zápisky [rozhovorů] Lin-tiho* (čínsky *Lin-ti-lu*), které v roce 1120 zkomponoval Jüan-tüe Cung-čen. Text *Lin-ti-lu* obsahuje Lin-tiho slova, jeho učení a podrobný popis jeho života. Tyto záznamy jsou ale rovněž cenné kvůli tomu, že popisují vývoj a úspěch čchanového myšlení a hnutí v Číně za dynastie Sung (960–1279). Buddhistickým mnichem se Lin-ti stal pravděpodobně již v raném věku. V klášteře studoval intenzivně buddhistické sútry spolu s komentáři a buddhistická řádová pravidla (vinaja). Ve dvaceti letech, nespokojen s tím, čeho studiem textů dosáhl, se rozhodl studovat čchan. Proto opustil klášter a začal cestovat po celé zemi, jak tomu bylo tehdy mezi čchanisty dobrým zvykem. Toto potulování neboli „učení se za pochodu“ (*šing-tiao*), byl starý taoistický obyčej, jenž hrál v čchanu velkou pedagogickou úlohu. Čchanoví mistři po určité době vyhodili žáka z kláštera s tím, aby si šel hledat štěstí někam jinam. Čchanoví studenti tak chodili pěšky, cestou žebrajíce o jídlo a přístřešek, z místa na místo, od mistra k mistrovi, z jedné školy do druhé. Také mnoho slavných čchanových mistrů včetně Lin-tiho strávilo dlouhá léta tímto způsobem, někteří z nich i patnáct, dvacet nebo dokonce třicet let. Zkušenosti získané během tohoto cestování celou zemí byly pro žákovu praxi doslova neocenitelné. Adeptovo porozumění tak postupně rostlo a prohlubovalo se, až jednoho dne zaslechl nějaký zvuk či frivolní píseň tančící dívky nebo ucítil příjemnou vůni neznámé květiny a vtom náhle pochopil smysl starých kóanů. „Buddha je jako suchý hnůj“ či „Buddha je jako tři měřice konopí“ nebo výrok „mysl není Buddha, učení není cesta“. Poté žák pocítil velikou radost a vděčnost ke svému starému mistrovi, jenž jej kdysi nemilosrdně vyhodil z kláštera a poslal do světa jen s holí a miskou na jídlo.

Základním pojmem Lin-tiho nauky je „pravý člověk bez hodnoty/pozice“ (*wu-wej čen-žen*), probuzená osoba, která dosáhla pravé svobody. Lin-ti praví: „Pravý člověk na ničem nezávisí. Je svobodný. Žije jako ryba ve vodě... Čím více ho hledáte, tím je dál. Nehleďte ho, je přímo před vašimi očima. Mějte důvěru sami v sebe. Nevysilujte se usilováním.“ Pravý člověk

musí jednat spontánně, bez jakýchkoli plánů a přitom zodpovědně. Kamkoli se postaví, stojí v pravdě, nicméně nesnaží se žít podle nějakého předem stanoveného ideálu.

Lin-ti byl možná vůbec prvním čchanovým buddhistou, jenž své žáky bil a řval na ně.¹³⁵ Jak píše Chu Š', bití, křik, zdánlivě nesmyslné otázky a odpovědi, jsou přes veškerou svou zdánlivou nelogičnost a iracionálnost vědomou a naopak racionální pedagogickou metodou, jak čchanové adepty donutit jít vlastní cestou a skrze vynaložené úsilí dosáhnout vlastní, přímo zažívané a ničím nenahraditelné zkušenosti.¹³⁶ Byly to metody a zkušenosti jistě velmi tvrdé, ale vedoucí přímo a bez okolků ke kýženému cíli. Tyto přímočaré metody nebyly žádným „trýzněním divoké zvěře“, jak by se někdo mohl domnívat. Byly určeny k tomu, aby odstranily připoutanost a návyky žáků, a tak jim pomohly k dosažení pravé svobody a nezávislosti na čemkoli včetně buddhistických nauk, Buddhy či buddhů. Lin-ti velmi správně poznal, že právě takový typ závislosti může být tou nejhůře zdolatelnou překážkou probuzení. Neustále varoval své žáky před různými typy závislostí, protože pravé a správné pochopení buddhistické nauky (*dharma*) nesmí záviset vůbec na ničem. Lin-ti říká zcela jasně: „Posluchači *dharmy*, jestliže jste na cestě, která není na ničem závislá, pak jste matkami buddhů. Protože buddhové jsou zrozeni z oblasti, která je absolutně nezávislá. Jestliže se dokážete probudit k této nezávislosti, pak už nebude žádný buddha, kterého byste se měli přidržovat. Jestliže můžete vidět věci tímto způsobem, to je pravé a správné porozumění.“

Lin-ti vyzývá žáky, aby se soustředili na každodenní, právě prováděné aktivity. „Být zde a nyní“ je základním axiomem adepta čchanu. Cokoli člověk pozorně a koncentrovaně dělá, má stejnou hodnotu jako meditace vsedě. Žáci mají jít cestou, která si ničeho nežadá. Mají jednat naprosto přirozeně, spontánně a bez usilování. Lin-ti praví: „Žáci, v Buddhově nauce není žádné úsilí.“

Lidé trpí, protože je jejich mysl neklidná, nestálá, plná pochyb, plánů, názorů, ulpívání na slovech a konceptech, hledání buddhovství atd. Jestliže ale člověk přestane přisuzovat věcem nějakou trvalou podstatu, přestane-li dualisticky rozlišovat věci na dobré a zlé, příjemné a nepříjemné, důležité či nedůležité atd., pak se jeho mysl stává nezávislou. Poznání pravé povahy všech věcí, tj. jejich prázdnoty, člověka osvobozuje. Je-li všechno prázdné, není třeba nic dosahovat, nic získávat. „Pravý člověk bez pozice“ žije v každodenním světě bez vytváření karmických následků, vyvázán z karmického procesu příčin a následků, naprosto svobodný. Jak praví důrazně Lin-ti, „hlavní věcí je nenechat se *ničím* oklamat!“

135) Zřejmě to bylo dáno i velmi drsnou dobou, v níž Lin-ti žil.

136) HU SHIH (1953), S. 21–23.

GLOSÁŘ ČÍNSKÝCH ZNAKŮ

Cchao-šan Pen-t'i ???? (840-901)
 Cchao-tung ??
 Cung-li čung-t'ing mu-lu ??????
 Cung-mi ?? (780-841)
 cuo čchan ??
 Čao-čou Cchung-šen ???? (778?-897?)
 Čeng-ting ??
 čchan ?
 čchan-na??
 Čuang-c' ??
 Fa-jen ??
 Fa-žung ?? (594-657)
 fan-nao ??
 fang-pien ??
 fo-sing ??
 Chu-tuo ??
 Chua-jen ??
 Chuang-po ?? (?-850)
 chuej ?
 Chuej-jüan ?? (334-416)
 Chuej-neng ?? (638-713)
 Jün-men??
 Jüan-t'üe-t'ing ???
 Kuej-jang ??
 kung-an ??
 Lao-c' ??
 Liang-su ?? (753-793)
 Lin-t'i ??
 Lin t'i I-süan???? (?-866)
 Lin-t'i-lu??
 Liou Sie?? (cca 465-521)
 Lu-šan ??
 Ma-cu Tao-i ???? (709-788)
 miao-wu ??
 Nan-čchüan Pchu-jüan ???? (748-835)
 Paj-čang Chuaj-chaj ???? (749-814)
 Pi-jen-lu ???
 san-mej ??
 sing-t'iao ??

Šen-chuej ?? (684-758)
Šou-šan ??
Ta-jü ??
Ta-mo-lun???
tao ?
Tao-an ?? (312-385)
Tao-te-t'ing ???
Tao-šeng ??(360-434)
Te-šan Süan-t'ien ???? (přibl. 781-865)
Tung-šan Liang-t'ie ???? (807-869)
t'ia ?
t'iao ?
ting ?
Tchan-t'ing ??
Tchien-tchaj ??
wen ?
Wen-sin tiao-lung ????
wu (probuzení) ?
wu (ne/nic) ?
Wu-cung ??
Wu-ču ?? (714-774)
Wu-men Chuej-kchaj ???? (1183–1260)
Wu-men-kuan ???
wu-wei čen-žen ????
žu-laj-cang ???