

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

Filosofická fakulta

Katedra asijských studií

MAGISTERSKÁ DIPLOMOVÁ PRÁCE

Slova, realita a zen

Words, Reality and Zen

OLMOUC 2018

Bc. David Grant

Vedoucí diplomové práce: Mgr. Dita Nymburská, PhD.

Kopie zadání diplomové práce

Prohlašuji, že jsem tuto magisterskou diplomovou práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl veškeré použité prameny a literaturu.

V Olomouci dne

Podpis:

Anotace

Jméno autora: Bc. David Grant

Katedra, fakulta: Katedra asijských studií, Filosofická fakulta

Název: Slova, realita a zen

Vedoucí práce: Mgr. Dity Nymburská, PhD.

Počet stran: 73

Počet znaků: 159 404

Počet titulů použité literatury:

Počet příloh: 0

Klíčová slova: šintó, kotodama, kotoage, kokugaku, zen, zenový buddhismus

Cílem této diplomové práce je prozkoumat filosofické a náboženské ideové zdroje nepřímosti v japonské kultuře. V první třetině práce je zkoumáno dílo učence národní nauky, Fudžitaniho Micueho, který je autorem vlastního pojetí šintoistického konceptu kotodama – duše slova. Důraz je kladen zejména na pojetí poezie, jazykového aktu a z nich vyplývajícího vidění světa. V druhé třetině práce je zkoumán zenový buddhismus, jeho podstata a jeho vztah k jazyku, také v interpretacích D.T. Suzukiho. Důraz je kladen podobně jako v první části na konsekvence zenové teorie jazyka na chápání světa. V poslední třetině se práce zabývá srovnáním pojetí kotodama ve Fudžitaniho díle a pohledů na jazyk v zenovém buddhismu. V závěru práce je celá problematika nahlédnuta z obecnějšího pohledu japonské kultury.

Poděkování

Tímto bych rád poděkoval Mgr. Ditě Nymburské, PhD. za odborné vedení práce, za cenné rady, a především za velkou trpělivost a ochotu.

Obsah

Ediční poznámka	8
Úvod.....	10
1 Šintó: jeho charakter a historie.....	11
2 Šintó a kotodama	14
2.1 Historie konceptu kotodama.....	14
2.2 Koncept kotodama a japonská literatura	17
2.3 Kotodama a japonské myšlení	17
3 Kotodama a národní nauka kokugaku 国学	19
4 Micue Fudžitani a jeho dílo v kontextu národní nauky	20
5 Fudžitaniho pojetí konceptu kami	21
6 Fudžitaniho kotodama.....	23
6.1 Zákon změny (vzorce) času (džigi 時宜)	25
6.2 Pět pravidel poezie	26
6.3 Promluva z hlediska obsahu a formy	28
6.4 Fudžitaniho pojetí „pravdy“ – makoto 真言	29
6.5 Kotodama a inference významu.....	31
7 Shrnutí a průběžná analýza Fudžitaniho myšlenek.....	33
7.1 Vztah archaické duše slova a Fudžitaniho duše slova	35
8 Charakteristika buddhismu.....	36
9 Otázka ega v buddhismu	39
10 Otázka Já v zenovém buddhismu	41
10.1 Poznámka k výrazu „zen“	42
10.2 Poznámka k ideovému základu zenového buddhismu	43
10.3 Historie zenového buddhismu v japonském kontextu	45
11 Podstata zenového buddhismu	45
11.1 Přímá zkušenost a další charakteristiky zenového buddhismu	49
11.2 Kóanová praxe a prostá meditace	50
11.3 Zen a dualita v práci D.T. Suzukiho	52
12 Zenový buddhismus a nepřímost.....	53
13 Shrnutí	55
14 Srovnání.....	56
14.1 Přirozená podstata a Fudžitaniho pojetí kami	58

14.2	Nepřímost v jazyce	60
14.3	Kotodama, zen a prázdný střed.....	63
14.3.1	Kotodama a zen	65
Závěr	67
Resumé.....		68
Seznam použité literatury		69

Ediční poznámka

Většinu jmen v textu uvádím v japonské transkripci, tedy počátečním příjmením a jménem. Japonské výrazy, které nejsou známé českému čtenáři uvádím v kurzívě. Japonské i čínské výrazy uvádím v české transkripci, nejedná-li se o názvy autorů. Buddha s velkým písmenem B označuje historického Buddhu Gautamu. Buddha s malým b označuje bytost, která dosáhla probuzení.

Úvod

Jazyk je lidský nástroj, díky kterému se člověk dorozumívá, uvažuje a obecně vytváří svět kolem sebe. Je velmi pozoruhodné, jak se jazyky v různých kulturách liší a co pro danou kulturu představují. Hlavním cílem této práce tedy je pokusit se nahlédnout, jakým způsobem japonská kultura nahlíží na svůj jazyk a jaké z toho o sobě či o světě vyvozuje závěry.

Toho bych se rád zhostil prostřednictvím studia prací a teorií učence národní nauky jménem Fudžitani Micue. Zdá se, že se v jeho práci setkávají vlivy jak šintoistické, tak buddhistické. Z tohoto důvodu bych se rád pokusil o srovnání pojetí jazyka v zenovém buddhismu a v díle Fudžitaniho. Konkrétně se tedy budu zabývat Fudžitaniho pojetím šintoistického konceptu kotodama, jenž definuje nepřímost. Mým cílem je pokusit se definovat významové nuance, které doprovází užívání buddhistických termínů jako je prázdnota či změna, nebo taoistických či neo-konfuciánských konceptů, jako je Nebě a Země a charakterizovat tak Fudžitaniho dílo s ohledem k učení ostatním, zejména však k zenovému buddhismu. Je pozoruhodné, jak se na první pohled domněle odlišné myšlenkové směry ve Fudžitaniho díle prolínají a vytvářejí organický celek.

Tato práce má tři části. První se pokouší zprvu poodhalit, co je to šintó, jelikož z něj koncept kotodama vychází. Hlavním tématem této části je popis a rozbor Fudžitaniho díla s ohledem na starší podoby šintó. V této části vycházím ve větší míře z díla Michaela Marry, jenž se již tematikou Fudžitaniho díla zabýval. Věnuji se hlavně Fudžitaniho koncepty nepřímosti, času a změny. Druhá část je zaměřena na buddhismus, především na zenový buddhismus. V prvních kapitolách se věnuji buddhismu obecně, o jeho pojetí člověka a lidské mysli. V druhé půli se zabývám buddhismem zenovým, jeho specifiky a jeho postojem k jazyku. V poslední části se pokouším jednotlivé prvky spojené s oběma pojetími, jako například prázdnota, změna, kontext, nepřímost apod. navzájem porovnat a vyvodit tak, v jakém vztahu se vzájemně nacházejí. V závěrečné části se pak pokouším nahlédnout tuto problematiku z hlediska japonské kultury a z hlediska sémiotiky, především tak jak ji navrhl Roland Barthes a dále rozpracoval Ikegami Jošihiko.

1 Šintó: jeho charakter a historie

V této části bych rád načrtnul základní charakteristiky šintó a důležité momenty v jeho historii. Šintó je tradičně považováno za nejstarší původní japonské náboženství. Jeho základní podstatou je uctívání *kami*¹(神), přičemž formalizované projevy tohoto uctívání vycházejí z bohaté tradice rituálních praktik, které mohou zahrnovat tanec, zpěv, darování obětí ve formě jídla či předmětů, na osobní úrovni má uctívání ale také projevy modlitby, rituální očisty² apod. Podstatnou součástí mentality šintó je právě rozlišování mezi rituální čistotou, japonsky *kami*, a rituálním znečištěním, japonsky *kegare*.³ Koncept *kegare* zahrnuje jak konkrétní projevy nečistoty, jako jsou výkaly, krev, zápach či mrtvé ostatky, ale také projevy chování, které mohou zahrnovat například také nevhodné chování.⁴ Koncept *kami* pak odkazuje k opačnému principu, k čistotě tělesné, fyzické i k čistotě jednání v mezilidských vztazích.

Počátek šintó vychází z kultury lovců a sběračů (Džómon⁵), o které neexistují písemné záznamy. První dochované prameny, které jsou k dispozici, jsou kroniky Kodžiki⁶ a Nihonšoki⁷. V těchto kronikách se nachází mýty o stvoření japonských ostrovů a nejrůznějších božstev. Obsahují také genealogii tzv. legendárních císařů, jejichž přímými dědici měl být císařský rod. Šintó samo o sobě se začalo vyvíjet především díky rostoucímu vlivu buddhismu, teprve však až ve třináctém století ustanovilo samo sebe jako určitý myšlenkový směr, tj. začalo vytvářet své vlastní doktríny.⁸ V této době vznikly

¹ Výraz *kami* je možno přeložit jako bůh nebo božstvo – tradičně odkazuje k božstvům japonské mytologie, je ale také chápáno jako božská podstata určité entity, například člověka, zvířete nebo rostliny, může být však také vlastností neživých předmětů, a to přírodních i těch vytvořených lidskou rukou. Jinými slovy, výraz *kami* je možno chápat jako podstatu nebo nějakou vlastnost živých bytostí a neživých předmětů. Tato vlastnost ve většině případů vychází z kvality dané bytostí nebo předmětu, která nějakým způsobem, například silou nebo krásou, převyšuje normu. Křesťanský Bůh stvořitel, který je absolutní a který se nachází mimo tento svět v šintó nepředstavuje nosný koncept. Z důvodu velkého množství šintoistických bohů v mytologickém kánonu a z důvodu toho, že je božskou podstatu možno nalézt v bytostech i předmětech, bylo a je na západě šintó označováno jako polyteistické a animistické náboženství. Viz [<https://www.britannica.com/topic/kami>].

² Tzv. *harae*. Očistný rituál. Viz [<https://www.britannica.com/topic/harai>].

³ Viz PICKEN, Stuart D. B. Sourcebook in Shinto: selected documents. Westport, Conn.: Praeger, 2004. ISBN isbn:0-313-26432-5., str. 256.

⁴ Tzv. *cumi* – hřích. Tamtéž.

⁵ Asi od roku 10 000 př. n. l. do roku 300 př. n. l. Viz VOSTRÁ, Denisa, Koncept kotodama aneb o japonské „duši slov“. DISK, Vol. 36. 2011, str. 121.

⁶ V češtině Zápisky o starých věcech. Toto dílo bylo napsáno ve staré japonštině a zapsáno čínskými znaky.

⁷ V češtině Japonská kronika. Toto dílo bylo napsáno čínsky.

⁸ Viz KASAHARA, Kazuo, Paul MCCARTHY a Gaynor. SEKIMORI. A History of Japanese religion. Tokyo: Kosei Pub., c2001, str. 299.

školy, každá pojímající šintó trochu jiným způsobem, jmenovitě například Ise šintó⁹, Rjóbu šintó¹⁰ a Jošida šintó¹¹. Je důležité zmínit, že tyto školy v menší či větší míře přejímaly také mnoho praktik, především esoterického buddhismu¹². Jedním z prekurzorů tohoto přejímání byla spojení šintó a buddhismu¹³ na konci doby Heian. Ta se odehrála na základě tzv. teorie *hondži suidžaku* (本地垂迹), která identifikovala buddhy a bódhisattvy a *kami* jako jedno.¹⁴ Toto vidění ovšem bylo do jisté míry ve prospěch buddhismu, jelikož buddhové či bódhisattvové byli viděni jako „původní prototypy“, přičemž *kami* měly být pouhé lokální manifestace těchto prototypů.¹⁵ Tato nerovnost je v souladu se zmínkami ve starší literatuře buddhistických mnichů, kteří na *kami* mnohdy odkazovali jako na nižší bytosti, potřebující přivést k probuzení, či dokonce jako bytosti neschopné takového stavu dosáhnout.¹⁶ Tento trend se ale s dobou měnil a ve třináctém století také díky přispění buddhistických klášterů je možno o šintó mluvit jako o samostatném náboženství.¹⁷

Usuzuje se, že se tato proměna projevila také v samotném výrazu šintó. Má se za to, že tento výraz od doby svého vzniku, tedy asi od šestého století, byl velmi blízký či synonymní výrazu *kami*, odkazoval k božstvům, či jejich uctívání, má se však také za to, že do třináctého století šlo vždy o označení konkrétních projevů domácí víry. Se změnou šintó ve třináctém století začal výraz odkazovat naopak k systematizovanému myšlenkovému proudu¹⁸, který byl i v následujících staletích ovlivněn nejen buddhismem, ale také taoismem či konfucianismem. Existují také teorie, že krom posunu ve významu došlo také ke změně výslovnosti; usuzuje se, že původní buddhistický termín pro domácí

⁹ Významná škola šintó, která vznikla ve 13. století okolo Velké svatyně v Ise. Tato škola v sobě inkorporovala jak japonskou tradici, tak některé vlivy esoterického buddhismu a taosimu. Viz HAGIWARA, Tatsuo. Shinto and Shugendo. In: A History of Japanese Religion. Tokio: Kosei Publishing Co., 2001, str. 301-306.

¹⁰ Směr šintó silně ovlivněný esoterickým buddhismem školy Šingon, doslova Dvojité šintó, které vzniklo na začátku 13. století. Viz KASAHARA, Kazuo, Paul MCCARTHY a Gaynor. SEKIMORI. A History of Japanese religion. Tokyo: Kosei Pub., c2001, str. 307.

¹¹ Škola, která se vyvinula na základě studia kroniky Nihonšoki a všech jejích komentářů, ucelených v díle *Šaku Nihongi* v letech 1274-75. Tato škola se vyznačuje důrazem na domácí tradici. Viz KASAHARA, Kazuo, Paul MCCARTHY a Gaynor. SEKIMORI. A History of Japanese religion. Tokyo: Kosei Pub., c2001, 309.

¹² Viz KASAHARA, Kazuo, Paul MCCARTHY a Gaynor. SEKIMORI. A History of Japanese religion. Tokyo: Kosei Pub., c2001, str. 302-314.

¹³ Japonsky *šimbuču šúgó* (神仏習合).

¹⁴ Viz KASAHARA, Kazuo, Paul MCCARTHY a Gaynor. SEKIMORI. A History of Japanese religion. Tokyo: Kosei Pub., c2001, str. 142.

¹⁵ Tamtéž.

¹⁶ Například v díle Nihon Rjóiki z roku 892. Tamtéž.

¹⁷ Viz KASAHARA, Kazuo, Paul MCCARTHY a Gaynor. SEKIMORI. A History of Japanese religion. Tokyo: Kosei Pub., c2001, 299-302.

¹⁸ Tamtéž.

kult a *kami* byl *džindó*, výraz zapisován stejnými čínskými znaky, ale vyslovován zněle v obou počátečních souhláskách.¹⁹

V dalších stoletích se šintó i buddhismus dále vyvíjely, vzniklé školy se štěpily, popřípadě se vyvíjely nové. Především období válčících knížectví²⁰ se vyznačovalo určitou nezávislostí svatyně na buddhistických chrámech. S příchodem tokugawského šogunátu se ale toto změnilo.²¹ Hlavní podporou státní moci se staly buddhistické kláštery, které se staly částečně odpovědné také za zpravu svatyně. Šintó své zastoupení v šogunátu mělo, fakticky ovšem byly svatyně závislé na chrámech.²² Tato situace se proměnila až na začátku období Meidži²³, spolu s pádem tokugawského šogunátu. Znamením restaurace Meidži bylo znovuoobnovení císařské moci jako hlavního zdroje vlády. Ruku v ruce s tímto bylo šintó zvoleno jako hlavní náboženství nového japonského státu, v čele s japonským císařem jako přímým potomkem *kami*.²⁴ Tato nová interpretace se také nazývá státní šintó. V letech předcházejících začátek doby Meidži také vzniklo dvanáct nových šintoistických sekt, z nichž nejznámější jsou Tenrikjó a Konkókjó.²⁵ Tyto dvě sekty přetrvaly až do dnešních dnů. Státní šintó bylo u moci až do konce druhé světové války, kdy bylo zrušeno a císař byl donucen vzdát se svého božského původu. Bývá také spojováno s ultranacionalistickými tendencemi během druhé světové války, především s teorií o japonské výjimečnosti známé jako *Nihondžinron* (日本人論)²⁶. V dnešní době je šintó jedním z mnoha vyznáních v Japonsku, spolu s buddhismem však vytvářejí páteř náboženského a kulturního života většiny japonské populace.

Jak je zřejmé z uvedeného popisu, je poměrně obtížné přesně charakterizovat, co to šintó je. Z dnešního pohledu se šintó jeví jako historicky diverzifikovaný soubor představ

¹⁹ Viz TEEUWEN, Mark. From Jindo to Shinto: A concept takes shape. *Japanese Journal of Religious Studies* 29 (3-4): 233-263, 2002, str. 233-235.

²⁰ Japonsky *senoku džidai* (戦国時代). Období po pádu šogunátu Ašikaga, probíhalo v letech 1667-1568. Viz KASAHARA, Kazuo, Paul MCCARTHY a Gaynor. SEKIMORI. *A History of Japanese religion*. Tokyo: Kosei Pub., c2001, str. 348.

²¹ Tamtéž.

²² Tamtéž.

²³ Doba po pádu tokugawského šogunátu (1851-1912). Viz KASAHARA, Kazuo, Paul MCCARTHY a Gaynor. SEKIMORI. *A History of Japanese religion*. Tokyo: Kosei Pub., c2001, 475-478.

²⁴ Představa o nepřerušené pokrevní linii od bohyně Amaterasu po japonské císaře vznikla ovšem mnohem dříve v rámci Ise šintó. VARLEY, Paul H. *Cultural life in medieval Japan*. In: *Cambridge History of Japan*. Volume 3. *Medieval Japan*. New York: Cambridge University Press, 1999, 455-457.

²⁵ Viz KASAHARA, Kazuo, Paul MCCARTHY a Gaynor. SEKIMORI. *A History of Japanese religion*. Tokyo: Kosei Pub., c2001, 478.

²⁶ Viz MILLER, Roy Andrew. The "Spirit" of the Japanese Language. *Journal of Japanese Studies*. Vol. 3. 1977, str. 261.

o světě, který zahrnuje mýtus o podstatě vzniku světa²⁷, původ japonského císařského rodu apod., jehož součástí jsou všemožné rituály, liturgie i literatura. V minulosti se také jednalo o nástroj politické moci, jehož prostřednictvím byla moc distribuována napříč Japonskem, podobně jako tomu bylo u buddhismu.

2 Šintó a kotodama

Výraz kotodama se překládá jako duše slova. Jednalo se o víru v magickou moc vyřčených promluv. Čistě z pohledu šintó princip kotodama můžeme připodobnit dichotomii *kami* a *kegare*. Má se za to, že víra v duši slova v nejstarších dobách spočívala ve víře, že pronesené slovo mohlo přivodit události na základě obsahu pronesených slov.²⁸ Jinými slovy dobrá a krásná slova měla přinášet dobré věci. Tento princip můžeme do jisté míry chápat jako koncept čistoty – *kami*. A opačně, nedbalá či nehezká slova měla přivodit katastrofu či neštěstí. To můžeme symbolicky chápat jako rituální znečištění – *kegare*. Výsledkem tohoto vnímání jazyka vznikla určitá citlivost na užívaná slova – opatrnost, aby bylo *kami* zachováno a aby bylo zabráněno vzniku *kegare*.

Je důležité zmínit, že víra v duši slova se netýkala běžného jazyka, jednalo se o rituální praktiky vzývání či uctívání *kami*, tedy o promluvy do jisté míry formalizované. Formalizace promluv měla vést k tomu, že se z promluv postupem času stal akt moci, kterého se lidé báli, díky čemuž měl být postupem času tabuizován.²⁹ Nemělo jít o tabuizaci jakéhokoli jazyka, nýbrž speciálního jazyka magických rituálních vzývání v předliterární japonské společnosti. Šintoistický princip ve víře v duši slova je tedy patrný, nejen úcta ke *kami*, nýbrž opatrnost, úcta k jazyku, který jim měl být směřován.

2.1 Historie konceptu kotodama

Pro pochopení nám známé nejstarší podoby konceptu kotodama jsou nejvýznamnějším zdrojem poznání kroniky Kodžiki, Nihonšhoki, dále provinciální kroniky Fudoki³⁰, anebo

²⁷ Vznikem světa je rozuměn vznik japonských ostrovů. Podobně jako v jiných mýtech o stvoření, které se vážou ke konkrétní kultuře, jsou hranice světa omezeny hranicemi jejího poznání.

²⁸ Viz SHINMURA, Izuru. *Ko*□*jien*. *Dai 5-han*. *To*□*kyo*□: Iwanami Shoten, 1998, str. 714

²⁹ Viz MILLER, Roy Andrew. The "Spirit" of the Japanese Language. *Journal of Japanese Studies*. Vol. 3. 1977, str. 278.

³⁰ Záznamy o pověstech a zvycích. FIALA, Karel. *Kodžiki: kronika dávného Japonska*. Vyd. 1. Praha: ExOriente, 2012, str. 20 v poznámce.

básnická sbírka Manjósú³¹. Koncept kotodama se ve staré literatuře objevuje ve dvou hlavních podobách. Především ve starší literatuře se setkáváme se scénami, ve kterých figuruje magická moc vyřčených slov, například v příbězích o božských bratrech Umisačibiko a Jamasačibiko³², v příběh o božském rekovi jménem Ame no Wakahiko³³, ale také v například v básni sbírky Manjósú M2506³⁴. a Tyto odkazy slouží především jako doklad přítomnosti víry v moc vyřčených slov v mýtech a v ústní tradici starých Japonců.

Další, o poznání mladší odkazy se objevují v básních sbírky Manjósú, ve kterých se vyskytují výrazy jako *kotodama*³⁵ nebo *kotoage*³⁶, například v básních M894³⁷, M3254³⁸ a M3253.³⁹ Je tak možné rozlišovat ty odkazy, ve kterých kotodama vystupuje jako součást vidění světa. Čili například příběhy o bozích v kronikách Kodžiki a Nihonšoki, a naopak odkazy, ve kterých termíny kotodama a kotoage fungují pouze jako básnický prostředek, a ne jako odkaz k předpokládané žité realitě té doby. Předpokládá se, že zmínky v kronikách jsou starší, jelikož vycházejí z ústní tradice. A naopak, zmínky v básních jsou považovány za mladší, o čemž svědčí také jejich dochované autorství.⁴⁰ Existují také názory, že samotný vznik výrazu kotodama zaznamenává posun ve změně společnosti. Tato změna je viděna především v důsledku zavedení písma a příchodu buddhismu jako dvou nejvýznamnějších faktorů. Zavedení písma a studium kulturně vyspělejšího buddhismu mělo vést k odklonu od silně rituální společnosti a k nástupu vyspělejší společnosti.⁴¹ Básnický výraz kotodama měl tedy podle některých badatelů odkazovat ke „staré víře“ v posvátnost jazyka z úhlu pohledu kulturně vyspělejší společnosti. V tomto kontextu Miller mluví také o mytizaci konceptu kotodama⁴². To znamená, že přestože víra

³¹ Česky Sbírká desetitisíc listů.

³² Viz SASAKI, Takashi. *Kotodama to wa nani ka: kodai Nihonjin no shinkō o yomitoku*. Tokyo: Chuokoron-shinsha, 2013., str. 23.

³³ Existuje mnohem více těchto příběhů. Viz TOYODA, Kunio. *Nihonjin no kotodama shiso*. 1980., str. 29-34.

³⁴ Tato báseň je zajímavá, jelikož je považována za poměrně starou, přičemž v sobě obsahuje výraz kotodama. Viz HEN, Sasaki Nobutsuna. *Shintei shinkun Man'yo shū. Dai 70 satsu hakko*. Tokyo: Iwanami Shoten, 1988. ISBN 4003000528., str. 18.

³⁵ Duše slova.

³⁶ Doslova pozvednutí slova, rituální pronesení slov nadaných duší slova.

³⁷ Viz LÍMAN, Antonín. *Manjósú: deset tisíc listů ze starého Japonska*. Vyd. 1. Praha: Brody, 2001, str. 323.

³⁸ Viz LÍMAN, Antonín. *Manjósú: deset tisíc listů ze starého Japonska*. Vyd. 1. Praha: Brody, 2008, str. 209

³⁹ Tamtéž.

⁴⁰ Jamanoue no Okura a Kakinomoto no Hitomaro.

⁴¹ GRANT, David. Ticho a slovo v japonském prostoru [online]. Olomouc, 2015, str. 26.

⁴² Vytvoření národního mýtu o výjimečnosti japonského jazyka. Viz MILLER, Roy Andrew. *The "Spirit" of the Japanese Language*. Journal of Japanese Studies. Vol. 3. 1977, str. 252.

v moc slov zanikla⁴³, uchovala se především jako vzpomínka uvnitř básní sbírky Manjōšū. Výraz kotodama se v básních nejčastěji objevuje v kolokacích jako: duše slova, která chrání zem Jamato; duše slova, která pomáhá zemi Jamato.⁴⁴ Tím vznikl mýtus, že jazyk státu Jamato, japonština, je výjimečný – mýtus, který pak byl několikrát oživen.⁴⁵ Jednou z možných motivací vzniku, či nevědomého vytvoření, tohoto národního mýtu je také fakt, že Číňané s sebou přiváželi svou víru v magickou moc čínských znaků.⁴⁶

V následujícím období Heian⁴⁷, kterému dominoval především esoterický buddhismus⁴⁸ škol Tendai⁴⁹ a Šingon⁵⁰, vyznačující se svými vlastními teoriemi jazyka, se víra v duši slova vytratila z povědomí vzdělanců. Zájem o koncept kotodama byl oživen až v období Edo⁵¹ skupinou učenců národní nauky⁵². V tomto období získal koncept kotodama nová pojetí, přičemž mnohdy byl vykládán jako symbol japonské duše, a někdy také jako jedinečnosti či dokonce nadřazenosti japonského jazyka. Poslední velké oživení národního mýtu o duši slova byl zaznamenán v první polovině dvacátého století, kdy byl zneužit⁵³ pro ideologické účely v rámci teorie Nihondžinron. Zde byla kotodama úzce spjata se státním šintó, politicko-náboženským hnutím a zdrojem japonské předválečné a válečné propagandy. V druhé polovině dvacátého století, ale také v dnešní době byl koncept kotodama studován jak v Japonsku, tak na západě. Studium konceptu kotodama se stalo předmětem například folkloristických studií, studia japonského poválečného diskurzu, japonské identity, a v posledních letech také předmětem studia hermeneutiky japonských textů, japonské literatury apod.

⁴³ Zřejmě úplně nezanikla, ale přestala hrát rozhodující úlohu v životech lidí, přetrvala pouze jako vzpomínka, či nevědomá tendence.

⁴⁴ Viz GRANT, David. Ticho a slovo v japonském prostoru [online]. Olomouc, 2015, str. 26-33

⁴⁵ Viz MILLER, Roy Andrew. The "Spirit" of the Japanese Language. *Journal of Japanese Studies*. Vol. 3. 1977, str. 252.

⁴⁶ Viz GRANT, David. Ticho a slovo v japonském prostoru [online]. Olomouc, 2015, str. 32.

⁴⁷ Počátek japonského středověku, japonsky 平安 (794–1185).

⁴⁸ A to na úrovni politické i sociální

⁴⁹ Škola esoterického buddhismu, kterou Japonsku představil mnich Saišó. Její centrum bylo na hoře Hiei. Jejím základem byla čínská škola Tchien-tchai.

⁵⁰ Škola esoterického buddhismu, kterou Japonsku představil mnich Kúkai. Jejím centrem byla hora Kója. Jejím základem byla čínská škola Čen-jen.

⁵¹ Vláda tokugawského šógunátu, který se vyznačoval přísným uzavřením země a přísnou společenskou centralizací a hierarchií, japonsky 江戸 (1603-1867).

⁵² Národní nauka, japonsky *Kokugaku* (国学). Jednalo se intelektuální hnutí, které představovala skupina učenců zabývajících se zejména filologickým studiem nejstarší japonské literatury a exegezí nejstarší šintoistické literatury.

⁵³ Viz MILLER, Roy Andrew. *The "Spirit" of the Japanese Language*. *Journal of Japanese Studies*. Vol. 3. 1977, str. 258.

2.2 Koncept kotodama a japonská literatura

Usuzuje se, že víra v duši slova a s ní spojené rituální praktiky měly vliv na vznik a charakter japonské poezie waka⁵⁴. Zastáncem této teorie je mimo jiné také japonský badatel Koniši Džin'iči⁵⁵. Dle jeho názoru se waka vyvinula z magických vzývání a uctívání *kami*. Jedním z indikátorů tohoto tvrzení může být, že stejně jako vzývání, které byly prováděny dlouho před příchodem buddhismu, i v poezii waka se užívá výhradně jamatského lexika. Dalším vlivem konceptu kotodama na poezii je typický rytmus (střídání pěti a sedmislabičných veršů)⁵⁶, ve kterém se střídají verše o počtu pěti a sedmi slabik, o kterém se usuzuje, že byl součástí magických vzývání.

Důležitým momentem bylo období 7. století, ze kterého se dochovaly básně ve sbírce Manjóšú, o kterých byla řeč v předchozím oddíle. V těchto básních, které jsou připisovány dvěma autorům, kteří se jmenovali Jamanoue no Okura a Kakinomoto no Hitomaro, se objevují výrazy kotodama a kotoage. Výraz kotodama je interpretován jako odkaz k mizející domácí víry v duši slov. Podle Millera oba básníci použili tento výraz jakožto účastníci velvyslaneckých poselstev do Číny, a kotodama, ochraňující Japonsko zde měla fungovat jako básnický přívlastek, zvedající prestiž Japonska a jeho jazyka tváří v tvář Číně a její kultuře. Odkaz ovšem také podle Millera značí jev, který je dobře vysledovatelný v poezii a literatuře pozdějších období, tedy že poezie waka (která se měla vyvinout s písní uta a popěvků kajó) se psala výhradně v jamatském lexiku – mělo se za to, že čistě japonský výraz by neměl být znečištěn jakýmikoli zahraničními, a tedy především čínskými, vlivy (viz výše). Vliv na literaturu se tedy projevil v tom, že v literatuře vznikly dva proudy, čínský a japonský, přičemž japonská linie uchovávala původní lexikum i v mnohem pozdějších dobách. Tato tendence separovat domácí a cizí je viděna v chápání jamatského lexika jako původní a niternější formy vyjádření. Důkaz o tomto pojetí představují právě výše uvedené básně Hitomara a Okury.

2.3 Kotodama a japonské myšlení

⁵⁴ Japonsky 和歌, jedná se o poezii psanou čistě v japonském lexiku, někdy se uvádí také pojem „jamatské lexikum“, který odkazuje na japonštinu státu Jamato před vlivem čínského jazyka.

⁵⁵ Japonský literární vědec. Viz KONISHI, Jin'ichi. A history of Japanese literature. Princeton: Princeton University Press, 1991, 203.

⁵⁶ ŠVARCOVÁ, Zdenka. *Japonská literatura 712-1868*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, str. 248.

Vliv víry v duši slov na japonské myšlení je značně nepřímý, a i v odborné literatuře je možno se setkat pouze s malým počtem prací, které se touto tematikou zabývají. Spíš než výraz kotodama je zde ale důležitější porozumět výrazu kotoage. Kotoage znamená promluvu nadanou magickou duší slova. Kotoage s velkou pravděpodobností odkazovalo k praktikám rituálu.⁵⁷ Jako příklad rituálu můžeme uvést například tzv. *kunimi*. Určitou paralelu ke *kunimi* můžeme najít ve starých českých pověstech ve scéně, kdy Praotec Čech vystoupil se svou družinou na horu Říp, shlédl z jeho vrcholu krásnou zem a pronesl známá slova „To je ta země zaslíbená, zvěře a ptáků plná, medem oplývající.“⁵⁸ Přestože je tato scéna s největší pravděpodobností smyšlená, odpovídá do jisté míry japonskému rituálu *kunimi* – rituálu shlížení země, při kterém měl tradičně císař se svou družinou vystoupit na vrchol hory a pronést *kunimi*, báseň opěvující zem. *Kunimi* chápeme jako kotoage, jeho obsah tedy musel být pozitivní, aby přinesl pozitivní výsledky – úrodu, příznivé přírodní podmínky, hojnost atd.⁵⁹

Jak již bylo zmíněno výše, akt kotoage v určité době prošel tabuizací, což dokládají básně Hitomara a Okury. Ti používají výraz kotoage v negativních kolokacích „bez pozvednutí slova“⁶⁰. Miller píše, že to dokládá změny v chápání kotodama směrem ke strachu z její moci. Zajímavé je, že nešlo pouze o silně rituální promluvy, ale také o tabuizaci jmen. Utajení vlastního jména mělo danou osobu ochránit před zneužitím jména jiným člověkem. Japonský výraz pro tabu je *imi* (忌 tabuizace jména pak *imina* 忌み名). Tabuizace pak v básních využili básníci Okura s Hitomarem, v jejichž básních dochází k záměrnému porušení tohoto tabu, což mělo mít za následek navození pocitu hlubokých emocí, zármutku, nebo velké naopak síly.⁶¹

To, co můžeme do jisté míry považovat za dědictví konceptu kotodama v japonském myšlení je tedy určitá neochota verbalizovat, či verbalizovat jen velmi opatrně a často nepřímo za užití náznaků a ticha. Přestože vědomá víra v duši slova slábla, předpokládá se, že určitý vliv v japonském myšlení přetrvával i v pozdějších obdobích, dle některých zdrojů jsou podobné tendence výrazné i dnes.⁶²

⁵⁷ Viz GRANT, David. Ticho a slovo v japonském prostoru [online]. Olomouc, 2015, str. 15.

⁵⁸ Viz Staré pověsti české.

⁵⁹ SASAKI, Takashi. *Kotodama to wa nani ka: kodai Nihonjin no shinko* □ *o yomitoku*. Tokyo: Chuokoron-shinsha, 2013. str. 48.

⁶⁰ Kotoage senu

⁶¹ Viz GRANT, David. Ticho a slovo v japonském prostoru [online]. Olomouc, 2015, str. 20.

⁶² MAEDA, Naoki. *Influence of Kotodamaism on Japanese Journalism*. Media Culture & Society 25(6):757-772 · November 2003. Autor tohoto článku se zabývá přetrvávajícím vlivem kotodama v moderní společnosti.

3 Kotodama a národní nauka *kokugaku* 国学

Národní nauka bylo intelektuální hnutí v osmnáctém a devatenáctém století, jehož zastánci zkoumali kořeny japonské identity, duše a jazyka prostřednictvím filologického studia starých japonských textů, kronik Kodžiki, Nihonšoki, sbírky Manjōšū, románu Gendži Monogatari⁶³ atd. Nejznámějším z učenců národní nauky byl Motoori Norinaga⁶⁴, autor estetického konceptu *mono no aware*⁶⁵. Za zakladatele tohoto hnutí je považován mnich Keičū⁶⁶, který poprvé vzkřísil koncept kotodama. Mezi další patří také Hirata Acutane⁶⁷, Fudžitani Micue⁶⁸ a další. Národní nauka se svým založením podobá českému národnímu obrození v tom, že zkoumala národní slovesnost a historii, přičemž se pokoušela definovat kořeny japonské kultury bez kulturních nánosů ze zahraničí, tedy především z Číny.

Kotodama se v rámci hnutí kokugaku dočkala několika nových a poměrně razantních reinterpretací. Miller o tomto mluví jako o znovuoživení mýtu kotodama⁶⁹. Asi nejradikálnější formu představil Hirata Acutane, který japonský jazyk interpretoval po vzoru esoterického buddhismu jako jazyk, jehož každý zvuk (v japonském jazyce móra⁷⁰) představuje určitý význam a vytváří tak kosmickou strukturu celého světa; pro tento pohled existuje termín jazykový kratylismus.⁷¹ Základem celého světa má být zvuk „a“, z něhož jsou všechny ostatní odvozeny. V pojetí Motooriho byla kotodama výhradně jazykem *kami*, bytostí, které jsou lidem vzdálené – ze stejného důvodu Motoori usuzoval, že i jazyk těchto bytostí je lidem nepřístupný.⁷² Podobných teorií bylo vyprodukováno velké množství. Ve své práci se zaměřím na teorie Fudžitaniho Mitsueho.

⁶³ Považován za první psychologický román na světě. Viz ŠVARCOVÁ, Zdenka. Japonská literatura 712-1868. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, str. 168.

⁶⁴ Nejvýznamnější exponent národního hnutí, filolog a autor výrazu estetického konceptu *mono no aware*. Žák Motooriho Norinagy a významný exponent Kokugaku. Viz MCGREAL, Ian Philip. Velké postavy východního myšlení: slovník myslitelů. Praha: Prostor, 1998, str. 442.

⁶⁵ Estetický koncept vyjadřující hluboké lidské emoce, které mohou být jak radostné, tak sklíčující.

⁶⁶ Mnich ze sedmnáctého století. Je považován za prvního původce národní nauky.

⁶⁷ Žák Motooriho Norinagy a významný exponent Kokugaku. Viz MCGREAL, Ian Philip. Velké postavy východního myšlení: slovník myslitelů. Praha: Prostor, 1998, str. 449.

⁶⁸ Narodil se jako Fudžitani Narimoto. Tomuto představiteli věnuje následující kapitoly.

⁶⁹ Viz předchozí kapitoly.

⁷⁰ Jednotka trvání slabiky. V japonštině jedna móra odpovídá krátké slabice. Tvoří půl móry dlouhé slabiky.

⁷¹ Viz RAMBELLI, Fabio. A Buddhist theory of semiotics: signs, ontology, and salvation in Japanese esoteric Buddhism. New York: Bloomsbury Academic, An imprint of Bloomsbury Pub., 2013, str. 179.

⁷² Viz HEISIG, James W., Thomas P. KASULIS a John C. MARALDO. *Japanese philosophy: a sourcebook*. Honolulu: University of Hawaii Press, [2011], str. 460.

4 Micue Fudžitani a jeho dílo v kontextu národní nauky

Fudžitani byl žákem Motooriho Norinagy. Přestože svého školitele ctil, byl také jeho velkým kritikem a své dílo z části postavil na vědomém vymezení se vůči Motooriho tezím. V Motooriho výkladu starých textů jsou člověk a *kami* dvě rozdílné, neslučitelné bytosti. *Kami* jsou pro něj pouze božské bytosti vystupující ve starých kronikách a mají být od lidí odděleni jak svou podstatou, tak časem; pro Motooriho patří tyto bytosti do „doby bohů“ (*kamijo* 神代).⁷³ Jedinou, avšak naprosto zásadní reminiscencí těchto bytostí v době jeho života byl císař a císařská rodina jakožto přímí potomci těchto bytostí. Motoori poukazoval na to, že mnoho pasáží v kronikách popisující příhody ze života *kami* nedává smysl, a že tedy jejich jazyk nepodléhá logice a pro lidi je tak nepřístupný – rozdíl mezi člověkem a *kami* tak prohloubil o novou jazykovou rovinu.⁷⁴ Motoori, ve své době nejsilnější exponent národního hnutí, se velmi silně vymezoval vůči autorům a filologům, kteří prosazovali čínskou tradici, čínské myšlení a literaturu. Poněkud radikálně viděl vše čínské jako „založené na rozumu“ a tudíž nedobré.⁷⁵ Ve své teorii jazyka prosazoval pohled, že jazyk starověkých Japonců, a především pak jazyk poezie waka, byl oprostěn od „čínského rozumování“ a měl přímý, nezprostředkovaný přístup k realitě – jazyk, ve kterém není potřeba rozumu a jeho důkazu. Jediným relevantním zdrojem pravdy mělo být slovo císaře, *kotodama*, kterému se měl běžný člověk svěřit, podobně jako se dítě svěruje do rukou svému otci.⁷⁶

Fudžitani Micue svého učitele kritizoval především pro jeho doslovné výklady starých textů, pro jeho doslovné chápání *kami* jako skutečných nelidských bytostí, a pro jeho zpochybňování významu rozumu. Fudžitani naopak zastával názor, že staří Japonci nebyli nemyslicí hloupé bytosti závislé na moci *kami* a Motooriho obvinil, že se ve svém díle dopustil nejen doslovného čtení, ale především doslovných výkladů, které byly typické pro exegety čínské větve a proti kterým se Motoori tak tvrdě vymezoval. Tvrdil,

⁷³ Viz HEISIG, James W., Thomas P. KASULIS a John C. MARALDO. *Japanese philosophy: a sourcebook*. Honolulu: University of Hawaii Press, [2011], str. 461.

⁷⁴ Tamtéž.

⁷⁵ Viz HEISIG, James W., Thomas P. KASULIS a John C. MARALDO. *Japanese philosophy: a sourcebook*. Honolulu: University of Hawaii Press, [2011], str. 460.

⁷⁶ Motoori připisoval božské slovo císaři právě proto, že na rozdíl od běžné populace měl být potomkem bohů, obsah jeho slov tedy měl být povznesen nad běžným lidem pochopitelné promluvy, a tedy jediná opravdová záruka pravdy, proti které je každá „čínská“ logická analýza či rozumová reflexe pouze neúplná a tedy ne skutečná pravda.

že jazyk *kami* ve starých textech nedává smysl, protože je figurativní a ne proto, že by svou podstatou neslučitelný s lidským světem – figurativnost a nepřímost jsou ústřední myšlenkou Fudžitaniho díla. Tvrdil, že nepřímé vyjádření je jazykem bohů (*kami*) a přiřadil mu výraz *kotodama*. Fudžitani chápal *kami* a další postavy a události staré literatury jako figurální prostředky významu. Tam, kde Norinaga zdůrazňoval především doslovný obsah starých textů, viděl Fudžitani především text jako takový a způsob, jakým jeho forma s obsahem koreluje. V tomto procesu je také důležitá úvaha básníka jako tvůrce textu a jeho roli v jeho produkci. Fudžitaniho závěrem bylo, že jazyk, jakým byla starým díla napsána, byl jazyk figurativní, tedy že neodkazoval nutně k autentickým událostem, nýbrž že v jeho figurativní formě byl ukryt význam veskrze lidský, na první pohled skrytý.⁷⁷

Z hlediska dnešní doby je tak na Fudžitaniho práci nejzajímavější to, že skrze redefinování konceptu *kotodama* explicitně pojmenoval určitý konkrétní rys japonského jazyka, nepřímost, a zároveň že tak učinil na základě studia staré literatury. Přestože dnes mluvíme o národní nauce jako o probuzení národního mýtu o duši slova, je pozoruhodné, že ve Fudžitaniho práci chápání tohoto konceptu poměrně souzní se svou starověkou podobou. Na rozdíl od ostatních myslitelů své doby jako byli Norinaga nebo Acutane, se Fudžitaniho dílo těšilo mnohem menšímu ohlasu a mělo méně následovníků.⁷⁸ Mnohem většího ohlasu se dočkaly například Acutaneho teorie jazykového kratylismu.⁷⁹ Fudžitaniho dílo bylo dlouho ignorováno také západními mysliteli.⁸⁰ V následujících oddílech se budu věnovat Fudžitaniho pojetí pojmu *kami*, které považuju za klíčové pro jeho teorii, pojetí konceptu *kotodama* a jazyka obecně.

5 Fudžitaniho pojetí konceptu *kami*

Fudžitani na základě svého vlastního čtení dochází k závěru, že *kami* a lidské bytosti jsou ve své podstatě jedno a totéž, jedná se jen o jiné způsoby téže existence.⁸¹ Obě slova existují, aby tyto dva stavy téže existence mohly být rozlišeny. Fudžitani od této představy

⁷⁷ Viz HEISIG, James W., Thomas P. KASULIS a John C. MARALDO. *Japanese philosophy: a sourcebook*. Honolulu: University of Hawaii Press, [2011], str. 461.

⁷⁷ Tamtéž.

⁷⁸ Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 400.

⁷⁹ Ten byl postaven na představě přejaté z esoterického buddhismu školy Šingon, že základním zvukem a veškerým základem světa je zvuk „a“. Fudžitani věřil, že to je zvuk „u“. Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 379.

⁸⁰ Tamtéž.

⁸¹ Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 503.

odvíjí svou vlastní metafyziku světa. Své závěry opírá o čtení starých textů, ale vypůjčuje si také některé pojmy z neo-konfuciánské tradice.⁸² K vysvětlení rozdílu mezi *člověkem* a *kami* vytváří dvě kategorie. Těmi jsou Nebe a Země. Nebe představuje lidský rozum, určitý vyšší princip. Země představuje lidské touhy, a tedy nižší princip. Podstatu konceptu člověka definuje rozumem, podstatu *kami* touhami či emocemi. Fudžitaniho definice člověka (či lidství) spočívá ve snaze o potlačení tužeb (principu Země) a posílení rozumu (principu Nebe). Tomuto stavu říká „chaos“ (zápolení nebo rozpor) – člověk se zmítá mezi touhami, které potřebuje naplňovat, a rozumem, který mu velí potlačit je.⁸³

Aby se vyprostila z „chaosu“, může lidská bytost podle Fudžitaniho následovat cestu *kami* (*šintó* 神道), která spočívá v následování principu Země, cesty tužeb a emocí. Co je podstatné je, aby při naplňování tužeb nebylo narušeno *kami* ostatních bytostí. To, co podle něj *kami* narušuje není ani tak povaha tužeb, jako spíš způsob, jakým jsou komunikovány. Proto pro Fudžitaniho bylo hlavním způsobem, jak zabránit narušení *kami* záměrné užívání nepřímého jazyka – *kotodama*. *Kotodama* je chápána jako nástroj, díky kterému záměr mluvčího zasahuje přímo nitro posluchače. Tomuto zasahování nitra se budu věnovat v následujících kapitolkách. Podle Fudžitaniho je „člověk“ bytost nacházející se v „chaosu“, jejíž chování charakterizují přímá slova, kterými své nitro *zvnějšňuje*. Na rozdíl od člověka, *kami* je bytost (například lidská bytost), která dává svým tužbám průchod, která ovšem uchovává i komunikuje tyto tužby skrytě, a to za pomoci duše slova. Člověk tedy spoléhá na to, co je *zvnějšněno*, *kami* komunikuje prostřednictvím skrytého.⁸⁴

Zajímavým momentem v celé teorii je její etická rovina. Fudžitani píše, že srdce (kokoro) nezná dichotomii dobra a zla. Vše, co se má odehrávat podle principu *kami* nepodléhá dualitě. Dobré i zlé jsou dvěma stranami téže mince. Fudžitani píše, že lidské touhy jsou zdrojem myriády všech věcí (*jajorozu* 八万)⁸⁵. Jelikož jsou v jeho metafyzice touhy ztotožňovány s principem Země, je podstatou světa pro Fudžitaniho Země, uvádí však také synonymum Matka. Celou úvahu uzavírá tím, že z tohoto důvodu v šintó není

⁸² Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 401

⁸³ Zde můžeme vidět určitou podobnost s freudiánskou teorií lidského vědomí jako ega, jehož hnací silou jsou pudy (id), ve Fudžitaniho schématu princip země, a které je svazováno a směřováno zvnitřněnou venkovní silou (superego), princip nebe. Toto tvrzení je ovšem založeno jen na podobnosti a je tak pouze přibližné. Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 503.

⁸⁴ Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 503-508.

⁸⁵ Výraz *jajorozu no kami* je možno přeložit jako „nespočet *kami*“, či „myriády *kami*“. Jedná se o starověkou představu, že ve světě je nespočet těchto božstev, vzájemně propojených a ovlivňujících se navzájem.

podstatou bytí, jelikož Matkou bytí je prázdnota. Z toho důvodu je tak podstatou myriády vše věci prázdnota.

Prázdnota je velmi důležitý pojem, jelikož dává do kontrastu principy Nebe a Země, tedy rozum a touhy. Rozum je ve Fudžitaniho čtení ve své podstatě objektifikací okolního světa a je omezen sám sebou, respektive mentálními schopnostmi každého člověka. Uvažování na základě rozumu tedy nese jako plod určité „bytí“, určitý objekt, koncept, nebo představu. Na základě této úvahy Fudžitani dále rozvádí, že právě z toho důvodu není šintó (cesta kami) učením, jelikož učení má ve svém středu většinou nějaký objekt, myšlenku, nebo koncept (například morální zásady v konfucianismu, doktrínu).⁸⁶ Podle Fudžitaniho tak šintó nemělo být učením, jelikož mělo postrádat doktrínu a mělo se tak jednat o způsob života, cestu, kterou může daný člověk pouze následovat (následování – *kamunagara* 惟神⁸⁷). Tato „cesta“ je cesta průchodu emocí.

Z dnešního pohledu je pozoruhodné, že se Fudžitani vymezoval právě vůči učením jako je konfucianismus nebo buddhismus. Fudžitani považoval *šintó* za nadřazené buddhismu a konfucianismu, jelikož ty považoval za závislé na svých doktrínách, a tedy na rozumu, principu Nebe, kdežto šintó, které za nauku nepovažoval, mělo podle něj být založeno pouze na principu Země, jehož následování považoval za nadřazené principu Nebe. Dnes víme, že šintó bylo ovlivněno všemi naukami, které Fudžitani kritizoval.

6 Fudžitaniho kotodama

Jak bylo řečeno v předchozím oddílu, Fudžitani chápe koncept kotodama jako určitý způsob užívání jazyka, jehož účelem je nenarušit *kami*⁸⁸ jiných bytostí. Přestože Fudžitani mluví především o nepřímém jazyce, je důležité zmínit, že tím míní výhradně jazyk a komunikaci poezie – jev, který se v jeho vlastní době takřka nevyskytoval. Svou vlastní společnost a dobu chápal jako zbavené schopnosti komunikace prostřednictvím poezie, kterou měl být schopen ovládat ve starých dobách každý a každému měla být dobře srozumitelná.⁸⁹ Fudžitani uvádí, že ve starých dobách neměla poezie zvláštní význam⁹⁰,

⁸⁶ Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 505.

⁸⁷ Tento termín pochází taktéž do staré literatury

⁸⁸ Viz HEISIG, James W., Thomas P. KASULIS a John C. MARALDO. *Japanese philosophy: a sourcebook*. Honolulu: University of Hawaii Press, [2011], str. 497.

⁸⁹ Viz HEISIG, James W., Thomas P. KASULIS a John C. MARALDO. *Japanese philosophy: a sourcebook*. Honolulu: University of Hawaii Press, [2011], str. 493.

jelikož sama poezie fungovala jako způsob komunikace mezi lidmi.⁹¹ Tento stav se měl během historie změnit: o tom svědčí Fudžitaniho dělení jazyka na dva typy: obyčejný jazyk (*genko* 言語) a poetický jazyk (*eika* 詠歌).⁹² Dva z hlavních rozdílů mezi těmito formami jsou nepřímost promluvy a tvar promluvy. Neustálený, nepravidelný tvar (*mukey* 無形) je typický pro obyčejný jazyk, který je ztotožňován s konceptem člověka a s chaosem, naopak ustálený (pravidelný) tvar výrazu poetického (*júkei* 有形) je ztotožňován s konceptem *kami*. Tvarem má Fudžitani na mysli předepsaný počet mór a předepsaný rytmus poezie⁹³.

Fudžitani chápe poezii (*eika*) jako způsob, jak se člověk vyrovnává s těžkostmi života, popřípadě dává průchod svým touhám nebo emocím. Jako důvod pro upřednostňování poezie před obyčejným jazykem uvádí příklad člověka, jenž se utápí ve smutku. Podle Fudžitaniho se člověk může utěšovat povzbudivými slovy. Pokud jsou to slova obyčejného jazyka, a jsou tedy beztvará (*mukey*), jejich síla je jen dočasná a omezená. Naproti tomu staví poezii, slova mající určitý tvar (*júkei*). Tvrdí, že konkrétní tvar jazyka emoci konzervuje a promění ji v duši⁹⁴, kterou pak může uchovávat po staletí. Zajímavých momentem ve Fudžitaniho teoriích je to, že jak jazyk obyčejný (*genko*), tak poezie (*eika*), složeny ze stejných slov – jediný rozdíl mezi nimi je přítomnost či absence tvaru a nepřímost promluvy – Fudžitaniho *kotodama* nevychází z významu slov, nýbrž z formy promluvy, jedná se tedy spíše o pragmatický koncept než o koncept sémantický.

Problémy spjaté s obyčejným jazykem nespočívají jen v jeho dočasnosti a proměnlivosti. Fudžitani přidává další rozdíly mezi jazykem *genko* a *eika*, například, že jazyk bez tvaru se stává prostorem pro narušování „vzorce vhodného času“ (načasování), dále, prostorem pro činy založené na „vášnivém srdci“ (vášnivé mysli), „slepém“ srdci atd. Takový jazyk vnímá dále také jako prostor pro jakékoli povrchní jazykové chování, jako například lichotky nebo pomlouvání.⁹⁵

⁹⁰ Tím je možno rozumět především to, že rozdíl mezi poezií a běžným jazykem podle F. neměl buď existovat, nebo že měl být mnohem méně znatelný než tomu bylo v jeho době. Jinými slovy, že poetický výraz nebyl stylisticky výrazný tak, jak tomu bylo v době Fudžitaniho.

⁹¹ Viz MARRA, Michael F. *Japan's frames of meaning: a hermeneutics reader*. Honolulu: University of Hawai'i Press, c2011, str. 154.

⁹² Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 408.

⁹³ Například jednotlivé verše básně tanka mají vzorec 5-7-5-7-7, přičemž jednotlivá čísla označují počet mór ve verši. Tamtéž.

⁹⁴ Bytí

⁹⁵ Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 408.

6.1 Zákon změny (vzorce) času (*džigi* 時宜)

Fudžitani poměrně moderním způsobem (z hlediska vývoje moderní lingvistiky, především pragmatiky) chápe podstatu významu promluvy jako závislou na čase, tedy, jednoduše řečeno, že význam stejné jazykové formy nabývá jiných významů v závislosti na jiných situacích či načasování ve stejné situaci. Jeho chápání času se ovšem neomezuje pouze na jazyk, protože obsahuje také jisté morální poselství. Chápání času podle Fudžitaniho spočívá v proměnách světa, v myriádě věcí, kterým člověk nerozumí, které se mu ale neustále dějí a které se mění na základě plynutí času. Podle něj člověk nesmí směřovat životem jednostranně. Tím mám na mysli například setrvávat pouze na rozumu, jelikož rozum je jednostranně zaměřený, a tedy od reality vzdálený. Do této kategorie patří také život založený pouze na bezpodmínečné touze, jelikož člověk silně toužící nevěnuje pozornost proměnlivému světu. Naplnění správného času tedy znamená především podřízení se řádu světa a nelpění na dobrém, či na zlém, jelikož dobré či zlé jsou koncepty závislé na proměnlivosti času, a ne objektivní veličiny. Respektování proměn světa musí být reflektováno v chování a v jazyce. K nepřímosti a tvaru tak přibývá další podmínka pro to, aby kotodama mohla fungovat a tou je čas promluvy. Čas zde není viděn pouze v úzce lingvistickém hledisku (jako například v pragmatice), vědomí a respekt vůči proměnlivosti světa má hlubší dosah a zasahuje až do lidského nitra.⁹⁶

Naplnění správného času nazývá pravým činem (*mawaza* 真行)⁹⁷, ovšem zde rozumíme akt (*waza*) především jako mluvní akt, tedy jako pravá slova, pravé promluvy. Fudžitani uvádí, že jen *mawaza* směřuje k lidské pravdě (o tomto dále v kapitole Fudžitaniho pojetí pravdy). Naplnění času se má odehrávat v prostoru „posvátného moudrosti“ (*sei to ifu kiha* 聖といふきは).⁹⁸ Fudžitani uvádí příklad narušení času na slavné scéně z kroniky Kodžiki, „plození země“, ve které vystupuje božská dvojice stvořitelů světa (japonských ostrovů), Izanami a Izanagi. V této scéně se božstva rozhodnou zplodit děti, obejdou tedy sloup, každý z jedné strany a na druhé straně se zase sejdou. Tehdy Izanami pronese jako první: „Jak krásný jinoch!“⁹⁹ (*Ana ureši ja, umaši otoko ni ai.*)¹⁰⁰. Toto Fudžitani popisuje jako narušení vzorce času (*džigi wo jaburinamu*

⁹⁶ Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 401.

⁹⁷ Tamtéž

⁹⁸ Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 402.

⁹⁹ Viz FIALA, Karel. *Kodžiki: kronika dávného Japonska*. Vyd. 1. Praha: ExOriente, 2012, str. 45

¹⁰⁰ Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 404.

時宜をやぶり)¹⁰¹. Krom narušení času, jeho obsah vidí Fudžitani jako extrémně osobní, a tudíž obsahově nevhodný. Na rozdíl od toho, Izanagi čas nenaruší, Fudžitani ovšem uvádí, že zopakováním stejného motivu je zpochybňována pravdivost (*makoto* 真) promluvy. Z toho důvodu se dvojici jako první narodí děti Hiruko (píjavičice) a Awadžima (Pěnový ostrov)¹⁰², tedy nevyvedení potomci. Ve chvíli, kdy na radu nebeských božstev rituál opakují, jsou schopni plodit japonské ostrovy, přičemž v tomto případě rituál začíná Izanagi.

6.2 Pět pravidel poezie

Pro *kotodama* tedy není důležitý jen čas, tvar, nepřímost, nýbrž také konkrétní obsah a jeho motivace. Je důležité, z jakých důvodů promluva (*kotoage*) probíhá, je-li založena na srdci vášnivém či nemilosrdném (*hitaburugokoro* 向心), na srdci slepém¹⁰³ (*hitoegokoro* 偏心), nebo na srdci božském (*magokoro* 真心). Pro Fudžitaniho, tyto druhy srdcí (v češtině můžeme také přeložit jako myslí) představují jednotlivé stavy, ve kterých se lidská duše nachází, a které jsou definovány potenciálem pro zachování či narušení času. Jsou součástí většího plánu, který Fudžitani nazývá „pět pravidel poezie“, kterými jsou:

1. Slepé srdce (*hitoegokoro*)
2. Znalost času
3. Nemilosrdné srdce (*hitaburugokoro*)
4. Skládání poezie
5. Naplnění času¹⁰⁴

Prvním stupněm v procesu je slepé srdce. To je mysl, která není schopná rozeznat dobré či zlé, nebo mysl, která to rozeznat umí, které ale neumí na základě těchto principů jednat. Zde je důležité zmínit, že v kontextu Fudžitaniho díla dobré a zlé nemusí vždy nutně odkazovat k dobrému a zlému tak, jak je chápeme na západě. Souvisí to také s jeho pojetím pravdy. Spíše než o věčně neměnnou pravdu jde o pravdu situační pravdu a dobré nebo zlé v jeho čtení je schopnost či neschopnost zachovat kontinuitu času, čili přizpůsobit

¹⁰¹ Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 401.

¹⁰² Viz FIALA, Karel. *Kodžiki: kronika dávného Japonska*. Vyd. 1. Praha: ExOriente, 2012, str. 46, v poznámce pod čarou.

¹⁰³ Jedná se o Marrův překlad.

¹⁰⁴ Viz MARRA, Michael F. *Japan's frames of meaning: a hermeneutics reader*. Honolulu: University of Hawai'i Press, c2011, 157.

se vnějším podmínkám proměnlivého světa. Slepé srdce tedy může být založeno na rozumu, jelikož Fudžitani zdůrazňuje ve své eseji o pravdě *Makotoben*¹⁰⁵, že následuje-li člověk neměnnou cestu rozumu a neuvědomuje si u toho proměnlivost světa, nutně na sebe přivolává katastrofu. Stejným způsobem je člověk „slepý“, když se odevzdá svým touhám bez toho, aniž by reflektoval proměnlivost světa.¹⁰⁶

Fudžitani píše, že touha slepého srdce může být mírněna něčím, co nazývá „cesta zbožného strachu a lásky“¹⁰⁷. Z textu jeho eseje O pravdě (*Makotoben* 真弁) vyplývá, že jde především o vědomí a znalost o čase a o zdržení se promluvy na základě respektu k jeho zachování. Dále ale píše, že je tento stav neudržitelný a potlačená mysl se nutně posouvá do druhé polohy, kterou nazývá bezcitné srdce, *hitaburugokoro*.¹⁰⁸ Tento stav mysli pak může způsobit velké škody, jelikož potenciál k přímé promluvě, která by plně zvnějšnila osobní pocity člověka, je vysoká. V této chvíli přichází na řadu poezie, do které člověk své pocity může vložit bez toho, aniž by narušil *kami* svého okolí nebo jiných lidí. Pokud se toto člověku podaří, naplnil čas správným způsobem.

Fudžitani dále uvádí 4 typy druhy řečových aktů, které má básník k dispozici. Jsou to: *karawaza* (空行), *watakušiwaza* (私行), *ójakewaza* (公行) a *mawaza* (真行).¹⁰⁹ První typ je neutrální, neublíží ani nepomáhá a nemá tak valný význam. Druhý typ promluvy, *watakušiwaza*, je silně subjektivní, a proto není spolehlivý. *Ójakewaza* na druhou stranu je řeč veřejná, objektivní, je ale sevřená konvencemi vnějšího světa, čímž básníkovi neumožňuje se v plnosti svobodně vyjadřovat. Jedině poslední typ, již výše zmíněná promluva *mawaza*, je podle Fudžitaniho schopná proniknout do srdce člověka a oživit duši věcí (*koto* 事) tak, aby přitom nevyvolala nežádoucí reakci. Účel *kotodama* – nepřímé, božské mluvy – je především proniknout pod povrchní stav věcí (viditelnou realitu) a zasáhnout srdce druhého člověka, a tak ho ovlivnit (k určité akci, chování). *Kotodama* byla tedy Fudžitanim vnímána nejen jako jakási abstraktní duchovní síla, ale především jako nástroj, jehož pomocí je člověk schopný zasáhnout *kokoro* druhého člověka. Jinými slovy, jak člověka ovlivnit, přimět k určitému chování, aniž by bylo narušeno jeho *kami*.

¹⁰⁵ Viz MARRA, Michael F. *Japan's frames of meaning: a hermeneutics reader*. Honolulu: University of Hawai' i Press, c2011, 157.

¹⁰⁶ Tamtéž.

¹⁰⁷ Viz MARRA, Michael F. *Japan's frames of meaning: a hermeneutics reader*. Honolulu: University of Hawai' i Press, c2011, 158-163.

¹⁰⁸ Viz MARRA, Michael F. *Japan's frames of meaning: a hermeneutics reader*. Honolulu: University of Hawai' i Press, c2011, 137.

¹⁰⁹ Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 404.

Toto chápání poezie a božského jazyka se nápadně podobá chápání poezie tak, jak ji popisuje Ki no Curajuki v předmluvě k první vydané císařské antologii *Kokinšú* (celým názvem *Kokinwakašú* 古今和歌集)¹¹⁰, ve které Curajuki píše, že poezie: „...hýbe nebesy i zemí, víří pocity neviditelných božstev a duchů, uhlazuje vztahy mezi muži a ženami a zklidňuje srdce krutých válečníků...“¹¹¹. Schopnost básníka (člověka) setrvat ve stavu *kami*, tedy jednat s okolním světem na základě principu kotodama, čímž vyjevuje božský zákon (*kami no nori* 神の典), nazývá Fudžitani *kakurimi*¹¹² (隠身 doslova schované tělo). Takové tělo (člověk, básník) je uchráněno zlých následků způsobených slovy založených na slepém nebo bezcitném srdci – je před nimi doslova schován.

6.3 Promluva z hlediska obsahu a formy

Ve Fudžitaniho práci je odkazováno na představu, kterou převzal od svého otce¹¹³, že slovo – tedy promluva, mluvní akt – musí být doslova „oblečeno“ předtím, než je vypuštěno do světa.¹¹⁴ To svým způsobem odpovídá modelu komunikace tak, jak ji navrhuje Hara¹¹⁵, tedy že v japonské komunikaci existují silné filtry, přes které musí zpráva nejprve projít, než je vyslána a než je přijata. Micue využil klasifikace slovních druhů svého otce pro konkrétnější popis každé promluvy. Tyto kategorie chápal jako prostředky, do kterých je duše (mysl) vložena. Jednalo se o: *na* (jména 名), *kazaši* (doslova vlásenky 挿頭, šlo o některé partikule a spojky), *josói* (doslova oděvy 袋, slovesa) a *ajui* (nitě 脚結, partikule a ohebné části sloves), přičemž třem posledním říkal Nariakira *sangu* (tři látky poezie 三具).¹¹⁶ Jeho syn, jehož teorie jsou poplatné především poezii k těmto kategoriím přidal ještě další: *jose* (寄, úvodní fráze předcházející báseň) a *učijose* (například *makurakotoba* 枕詞, ustálené výrazy v poezii *waka* – například *Ašihara no mizuho no kuni* – výraz odkazující k zemi Jamato v nejstarší poezii). Je potřeba

¹¹⁰ První císařem objednaná antologie domácí poezie *waka*.

¹¹¹ Vlastní překlad *Kokin wakašú*. Viz RODD, Laurel Rasplica., Mary Catherine. HENKENIUS a Tsurayuki KI. *Kokinshu* □: a collection of poems ancient and modern. Boston, MA: Cheng & Tsui Co., c1996, 35.

¹¹² Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 405.

¹¹³ Fudžitani Nariakira (富士谷成章) 1738-1779, jeden z prvních japonských gramatiků a ve své době poměrně ojedinelý myslitel. Počal slova rozdělovat do určitých skupin – osobitě japonské slovní druhy.

¹¹⁴ Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 411.

¹¹⁵ Hara navrhuje model komunikace založený na principu kotodama. Viz HARA, Kazuya. *THE WORD "IS" THE THING: The "Kotodama" Belief in Japanese Communication*. ETC: A Review of General Semantics. Vol. 58, No. 3. (2001), 279-291. and Vol. 58, No. 4 (2001-2002), 408-419.

¹¹⁶ Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 411.

podotknout, že postup, ve kterém byla promluva analyzována na nižší složky, byl ve své době ojedinělý.¹¹⁷

Nyní se budu věnovat tomu, jak forma, jejíž struktura byla popsána výše, koreluje u Fudžitaniho s významem. Nepřímé vyjádření Fudžitani označoval doslova jako „obrácené výrazy“ (*sakašimagoto* 倒語)¹¹⁸, a interpretoval je jako významově obrácené výrazy (ať už ve spojitosti s pocity či ve spojitosti s událostmi), tedy například jako promluvu „Nemám hlad.“, pronesenou ve chvíli, kdy člověk ve skutečnosti hlad má. Motivací pro obrácený výraz pak Fudžitani vysvětluje jako přání raději něco spontánně obdržet, než si o to říct nebo to ukrást¹¹⁹, čímž by člověk obnažil své nitro (a tím svou chamtivost, *hitaburugokoro*). Rozlišuje dva druhy „obrácených výrazů *sakašimagoto*“: metafory (*hiju* 比喻)¹²⁰, které definuje například jako obraz květů sakur symbolizující dlouhověkost, a metonymie (*そらす*)¹²¹, které definuje jako výrazy, které se „vyhýbají“ reprezentovanému objektu (*soto e sorasu* 外へそらす, tedy vyhnout se směrem ven, vyhnout se). Jako příklad uveďme výraz „již jsem navykl svému kabátu“, jenž ve skutečnosti znamená „již jsem si zvykl na svůj život“, nebo „Chtěl bych navštívit váš dům.“ na rozdíl od výrazu „Chci vás vidět.“¹²². Důvodem pro užití *sakašimagoto*, jak uvádí Marra, je to, že přímý výraz (*džiki* 直) postrádá potenciál tzv. suplementarity¹²³, tedy možnost vlastního doplnění metafory nebo metonymie. Přímý výraz naopak význam sděluje takový, jako hotovou záležitost a vyžaduje tak zaujetí určitého postoje na straně posluchače (o tomto více v doslovu). Fudžitani pak také píše, že celý proces produkce *sakašimagoto* a veškeré nepřímosti v procesu *kotodama*, vychází z principu *kotosukuna*¹²⁴ (言すくな, doslova málo slov), které dává do přímého vztahu s archaickou tabuizací promluvy *kotoage*.

6.4 Fudžitaniho pojetí „pravdy“ – *makoto* 真言

Výraz *makoto* se v historii japonského myšlení neobjevuje poprvé u učenců národní nauky. Můžeme se s ním setkat například v názvu školy *Šingon*, která byla do Japonska přenesena z Číny v 9. století mnichem Kúkaiem¹²⁵ (šlo o školu esoterického buddhismu). Výraz

¹¹⁷ Tamtéž

¹¹⁸ Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 409.

¹¹⁹ Tamtéž.

¹²⁰ Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 410.

¹²¹ Tamtéž.

¹²² Tamtéž.

¹²³ Tamtéž.

¹²⁴ Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 411.

¹²⁵ Zakladatel školy *Šingon* v Japonsku, legendární vzdělanec.

šingon se skládá z čínských znaků *šin* (真) a *gon* (言), přičemž jejich japonské čtení je *makoto* (真 *ma* 言 *koto*), tedy pravdivé slovo. Výraz existuje i v moderní japonštině ve skoro synonymním významu (např. *makoto ni* – doopravdy, opravdu), přestože pro tento zápis existuje více znaků (např. 真, 誠, 慎 a další). Pro Fudžitaniho teorii o kotodama je koncept *makoto* nepostradatelnou součástí. Dá se tvrdit, že *makoto* je její konečný záměr a tedy princip, který jí dává význam. Důležitost v jeho práci dobře dokládají další přidružené koncepty, ve kterých se znak pro *makoto* objevuje (např. pravý čin – *mawaza* 真行, pravé srdce – *magokoro* 真心 nebo pravá věc – *mamono* 真物).¹²⁶

Fudžitaniho pojetí pravdy je odlišné od pojetí pravdy, která během dlouhé historie vznikaly na západě, protože obě tradice vychází z odlišných východisek. Západní pojetí pravdy¹²⁷ vychází ze shodnosti určité informace se skutečností. Důležité je ale podotknout, že skutečností je míněno to, co je zjevné smyslům, popřípadě to, co se dá na jejich základě logicky odvodit. Co je však podstatné je to, že pravda je viděna jako lidský pohled (ať už poznání, mentální obraz či promluva) na svět či jeho vidění světa. Z Fudžitaniho Eseje o Pravdě (*Makotoben* 真弁) však vyplývá, že pravda není lidské vidění skutečnosti; člověk v ní dokonce nehraje tak velkou roli. Pravda je zde viděna jako lidská schopnost respektovat stav světa, jenž je definován svou neustálou proměnlivostí. Na začátku své eseje O významu cesty bohů pak Fudžitani doslova uvádí že pravda a nepravda jsou ve skutečnosti schopnost nebo neschopnost potlačit své tužby.¹²⁸

V tomto vidění je člověk součástí světa, přitom je také ale vnímán jako myslící a cítící bytost, není degradován. Právě schopnost vyjádřit své pocity, aniž by narušil běh světa (tedy již zmíněný *čas*) definuje schopnost zachovat pravdu – pravý běh světa tak, jak se skutečně odehrává a také ho tak přijímat. Jak ale dále čteme, v celé teorii je také podstatná nuance světa běžícího nejen tak, jak běží, ale také jak má běžet. Naplňování času tedy souvisí nejen s věcmi samotnými, ale také s jejich účelem – věci se ve světě dějí z nějakého důvodu a naplněním tohoto důvodu bez narušení jeho *kami* chápeme právě

¹²⁶ Viz MARRA, Michael F. Japan's frames of meaning: a hermeneutics reader. Honolulu: University of Hawai'i Press, c2011, 158.

¹²⁷ Jedná se o vědomě zjednodušené označení. Na západě byly ve více historických obdobích vytvořeny různé definice či teorie pravdy. Ta, která dlouhou dobu platila za základ (ve starověku a ve středověku) byla Aristotelova definice pravdy jako shodnost poznání a věci (tedy skutečnosti), což by se dalo v obecnějších termínech dalo také interpretovat jako shoda mentálního obrazu či promluvy a stavu věci. Dnes se označuje jako korespondenční teorie pravdy (poznání a věci korespondují). Krom toho ale existují další definice, jmenovitě například koherenční teorie pravdy, konsenzuální teorie pravdy nebo pragmatismus. Všechny mají v základě tendenci vidět skutečnost jako stav věci.

¹²⁸ Tužby jsou zde vnímány jako „násilné“ vyjevení osobních pocitů, které narušují čas (a nedosahují tedy pravdy – *makoto*).

výše zmíněné naplnění času. Pravda je tedy proměňující se skutečnost v kontextu záměru věcí. Nevychází z rozumu, a dokonce ani ne z lidských tužeb,¹²⁹ ty jsou jen nástroji poskytujícími potenciál pravdu zachovat. Tváří v tvář proměnlivosti světa člověk čelí nebezpečím vlastního srdce (již zmíněné *hitoegokoro* nebo *hitaburugokoro*).

Jako příklad Fudžitani uvádí rozhovor mezi mužským božstvem Óanamuči no Mikoto a ženským božstvem Sukunahikona no Mikoto. Tato božstva jsou zodpovědná za stvoření světa pod nebesy. V této scéně promluví Óanamuči ke své družce slovy přibližného významu: „Nemůžeme říct, že země, kterou jsme vytvořili bylo vytvořeno dobře?“¹³⁰, načež mu Sukunahikona odvětlí přibližně těmito slovy: „V některých částech je dokončena a v jiných ještě hotová není.“¹³¹ V tomto rozhovoru můžeme vidět příklad narušení času a zachování času, tedy promluvu nadanou mocí kotodama, jež je zároveň pravým činem mawaza a na jejímž základě došlo k uchování pravdy (makoto). Božstvo Óanamuči je ve Fudžitaniho čtení ten, který svým výrokem naruší plynutí času. K narušení dochází proto, že země ještě není úplně dokončená (což vyplývá z promluvy božstva Sukunahikona). Zároveň ale proto, že za jeho výrokem stojí chtíč – *hitaburugokoro* – bezcitné/vášnivé srdce, jehož prostřednictvím Óanamuči odhalí své opravdové city. Na druhou stranu, tím, kdo čas dovede zachovat je Sukunahikona, jež svým výrokem, který není nijak adresován, a který na první pohled vypadá pouze jako oznamovací věta, dovede sdělit vše potřebné, aniž by zčeřila hladinu ducha svého božského druhu. Její promluva je tedy z kategorie kotodama, jedná se o typ promluvy mawaza.

6.5 Kotodama a inference významu

Fudžitaniho teorie jsou zajímavé také proto, že operují i s úhlem pohledu posluchače či čtenáře poezie. Fudžitani se pokusil zkonstruovat svůj vlastní model inference založený na principu kotodama. Zdůrazňuje, že každá promluva (každé slovo, z pohledu moderní lingvistiky bychom snad řekli každý text) se dá chápat na více úrovních, Fudžitani ale pro svou teorii omezil jejich počet na tři. Před jejich popisem je dobré zmínit, že je Fudžitani popisuje ve vztahu k poezii, jako způsob, jak porozumět starým textům, zároveň ale jako

¹²⁹ Viz MARRA, Michael F. *Japan's frames of meaning: a hermeneutics reader*. Honolulu: University of Hawai' i Press, c2011, 159.

¹³⁰ The purport of the way of the gods. Viz MARRA, Michael F. *Japan's frames of meaning: a hermeneutics reader*. Honolulu: University of Hawai' i Press, c2011, 148.

¹³¹ Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 403.

způsob, jak rozumět slovům básníka, který promlouvá řečí kotodama. Marra komentuje, že se Fudžitani cíleně zaměřoval na vnitřní pohyb¹³² poezie, její vnitřní význam, spíše než na povrchová slova. Podle něj zaměřování se na povrch vede ke tvoření nepravdivých teorií poezie (například filozofie pocitů u Motooriho, nebo k tvorbě teorií didaktické poezie¹³³), protože každý člověk čte text podle toho, co sám v něm chce najít.¹³⁴ Koncept tří úrovní není plně rozvinut a zůstává tak více črtou než ucelenou teorií.

Své tři úrovně nazývá *omote*, *ura* a *sakai*.¹³⁵ *Omote* (povrchová, přední strana 表) je význam promluvy nebo slova, který je zřejmý z formy (jeho zvuk a obecný význam), můžeme jej nazvat jako význam povrchový či povrchní, jelikož je odstřižen od svého kontextu. Jeho protipólem je *ura* (obrácená, zadní strana 裏), význam, který implikuje to, co v povrchovém významu není obsaženo (povrchový výraz smutku implikuje obrácený význam, který znamená absenci veselí¹³⁶, *ura* bychom mohli tedy definovat jako to, co není...). Spojením těchto dvou významů přichází čtenář k pravému významu – *sakai* (hrana 境, předěl mezi povrchovou a obrácenou stranou významu výrazu). Marra uvádí ve svém komentáři tento Fudžitaniho příklad: *omote* výrazu *macu* (borovice) je jehličnatý strom, který je jiný než ostatní stromy. *Ura* výrazu *macu* je například dub, tedy zdůrazňuje to, že nejde o dub ani o žádný jiný strom. *Sakai* výrazu *macu* pak bude jeho zamýšlený symbolický význam dlouhověkosti. Osobně se domnívám, že pochopení tohoto pravého významu je inferencí jen do určité míry, jelikož je k němu nutná také kulturní znalost. Marra potvrzuje, že třetí význam *sakai* je do jisté míry problematický, jelikož při něm může dojít k nepochopení.¹³⁷

Další úroveň, na které je trichotomii *omote*, *ura*, *sakai* možno chápat je vztah promluvy k jejímu autorovi, tedy k osobě básníka samotné. Marra komentuje, že *omote* je výrazem básníkovy nitra (princip *watakuši*, osobní vyjádření). V případě básně je to doslovný význam toho, co básník říká. Oproti tomu, *ura* je významem, který se řídí principem *kotowari* (理), je to rozumový, veřejný princip. Jsou to podmínky okolního světa, je to to, co není básník. *Ura* implikuje to, že „něco není“.¹³⁸ Protože něco není,

¹³² Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 412

¹³³ Tamtéž.

¹³⁴ Tamtéž.

¹³⁵ Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 413.

¹³⁶ Tamtéž.

¹³⁷ Viz MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010, str. 414-415.

¹³⁸ Viz MARRA, Michael F. *Japan's frames of meaning: a hermeneutics reader*. Honolulu: University of Hawai'i Press, c2011, 165-167.

může čtenář pochopit význam *omote* na hlubší úrovni – tehdy dochází k pochopení opravdového významu *sakai*, pravdy (*makoto*) na základě uvědomění si básníkova osobního významu na pozadí veřejného, venkovního významu.

V případě metafory borovice, o které bylo zmíněno výše, musíme tak celou analýzu vnímat v kontextu básnickovy situace. Básník vybere borovici (konkrétní strom, to je *omote*), a ne jiný strom (uvědomění si, že to není žádný jiný, ale *právě* borovice, toto uvědomění je *ura*) a díky tomu tím vyjádří symbol dlouhověkosti (jelikož je to symbol kulturně obecně přijímaný a srozumitelný). Je zajímavé, že přestože Fudžitani píše v textu o trojí podstatě významu básnického znaku o slově (trojí význam slova), uvádí jako příklad tohoto principu celou báseň. To odpovídá chápání tohoto principu jako platného nejen pro slova, ale pro texty obecně.

Ve chvíli, kdy čtenář či posluchač dojdou ve svém „čtení“ k významu na hraně mezi osobním a veřejným (k pochopení), duše básnickových slov doslova rozkvetne jako květ uvnitř čtenáře samotného – ovšem jen pokud je toho čtenář schopen. To souhlasí s Fudžitaniho teorií, že kotodama vzniká z nutnosti srdce (*watakuši*) v kontrastu s nevyhnutelností venkovního světa (*kotowari*), tedy na pomezí obou dvou: primárně ne jako snaha sdělit informaci ale jako nevyhnutelný čin. Z důvodu jeho nevyhnutelnosti existuje kotodama, aby nebylo narušeno kami lidí či jiných bytostí.

7 Shrnutí a průběžná analýza Fudžitaniho myšlenek

Fudžitaniho myšlenky jsou v několika ohledech velmi pozoruhodné. V první řadě jde o jejich historicko-kulturní kontext. Jakožto syn významného jazykovědce¹³⁹ a zároveň žák nejvlivnějšího intelektuála¹⁴⁰ své doby byl ovlivněn množstvím různých podnětů, které se do jeho díla promítly. Z těch nejzjevnějších vlivů je to nepochybně vliv domácí poetické tradice – ke skládání básní byl veden svým otcem.¹⁴¹ Japonská básnická tradice se vyznačuje rigidní formou, zkratkou a množstvím metaforických či eliptických vyjádření. Je snad možné říci, že je v ní patrný jistý duch starověké víry v duši slova, tedy tendence k nepřímosti. Ke starověkým podobám kotodama se Fudžitani sám vyjadřoval. Ve své práci odkazuje na Hitomarovu báseň v Manjóšú číslo 3253, ve které se odkazuje ke státu

¹³⁹ Fudžitani Nariakira.

¹⁴⁰ Motoori Norinaga.

¹⁴¹ Viz HEISIG, James W., Thomas P. KASULIS a John C. MARALDO. *Japanese philosophy: a sourcebook*. Honolulu: University of Hawaii Press, [2011], str. 493.

Jamato jako k zemi, kde se „nepozvedává slovo“ (*kotoage senu kuni*). Fudžitani tedy vědomě „navazoval“ na koncept kotodama tak, jak byl „vytvořen“ básníky Hitomarem a Okurou.

Dalším neopomenutelným vlivem bylo bezpochyby dílo jeho učitele, Motooriho Norinagy. Tomuto tématu jsem se již věnoval v obecném úvodu do problematiky národní nauky, přesto bych chtěl zvýraznit Fudžitaniho přístup, který byl na svou dobu z dnešního pohledu velmi moderní. Tam kde jeho současníci vycházeli mnohdy z paradigmat esoterického buddhismu (jazyk jako matérie tvořící vesmír) nebo jazyk vnímali jako prostředek bezprostředního prožívání, viděl Fudžitani jazyk především jako nástroj, jež byl schopen popsat jak z pohledu jedince (nadneseně bychom snad mohli říct z pohledu psychologického), tak z obecnějšího sociálního kontextu, a zároveň taky tyto své pohledy ukotvit v domácí japonské tradici. V neposlední řadě taky dokázal svou teorii poezie (*kadó 華道*) ukotvit do širšího rámce „cesty bohů“ – šintó.

Zde je nutné podotknout, že Fudžitaniho vidění šintó a konceptu kami obecně je velmi osobité, zejména jeho pojetí šintó jako cesty a pojetí kami jako chování spíš než konkrétní dané entity. Pozoruhodné je také určitá metafyzická a z ní vyplývající etická rovina, který vyplývá z jeho chápání zmíněných pojmů. Zde můžeme pozorovat vliv, který se na první pohled nejeví jako původně šintoistický.

Krom čistě konfuciánským myšlenek a hodnot se v neokonfucianismu objevuje také ovlivnění buddhistickými a taoistickými myšlenkami. Zajímavé je, že v období Edo, kdy byl neokonfucianismus v Japonsku nejsilněji studován to byly zenové kláštery, které jej interpretovaly a představovaly japonské populaci. To považuji za velmi důležitý fakt, protože už tak taoismem ovlivněný neokonfucianismus byl interpretován mnichy zenového buddhismu. Ve Fudžitaniho spisech, které jsou zaměřeny spíše metafyzicky, silně rezonují tři pojmy, které byly zmíněny již dříve: Nebe, Země a prázdnota. Nebe i Země jsou pojmy, které jsou vlastní jak konfuciánské, taoistické i neokonfuciánské kosmologii a v kontextu Fudžitaniho pojetí „japonské“¹⁴² duše slova působí zvláštním dojmem. Stejně pojem prázdnota a její výklad je zvláštním prvkem. V kontextu asijských náboženství je to buddhismus, pro který je pojem prázdnota (japonsky *mu* 無) typický. Jeví se, že za Fudžitaniho myšlenkami stojí více než jen filologický výklad staré japonské literatury. Milým paradoxem je, že sám autor ve svých spisech vymezuje svou „cestu bohů“ (kterážto podle něj není učením, ale způsobem života) právě vůči konfucianismu a

¹⁴² Uvádím do uvozovek, jelikož Fudžitani aplikuje své myšlenky zejména ze studia staré literatury japonské.

buddhismu, které označuje za „pouhá“ učení, jelikož jejich středem je doktrína – bytí (jak bylo zmíněno již výše), přestože jeho vlastní dílo jimi bylo alespoň do jisté míry ovlivněno. Nemluvě o tom, že šintoistická tradice jako taková byla v průběhu japonských dějin ovlivněna čínským taoismem i buddhismem. Přestože tedy Fudžitani kritizoval svého učitele za to, že kritizoval to, čeho se sám dopouštěl, také ve Fudžitaniho práci můžeme najít stopy vymezování se proti něčemu, co ho samotného zjevně ovlivnilo.

7.1 Vztah archaické *duše slova* a Fudžitaniho *duše slova*

Nejnápadnější podobností mezi oběma koncepty je jakási „kauzalita slov“, princip „nepozvedávání slov“ (*kotoage sezu*, ale také princip *kotosukuna* – málo slov). Tím ale podobností nekončí. Nejnápadnější podobností je cíl nenarušovat *kami*. „Nepozvedávat slovo“ odkazuje ke starověkému tabu rituálních vzývání, o kterých se usuzuje, že byly vykonávány vůči božstvům *kami*. Stopy o existenci tabu dokládají Okurovy a Hitomarovy básně v Manjóšú. Fudžitani ve svém díle celé paradigma přesunul takřkajíc „z nebe na zem“ – tedy na mezilidskou úroveň – a to popřením *kami* jako nelidských bytostí. Ve své podstatě se mu podařilo celý model zachovat s tím rozdílem, že *kami* umístil do centra člověka a jeho vztahu k jiným lidem. Na druhou stranu, předmětem Fudžitaniho byla tvorba, příčiny a chápání především staré poezie – tedy ne jakékoli poezie, a ne jakéhokoli jazyka. To zůstává faktem, který určuje jeho práci filologickou a vyděluje je od těch čistě náboženské povahy. Nábožensko-filosofický podtext jeho práce je ovšem zřejmý. Touto kapitolkou končí část o kotodama a díle Fudžitaniho Micueho. Práce se nyní tematicky přesune do druhé půle, která je věnovaná zenovému buddhismu.

8 Charakteristika buddhismu

Buddhismus je pojem označující nábožensko-filosofický směr, založený na učení Siddhárthy Gautamy, historického Buddha, který žil a učil na území severovýchodní Indie asi v letech 560-480 př. n. l.¹⁴³, přičemž moderní výzkumy odhadují, že zemřel až okolo

¹⁴³ Jedná se o tradiční dataci.

roku 408 př. n. l.¹⁴⁴ před naším letopočtem. V dnešní době je vedle křesťanství, islámu a hinduizmu jedním z nejrozšířenějších náboženství na světě. Jednotlivé směry buddhismu vznikaly během dlouhého období (více než dva tisíce let), přičemž nové směry vznikají i v moderní době, například rozšířením buddhismu do Ameriky. Jsou rozeznávány tři hlavní buddhistické směry, kterými jsou théraváda, mahájána a vadžrajána¹⁴⁵. Každý směr se zaměřuje na trochu odlišný přístup k ústřední myšlence buddhismu – probuzení. V rámci těchto směrů pak můžeme rozlišovat druhy buddhismu, které se vyvinuly přenosem buddhistických myšlenek do původně nebuddhistických kultur a které tak podstoupily zpětně určité ovlivnění těmito kulturami. V tomto chápání pak rozeznáváme například lámaismus (tibetský buddhismus), původní zenový buddhismus (čínský *čchan*), korejský buddhismus apod. Je zřejmé, že ne všechny směry se stejně projeví ve všech zemích – théraváda je nejsilnější v jihovýchodní Asii, kdežto vadžrajána ovlivnila především lámaismus v Tibetu.

Ústřední myšlenkou buddhismu je probuzení (*nirvána*, japonsky *satori*) a veškeré buddhistické snažení k němu směřuje. Probuzení má mnoho interpretací. V rámci buddhistické kosmologie se jedná o ukončení koloběhu zrození, které je podle Buddha příčinou utrpení (strasti) na tomto světě. Strast odkazuje jak k pozitivním, tak k negativním emocím. Jednou částí příčiny strasti je nevyhnutelná konečnost všech jevů včetně lidského života a z ní vyplývající utrpení – proměna a konečnost světa. Druhou, neméně podstatnou částí příčiny strasti je ulpívání, tedy rozumové nebo emoční přichýlení například ke světu, ke konkrétním lidem lidech, věcem, názorům, pocitům atd. – ve výsledku na svém vlastním egu. Podle buddhistického chápání jsou světská radost či štěstí, ale i smutek a bolest jen věcí pomíjivosti. Pojmy jako pravý klid, nesobecká láska, či nekonečný soucit jsou spojovány pouze s konceptem probuzení. Výraz probuzení je metaforický a znamená uvědomění si pravé podstaty světa – pravé podstaty jevů, uvědomění si jejich konečnosti. Pravou podstatou světa je v buddhismu tzv. *samsára*. *Samsára* je opakem probuzení, jedná se o stav žité strasti. *Samsára* v buddhistickém kánonu znamená šest světů, mezi kterými duše transmigruje a do kterých se znovuzrozuje.

¹⁴⁴ Siddhárta Gautama. Viz [<https://plato.stanford.edu/entries/buddha/>].

¹⁴⁵ Existují i jiná dělení, ke théravádě se také odkazuje jako k hínajáně. Théraváda se dnes označuje jako učení starších, vychází ale z hínajány. Pojem hínajána zavedli její odpůrci, jedná se o posměšný název, jehož význam je „malý vůz“. Posměšný proto, jelikož zastánci hínajány měli hledat pouze vlastní spasení, kdežto jejich kritici, zastánci druhé velké školy, Mahájány (doslova velký vůz) měli za cíl spasit postupně všechny bytosti. Vadžrajána, neboli také tantrický buddhismus vznikla o něco později smísením buddhismu a magických esoterických praktik. Dohromady tvoří tři velké proudy buddhismu. Viz <https://www.britannica.com/topic/Buddhism>.

Samsára zahrnuje jak světy založené na kráse a nobilese, například svět bohů, tak na nekonečném utrpení, například peklo. Jedním ze samsárických světů je také svět lidí. Je zřejmé, že se jedná o velmi propracovanou metaforu různých úrovní bytí lidského života, ze které vyplývá, že utrpení a konečnost či pomíjivost jsou vlastní jak lidem, tak bohům nebo zvířatům.¹⁴⁶

Myšlenka probuzení tedy znamená ukončení strasti – dosažení buddhovství. Jádrem Buddhovy nauky vedoucí k tomuto cíli jsou tzv. Čtyři vznešené pravdy. Jedná se o čtyři výroky, jejichž význam je pro pochopení hlavních Buddhových myšlenek zásadní. Tyto výroky jsou:

1. *Pravda o strasti: existuje strast.*
2. *Pravda o příčině strasti: existuje příčina utrpení.*
3. *Pravda o konci strasti: strast je možno ukončit.*
4. *Pravda o zániku: Existuje cesta vedoucí k zániku strasti.*¹⁴⁷

Podstatou první pravdy je uznání existence strasti. Z buddhistického úhlu pohledu jde o zásadní krok, jelikož tam, kde není strast uznána, nemůže být ani usilováno o její ukončení. Podstatou druhé pravdy je poučení o příčině, která strast způsobuje (hlavní příčinou strasti je ulpívání). Třetí pravda říká, že existuje způsob strast ukončit, podobně jako první tedy naznačuje, že krom existence strasti je také možné ji ukončit. Součástí čtvrté vznešené pravdy je tzv. Osmidílná stezka, která je určitým návodem, jak dosáhnout probuzení – její podstatou je tzv. střední cesta – způsob žití, který se vyhýbá jakýmkoli extrémům.¹⁴⁸ V tomto teoretickém základu existuje mnoho morálních maxim podobných některým bodům křesťanského desatera, jako například maxima „nezabíjet“, „nekrást“ apod.

V buddhismu existuje v rámci tří hlavních směrů velké množství škol, přičemž každá škola se soustředí na trochu jiné pojetí způsobu dosahování probuzení – jednotný pojem buddhismus vznikl až v moderní době na západě, jako jednotný termín označující nauky, školy, filosofické a náboženské systémy, které nějakým způsobem vycházely z Buddhova učení. Ve skutečnosti však buddhismus zahrnuje mnoho směrů. Najdeme například školy, ve kterých je pojem buddha depersonifikován na jakýsi světový nadprincip¹⁴⁹, najdeme ale

¹⁴⁶ Podle jiné definice je samsára iluzí světa a utrpení má vznikat ulpíváním na této iluzi. Satori pak znamená probuzení se z této iluze světa.

¹⁴⁷ BSTAN-'DZIN-RGYA-MTSHO XIV. *Čtyři vznešené pravdy: základy buddhistického učení*. Přeložil Thubtän Džinpa GEŠE. Praha: Pragma, c2002.

¹⁴⁸ Také ušlechtilá osmidílná stezka. Viz [<https://www.britannica.com/topic/Eightfold-Path>].

¹⁴⁹ V esoterickém buddhismu je podstatou víra v buddhu Amidu, tento koncept je mnohem vzdálenější původní představě Buddha. Nejedná se o historického Buddha, ale japonskou verzi buddhy Vairóčany, jakéhosi primárního Buddha, který není člověkem nýbrž všeprostupujícím principem.

také přístupy, které Buddhu chápou jako historickou postavu, například zenový buddhismus. Co se týče etiky a morálních principů, liší se i v tomto ohledu mnoho škol.

Spolu s myšlenkovým zaměřením jednotlivých škol se za dlouhou dobu vývoje buddismu vytvořilo velké množství technik a způsobů, jak dosáhnout probuzení nebo jak o něj usilovat. Jednou ze základních metod buddhismu, kromě snahy o uvědomění si Čtyř vznešených pravd a dodržování Osmidílné stezky, je meditace. Nejedná se ovšem o jednu jedinou metodu, existuje mnoho meditačních technik, přičemž různé školy se mezi sebou navzájem liší. Budeme-li chápat například modlitbu jako nejjednodušší formu meditace, existuje buddhistická škola upřednostňující modlitbu před meditací v sedě¹⁵⁰. Naopak existují školy zaměřující se na přísnou meditační praxi v sedě.¹⁵¹ Dále existují školy upřednostňující spekulativní přístup k buddhistické problematice a naopak školy, které racionální reflexi světa a priori zavrhnou.¹⁵²

Je možno vidět, že ačkoli veškerá buddhistická aktivita má své základy v původním učení Siddhárthy Gautamy, to, co v dnešní době považujeme za buddhismus je komplexem velkého počtu přístupů, které se od původního učení v menší či větší míře odklonily nebo se naopak pokusily o zpětné přiblížení k němu.¹⁵³ Tyto původní myšlenky byly rozpracovány generacemi následovníků Buddhových myšlenek a jejich nových interpretů. Buddhismu má svou vlastní dialektiku a dynamiku, své vlastní myšlenkové bohatství a odkaz.

9 Otázka ega v buddhismu

S konceptem ulpívání souvisí koncept ega, který se v buddhismu nazývá Já, v sanskrtu *átmán*, duše.¹⁵⁴ Výchozím postojem buddhismu je, že Já jako lidská představa sebe sama není skutečná, totiž že se jedná o iluzi. Tomu se také říká víra v neexistenci Já, což je tzv. doktrína *anátmánu* – ne-já.¹⁵⁵ Na rozdíl od křesťanství, které věří ve věčnost duše, jakési skutečné já, je buddhistická představa založena na pomíjivosti duše, tedy že duše není skutečná v tom smyslu, že by to byla jen jedna neměnná, která po smrti pouze opustí tělo.

¹⁵⁰ Například buddhismus Čisté země (japonsky *Džódošú* 淨土宗).

¹⁵¹ Například zenová meditace prostého sezení *šikan taza* (japonsky 只管打坐).

¹⁵² Zenový buddhismus.

¹⁵³ Opět zenový buddhismus.

¹⁵⁴ Viz CHING, Julia. Paradigms of the self in Buddhism and Christianity. *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 4 (1984), str. 37.

¹⁵⁵ Viz CHING, Julia. Paradigms of the self in Buddhism and Christianity. *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 4 (1984), str. 37.

Pevná představa Já, tedy sebe sama má vznikat právě na základě ulpívání na vnějších, povrchních jevech, ke kterým se vztahuje na základě svých tužeb a rozumu – doslova na nich ulpívá. Jako příklad můžou být uvedeny prosté věty jako: „Já mám rád.“, „Já nevím.“, „Já nesouhlasím.“ apod., tedy věty, které svědčí o určitém přesvědčení, vztahu k nějaké entitě apod. Základním předpokladem těchto představ je existence sama o sobě – tedy „Já existuji“. Z tohoto úhlu pohledu chápe buddhismus Já, sebeidentifikaci ega jako iluzi založenou na ulpívání, a cílí tak k dosažení stavu neulpívajícího Já.

Nyní bych se rád zaměřil na celou problematiku podrobněji. V buddhistické tradici se používá výrazu *átmán*, pochází ale z hinduismu a znamená koncept „Já“. Lidská bytost se má skládat ze dvou složek – *náma*¹⁵⁶ a *rúpa*¹⁵⁷ – lidská bytost je označována jejich spojením, *námarúpa*. *Náma* se pak má skládat z pěti složek, tzv. pěti skandh¹⁵⁸, kterými jsou: tělesnost, citění, vnímání, mentální formace a vědomí.¹⁵⁹ Těchto pět složek má pak konstituovat lidskou bytost a způsob jakým se vztahuje k realitě. Pokud ovšem bytost považuje tyto pomíjivé fenomény za své neměnné Já (tedy doslova „Já jsem mé *náma*.“) dostává se do *samsáry*, koloběhu utrpení. Pět složek *náma* jsou totiž pouze pomíjivé, proměnlivé fenomény a ulpívá-li na nich člověk, tedy chápe-li je jako neměnné Já, zažívá utrpení. Důvodem utrpení je to, že podstatou světa má být nekonečná proměna založená na konečnosti všech jevů. Tato nekonečná proměna v buddhismu je chápána jako tzv. *śúnjata*, česky prázdnota¹⁶⁰. Tato prázdnota je pro smysly neviditelná. Je proto uváděn další termín, tzv. *sámadhi* – pravý pohled, pravé vidění, které není založeno na smyslech – dosahuje ho pouze bytost probuzená – buddha. Lidská představa Já je tedy dekonstruována do pěti složek, jako pouhý výsledek kognitivních procesů, nevědomý si své vlastní nestálosti a konečnosti.

Buddhismus nutně podstupoval ve své historii mnoho změn. Například pojetí reinkarnace, které pochází z tradice hinduismu změnilo v buddhismu svou podstatu – pojetí duše v buddhismu se lišilo od pojetí duše v hinduismu.¹⁶¹ I v rámci buddhismu se pak ale pojetí reinkarnace mezi samsárickými světy měnila a například v zenovém

¹⁵⁶ Sanskrtský výraz, doslova jméno, jedná se o mentální, tedy rozumovou a emoční složku člověka. Viz CHING, Julia. Paradigms of the self in Buddhism and Christianity. *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 4 (1984), str. 37.

¹⁵⁷ Taktéž sanskrtský výraz, doslova forma, tedy fyzická podstata lidské existence. Tamtéž.

¹⁵⁸ Tamtéž.

¹⁵⁹ Tamtéž.

¹⁶⁰ Svět se mění a nemá tedy konkrétní neměnný obsah, jen neustálou proměnu a je tedy doslova prázdny. Prázdnota také znamená absenci dualistického myšlení, které je typické pro *samsáru*, dobro a zlo, radost a zlost apod. from <https://plato.stanford.edu/entries/twotruths-india/>

¹⁶¹ Hinduismus vidí reinkarnaci jako jedno já, které cestuje mezi mnohými těly a světy. Tento pohled je v buddhismu problematický, jelikož žádné Já, které by mohlo cestovat, neexistuje.

buddhismu už figurovala jen jako metafora, mající za účel pomoci vysvětlit princip strasti, nikoli jako samotné vidění světa.

Myšlenky *anátmánu* pocházejí z théravádové tradice, jsou ovšem vlastní také tradici mahájánové – obecně se dá říci, že jsou přítomné v mnoha buddhistických školách. Na druhou stranu, existují také druhy buddhismu, ve kterých je otázka neexistence duše značně nabourávána. Jako příklad můžeme uvést například buddhismus Čisté země. Ta vychází z představy světa v úpadku, ve kterém není možno osvícení dosáhnout. Z toho důvodu se má člověk modlit k buddhovi Amidovi, díky čemuž se má v příštím životě (tedy po smrti) narodit do tzv. Amidovy Čisté země, ve které je dosažená probuzení možné. Zde můžeme vidět značný posun od doktríny *anátmánu*, jelikož existuje entita (duše, já), která se znovuzrodí. Jako další příklad je také zmiňován¹⁶² zenový buddhismus, přestože vychází z mahájánové tradice¹⁶³. Zenovému buddhismu se budu věnovat v následujících oddílech, na tomto místě bych chtěl ovšem zmínit několik argumentů, který se vztahují k otázce Já v zenovém buddhismu.

10 Otázka Já v zenovém buddhismu

V tomto oddíle se budu zabývat otázkou ega v zenovém buddhismu, jelikož se liší od pojetí popsaného výše. Zároveň se tím dostávám do té části práce, která bude věnována již výhradně zenovému buddhismu. Julia Ching¹⁶⁴ poukazuje na představu „originální tváře“, jakési originální buddhistické podstaty člověka, která je přítomná v zenovém buddhismu. Odkazuje například na výrok¹⁶⁵ šestého patriarchy Chuej-nenga¹⁶⁶: „Bez přemýšlení o dobru a bez přemýšlení o zlu, právě v tento okamžik, jaká je tvá původní tvář před tím, než byla narozena tvá matka a tvůj otec?“¹⁶⁷ Zde původní tvář odkazuje nikoli k něčemu původnímu. Ching odkazuje také na myšlenku Suzukiho, podle kterých byla představa

¹⁶² Viz CHING, Julia. *Paradigms of the self in Buddhism and Christianity*. Buddhist-Christian Studies, Vol. 4 (1984), str. 42.

¹⁶³ Mahájánová tradice, přestože v mnoha ohledech odlišná od théravádového buddhismu, také uznává doktrínu ne-já.

¹⁶⁴ Julia Ching, 1934-2006. Profesorka filosofie a náboženství na univerzitě v Torontu.

¹⁶⁵ Philip Yampolsky, trans., *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch* (Columbia Univ.

Press, 1967), p. 110 cit. in CHING, Julia. *Paradigms of the self in Buddhism and Christianity*. Buddhist-Christian Studies, Vol. 4 (1984).

¹⁶⁶ Jeden z prvních a nejvýznamnějších patriarchů zenového buddhismu.

Viz [<https://www.britannica.com/biography/Hui-neng>].

¹⁶⁷ Citace z angličtiny: "Not thinking of good, not thinking of evil, just at this moment, what is your original face before your mother and father were born?"

átmánu do buddhismu v určité době navracena.¹⁶⁸ Ching dále zmiňuje postoj filozofů Kjótské školy¹⁶⁹ a Suzukiho. Podle tohoto postoje je doktrína *anátmánu* pouze jakýmsi nástrojem pro člověka sloužící k tomu, aby v sobě člověk své pravé bytí probudil a mohl podle něj žít (viz předchozí kapitola). Suzuki se vyjadřoval podobně, tedy že buddhovská podstata je vlastností a dispozicí každé lidské bytosti, přičemž zastával názor, že tato dispozice je jen překryta lidským vztahováním se ke světu a ulpíváním na něm¹⁷⁰ Podle Suzukiho probuzení není opakem, popřením *samsáry*, nýbrž nalezením *nirvány* uvnitř *samsáry*.¹⁷¹ Díky tomu má být každé probuzení čistě osobní, nesdělitelnou událostí, jelikož místo v *samsáře* je pro každého člověka jiné. Jinými slovy, probuzení je podle Suzukiho vysoce osobní a zároveň univerzální zážitek. Univerzální především z toho důvodu, že potenciál k jeho probuzení je ukryt v každém člověku, uvnitř jeho mysli.

10.1 Poznámka k výrazu „zen“

V této poznámce stručně uvedu informace o etymologii výrazu a o způsobu, jakým se různé druhy pojmenování zenového buddhismu v dnešní době používají. Japonský výraz *zen* pochází ze sanskrtského výrazu *džhána*, který označuje hlubokou meditaci. Asi v šestém století se *džhána* dostala do Číny, kde změně nepodlehla jen její název¹⁷², ale také smysl celého přístupu. Dalo by se tvrdit, že vznikl přístup nový, tj. *čchan*. Pozměněný koncept se z Číny dostal do Koreje, kde se výslovnost proměnila na korejský *son*, a konečně do Japonska, kde se ustálila výslovnost *zen* (čínským znakem v japonštině zapsáno jako 禪).

Výraz *zen* je dnes používán mezinárodně, přičemž se tak často odkazuje k *zenu* v jeho historické celistvosti – výrazy *čchan* a *son* jsou do jisté míry zaměnitelné výrazem *zen*. Výraz *džhána* ale s výrazem *zen* zaměnitelný není z důvodu obsahového rozdílu obou výrazů. Navzdory tomu existuje silná tendence tyto výrazy rozlišovat, tedy chápat *zen* jako japonskou interpretaci *čchanu*, *son* jako korejské pojetí *čchanu*, a *čchan* sám o sobě jako nový směr v buddhismu, který vyšel z meditačních praktik *džhána*. Je to z toho důvodu, že

¹⁶⁸Viz CHING, Julia. Paradigms of the self in Buddhism and Christianity. Buddhist-Christian Studies, Vol. 4 (1984), str. 42.

¹⁶⁹Viz CHING, Julia. Paradigms of the self in Buddhism and Christianity. Buddhist-Christian Studies, Vol. 4 (1984), str. 43.

¹⁷⁰Zen buddhism selected writings stranu budu muset najít

¹⁷¹Viz [https://www.britannica.com/topic/samsara].

¹⁷²Čínským zápisem původně *čchanna* (禪那), později se změnila na *čchan* (禪). Výraz *čchanna* byl fonetickým přepisem výrazu *džhána* do znaků. Čchan pak odkazuje k čínskému čchanovému buddhismu.

zenový buddhismus vstoupil do každé z těchto tří zemí v jiné době a v jiném kulturním kontextu, a tak je každé pojetí trochu odlišné. Ve své práci používám tato pojmenování: mluvím-li o Číně, mluvím o *čchanu*, v případě Japonska o *zenu* atd. Ve spojení s výrazem buddhismus je také v češtině možno použít přívlastky zenový nebo čchanový. Dále považuji za nutné podotknout, že se *čchanové* myšlenky nešířily jen do Koreje a do Japonska, ale také do dalších zemí, jako například do Vietnamu (vietnamsky se zen vyslovuje *thien*¹⁷³). V poslední řadě od 20. století rozeznáváme také americký zenový buddhismus¹⁷⁴ který výslovnost „zen“ převzal z japonské verze zenového buddhismu).

10.2 Poznámka k ideovému základu zenového buddhismu

V této kapitole se pokusím stručně shrnout nejdůležitější body v utváření zenového buddhismu. Nejstarší počátky zenového buddhismu jsou zahaleny tajemstvím, většina nejstarší literatury, která o něm pojednává, se jeví jako nespolehlivá, spíše pokoušející se podat zprávu o jeho podstatě než vynakládající snahu ho historicky charakterizovat.¹⁷⁵ Historicky však v zenovém buddhismu rozeznáváme dva důležité vlivy. Prvním z nich je určité napojení na indické meditační techniky (*džhány*), které byly součástí mahájánové tradice – mahájánové sútry jsou v zenovém buddhismu čteny a studovány. Zároveň je zenový buddhismus chápán jako určitá reakce vůči starší tradici, někteří autoři také zmiňují jeho revoluční charakter.¹⁷⁶ Dále je to setkání s původními čínskými myšlenkovými tradicemi, zejména s taoismem. Buddhismus se do Číny dostal asi v prvním století našeho letopočtu a jeho přijímání trvalo přibližně do století čtvrtého. V této době docházelo k mohutné překladatelské a interpretační činnosti. Zde se mnoho zdrojů shoduje na tom, že odlišné pojetí čínského buddhismu spočívá především v odlišné kulturní mentalitě Číny a Indie. Indie je viděna jako kultura racionální, usilující o spásu. Naproti tomu, čínská kultura není charakterizována usilováním, ale spíše přijímáním a splynutím s přírodou.¹⁷⁷ Suzuki toto vidění potvrzuje, když indickou mentalitu

¹⁷³ Viz [<https://www.britannica.com/topic/Zen>].

¹⁷⁴ Anglicky American Zen Buddhism.

¹⁷⁵ Viz DUMOULIN, Heinrich. A history of Zen Buddhism. Přeložil Paul PEACHEY. New York: McGraw-Hill Book Company, c1965, str. 53.

¹⁷⁶ Hu Š'. WU, Jingxiong. Zlatý věk zenu. Hodkovičky [Praha]: Pragma, c2008, str. 30. Zenový buddhismus chápán jako revolta.

¹⁷⁷ Viz DUMOULIN, Heinrich. A history of Zen Buddhism. Přeložil Paul PEACHEY. New York: McGraw-Hill Book Company, c1965, str. 55.

charakterizuje jako inklinující k nadpřirozenu ¹⁷⁸, kdežto kulturu čínskou pak charakterizuje myšlenkami Konfucia ¹⁷⁹, že „nadprůměrný člověk nikdy nemluví o zázracích, divech a nadpřirozenosti“ – čínskou kulturu vidí jako vysoce praktickou.¹⁸⁰

Prvním čínským zenovým patriarchou byl údajně Bódhidharma. Bódhidharma byl mnich, který do Číny přišel z Indie, doba jeho příchodu však není dobře známa. Existují verze, které jeho příchod situují do 5. století, jiné do 6. století.¹⁸¹ Zde ho uvádím jako příklad počínající transformace buddhismu v Číně, jelikož jeho postava v sobě zajímavým způsobem zrcadlila obě kultury. Bódhidharmovi je připisováno autorství textu *Pojednání o dvoudílné cestě k tau*¹⁸², ve kterém zároveň vychází z tradic indického buddhismu a zároveň je zasazuje do nového kontextu (viz výraz „tao“ v názvu díla). Toto dílo je považováno za jediné, které Bódhidharma vytvořil. Obsahem díla je popis dvou způsobů dosažení taa, které spočívá v cestě rozumu a v cestě konání. Obecně lze říci, že se v něm definovaly základní zenové myšlenky, přesto není považováno co do literárního stylu za opravdu zenové ve smyslu, v jakém tvořili Bódhidharmovi čínští následovníci – Bódhidharma neodsuzoval rozum, naopak o něm bylo známo, že měl v oblibě Lankávatárasútru¹⁸³, která je dílem metafyzickým a je částečně založena na logice.¹⁸⁴ To, co je považováno za společné pro dílo Bódhidharmy a jeho pozdější následovníky spočívá ve strategii definování pojmů pomocí negací. Tedy zdůrazňoval především to, co mysl není než to, co mysl je – vyhýbal se přímému označení mysli. To platí i pro pozdější zenové mistry.¹⁸⁵

Čchan je chápán jako zvláštní spojení buddhismu, taoismu a také konfucianismu¹⁸⁶. Zároveň je chápán jako určitá reakce či revolta¹⁸⁷ vůči starším podobám buddhismu.

¹⁷⁸ SUZUKI, Daisetsu, BARRETT, William, ed. *Zen Buddhism: selected writings of D.T. Suzuki*. Garden City, New York: Doubleday & Company, 1956, str. 48.

¹⁷⁹ Konfucius

¹⁸⁰ SUZUKI, Daisetsu, BARRETT, William, ed. *Zen Buddhism: selected writings of D.T. Suzuki*. Garden City, New York: Doubleday & Company, 1956, str. 48.

¹⁸¹ Viz WU, Jingxiong. *Zlatý věk zenu*. Hodkovičky [Praha]: Pragma, c2008, str. 41.

¹⁸² Viz WU, Jingxiong. *Zlatý věk zenu*. Hodkovičky [Praha]: Pragma, c2008, str. 42.

¹⁸³ Dílo mahájánové tradice. Viz [<https://www.britannica.com/topic/Lankavatara-sutra>].

¹⁸⁴ Viz WU, Jingxiong. *Zlatý věk zenu*. Hodkovičky [Praha]: Pragma, c2008, str. 42.

¹⁸⁵ Viz WU, Jingxiong. *Zlatý věk zenu*. Hodkovičky [Praha]: Pragma, c2008, str. 45. Jako příklad se uvádí scéna, ve které Chuej-kche po Bódhidharmovi žádal, aby zklidnil jeho mysl. Na to mu měl Bódhidharma odpovědět, že mu má Chuej-kche svou mysl přinést a on mu ji uklidní. Chuej-kche se měl zamyslet a odvětit, že svou mysl hledal, ale že ji nemohl najít. Na to měl Bódhidharma prohlásit, že už mu ji tedy uklidnil.

¹⁸⁶ Obecně zde můžeme mluvit o ovlivnění buddhismu čínským myšlením, jelikož taoismus a konfucianismus vytváří uvnitř čínské kultury poměrně komplikovaný diskurz, přičemž taoismus více akcentuje přirozenou, spontánní stránku života, kdežto konfucianismus akcentuje více sociální strukturu, povinnosti z ní vyplývající atd.

¹⁸⁷ Viz WU, Jingxiong. *Zlatý věk zenu*. Hodkovičky [Praha]: Pragma, c2008, str. 30.

Pozoruhodné také je, jak některé taoistické koncepty, jako například původní prázdnota (*wu*), dobře korespondují s buddhistickým pojetím prázdnoty (*šúnjata*¹⁸⁸) apod. Tyto podobnosti dozajista přijetí buddhismu v Číně ovlivnily.

10.3 Historie zenového buddhismu v japonském kontextu

Zenový buddhismus se dostal do Japonska přibližně ve dvanáctém století ve dvou vlnách, ze kterých vznikly dvě školy zenového buddhismu, které jsou v Japonsku dodnes.¹⁸⁹ Tyto školy jsou Rinzai a Sótó. Škola Rinzai¹⁹⁰ je starší a jejím zakladatelem byl mnich Eisai¹⁹¹, který se se zenovým buddhismem seznámil v Číně, zakladatelem školy Sótó¹⁹² byl pak mnich Dógen¹⁹³, jenž byl Eisaiovým žákem. Školu Cchao-tung studoval Dógen až později, základ v zenovém buddhismu získal ve škole Rinzai v Japonsku. Obě školy se liší ve své metodologii, je ovšem dobré připomenout, že se navzájem nepopírají – škola Rinzai uznává některé meditační techniky školy Sótó a naopak. Tyto dvě školy se liší především v důrazu zvolenou metodu. (Viz kapitola Kóanová praxe a prostá meditace).

Liší se také přístupy obou škol k ostatním buddhistickým školám v Japonsku, podobně jako přístupy k lidové slovesnosti a lidovým vírám. Škola Rinzai se stavěla proti jiným směrům a lidovým tradicím poměrně odtažitým, izolovaným způsobem – někdy bývá označována jako škola „samurajského“ zenového buddhismu¹⁹⁴, tedy buddhismus vyšších tříd. Škola Sótó byla typická zapojováním některých lidových tradic nebo přesvědčení do své vlastní praxe, aby své učení přiblížila širší japonské populaci – Rinzai byla tedy více oficiální větví zenového buddhismu v Japonsku, byla také určitým způsobem napojena na vládnoucí vrstvu. Škola Sótó měla blíže k životu obyčejných lidí a bývá někdy označována jako „farmářský zenový buddhismus“. To souvisí také s typickými meditačními technikami obou škol (viz Kóanová praxe a prostá meditace).

11 Podstata zenového buddhismu

¹⁸⁸ CHING, Julia. *Paradigms of the self in Buddhism and Christianity*. Buddhist-Christian Studies, Vol. 4 (1984), 37.

¹⁸⁹ Existuje ještě třetí škola zenového buddhismu v Japonsku, kterou je škola Óbaku. Tato škola byla ovšem na japonských ostrovech založena až v 17. století.

¹⁹⁰ Název Rinzai pochází z názvu čínské čchanové školy Lin-t'i 臨濟.

¹⁹¹ Zenový mnich, který roku 1168 odjel do Číny a v Japonsku založil zenovou školu Rinzai.

¹⁹² Název pochází z názvu čínské čchanové školy Cchao-tung 曹洞.

¹⁹³ Zenový mnich, zakladatel školy Sótó. (1200-1253).

¹⁹⁴

Výchozím bodem při uvažování o zenovém buddhismu je, že jeho podstatou je probuzení (čínsky *wu* 無, japonsky *satori* 悟り¹⁹⁵), přičemž sám sebe mnohdy chápe jako návrat k myšlenkám Siddhárthy Gautamy¹⁹⁶. To je důležité, protože ne ve všech školách je probuzení cílem. Ona zmíněná revolta vůči starším buddhistickým školám spočívala především ve vymezení se vůči přílišné filosoficko-intelektuální reflexi buddhistických termínů a také přílišné ritualizaci buddhismu jako takového. Tyto body zenový buddhismus chápal jako odklon od původního učení. V rámci tohoto vymezení začal zenový buddhismus chápat racionální a jazykové předávání buddhistické nauky jako nefunkční a zavádějící, čímž se utvořilo jeho jedinečné pojetí cesty k probuzení, některých pojmů a metodologii obecně. Toto pojetí by se dalo shrnout do těchto čtyř formulí:

Předávání nauky nespočívá v textech. (japonsky *kjóge becuden* 教外別伝)

Nezaměřujte se na slova a spisy. (japonsky *furjú mondži* 不立文字)

Zaměřte se na lidskou mysl. (japonsky *džikiši ninšin* 直指人心)

Poznejte svou podstatu, a dosáhnete stavu buddhy. (japonsky *kenšó džóbuacu* 見性成佛)¹⁹⁷

První z nich spočívá v přesvědčení, že se pravé učení nedá najít v textech a v jejich studiu. Tento postoj je dobrým příkladem reakce vůči jiným druhům buddhismu. Tato formule se týká především specifické komunikace v zenovém buddhismu, která není založena na komunikování nějakých konkrétních informací. Kdyby se například mistr snažil mnichovi vysvětlovat podstatu Buddhy přímými slovy, porušil by maximu první formule. Její smysl spočívá v tom, že jakýkoli promluva je zároveň odrazem myslí mluvícího člověka, a tedy potenciálně naprosto nevhodná pro mysl člověka, kterému je směřována a jehož momentální nastavení může být v čas promluvy potenciálně úplně jiné. Proto je s touto formulí spojován atribut komunikace, který se také popisuje jako komunikace od srdce k srdci (na rozdíl „od komunikace od úst k ústům“).¹⁹⁸ První čínský znak 教 znamená učení (chápeme jako sůtry, posvátné texty), druhý znak 外 znamená mimo, vně: první polovinu tedy můžeme přeložit jako „mimo učení“. Druhá polovina fráze sestává ze znaku 別, který znamená jiný, odlišný, a znaku 伝, který znamená přenos,

¹⁹⁵ V češtině někdy také jako osvícení, tento výraz ovšem není vhodný.

¹⁹⁶ Historický Buddha.

¹⁹⁷ Viz WU, Jingxiong. Zlatý věk zenu. Hodkovičky [Praha]: Pragma, c2008, str. 62-72.

¹⁹⁸ Viz WU, Jingxiong. Zlatý věk zenu. Hodkovičky [Praha]: Pragma, c2008, str. 62.

či přenášení. Druhá polovina tak má přibližně význam „jiný přenos“ – celá fráze tedy: „speciální přenos mimo učení“.

Obsahem druhé formule je to, aby se člověk nezaměřoval na slova a spisy, doslova se mluví o nezávislosti na slovech a spisech.¹⁹⁹ Část o spisech souvisí s tím, co bylo řečeno již výše – jakékoli dogmatické přijímání nauky vede k nepochopení nauky. Tam kde se ale první formule soustřeďuje především na racionalizaci nauky (například při vysvětlování), druhá formule se zaměřuje spíš na chápání samo o sobě. Druhá maxima tedy spočívá ve výstraze před lpěním na významech slov a konceptů jako takových – toto ulpívání na slovech má vést k uvěznění mysli do jejích vlastních konceptů. Formule se skládá opět ze čtyř znaků: znak 不 je záporka, znak 立 původně v tomto kontextu znamená „cíleně se zaměřovat“. První polovinu tedy volně překládáme jako „nelpět, nezaměřovat se“. Druhá polovina se skládá se znaků 文 a 字, které můžeme volně chápat jako „slova a spisy“.

Třetí formule je velmi důležitá, zavádí totiž pojem „mysl“. Pojem mysl je poměrně komplikovaný a novátorský, když přihlédneme k tomu, jak byly kognitivní schopnosti člověka chápány v předchozích tradicích.²⁰⁰ Mysl je zaváděna v kontrastu k pravé podstatě nebo moudrosti. Zde se setkáváme s již zmíněným pohledem Suzukiho, že probuzení a je latentní součástí člověka, přičemž tato podstata může být oživena správným působením mysli.²⁰¹ V podobném duchu viděl šestý patriarcha Chuej-neng přirozenou podstatu za krále a mysl za zemi a jejího ministra.²⁰² Král je v tomto paradigmatu vždy dokonalý, kdežto ministr dokonalý není – mysl může být moudrá čistá, ale také zlá, ulpívající a zvrácená. Jinými slovy, přirozená podstata je substancí a mysl je její funkcí.²⁰³ Kdybychom měli toto parafrázovat, pravá podstata leží hluboko v člověku, přičemž pouze mysl ji dovede zvednout.

Z hlediska kognitivního je mysl to, co myslí a mluví. Zde můžeme dobře vidět jakýsi zenový obrat k jazyku. Wu ale upozorňuje, že mysl jako funkce není pravá mysl, jelikož pravou myslí je myšlení samo o sobě. Upozorňuje na nebezpečí porušení druhé zásady, tedy na nebezpečí ulpět na slovu mysl jako na abstraktní představě. Doslova tak tedy Wu popisuje mysl jako ukazování na ukazování: nepravá mysl (funkce ministra) ukazuje na

¹⁹⁹ Tamtéž (Wu 62-72)

²⁰⁰ Například ve zmiňované theravádě, kde je lidská bytost popisována jako námarúpa. Lidské vědomí je dekonstruováno do pěti skandh, viz výše.

²⁰¹ Viz 永橋, 治郎. 禅と言葉の問題について: 鈴木大拙を手掛かりとして. in 人間文化学研究集録, 1998, 39-40.

²⁰² Viz WU, Jingxiong. Zlatý věk zenu. Hodkovičky [Praha]: Pragma, c2008, str. 64-65.

²⁰³ W Viz WU, Jingxiong. Zlatý věk zenu. Hodkovičky [Praha]: Pragma, c2008, str. 64.

pravou mysl – což je ukazování samo o sobě. První znak 直 volně překládáme jako „přímý“ a druhý znak 指 jako „ukazovat, zaměřovat“. První polovinu tedy chápeme jako přímo ukazovat, přímo zaměřovat. Druhá polovina formule začíná znakem 人, který znamená člověk. Druhý znak 心 pak chápeme jako srdce, či mysl. Doslova „přímo se zaměřovat na lidskou mysl“.

Čtvrtá formule se zabývá blíže pravou podstatou, která je ztotožňována se stavem Buddhy – probuzení je tedy chápáno jako dosažení této podstaty. Zde se setkáváme s dalším velkým odklonem od jiných buddhistických směrů. Ve školách předcházejících zenovému buddhismu měl člověk svěřit svůj osud tzv. Třem klenotům, kterými jsou Buddha, dharma a sangha, přičemž Buddha odkazuje k přijetí Buddhy jako učitele, Dharma odkazuje k přijetí jeho učení jako cesty, a Sangha odkazuje k přijetí buddhistické komunity, která mu má v jeho cestě napomáhat.²⁰⁴ Tyto tři klenoty byly odmítnuty Chuej-nengem, který namísto nich navrhol svůj vlastní koncept, tzv. *Trojité drahokam přirozené podstaty*, který měl spočívat v přijetí pouze vlastní přirozenosti a spoléhání se na ni.²⁰⁵ Tato přirozená podstata je charakterizována jako nedualistická, tedy nerozlišující svět například na dobré a zlé, krásné a ošklivé apod. Z tohoto důvodu je nekompatibilní s lidskou řečí, jelikož lidská řeč je na rozlišování přímo závislá – každá jednotka v systému získává svůj význam tím, že se liší od jiných jednotek. Z hlediska těchto myšlenek je tak viděn člověk probuzený i neprobuzený jako dvě úplně stejné bytosti.²⁰⁶ Formule opět sestává se čtyř znaků: první znak 見 překládáme jako „vidět“, zde také ve významu „poznat“, druhý znak 性 pak překládáme jako podstatu. První polovinu můžeme chápat jako „pohlédnout, nahlédnout podstatu“. Druhá polovinu se skládá ze znaku 成, který překládáme jako „stát se“, a znaku 仏, které znamená buddha. Celou frází tak můžeme chápat jako „poznat svou podstatu a stát se buddhou“.

Kdybychom měli tyto čtyři zásady shrnout, museli bychom říci následující: zenový buddhismus se vymezil vůči jiným školám především ve vztahu k posvátným textům, které byly systematicky studovány v propojení s meditační praxí. Dále se vymezil vůči vztahu k jazyku, jelikož varuje před přílišným spoléháním na toto médium. Zavádí nový pojem přirozené podstaty jako zdroje probuzení, což je v kontrastu například s učením o

²⁰⁴ Viz WU, Jingxiong. Zlatý věk zenu. Hodkovičky [Praha]: Pragma, c2008, str. 68.

²⁰⁵ Tamtéž.

²⁰⁶ Viz WU, Jingxiong. Zlatý věk zenu. Hodkovičky [Praha]: Pragma, c2008, str. 69.

Tento postoj je svého druhu ikonoklastický (ve smyslu neulpívání na určité zbožštěné představě probuzení) a je tak velmi příznačná pro zenový buddhismus a veškerý jeho následující vývoj.

ne-já starších škol. Dále zavádí pojem mysl, jako funkční projev pravé podstaty a jako operující entitu, která má potenciál probudit v člověku jeho pravou podstatu. Jazyk je ve vztahu k pravé podstatě viděn pouze jako nástroj potřebný k tomu, aby na něj člověk mohl přestat spoléhat.

11.1 Přímá zkušenost a další charakteristiky zenového buddhismu

Jazyk v zenovém buddhismu není chápán jako médium, které je schopné předat zkušenost probuzení. Jazyk je chápán pouze jako nástroj, doslova nástroj ukazování, nikoli jako cílový produkt, který dovede zprostředkovat probuzení. Zenový buddhismus vychází z představy probuzení jako zkušenosti, podobné jakékoli jiné zkušenosti v tom, že ji člověk musí nejprve zažít, aby jí rozuměl. Je to podobné, jako když člověk vyskočí z letadla s padákem poprvé v životě. Ať by se pokoušel pocít padání z nebe zprostředkovat pouze jazykem komukoli, nemohl by nikdy uspět. Pokud ovšem člověk měl předchozí zkušenost, například v dětství vypadl z okna v prvním patře, může mu to člověk, pokoušející se vysvětlit skok z letadla, připodobnit právě k tomuto zážitku tím způsobem, že jazykem zdůrazní to, co je podobné. I přesto ovšem pocít zkušenost seskoku vysvětlí nedokáže. Protože zenový buddhismus chápe probuzení jako zkušenost, logicky považuje za nemožné ji někomu předat jazykem (jak už bylo zmíněno v kapitole Podstata zenového buddhismu). Z tohoto důvodu je nutné brát v úvahu, že zkušenost v cestě ke probuzení hraje nejdůležitější roli.

Je také podstatné, že se zenový buddhismus nepokouší o novou teorii komunikace. Jeho jediným předmětem je probuzení přirozené podstaty. Z toho důvodu vyvinul své vlastní metody, jako alternativní přístup vůči starším školám, založený na čtyřech zásadách zmíněných v předchozí kapitole. Obecně lze tvrdit, že jedním z nejpříznakovějších rysů zenového buddhismu je určitá tendence k nekonvenčnímu chování zenových mistrů. Výraz nekonvenční chování je viděn z pohledu „neprobuzené mysli“, z hlediska mysli probuzené se jistě jedná jen o pragmatické využívání dostupných zdrojů k „ukázání“ cesty druhému člověku. Je možné říci, že toto nekonvenční chování je směřováno vždy ze strany mistra směrem k žákovi, nikdy obráceně – zenový jazyk je tak vždy produktem člověka probuzeného. Jazyk je zároveň pouze jedním projevem tohoto probuzení, existuje mnoho případů, kdy mistři dosahovali probuzení na základě událostí, které nebyly zachyceny v jazyce. Přesto všechno má v zenovém buddhismu jazyk důležitou roli.

Jsou popsány dvě hlavní příčiny nekonvenčního jednání v zenovém buddhismu. Jednou z příčin je záměr – záměr mistra nasměrovat žáka směrem kupředu na cestě k probuzení. Druhou je probuzení samo o sobě. Tento názor zastával především Suzuki. Viděl probuzení jako neměnný stav, jehož následkem je nekonvenční zenový jazyk a nekonvenční chování mistra – tento nekonvenční jazyk je přímo podmíněn a vychází ze zkušenosti probuzení. Druhou příčinou je snaha mistra přimět žáka k vlastní snaze a kreativitě. Tyto příčiny jsou zdrojem dvou pohledů na povahu zenového chování a jazyka.²⁰⁷ Před tím, než se budu tomuto věnovat, bych se rád zmínil o dvou metodách, které jsou v zenovém buddhismu uplatňovány.²⁰⁸ Jsou to kóanová praxe a prostá meditace.

11.2 Kóanová praxe a prostá meditace

Kóanová praxe spočívá v zadávání tzv. kóanů mistrem žákovi.²⁰⁹ Kóan by mohl být charakterizován jako iracionální hádanka, může mít ale také formu příběhu, rozhovoru nebo prosté otázky. Kóany se hádankám podobají svým charakterem zprvu nepochopitelného výroku, se kterým je nutné se nějakým způsobem vypořádat. Rozdíl spočívá v tom, že kóan nevede k logické odpovědi, jeho řešení je iracionální, nevysvětlitelné slovy – je zadáván ne proto, aby podpořil rozum, ale naopak, aby mysl od rozumu a logiky oprostil. Dá se tvrdit, že se o kóanu nedá logicky přemýšlet – základní premisou kóanu je jeho nelogičnost. Snaha o vyřešení hádanky, která nemá logické řešení, které by bylo sdělitelné slovy, má vést k nabourání konvenčního uvažování, a tedy ke změně mysli meditujícího²¹⁰. Jedná se tedy o určitou „invazivní metodu“.²¹¹

Jako příklad kóanu²¹² můžeme uvést například tento, pocházející z díla jménem *Nazření pokladnice pravého zákona*²¹³ sepsaného mnichem Dógenem:

Zenový mistr Cchung-šeng Čao-čou (Čen-ti) se zeptal svého učitele, Nan-čchüana: „Kam ten, který ví, půjde?“

Nan-čchüan řekl: „Do domu dárce poblíž hory a stane se vodním buvolem“

²⁰⁷ Na jeho nepřímou. Viz další kapitola.

²⁰⁸ Metod existuje více, tyto dvě jsou ale nejcharakterističtější pro dvě nejstarší zenové školy v Japonsku, Rinzai a Sótó.

²⁰⁹ Jedná se o japonský výraz, znaky se zapisuje 公案.

²¹⁰ Změnou mysli míním probuzení.

²¹¹ Viz [<https://plato.stanford.edu/entries/japanese-zen/>].

²¹² TRANS. BY KAZUAKI TANAHASHI. True dharma eye: ZEN MASTER DOGEN'S THREE HUNDRED KOANS. Boston: Shambhala, 2007, třetí kóan.

²¹³ Japonsky Šóbó genzó 正法眼藏.

Čao-čou mu poděkoval za jeho učení.

Nan-čhüan řekl: „Pozdě včera v noci měsíční svit pronikl oknem.“²¹⁴

Zde můžeme dobře vidět příklad všeho, co bylo zmíněno výše. Z logického hlediska se nezdá, že by měl kóan nějaké řešení či způsob, jak by rozhovor mohl být logicky vyložen. Výroky obou mnichů spolu na první pohled nijak nesouvisí. Podobným způsobem je postavena většina kóanů.

Je nutné zmínit jeden rozdíl, kterým se kóany od nekonvenčního chování liší. Nekonvenční chování mistrů v zenovém buddhismu je spontánní odpověď na určitý kontext. Naproti tomu, kóan je již značně formální metoda, jak mysl stimulovat. To dokládá například význam výrazu „kóan“. Ten je možno přeložit jako „veřejný případ“²¹⁵. Dále o tom svědčí fakt, že citovaný kóan není ve sbírce *Nazření pokladnice pravého zákona* otištěn samostatně. Citovaná část je pouze součástí celku, která se nazývá Hlavní případ. Za Hlavním případem dále následuje Komentář a za tím následuje Závěrečný verš.²¹⁶ Je tedy zřejmé, že Komentář je přidáván z výukových příčin a celý proces zadávání a řešení kóanu můžeme interpretovat do jisté míry jako rituál.²¹⁷ Školou, která nejvíce využívá kóanové praxe, je škola Rinzai.

Druhou technikou je naopak metoda neinvazivní, tzv. metoda pouhého sezení (japonsky *šikantaza* 只管打坐).²¹⁸ Při této metodě daný člověk sedí v pozici *zazen*²¹⁹. Nejdůležitějším rysem této metody je, že nemá, na rozdíl od meditace zaměřené na kóan, žádný objekt, ke kterému by měla být upínána pozornost. Myšlenky mají volně proudit, bez jakéhokoli omezení – to znamená, že vypluje-li na povrch vědomí myšlenka, neměl by se nad ní meditující pozastavovat či se nějak obviňovat z toho, že se myšlenky objevují. To by vyústilo v přesně opačný výsledek. Meditující tedy má myšlenky nechat volně proudit. Meditační praxe „prostého sezení“ je hlavní metodou zenové školy Sótó.

V rámci praxe zenového buddhismu byly představeny dvě metody. První z nich je „invazivní“, jejím předmětem je nelogická hádanka – kóan, který není postavena na logice, který ale svou strukturou určité řešení vyžaduje. Druhá metoda je „neinvazivní“ a jedná se

²¹⁴Překlad z angličtiny.

²¹⁵ Znak 公 znamená veřejný, znak 案 případ, také právní případ.

²¹⁶ V angličtině je to Main Case, Commentary a Capping verse.

²¹⁷ STEPHENSON, Barry. The Kóan as a Ritua Performance. *Journal of the American Academy of Religion*, Volume 73, Issue 2, 1 June 2005, Pages 475–496, str. 484.

²¹⁸ Viz [<https://plato.stanford.edu/entries/japanese-zen/>].

²¹⁹ 座禪, nohy jsou v pozici lotosu. Lotosová pozice se podobá tureckému sedu, ovšem s tím rozdílem, že oba kotníky spočívají nikoli pod stehny, ale na nich.

o snahu o volné proudění myšlenek a nalezení probuzení doslova v procesu „probouzení se“. Druhá forma je tak nazývána jako cesta postupného probuzení. Naproti tomu, kóanová praxe vede k tzv. náhlému uvědomění si přirozené podstaty – tedy k náhlému probuzení.

Krom meditace „prostého sezení“ ovšem existují další pojetí meditace, například meditace prací a jiné – člověk má hledat probuzení v obyčejných, každodenních věcech.²²⁰ Jinými slovy, je zdůrazňována důležitost těch nejzákladnějších činností, které člověk provádí každý den. Probuzení tak není nacházeno vně člověka, ale přímo uvnitř něj, prostřednictvím jeho vlastních činů a úkonů.²²¹ K tématu metody meditace zenové školy Sótó mi známý mnich jednoho kláštera Sótó ve městě Mibu sdělil, že se jedná o proces, ve kterém není na nic myšleno, čehož je možno dosáhnout právě při každodenních činnostech, či v rámci meditace.

11.3 Zen a dualita v práci D.T. Suzukiho

Nyní bych se rád zaměřil na to, jakým způsobem píše o podstatě zenové zkušenosti Suzuki. Jak již bylo řečeno, jazyk je v zenovém buddhismu viděn jako pouhý nástroj. Správné porozumění příčiny, proč je takto jazyk viděn, je velmi podstatné pro pochopení to, jakým způsobem Suzuki vysvětluje podstatu probuzení. Suzuki, stejně jako mnoho zenových buddhistů před ním vysvětlovali podstatu zenových konceptů pomocí negace – stejným způsobem Suzuki přibližuje západnímu čtenáři podstatu probuzení – vysvětlí, co je to jazyk, či mysl uvězněná v jazyce a probuzení pak vysvětluje jako negaci, tedy co to neznamena být uvězněn v jazyce.

Suzuki podstatu lidského jazyka vidí jako rozlišování²²². Člověk ve svém životě rozlišuje mezi různými koncepty, a to především na základě smyslově zkušenosti a racionálního myšlení. Jedná se o to, co dobře chápe moderní lingvistika, tedy že člověk pomocí jazyka určitým způsobem „rozbíjí“ kontinuum jevů, čímž jim dává význam a vytváří tak kolem sebe svou realitu – jablko je odlišné od banánu a ten je jiný, než okurka. Vzdáleně podobným způsobem je pak např. smutek odlišný od radosti. V jazykovém systému jsou jednotlivé jednotky definovány tím, že jsou odlišné od ostatních. Takto se člověk vztahuje ke světu prostřednictvím pojmů, které vytvářejí něco jako pojmovou síť –

²²⁰ Soukromý zdroj.

²²¹ Podobné tvrzení, jako že nirvána musí být nalezena uprostřed samsáry.

²²² Japonsky bunbecu 分別 – jazyk danou látku „dělí“ – analyzuje.

tato síť je poskládaná, jak je zkušeností, tak z pojmů a pojmových konstrukcí. Podle Suzukiho však toto rozlišování rodí koncepty jako bolest a slast, dobro či zlo, krásu a ošklivost atd. Suzuki doslova mluví o rozlišovací mysli. Proto právě myšlení dualistické, které rozlišuje protiklady, je původem *samsáry*. Podle zenového buddhismu, v přirozené podstatě nic jako protiklady neexistuje.

Na druhou stranu, jako zdánlivou negaci rozlišující mysli²²³ uvádí Suzuki nerozlišující mysl a nerozlišování²²⁴ - mysl osvobozenou od jazyka. Taková mysl podle Suzukiho není spoutána dichotomiemi, který vznikají rozlišováním a nutně tak vidí prázdnou povahu světa (*šúnjata*). Dle mého názoru by ale taková mysl sama o sobě nebyla schopna jakékoli existence na tomto světě, protože by člověk ztratil základní stavební prvky reality – pojmy a jazyk. Tento dojem potvrzuje Nagahaši²²⁵, když píše, že podle Suzukiho není nerozlišující mysl sama o sobě pouhou negací rozlišující mysli. Naznačuje, že se jedná o spojení rozlišující a nerozlišující mysli. Tím je zajištěno, že probuzená mysl bude stále schopna určité komunikace s vnějším světem. Nagahaši doslova píše o rozlišování vycházejícím z nerozlišování²²⁶. Na první pohled se jedná o paradox, dále je ale odkazováno na již zmíněné pojetí mysli a přirozené podstaty v zenovém buddhismu (funkce krále a ministra). V tomto kontextu podstata nerozlišující mysli je přirozená podstata člověka (král), kdežto rozlišující mysl je zkrátka mysl (ministr). Pro aktivování nerozlišující mysli je důležité alespoň jednou rozlišující mysl překonat – toto překonání odkazuje k probuzení. Takto probuzená mysl je schopna veškeré fenomény tohoto světa chápat stejně v jejich rozlišeném (konvenčním) významu a zároveň v tom nerozlišeném (probuzeném, nekonvenčním). Můžeme tedy vidět, že minimálně na poli interpretace zenového buddhismu se v Suzukiho práci dostáváme k jakési lingvisticko-filosofické interpretaci zenové problematiky.

12 Zenový buddhismus a nepřímost

²²³ Japonsky bunbecu suru kokoro (分別する心).

²²⁴ Japonsky mubunbecu (無分別).

²²⁵ 永橋, 治郎. 禅と言葉の問題について: 鈴木大拙を手掛かりとして. in 人間文化学研究集録, 1998, str. 37-39.

²²⁶ Mubunbecu kara deru bunbecu 無分別から出る分別, nebo také jen mubunbecu no bunbecu 無分別の分別.

Problematika nepřímosti v zenovém buddhismu nemá jediné vysvětlení. V této práci se pokusím představit dvě z nich. První z nich vychází z interpretace Suzukiho. Mohli bychom říci, že zenový buddhismus vidí dva druhy jazyka: ten každodenní, dualistický a potom jazyk zenový, nerozlišující (vychází z nerozlišující mysli), a který je ve skutečnosti jazykem probuzeného člověka. Co je ale podstatné je to, že pro Suzukiho je nepřímost přímo provázána se zenovou zkušeností, je to její podmínka.²²⁷ Probuzený člověk mluví zenovým jazykem, jelikož jeho mysl prodělala zkušenost probuzení ze *samsáry* a jazyka, a je tak schopna nazírat jevy jako koncepty a zároveň i jejich prázdnotu povahu. Na druhou stranu vyvstává paradox, který vyplývá z nepřenositelnosti probuzení na základě jazyka. Jinými slovy vyvstává tato otázka: Jak mohou kóany pomoci žákovi na jeho cestě k probuzení, když zkušenost sama o sobě je nepřenositelná?“ Suzuki na tuto otázku odpovídá tím, že proto, že přirozená podstata je od narození v každém člověku, fungují kóany a jiné zenové techniky pouze jako stimuly, díky které se tato přirozenost dříve či později projeví. Je tedy zřejmé, že Suzuki ve své interpretaci zenového buddhismu velmi pracuje s logikou a s její negací, zároveň se však opírá o zenové klasiky, jakým byl například Chuej-neng (viz kapitola přirozená podstata a Fužitaniho pojetí *kami*). Suzukiho jazykovou interpretaci zenu je možno do jisté míry přisuzovat faktu, že Suzuki sám vychází z japonské školy Rinzai, která se „jazykovou stránku“ probuzení soustřední nejvíce.

Existují ovšem i další ideové zdroje, které odkazují na nepřímost v zenovém jazyce. Další z nich je například princip *čchanu*, který by se dal volně přeložit jako „nikdy neříkej příliš prostě“²²⁸, který znamená zásadu, že zenový mistr se nemá pokoušet předat učení svému žáku přímo, příliš jednoduše. Princip *pu šuo pcho*²²⁹ operuje s mnohem jednodušší interpretací, než je Suzukiho teorie. Zásada „neříkej příliš prostě“ vychází z toho principu, že člověk, který se o něco pokouší, například o dosažení probuzení, musí na danou věc přijít sám, svou vlastní zkušeností, a tedy že pravý význam, který je vždy založen na zkušenosti, může být sdělen pouze nepřímo. Můžeme vidět, že zásada „neříkej příliš prostě“ je ve své podstatě pedagogická. Jejím zastáncem byl například mistr Chu Š²³⁰. V interpretaci dle principu *pu šuo pcho* je mnohem podstatnější složkou mistrova schopnost pro každý nový kontext vytvářet takové výroky (nebo chování), které žákovi

²²⁷ WANG, Youru. The Pragmatics of ‘Never tell too plainly’: indirect communication in Chan Buddhism. *Asian Philosophy*, Vol. 10, No. 1, 2000, str. 8-9.

²²⁸ Čínsky *pu šuo pcho* 不说破.

²²⁹ WANG, Youru. The Pragmatics of ‘Never tell too plainly’: indirect communication in Chan Buddhism. *Asian Philosophy*, Vol. 10, No. 1, 2000, str. 8.

²³⁰ Čínský diplomat a učenec. Viz [<https://www.britannica.com/biography/Hu-Shih>].

pomohou. Nevnímá tak zenový jazyk jako něco samozřejmého, co by vyvěralo z probuzení samo o sobě, ale jako určitou schopnost mistra správně vytvořit promluvu či umět podle svého úsudku vytvářet odpovídající reakce na žákovy otázky, tak aby žáky vedl směrem k probuzení.

Vidíme tedy dvě možná vysvětlení pro nepřímou v zenovém buddhismu. Jednu představuje Suzuki, jako nutný následek probuzení. Suzuki sice připouští, že každá zenová promluva, je kontextuálně podmíněná, jeho interpretace zenových promluv ale vychází spíše z chápání probuzení jako trvalého stavu. Na druhou stranu, princip *pu šuo pcho* se jeví spíše jako pedagogický, podle kontextu operující princip, kdy slovo, věc, nebo čin mohou být použity jako výrazové prostředky, poukázání. Je zřejmé, že se v obou interpretacích nepřímo zrcadlí podobný základ, Suzukiho interpretace však jde dál v tom smyslu, že vidí *satori* nejen jako závislé na zániku jazykových konceptů v jazykových vztazích, ale také jako událost, která celkově mění podstatu člověka a podmiňuje tak jeho další existenci.

13 Shrnutí

Pod pojmem zenový buddhismus rozumíme velmi dlouhou buddhistickou tradici, jejímiž nejvýznamnějšími rysy je nekonvenční komunikace, specifický postoj k jiným školám a zavádění nových pojmů (mysl). Ať už se jedná o doktrínu *átmánu*, či *anátmánu*, buddhistický postoj k jedinci je vždy založen na chápání jedince v kontextu svého prostředí. Slovo kontext je pro zenový buddhismus naprosto zásadní – veškerá zenová (ne)komunikace je na něm založena. Podstata takového jazyka je nepřímou založená na iracionalitě, jeho role je pak chápána jako ne-komunikační: jazyk jako takový nic nekomunikuje – obsah není podstatný z hlediska sdělení, pouze z hlediska poukázání v kontextu.

14 Srovnání

Tímto se dostávám k poslední části této práce, ve které bych rád provedl srovnávací analýzu zenových a šintoistických myšlenek na základě analýzy práce Micueho Fudžitaniho a prací o zenovém buddhismu. V závěru práce bych rád celou problematiku nahlédl z širší perspektivy japonské kultury. Je očividné, že teorie jedince ve srovnání s historickou vahou celého nábožensko-filosofického směru se srovnává těžko – myšlenky zenového buddhismu jsou popsány nesrovnatelně pestřejším způsobem velkým množstvím odborníků různých dob a různých povah. Z toho důvodu toto srovnání

koncipuji více jako nahlédnutí Fudžitaniho díla v rámci kontextu japonské kultury, jejíž součástí je také zenový buddhismus a pokouším se najít styčné body.

Nejzajímavějším faktem je, že přestože se Fudžitani odkazoval především na starou japonskou literaturu a vůči čínským myšlenkovým systémům se vědomě vymezoval, existuje mnoho podobností mezi jeho dílem a těmito myšlenkovými systémy. O to zajímavější je, že se jádro jeho myšlenek točí okolo konceptu jazykové nepřímosti, která je pro japonskou kulturu velmi specifická. Je zřejmé, že není možné něco tak vágního jako jazykovou nepřímost dávat do přímé souvislosti s nějakým náboženským, filosofickým nebo myšlenkovým směrem, například pouze se zenovým buddhismem, přestože je pro něj určitá nekonvenčnost či nepřímost typická. Mnoho příkladů nepřímé komunikace je možno nalézt v největších dílech japonské literatury, například v Příběhu prince Gendžiho, které zenový buddhismus v Japonsku předcházely. Na druhou stranu nelze tuto nepřímost přiřadit ani abstraktnímu konceptu duše slova v žádné z jeho interpretací, ať už se jedná o Fudžitaniho interpretaci, či interpretace moderních badatelů v této oblasti, přestože v kontextu japonské kultury se koncept kotodama jeví jako počáteční, původní myšlenkový koncept spojený s nepřímostí.

Je důležité si ovšem uvědomit, že kotodama ve své prapůvodní rituální podobě nemusela tkvět a zřejmě ani netkvěla pouze v nepřímosti, právě naopak. Dá se usuzovat, že explicitní chvála země v rituálním shlížení země musela být příkladem naprosto přímého vyjádření skutečnosti, za účelem dosažení přízně bohů. Starověký koncept kotodama sám o sobě tedy podle mého názoru musí být chápán ve své kauzálnosti – krása budí krásu, ošklivost budí ošklivost. Domnívám se tak, že starověký koncept kotodama je dobré chápat spíše jako zdroj citlivosti vůči slovům než nutně nepřímost v jazyce. Ve spojení s nepřímostí se jeví mnohem relevantněji až následná tabuizace rituálu kotoage a obecně tabuizace vyslovování určitých výrazů spojených s *kegare* a také jmen.

Je také důležité mít neustále na paměti, že nepřímost v jazyce je přítomná v každém jazyce, velmi dobře je zpracována například v moderních evropských jazycích prostřednictvím moderní lingvistiky. Nepřímost není inherentní vlastností japonštiny. Co zajímavé je, je jakým způsobem je otázka nepřímosti ukotvena v náboženských směrech jako jsou šintó, zenový buddhismus apod.

Osobně vidím jeden z největších příčin nepřímosti v Japonsku politické a sociální uspořádání japonské společnosti od nejranějších dob do konce druhé světové války: společnost byla silně hierarchická, ať už se jednalo o císařský dvůr doby Heian, se složitým systémem dvorských hodností, či šógunát doby Edo, který se pokusil

hierarchizovat a systematizovat veškeré uspořádání japonské společnosti. V tak přísné hierarchii, kde se moc distribuovala vertikálně, bylo podstatné, jak se tato moc vyjadřovala v sociálních vztazích – tedy správným užíváním jazyka. Jazyk a jeho správné užívání je tak možno chápat také jako nástroj moci. Pohled na jazyk jako na nástroj moci se dá aplikovat také na předliterární rituál kotoage, který byl zároveň událostí náboženského významu, stejně tak jako politického.²³¹

V následujících kapitolách se budu věnovat srovnání Fudžitaniho konceptů spojených s nepřímostí a konceptů nepřímosti v zenovém buddhismu. V každé kapitole se zaměřím nejprve na místa, kde nacházím podobnosti mezi oběma myšlenkovými systémy, poté na to, co shledávám rozdílným. Na závěr bych celou problematiku rád nehlédl z pohledu tzv. prázdného středu.

14.1 Přírozená podstata a Fudžitaniho pojetí kami

Asi nejnápadnějším příkladem podobnosti mezi Fudžitaniho prací a myšlenkami zenového buddhismu je Fudžitaniho pojetí kami a koncept přírozené podstaty v zenovém buddhismu. Mezi oběma pojetími sice existují zřejmé rozdíly, které nejsou dohromady doslovně kompatibilní (viz druhá půle této části), jeden bod je však zásadní. Tímto bodem je skutečnost, že Fudžitani definuje podstatu kami jako prázdnotu, stejně jako je přírozená podstata definována jako nerozlišující substance, jejíž povahou je prázdnota (*śūnjata*). Jinými slovy, jak ve Fudžitaniho myšlenkách, tak v myšlenkách zenového buddhismu je 1) uznáváno něco jako podstata lidské bytosti²³² a 2) v obou případech je atributem této podstaty prázdnota. K té se Fudžitani vyjadřuje přesně v duchu zenového buddhismu, tedy že kami nerozeznává ani protiklady, dobré či zlé, krásné či ošklivé – stejně jako přírozená podstata nerozlišuje protiklady. Ve Fudžitani práci nenalzáme další rozpracování této ideje v duchu Suzukiho rozlišovací mysli, přesto dává velmi jasně najevo, že podstatou bytosti, a to nejen těch lidských, je prázdnota, která nezná morální dichotomie, jako například dobré a zlé.

Dalším bodem je, že Fudžitani opírá svou teorii především o dva koncepty, kterými jsou již zmíněný koncept Nebe, který zastupuje racionální složku lidské psyché a koncept

²³¹ Plutschow píše, že předliterární rituál byl věcí umění, náboženství i moci. Viz PLUTSCHOW, Herbert E. *Chaos and cosmos: ritual in early and medieval Japanese literature*. New York: E.J. Brill, 1990.

²³² Viz Chuej-nengova „pravá tvář“.

Země, který zastupuje její emocionální složku. Tyto dva pojmy využívá k vytvoření dvou protikladných stavů bytí (dvou principů), kterými jsou chaos a kami. Chaos je definován jako snaha o potlačení emocionální složky a usilování o posílení složky racionální, kami je definováno jako přijetí emocionální složky – racionální složka se nejeví pro stav bytí na základě principu kami až tak důležitý. I zde můžeme vidět podobné vztahy, které můžeme nalézt v zenovém buddhismu. Chaos v tomto vidění odpovídá *samsáře*, která je definována jako setrvávání v konceptech jazyka a v racionalitě, či v usilování o racionalitu. Existuje ale rozdíl: ve Fudžitaniho pojetí člověk o racionalitu usiluje, nebo ji vědomě následuje, v zenovém buddhismu je racionalita vnímána jako výchozí stav, se kterým se dále pracuje.

Princip *kami* již byl zmíněn v předchozím odstavci, Fudžitani se k němu ovšem vrací i v paradigmatu Nebe a Země. Zde se oba koncepty překrývají pouze nepřímě. Zenový buddhismus totiž přímo neoperuje s emocemi či tužbami směrem k jejich naplňování. Naopak vnímá tužby jako určitý způsob ulpívání na věcech, a tedy jako zdroj utrpení. Ve Fudžitaniho pojetí kami ovšem člověk směřuje tužby k jejich naplňování.²³³ Podle mého názoru je však i toto interpretovatelné z hlediska zenového buddhismu, i když, jak již bylo řečeno, pouze nepřímě. Zde je nutno odkázat na slova Chuej-nenga, podle kterých je buddhovství objevením, ale především přijetím sebe sama (takového jaký člověk je). Chápeme-li tužby jako ukazatele podstaty člověka²³⁴, je jejich naplňování svého druhu přijetím sebe sama, a tedy dosažením přirozené podstaty – stavu buddhovství. Domnívám se, že podobný princip můžeme nepřímě nalézt také v meditační technice *šikantaza* (meditace prostého sezení). V té mají být veškeré myšlenky pojmány takové jaké jsou, tedy bez reflexe, jejich pohyb pak charakterizuje volný proud. Do určité míry tento volný proud myšlenek jako ukazatelů vnitřního světa člověka připomíná Fudžitaniho chápání kami jako uvolnění průchodu tužeb a emocí.

Na druhou stranu, s ohledem na další části Fudžitaniho teorií je zřejmé, že ve Fudžitaniho pojetí se jedná o opravdové touhy, romantickou lásku nebo dokonce touhy sexuální.²³⁵ Dále je zřejmé, že přestože Fudžitani dospěl k jakési metafyzické klasifikaci světa, nebo alespoň bytostí, hlavní inspirací jeho práce byla stará literatura, její filologické zkoumání a snaha o interpretaci. Jeho pojetí kami tak působí jako určitá nadstavba v celém

²³³ Toto se může zdát v rozporu s předchozím tvrzením, že smyslem zachování času je umění své emoce potlačit. Zdá se, že pravda je na pomezí obou tvrzení – člověk potlačí volný průchod emocí, aby je projevil prostřednictvím poezie a nenarušil tak *kami*.

²³⁴ Vycházím z představy, že jakákoli činnost v životě člověka je něčím motivovaná.

²³⁵ Alespoň tak Fudžitani definuje narušení času mezi božstvy Óanamučim a Sukunabikonou ve scéně tvoření světa – Óanamuči naruší čas právě kvůli své, podle Fudžitaniho sexuální touze.

paradigmatu. Je nutné uznat, že toto paradigma se jeví ve většině případech jako funkční a v rámci Fudžitaniho teorií jako odůvodňující pro existenci kotodama ve Fudžitaniho pojetí.

To, že Fudžitani pojmenoval princip průchodu tužeb výrazem *kami*, tedy výrazem označujícím původně božstvo, není náhodný. Fudžitani tak celé paradigma umístil na lidskou úroveň, přičemž toto vidění se také velmi podobá zenové představě přirozené podstaty – je to totiž dokonalá substance, zdroj buddhovství. Můžeme vidět, že v obou případech se podstata člověka nějak týká božství, či buddhovství. Na základě tohoto usuzují, že je mezi Fudžitaniho dílem a myšlenkami zenového buddhismu určitý vztah, přestože nepřímý.

Je také důležité zmínit, že to, co je mezi oběma systémy podobné, je z jiného pohledu zároveň neslučitelné, konkrétně *kami* a přirozená podstata. V zenovém buddhismu je přirozená podstata něčím inherentním lidskému bytí, součástí jeho psychiky. Jedná se o určitou rovinu mysli, která není lidská v tom smyslu, že je prosta rozlišování protikladů.²³⁶ Naproti tomu, princip *kami*, jakkoli existují podobnosti naznačené výše, je určitý přístup k životu, způsob, jak žít, něco, pro co se člověk může rozhodnout a podle čeho může žít. Zde se tedy jeví, že princip *kami* je druhou stranou mince založenou na chování, která souhlasí s definicí přirozené podstaty v zenovém buddhismu v apelu na neexistenci protikladů – podstata je však vlastností sama o sobě, jakýsi přirozený zdroj. Oba pohledy jsou tedy odlišné v tom, že přirozená podstata existuje nepodmíněně v člověku, *kami* je princip života, či chování.

14.2 Nepřímost v jazyce

V této části bych rád porovnal pojetí nepřímosti ve Fudžitaniho díle a v zenovém buddhismu. Na začátek je dobré připomenout, na jakém základě obě východiska stojí: Fudžitaniho kotodama je primárně vlastností poezie – Fudžitani tento pojem zavedl, aby vysvětlil nepřímost a některé nelogičnosti v jazyce božstev nejstarších japonských literárních děl. Ústředním principem, kterému vše podléhá je pojem času – ten je ve Fudžitaniho čtení artikulací neustále se proměňujícího světa. Užívání jazyka v zenovém buddhismu je především věcí probuzení. Nemá žádné speciální vlastnosti nebo účel krom dosažení probuzení. Přesto jsou v obou přístupech obsažené tyto společné prvky, které s nepřímostí souvisí. Jsou to iracionalita, kontext a změna. Tyto prvky spolu v obou pojetích souvisí.

²³⁶ Člověk sám sebe identifikuje právě pomocí dichotomií a jazyka.

Jako první definujeme tyto prvky na příkladu konceptu kotodama. Spouštěcím mechanismem pro vytvoření jejich teorie o konceptu kotodama, nejprve pro Motooriho a později také pro Fudžitaniho, spočíval ve faktu, že promluvy božstev ve staré literatuře nebyly logicky uchopitelné – spouštěcím mechanismem pro vznik teorie je nejasný, zdánlivě nesmyslný výrok. Prvek změny v teorii o kotodama můžeme chápat v prvku času, který znamená neustále se měnící svět. S tím úzce souvisí taky prvek kontextu, jelikož je to kontext světa, který se mění. Prvek kontextu není podle mého mínění nutno dopodrobna rozvádět – Fudžitani upozorňuje, že právě správné umístění promluvy do proudu času – tedy do vhodného kontextu – je nejdůležitější pro oživení duše slova.

Nyní tyto prvky definujeme na příkladu zenového buddhismu. Stejně jako u Fudžitaniho, i v zenovém buddhismu se setkáváme s nelogičností – iracionalita je dokonce jedním z jeho hlavních složek. V kóanové praxi je iracionalita něco, s čím se musí každý žák vyrovnat po svém, v meditaci v sedě můžeme iracionalitu chápat jako snahu o zastavení jakýchkoli pokusů ovládnutí vlastních myšlenek – adept zenového buddhismu se v meditaci odevzdává proudu svých myšlenek, který je volný, iracionální. Prvek kontextu v zenovém buddhismu můžeme nalézt především ve výrocih zenových mistrů, které mají být načasované a uzpůsobené na míru mistrovu žáku. Výrok zenového mistra je vždy svázan s konkrétním kontextem a jeho „pochopení“ se také může uskutečnit jen v konkrétním kontextu. Prvek změny je základem buddhistického učení: neustálá změna, pomíjivost a změna je základním východiskem strasti.

Jako společný prvek Fudžitaniho myšlenek i myšlenek zenového buddhismu můžeme považovat kontext. Produkce i inference promluvy je v obou systémech závislá na kontextu. Ať už jde o výrok, jehož účelem je vyjádřit nějakou emoci, či dokonce tímto vyjádřením přimět jiného člověka k akci, nebo ať už jde o výrok, jehož účelem je pomoci adeptovi zenového buddhismu v duchovním rozvoji, oba způsoby spoléhají na vhodné umístění promluvy do daného kontextu. To také odpovídá moderním lingvistickým teoriím o nepřímosti.²³⁷ Jednotlivá slova nepřímého výroku a význam, který vzniká ze sumy těchto sloves, mnohdy nemusí být na první pohled v žádném vztahu k danému jazykovému nebo mimojazykovému kontextu. Princip, který nutí člověka uvažovat nad vztahem na první pohled nesouvisejícího výroku ke svému kontextu jako o relevantním

²³⁷ Například kooperační princip nebo teorie relevance. Viz [http://folk.uio.no/nicholea/papers/Allott_(2013)_Relevance_theory._In_A._Capone,_F._Lo_Piparo_&_M._Carpazza_(Eds.),_Perspectives_on_Pragmatics_and_Philosophy._Springer.pdf].

vstupu, pojmenoval americký lingvista a filosof Grice²³⁸ – do češtiny je možné tento princip přeložit jako tzv. „kooperační princip“. Ten spočívá v tom, že v komunikaci existuje nepsané pravidlo, podle kterého komunikační partneři navzájem kooperují, tedy jednají a mluví v závislosti na kontextu a relevantně k tématu. Přestože tedy obsah promluvy na první pohled s kontextem nesouvisí, mluvčí navzájem předpokládají, že je promluva nějakým způsobem na kontext navázaná. Toto pravidlo se jeví jako společné jak pro některé komunikaci zenového buddhismu²³⁹, tak pro Fudžitaniho teorii.

Také prvek změny je ve Fudžitaniho výkladu blízký buddhistickému pojetí světa. To, co buddhismus označuje jako prázdnotu povahu všech jevů, tedy svět neustálé proměny pomíjivých fenoménů, to Fudžitani popisuje podobně jako čas, který je nutno zachovat, aby nebylo narušeno *kami*. V tomto momentě můžeme ale také dobře vidět velký rozdíl, který mezi Fudžitaniho pojetím a zenovým buddhismem tkví: ve Fudžitaniho pojetí je svět jako proud, jehož hladinu by neměla bytost *kami*, bytost žijící podle principu Země, zčeřit. Z toho důvodu se uchyluje k nepřímému výrazu, který je pochopen v tichu, srdcem. Marra pak toto interpretuje tak, že výrok podle konceptu kotodama je veřejné sdělení založené na soukromém srdci – vzniká tedy na hraně mezi osobním srdcem a veřejným tělem.²⁴⁰

Motivace zenového buddhismu se zdá být odlišná: hlavní motivací není nepoštvat proti sobě bohy či záměrně se vyvarovat katastrofy. Katastrofa je viděna jako základní premisa světa v tom smyslu, že svět sám o sobě je pro neprobuzenou mysl iluzí, a nepřímé promluvy jsou vytvářeny tak, aby si tuto iluzi člověk uvědomil a prohlédl ji. Ve slovech „nenarušit *kami*“ do jisté míry rezonuje starověký šintoistický princip kotodama, tedy vyhýbat se nepřízní bohů, vyvarovat se *kegare* užíváním správného jazyka. Celá Fudžitaniho teorie pomyslně vede k jakémusi zneviditelnění jedince, k tomu, co Fudžitani pojmenoval *kakurimi*, doslova ukryté tělo (viz první část této práce). Toto nastavená evokuje úctu a rezervovanost. Na rozdíl *kami*, zenový buddhismus směřuje k opačnému, tedy ke zboření hranic, k čemuž využívá mnohdy pobuřující či minimálně nekonvenční nástroje.

²³⁸ GRICE, H. Paul. *Logic and Conversation. Syntax and Semantics, Vol. 3, Speech Acts*, ed. by Peter Cole and Jerry L. Morgan. New York: Academic Press 1975, 41–58.

²³⁹ V kontextu zenového buddhismu musíme být přesto opatrní. V zenovém buddhismu nemá vést výrok k inferenci, sám o sobě nic nekomunikuje: má vést za logiku, nikoli podle logiky. Z tohoto důvodu se jeví problematické uplatňovat na něj Griceův komunikační princip, přesto je snad do jisté míry možno tvrdit, že zenové promluvy mistra jsou míněny tak, aby alespoň poukázaly cestu, do jisté míry na ně tedy kooperační princip platí. Není ovšem možné si za „odvozenou“ inferenci představit žádný konkrétní obsah, jelikož pokud je, není pochopitelný slovy.

²⁴⁰ HEISIG, James W., Thomas P. KASULIS a John C. MARALDO. *Japanese philosophy: a sourcebook*. Honolulu: University of Hawaii Press, [2011], str. 1181.

Dále je přesto pro obě teorie společný ještě jeden prvek. Tím je záměr mluvčího, aby informace vznikla uvnitř posluchače, v jeho mysli a srdci. To vykresluje dobře Fudžitani ve své teorii týkající se porozumění významu staré poezie. Podle Fudžitaniho se význam rodí v daném kontextu na pomezí mezi zjevnou stranou znaku, *omote*, doslova povrchem, a obrácenou stranou znaku, *ura*, tedy implikací toho, co daný znak není. Na hraně těchto dvou informací, *sakai*, pak dochází k inferenci významu. V zenovém buddhismu takovéto návody k tomu, jak řešit mistrovsky promluvy či kóany neexistuje. Samotné jejich řešení je totiž naplněním toho, že se myšlenka, či v kontextu zenového buddhismu spíš ne-myšlenka, zrodí uvnitř posluchače. Jsou koncipovány tak, aby na ně musel žák přijít sám (viz výše zásada „neříkat příliš jednoduše“).

Další pozoruhodnou podobností je fakt, že se obě teorie shodují na tom, že promluva, v případě Fudžitaniho *mawaza*, v případě zenového buddhismu například promluva zenového mistra, nic nekomunikují. V případě Fudžitaniho pojetí konceptu *kotodama* je poezie způsobem, jak uvolnit potlačené emoce, a jak ochránit mysl před nechtěnou proměnou buď ve „slepé srdce, *hitoegokoro*, nebo v „bezcitné srdce“, *hitaburugokoro*. Primárním účelem promluv tak je především uvolnění napětí bez toho, aniž by bylo narušeno *kami*. Taková promluva má potenciál také ovlivňovat jiné bytosti, aniž by bylo narušeno jejich *kami*.²⁴¹ Jinými slovy, promluva sama o sobě však nic nekomunikuje – její přítomnost v čase může, ale také nemusí²⁴², ovlivnit jiné bytosti. Promluvy v zenovém buddhismu také nic nekomunikují, jejich účelem je navést žáka na cestu probuzení a oprostít jej od jazykových nánosů a zažitých logických vzorců. Obsah výroku jako takový je však mnohdy irelevantní sám o sobě.

Je zřejmé, že v tomto srovnání míním prototypické situace, jak je podává literatura. Nemíním tím, že promluva zenového mistra musí být za každou cenu promluvou zenovou.

14.3 Kotodama, zen a prázdný střed

V této závěrečné části bych se rád věnoval problematice prázdného středu, kterou navrhl Roland Barthes²⁴³ a rozvinul Jošihiko Ikegami²⁴⁴. Barthes vyslovil myšlenku prázdného středu na základě své návštěvy Japonska. Myšlenka prázdného středu spočívá v jeho

²⁴¹ Viz příběh o Óanamuči no mikoto a Sukunabikona no mikoto.

²⁴² To může souviset s tím, že posluchač nemusí pochopit záměr mluvčího, tedy, že si uvědomí pouze *omote* promluvy mluvčího. Zároveň

²⁴³ Celým jménem Roland Gérard Barthes (1915-1980). Byl to francouzský kritik. Viz [https://www.britannica.com/biography/Roland-Gerard-Barthes].

²⁴⁴ Japonský lingvista a sémiotik.

pozorování na první pohled náhodných výjevů v Japonsku. Jako příklad je uváděn například císařský palác²⁴⁵, který je definován jako centrum města, které je prázdné: císařský palác je nepřístupný a zdánlivě bez života. Barthes tento výjev dává do kontrastu s evropskými městy, které ve svém středu kumulují to nejlepší z dané kultury, vzdělání, zábavu, obchod, spiritualitu apod. Ikegami na Barthese navazuje odkazem k japonské socioložce Nakane Čie²⁴⁶, která představila teorii o vnitřní struktuře japonské skupiny. Tato teorie je založena na faktu, že pro vůdce skupiny jsou podstatnější vztahy s ostatními členy skupiny na nižší hierarchické úrovni, než jeho osobní kvality²⁴⁷ – jinými slovy, že vůdce skupiny nemusí být nejbystřejší, což Ikegami interpretuje tak, že vůdce skupiny je prázdný.

Dalším fenoménem, který Barthes chápal jako prázdný, bylo haiku. To definoval jako báseň, která je snadno srozumitelná, která ale sama o sobě nemá žádný význam a po vzoru zdvořilého hostitele nechá návštěvníka, tedy čtenáře či posluchače, se všemi jeho preferencemi, pohledy, dojmy apod.²⁴⁸ Ikegami toto pak vysvětluje, že v případě haiku prázdnota funguje jako estetický prvek – haiku samo o sobě nic nezaplňuje, naopak dovolí čtenáři zaplnit prázdný prostor vlastní invencí.²⁴⁹ Ikegami doslova píše, že haiku má potenciálně nekonečnou možnost být interpretováno. Je-li to mu tak, vyvstává ale problém, jelikož neexistuje odpověď, potvrzení nebo odezva. Ikegami tak pokračuje a definuje „prázdnotu“ jako prvek, který není jednoznačný, který ze své podstaty relativizuje. Toto tvrzení dále podporuje dalším odkazem na Nakane. Tentokrát je vůdce skupiny viděn ve vztahu ke svému podřízeným. Ikegami píše, že díky své prázdné podstatě může vůdce vycházet se všemi členy skupiny právě proto, že 1) není součástí skupiny, je od ní oddělen svou prázdnou povahou 2) prázdnota mu dává možnost relativizovat potenciální konflikty.²⁵⁰ Ikegami toto dále dokládá historickou úlohou císaře, která spočívala v tom, že přestože poslední slovo měl vždy císař, nebylo od něj nikdy očekáváno, ani vyžadováno, aby se v procesu rozhodování nějak vyjadřoval. Zde můžeme dobře vidět povahu prázdnoty, tak jak ji popisuje Ikegami. Prázdnota je chápána jako absence

²⁴⁵ Viz IKEGAMI, Yoshihiko, Semiotic mechanism of the empty centre in Japanese culture and society. Asian Studies Association of Australia. Review Volume 10, 1986, str. 7.

²⁴⁶ Autorka mnoha knih o japonské společnosti.

²⁴⁷ Viz IKEGAMI, Yoshihiko, Semiotic mechanism of the empty centre in Japanese culture and society. Asian Studies Association of Australia. Review Volume 10, 1986, str. 7.

²⁴⁸ Viz IKEGAMI, Yoshihiko, Semiotic mechanism of the empty centre in Japanese culture and society. Asian Studies Association of Australia. Review Volume 10, 1986, str. 8.

²⁴⁹ Tamtéž.

²⁵⁰ Viz IKEGAMI, Yoshihiko, Semiotic mechanism of the empty centre in Japanese culture and society. Asian Studies Association of Australia. Review Volume 10, 1986, str. 8-9

jakéhokoli bytí v roli císaře, vůdce.²⁵¹ Jako bytí si v tomto případě můžeme představit úplně cokoli: promluvu nebo čin, cokoli, co by v daném kontextu vytvářelo význam. Obraz, který před námi Ikegami předestírá tak spočívá v moci „prázdnoty“ relativizovat, a to právě na základě nekonečné potenciality a sní související nemožnosti jakéhokoli ukotvení ve světě.²⁵² Prázdnota má tedy v Ikegamiho pojetí dvojaký charakter: dává nekonečno možností, které nejsou dobře uchopitelné a tedy nedávají dobrou šanci tyto možnosti reálně proměnit ve význam. Ikegami tuto možnost relativizovat vidí jako funkční v japonské společnosti ve vztahu ke schopnosti inkorporovat zdánlivě nesourodé prvky do jediného celku.²⁵³ Příčinou je opět prázdný střed, který hraniční extrémy zrelativizuje a vytvoří tak mezi nimi rovnováhu – Ikegami píše: dva protiklady jsou pak vnímány jako komplementární spíš než nesourodé a kontrastní.²⁵⁴ Čistě v pojmech sémantiky pak Ikegami píše, že existují obecně dvě možnosti, jak dvě entity v rámci jednoho systému, stará a nová, zaujmou navzájem postoj. První možností je, že jedna nahradí druhou nebo naopak. Druhou možností je, že v rámci systému přijmou nové funkce.²⁵⁵

14.3.1 Kotodama a zen

V případě Fudžitaniho pojetí konceptu kotodama, stejně jako v případě zenového buddhismu byl čtenář konfrontován s pojmem prázdnota. Jak již bylo zmíněno, myšlenky zenového buddhismu i myšlenky konceptu kotodama se v mnoha ohledech liší, po všech úvahách se ale jeví, že určitým sjednotitelem obou pohledů může být právě výše popsáný koncept „prázdnoty“²⁵⁶ Podstatou boží promluvy je bytí²⁵⁷ – tedy určitý význam, ať už je to vyjádření hluboké emoce, či snaha „pacifikovat“ jinou bytost.²⁵⁸ Myslím si však, že skutečně pozoruhodnou částí Fudžitaniho teorie duše slova, je určitá snaha toto bytí na povrchu doslova „vyprázdnit“, tedy za užití nepřímosti, kontextu, načasování (zachování času) promluvu pronést takovým způsobem, že na mluvčího nepřivede zkázu. Přestože je

²⁵¹ Viz IKEGAMI, Yoshihiko, Semiotic mechanism of the empty centre in Japanese culture and society. Asian Studies Association of Australia. Review Volume 10, 1986, str. 9.

²⁵² Vycházím z představy, že v reálném světě určité ukotvení v realitě, nějaké bytí, nezbytné ke vzniku významu, a tedy k holé možnosti komunikovat.

²⁵³ I Viz IKEGAMI, Yoshihiko, Semiotic mechanism of the empty centre in Japanese culture and society. Asian Studies Association of Australia. Review Volume 10, 1986, str. 10.

²⁵⁴ Tamtéž. Ikegami dále připomíná, že se jedná o běžný princip v jazyce, například když jazyk přejímá cizí slova – ve většině případů tato nová slova získají v rámci systému nový význam – novou sémiotickou funkci.

²⁵⁵ Viz IKEGAMI, Yoshihiko, Semiotic mechanism of the empty centre in Japanese culture and society. Asian Studies Association of Australia. Review Volume 10, 1986, str. 11.

²⁵⁶ Prázdňého středu.

²⁵⁷ MARRA, Michael F. Essays on Japan: between aesthetics and literature. Boston: Brill, 2010, str. 71-79.

²⁵⁸ Viz rozhovor mezi božstvy Sukunabikona a Ónamučii no Mikoto.

tedy zjevnou motivací mluvčího ve Fudžitaniho pojetí vyjádření se, promluva je pronesena tak, jako by byla neviditelná, prázdná. V tomto ohledu relevantní příklad uvádí Marra²⁵⁹, když odkazuje na rozhovor mezi božstvy Óanamuči no Mikoto a Sukunabikona no Mikoto. Způsob, jakým Sukunabikona svému choti odpoví, je nepřímý a s ohledem na pronesená slova taky prázdný – působí neutrálně, neadresně a neosobně. Přesto v sobě nese zárodek významu – existuje potenciál, že tento význam dorazí do nitra jejího chotě a on tak pochopí. Z tohoto úhlu pohledu můžeme tvrdit, že se mluvčí i posluchač pohybují od prázdnoty k významu. V zenovém buddhismu se pak situace jeví jako opačná. Člověk nachází sám sebe ve světě plném významu, který nevyhnutelně způsobuje utrpení. Cílem zenového mnicha je tedy oproštění se od významu a jeho zákonů – rozumu a jazyka. Podivuhodné ovšem je, že k opačnému cíli využívá podobný princip jako Fudžitani k přenosu významu – prázdnotu.²⁶⁰

Celé paradigma v sobě obsahuje ještě jeden moment. Tedy, přestože je kotodama ve své podstatě nástrojem předávání významu, je také nástrojem represe – lidská bytost musí potlačit své city, doslova se ukrýt (*kakurimi*) naplňováním času. Fudžitaniho ideál bytí se ovšem jeví jako projevování touhy, citů, přestože jejich nutnou složkou je také represe. Na druhou stranu, zenový buddhismus, který byl a je v kláštorech charakterizován přísnou disciplínou, směřuje v rámci svého chápání sebe sama směrem k vysvobození. Můžeme tedy zaznamenat u každého pojetí dva protichůdné směry. Zenový buddhismus postupuje od omezení k vysvobození – probuzení – zánik významu. Cílem kotodama je volné vyjádření, které je ale nutně omezeno – vznik významu.

Tyto navzájem protichůdné směry do určité míry rezonují se stereotypy spojenými s buddhismem a šintoismem v Japonsku, kde buddhismus představuje tradičně umírání či konec, zatímco šintó bývá spojováno s rozením a počátkem. Můžeme zde vidět, že zrod něčeho s sebou nutně nese zatížení, omezení směrem ke světu, které mu dává význam. Naproti tomu, buddhismus se jeví jako směr přesně opačný. Asi nejpodivnější skutečností je, jak už bylo zmíněno, že oba směry v sobě inkorporují koncept prázdnoty. Tento pohled je do jisté míry kompatibilní s Ikegamiho představou kulturní homologie²⁶¹, jakéhosi vzájemného vztahu různých kulturních prvků založený na komplementaritě.²⁶²

²⁵⁹ Citováno v předchozích kapitolách.

²⁶⁰ Vycházím z představy, že přirozená podstata je zákonitě prázdná.

²⁶¹ Viz IKEGAMI, Yoshihiko, Semiotic mechanism of the empty centre in Japanese culture and society. Asian Studies Association of Australia. Review Volume 10, 1986, str. 12.

²⁶² Tamtéž.

Závěr

Cílem této práce bylo zmapovat dílo učence národní nauky Fudžitaniho Micueho, zejména jeho pojetí šintoistického konceptu kotodama, a to jak ve vztahu k šintó, tak ve vztahu k jiným náboženským směrům, v tomto případě k zenovému buddhismu. Jako princip spojující obě pojetí jazyka se jeví koncept prázdnoty, a to v pojetí zenového buddhismu, Fudžitaniho Micueho i v pojetí moderní sémantiky. Tento fakt do jisté míry vysvětluje Ikegami, když píše, že přirozenou podstatou prázdnoty je relativizace a vzájemná homologizace jevů uvnitř uvařeného systému. Je také ale dobře možné, že jeho koncepce

prázdného středu je jen myšlenkový konstrukt, který neodpovídá realitě.²⁶³ Bylo zjištěno, že přestože jak šintó a jeho Fudžitaniho pojetí sdílí se zenovým buddhismem určité podobnosti, zejména právě koncept prázdnoty a nepřímosti vyjadřování, navzájem se od sebe liší svými cíli. Ve vztahu k tomuto zjištění je pozoruhodné, že obě pojetí jazyka zakládají svůj pohled do vysoké míry na konceptu prázdnoty.

Z hlediska nepřímosti v japonské kultuře bylo ovšem zjištěno mnoho. Šintoistická nepřímost vychází z respektu, ze snahy nenarušit *kami*, nepřímost v zenovém buddhismu vychází ze snahy narušit konvence a zaběhlé způsoby myšlení, a to za účelem probuzení. Fudžitaniho pojetí konceptu kotodama si vypůjčuje mnoho nešintoistických pojmů, základ jeho myšlení je však v šintó zakotven. Dále se jeví, že oba ideové zdroje nepřímosti v japonském kontextu dokáží koexistovat. Osobně vidím příčinu v tom, že obě pojetí v sobě zachycují určité základní aspekty lidského života, jako jsou vznik, zánik, touha, nezájem, připoutanost nebo odpoutanost.

V kontextu japonského myšlení je Fudžitaniho dílo něčím výjimečné. Přestože byl sám poplatný své době, viděl Japonsko a japonskost jako nadřazené jiným tradicím, v jeho teoriích najdeme mnoho, co dovede rezonovat v srdci moderního člověka.

Resumé

The aim of this thesis is to examine philosophical and religious sources of indirectness in Japanese culture. In the first part of the text I examine writings of the scholar named Fujitani Mitsue, who created his own interpretations of Shintoist belief in the magical power of words – kotodama. I focus mainly on his conception of poetry, speech act, and the worldview connected to them. In the second part, I examine the notions of Zen Buddhism, his essence and its conception of language. I focus also on interpretations of zen by D.T. Suzuki. I focus on the consequences of the zen Buddhist conception of language and worldview emerging from that conception. In the last part, I conduct a

²⁶³ RAMBELLI, Fabio. A Buddhist theory of semiotics: signs, ontology, and salvation in Japanese esoteric Buddhism. New York: Bloomsbury Academic, An imprint of Bloomsbury Pub., 2013, 184-196.

comparison of both approaches toward language, Shintoist and Buddhist, and I examine how are the similarities and differences incorporated into the writings of Fujitani. In the end I would like to examine the whole issue with respect to the more general view of the Japanese society.

Seznam použité literatury

Knihy

BSTAN-'DZIN-RGYA-MTSHO XIV. Čtyři vznešené pravdy: základy buddhistického učení. Přeložil Thubtän Džinpa GEŠE. Praha: Pragma, c2002. ISBN 80-7205-857-6.

DUMOULIN, Heinrich. A history of Zen Buddhism. Přeložil Paul PEACHEY. New York: McGraw-Hill Book Company, c1965.

- FIALA, Karel. *Kodžiki: kronika dávného Japonska*. Vyd. 1. Praha: ExOriente, 2012, 371 s. ISBN 978-80-904246-9-2.
- MARRA, Michael F. *Essays on Japan: between aesthetics and literature*. Boston: Brill, 2010. ISBN 9789004189775.
- MARRA, Michael F. *Japan's frames of meaning: a hermeneutics reader*. Honolulu: University of Hawai' i Press, c2011. ISBN 9780824834609.
- HEISIG, James W., Thomas P. KASULIS a John C. MARALDO. *Japanese philosophy: a sourcebook*. Honolulu: University of Hawaii Press, [2011]. ISBN 9780824837075.
- HEN, Sasaki Nobutsuna. *Shintei shinkun Man'yo* □ shū. Dai 70 satsu hakko □. To □ kyō □: Iwanami Shoten, 1988. ISBN 4003000528.
- IKEGAMI, Yoshihiko, Semiotic mechanism of the empty centre in Japanese culture and society. Asian Studies Association of Australia. Review Volume 10, 1986.
- KASAHARA, Kazuo, Paul MCCARTHY a Gaynor. SEKIMORI. *A History of Japanese religion*. Tokyo: Kosei Pub., c2001. ISBN 4333019176.
- TRANS. BY KAZUAKI TANAHASHI. *True dharma eye: ZEN MASTER DOGEN'S THREE HUNDRED KOANS*. Boston: Shambhala, 2007. ISBN 9781590304655.
- KONISHI, Jin'ichi. *A history of Japanese literature*. Princeton: Princeton University Press, 1991, 3 sv. Princeton paperbacks. ISBN 0-691-10177-9.
- MCGREAL, Ian Philip. *Velké postavy východního myšlení: slovník myslitelů*. Praha: Prostor, 1998. Obzor (Prostor). ISBN 80-85190-93-1.
- PICKEN, Stuart D. B. *Sourcebook in Shinto: selected documents*. Westport, Conn.: Praeger, 2004. ISBN isbn:0-313-26432-5.
- PLUTSCHOW, Herbert E. *Chaos and cosmos: ritual in early and medieval Japanese literature*. New York: E.J. Brill, 1990.
- RAMBELLI, Fabio. *A Buddhist theory of semiotics: signs, ontology, and salvation in Japanese esoteric Buddhism*. New York: Bloomsbury Academic, An imprint of Bloomsbury Pub., 2013.
- RODD, Laurel Rasplica., Mary Catherine. HENKENIUS a Tsurayuki KI. *Kokinshu* □: a collection of poems ancient and modern. Boston, MA: Cheng & Tsui Co., c1996. C & T Asian literature series. ISBN 0-88727-249-5.
- SASAKI, Takashi. *Kotodama to wa nani ka: kodai Nihonjin no shinko* □ o yomitoku. Tokyo: Chuokoron-shinsha, 2013. ISBN 4121022300.
- SUZUKI, Daisetsu, BARRETT, William, ed. *Zen Buddhism: selected writings of D.T. Suzuki*. Garden City, New York: Doubleday & Company, 1956. Anchor books, A90.

ŠVARCOVÁ, Zdenka. *Japonská literatura 712-1868*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005. ISBN 80-246-0999-1.

TOYODA, Kunio. *Nihonjin no kotodama shiso* □. 1980.

VARLEY, Paul H. Cultural life in medieval Japan. In: Cambridge History of Japan. Volume 3. Medieval Japan. New York: Cambridge University Press, 1999. ISBN 978-0-521-22354-6.

WANG, Youru. The Pragmatics of 'Never tell too plainly': indirect communication in Chan Buddhism. *Asian Philosophy*, Vol. 10, No. 1, 2000.

WU, Jingxiong. *Zlatý věk zenu*. Hodkovičky [Praha]: Pragma, c2008. ISBN 978-80-7349-120-8.

Články

VOSTRÁ, Denisa, Koncept kotodama aneb o japonské ‚duši slov‘. *DISK*, Vol. 36. 2011, ISSN: 1213-8665

Internetové zdroje

CHING, Julia. *Paradigms of the self in Buddhism and Christianity*. *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 4 (1984), pp. 31-50.

Dostupné také z: [<http://www.jstor.org/stable/1389935>].

永橋, 治郎. 禅と言葉の問題について : 鈴木大拙を手掛かりとして. in *人間文化学研究集録*, 1998.

Dostupné také z [<http://hdl.handle.net/10466/11672>].

GRANT, David. *Ticho a slovo v japonském prostoru* [online]. Olomouc, 2015 [cit. 2018-06-28].

Dostupné z: [<https://theses.cz/id/0dt2uy/>].

GRICE, H. Paul. *Logic and Conversation*. *Syntax and Semantics*, Vol. 3, *Speech Acts*, ed. by Peter Cole and Jerry L. Morgan. New York: Academic Press 1975, 41–58.

HARA, Kazuya. THE WORD "IS" THE THING: The "Kotodama" Belief in Japanese Communication: PART II. *ETC: A Review of General Semantics*. Vol. 58, No. 4. (2001-2002), 408-419.

Dostupné také z: [<http://www.jstor.org/stable/42580088>].

HARA, Kazuya. THE WORD "IS" THE THING: The "Kotodama" Belief in Japanese Communication. ETC: A Review of General Semantics. Vol. 58, No. 3. (2001), 279-291.

Dostupné také z: [<http://www.jstor.org/stable/42578117>].

MAEDA, Naoki. *Influence of Kotodamaism on Japanese Journalism*. Media Culture & Society 25(6):757-772 · November 2003. DOI: 10.1177/0163443703256003

Dostupné také z:

[<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.874.3829&rep=rep1&type=pdf>]

MILLER, Roy Andrew. The "Spirit" of the Japanese Language. Journal of Japanese Studies. Vol. 3. 1977, (2): 251-298. DOI: 10.2307/132113. Dostupné také z:

[<http://www.jstor.org/stable/132113?origin=crossref>].

TEEUWEN, Mark. *From Jindo to Shinto: A concept takes shape*. Japanese Journal of Religious Studies 29 (3-4): 233-263, 2002.

Dostupné také z: [<https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2782>].

STEPHENSON, Barry. The Kóan as a Ritua Performance. Journal of the American Academy of Religion, Volume 73, Issue 2, 1 June 2005, Pages 475–496.

Dostupné také z: [<https://academic.oup.com/jaar/article-abstract/73/2/475/683956?redirectedFrom=PDF>].

Buddha: [<https://plato.stanford.edu/entries/buddha/>]

Buddhism: [<https://www.britannica.com/topic/Buddhism>]

Harai: [<https://www.britannica.com/topic/harai>]

Chuej-neng: [<https://www.britannica.com/biography/Hui-neng>]

Chu Š': [<https://www.britannica.com/biography/Hu-Shih>].

Japonský zen: [<https://plato.stanford.edu/entries/japanese-zen/>].

Kami: [<https://www.britannica.com/topic/kami>]

Lankávatárasútra: [<https://www.britannica.com/topic/Lankavatara-sutra>]

Neo-konfucianismus: [<https://www.britannica.com/topic/Neo-Confucianism-Chinese-philosophyharai>]

Roland Barthes: [<https://www.britannica.com/biography/Roland-Gerard-Barthes>].

Samsára: [<https://www.britannica.com/topic/samsara>]

Ušlechtilá osmidílná stezka: [<https://www.britannica.com/topic/Eightfold-Path>]

Vietnamský zen: [<https://www.britannica.com/topic/Zen>]

Teorie relevance:

[[http://folk.uio.no/nicholea/papers/Allott_\(2013\)_Relevance_theory._In_A._Capone,_F._Lo_Piparo_&_M._Carapezza_\(Eds.\),_Perspectives_on_Pragmatics_and_Philosophy._Springer.pdf](http://folk.uio.no/nicholea/papers/Allott_(2013)_Relevance_theory._In_A._Capone,_F._Lo_Piparo_&_M._Carapezza_(Eds.),_Perspectives_on_Pragmatics_and_Philosophy._Springer.pdf)].

Knihy inspirace

Klaus. ROBERING a Thomas A. SEBEEK. Semiotik: ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur = Semiotics : a handbook on the sign-theoretic foundations of nature and culture. New York: Walter de Gruyter, 1997-. Handbucker zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Bd. 13. ISBN isbn3-11-009584-x.

IKEGAMI, Yoshihiko. The empire of signs: semiotic essays on Japanese culture. Philadelphia: J. Benjamins, 1991. Foundations of semiotics, v. 8. POSNER, Roland.,