

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FILOZOFICKÁ FAKULTA
ÚSTAV FILOZOFIE A RELIGIONISTIKY
Obor: Religionistika

Šinranovo pojetí *šindžin* jako cesty k buddhovství

Autor: Petr VRBA
Vedoucí práce: Jiří HOLBA

Praha 2006

„Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně a použil výhradně citovaných pramenů.“

Obsah	
Souhrn	1
Úvod	1
Poznámka ke zkratkám	5
1. Mahájánové základy učení Čisté země	6
1.1 Trikája	6
1.2 Bódhisattvovská cesta	7
1.3 Jógáčára	7
1.4 Tathágatagarbha	9
2. Učení Čisté země	11
2.1 Čistá země a buddha Amida podle <i>Trojice súter Čisté země</i>	11
2.2 Amida a koncept tří buddhovských těl	13
3. Šinranova doba a jeho život	16
3.1 Japonsko na přelomu 12. a 13. století	16
3.2 Šinranova životní pout'	17
3.2.1 Pobyt v tendaiských kláštorech	18
3.2.2 Konverze k učení Hónena	19
3.2.3 Exil v Ečigu a misie v Kantó	20
3.2.4 Šinranova finální formulace nauky Čisté země	22
4. Šinranova nauka	24
4.1 Šinranovo opus magnum: <i>Učení, praxe a uskutečnění</i>	24
4.2 Učení	25
4.3 Praxe	26
4.4 <i>Šindžin</i>	27
4.4.1 Nástin koncepce	28
4.4.2 O pojetí dobra a zla, čistoty a hříchu u Šinrana	29
4.4.3 <i>Šindžin</i> jako projevení <i>dharmakáji</i>	31
4.5 Uskutečnění	32
4.6 Shrnutí reformulace nauky Čisté země	35
5. Závěr	37
6. Přílohy	40
6.1 Slovníček základních šin-buddhistických termínů	40
6.2 Seznam hlavních Šinranových spisů	45
Bibliografie	49

Souhrn

V této práci se pokusím o jasné a obhajitelné zařazení Šinranovy reformulace učení Čisté země do kontextu mahájánového buddhismu a o vymezení klíčového pojmu v Šinranově soteriologické vizi. Tímto termínem je *šindžin*, podle mého názoru překládaný nesprávně jako víra. Ukážu, že Šinranův důraz na chápání *šindžin* jako samotného probuzení a na slitovnou moc buddhy Amidy (sa. Amitábha) může být chápán jako „revoluční“ krok, který došel svého naplnění až o mnoho století později, ale že je zároveň nutné vidět v něm proces, v kterém se celkem přirozeným způsobem odráží vývoj převládajících mahájánových proudů i společensko-ekonomická situace dobového Japonska. V neposlední řadě bych rád „očistil“ Šinranovo jméno od poměrně častého dezinterpretování běžného nejen v domácí produkci. Jak píše Amstutz: „Buddhismus Džódo šinšú – nejrozšířenější z tradičních japonských buddhistických institucí – bývá dodnes chápán zkresleně. Převládajícím dojmem z šin-buddhismu je, že je to buddhismus pro ty, kdo nejsou dostatečně ukázněni, aby participovali na ‚skutečném‘, tj. odříkavém (nebo alespoň meditativním) způsobu pěstování buddhistické praxe, jímž se vyznačuje ‚normativní buddhismus‘.“¹ Myslím, že nepochopení klíčového konceptu *šindžin* a jeho neopodstatněné deformování evropskými pojmy nám zabraňuje porozumět Šinranovu poselství v celé jeho šíři.

Úvod

Mahájánové sútry vytvořily bohatou tradici založenou na myšlence existence mnoha buddhů, bódhisattvů a jejich dokonalých zemí. Pro buddhistu tak bylo běžné tyto postavy uctívat, meditovat o nich, recitovat sútry a jiné techniky, které usilují o kontakt s buddhou, tzv. *buddhánusmrti* (upamatovávání se na Buddhu). Jejich účelem bylo „naladit se“ na kvality daného buddhy a tím vést mysl ke kultivaci a duchovnímu pokroku. Tedy již v počátcích mahájánového buddhismu se setkáváme s prvky později typickými pro směr označovaný jako učení Čisté země. Ať už to byla vizualizace buddhy Amitábhy a jeho doprovázejících bódhisattvů Avalókitéšvary a Mahásthámaprápty nebo ideální země Sukhávatí či invocace jména Buddhy, všechny tyto praktiky byly součástí různých mahájánových škol. K institucionalizaci (ne však k zavedení samotné školy) učení Čisté země došlo ovšem až v průběhu 4. a 5. století v Číně. Asi nejvýznamnějším čínským myslitelem, který adaptoval a dále

¹ G. AMSTUTZ, „Shinran and Authority in Buddhism“, *The Eastern Buddhist* 30.1 (1997): s. 133.

rozvinul doktrínu svých předchůdců, byl Šan-tao (613–681).² Položil důraz na koncentrovanou invocaci pomocí formulky *Namu Amitchuo fo* (jap. *Namu Amida bucu* = Vzývám buddhu Amidu) a vytvořil slavnou parabolou o dvou řekách (jedna je plná ohně symbolizujícího hněv a druhá je plná „vodní“ chamtivosti) a bílé cestě, po níž je lze překonat.³ Prvky učení Čisté země najdeme i v praxi pěstované mnichy čínské školy Tchien-tchai (jap. Tendai), kde praxe spočívala v mnohadenním obcházení kolem sochy buddhy Amitábhy, jeho vizualizaci a recitování jeho jména. Tendai byla i jedním z mostů pro rozšíření praktik i textů, v Japonsku později spojovaných ryze se školami Čisté země. Někteří mniši prozpěvovali jméno buddhy Amidy i na ulicích, a tak se stávali důležitým předvojem pro pozdější masový úspěch Čisté země.⁴ Pro institucionalizaci Čisté země v Japonsku se nejdůležitějším z tendaiských mnichů stal ve dvanáctém století Hónen (1133–1212), který přijal Šan-taovu nauku a obhajoval praxi verbálního *nenbucu* (*Namu Amida Bucu*) jako exkluzivní praxi umožňující zrození v Čisté zemi a následné probuzení. Přestože teoreticky obhajoval exkluzivitu *nenbucu* (*sendžu nenbucu*) jako dostačujícího ke zrození v Čisté zemi, v praxi se věnoval i jiným technikám, například meditační vizualizaci Amidy a i některým tantrickým rituálům.⁵ A tak až v postavě jeho žáka Šinrana (1173–1262), dospěl vývoj tohoto učení ke svému vrcholu. V části věnované Šinranovým životním cestám uvidíme, že na rozdíl od Hónena byl důsledný i v praktické aplikaci učení, které hlásal. Šinranovo dílo bylo formováno nejen mnohaletým výcvikem, ale i několikaletým vyhnanstvím a zkušeností s prostým venkovským životem. Recitace *nenbucu* je podle něj jediná a plně dostačující technika vedoucí k probuzení. Není to ale volní akt člověka, nýbrž aktivita samotného buddhy Amidy potenciálně „sídlícího“ v každém projeveném fenoménu. O všech buddhistických technikách, které mají vést k probuzení a jsou za tímto účelem vykonávány, lze říct, že jsou prováděny záměrně. Právě jejich záměrnost, usilovná snaha „zbavit“ se *já* pomocí *já*, je podle Šinrana klíčovým paradoxem, v němž tkví nefunkčnost všech technik, o kterých se tvrdí, že jejich pěstováním

² Šan-tao, žák Tao-čua, byl uznávaným mistrem směru Čistá země. Oba jsou považováni za patriarchy Čisté země.

³ Šinran tuto paralelu o cestě vedoucí do Čisté země uvádí v plné délce a ve svých spisech se k ní na mnoha místech vrací. Srv. ŠINRAN, *The True Teaching, Practice and Realization of the Pure Land Way*, in *The Collected Works of Shinran*, D. HIROTA et al (trans.), Vol. 1, Kyoto: Jōdo Shinshū Hongwanji-ha, 1997, s. 89–91.

⁴ Asi nejznámějším se stal tendaiský mnich Kúja (903–972), který cestoval japonským venkovem a za veřejného prozpěvování *Namu Amida bucu* inicioval stavby mostů, cest a studní, na kterých se sám podílel. Přestože se pohyboval především mezi prostým lidem, svojí disciplinovaností si dokázal získat i pozornost aristokracie, která ho v některých případech i finančně podporovala. Z těchto darů pak Kúja postavil chrám Sajkódži, později známý jako Rokuharamicudera. Srv. D. MATSUNAGA, *Foundation of Japanese Buddhism*, vol. 1, 3rd ed., Tokyo: Kenkyusha, 1992, s. 217–218.

⁵ A. MATSUNAGA, *Foundation of Japanese Buddhism*, vol. 2, 5th ed., Tokyo: Kenkyusha, 1993, s. 71.

lze dosáhnout buddhovství. Proto Šinran tvrdí, že adekvátní recitace *nenbucu* je možná až při zážitku *šindžin*,⁶ které se tudíž stává ekvivalentem probuzení. Následné pronesení *nenbucu* je už spontánním vyjádřením vděku slitovnému Amidovi, který dovedl věřícího až ke spásnému okamžiku prožití *šindžin*. Jelikož spatřuji esenci Šinranova poselství v jeho novém užívání termínu *šindžin*, budeme se s tímto termínem setkávat v průběhu celé práce, ale detailně se mu věnuji v podkapitole 4.4. Zmatení pojmů a neadekvátní převádění cizích termínů a konceptů do západních pojmů vedlo k deformaci chápání této neobyčejně významné postavy dějin japonského myšlení. Když už se v naší knižní produkci setkáme s prací, která se alespoň letmo zmiňuje o učení Čisté země, je tato zmínka v lepším případě nedostačující, v horším případě zavádějící.⁷ Tím je vinen i známý popularizátor zenu D. T. Suzuki (1870–1966), jenž jako jeden z prvních aktivně informoval euroamerické prostředí o japonském buddhismu. Jeho dezinterpretující tvrzení jsou běžnými zájemci o buddhismus ještě stále nekriticky přejímána, naštěstí však (nejen) na akademické půdě byl rozpoznán i jeho negativní vliv. Ve své práci se proto samotné kritice Suzukiho nevěnuji, ale myslím, že je vhodné na tento fakt upozornit, a proto uvádím odkazy na hodnocení renomovaných odborníků.⁸ Faure věnuje kritickému shrnutí Suzukiho dezinterpretací a vlivu celou kapitolu.⁹

Jsem si vědom toho, že i v této práci se uchyluji k používání termínů, které si běžně spojujeme především s křesťanstvím (např. spasitel), nicméně se

⁶ Osobně se nepřikláním k překládání japonského termínu *šindžin* jako víra, sebeodevzdanost atd., jak se běžně nejen v české literatuře děje. V anglicky psané literatuře se toto slovo buď překládá jako „faith“, anebo se přepisuje jako *shinjin*. Podle Uedy je *šindžin* klíčovým pojmem pro pochopení Šinranova pojetí buddhismu a slovo víra v sobě zahrnuje pouze jeden z jeho aspektů. Základní problém v použití slova „faith“ vidí Ueda v dualitě Bůh (stvořitel) a člověk (stvořený), zatímco *šindžin* znamená jednotu buddhy a člověka. Srv. Y. UEDA, „Response to Thomas P. Kasulis’ review of Letters of Shinran.“ *Philosophy East and West* 46.3, (1981): s. 7–11. České slovo víra mi připadá významově ještě užší než anglické „faith“ a domnívám se, že nemůže obsáhnout složitý a složený japonský termín, a proto budu i nadále užívat termínu *šindžin*.

⁷ Srv. V. LESNÝ, *Buddhismus*, 2. vyd., Olomouc: Votobia, 1996, s. 358–359; H. B. EARHART, *Náboženství Japonska: mnoho tradic na jedné svaté cestě*, 2. vyd., Praha: Prostor, 1999, s. 95; E. O. REISCHAUER a A. M. CRAIG, *Dějiny Japonska*, Praha: Lidové noviny, 2001, s. 54–55; *Lexikon východní moudrosti*, (kol. autorů), Olomouc: Votobia, 1996, s. 432–433.

⁸ Suzuki, sám stoupenec školy Rinzai, psal především o zenu a Pravé škole Čisté země. Srv. heslo Suzuki, D. T. in R. E. BUSSWELL, Jr. (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, New York: Macmillan Reference USA, 2004, s. 99, 517–518, 812, 924 a v D. KEOWN *Dictionary of Buddhism*, Oxford - New York: Oxford University Press, 2003, s. 284–5; J. R. McRAE, „Platform sūtra“, in E. CRAIG (gen. ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, London: Routledge, 1998, s. 398–9; C. BIELEFELDT, „Recarving the Dragon: History and Dogma in the Study of Dōgen“, in LAFLEUR (ed.), *Dōgen Studies*, Honolulu: University of Hawai Press, s. 21–24. Dále srv. poznámky 23 a 43 na stranách 8 a 14 této práce.

⁹ B. FAURE, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, 2nd ed. Princeton: Princeton University Press, 1996, s. 52–88.

tak snažím činit pouze v případech, kdy je zřejmý kontext a kdy jsem vhodnější termín nenalezl.

Způsob, kterým Šinran promlouvá, nelze plně pochopit bez obšírnější znalosti mahájánového buddhismu včetně mytologického jazyka učení Čisté země. Proto v úvodních kapitolách nastíním i některá témata běžná pro jiné směry mahájánového buddhismu, které měly neopominutelný vliv na učení Čisté země. To je nejnápadnější u školy jógáčára, která byla ve své hybridní podobě s naukou o *tathāgatarbha* (zárodek tathāgaty) rozhodujícím směrem ve formování východoasijského mahájánového buddhismu. Bez stručného průřezu buddhistickým myšlením by pro nás mohlo být těžko pochopitelné, co je v Šinranově učení, které na první pohled vypadá jako jakási japonská lidová „bhakti“, vlastně buddhistické. Proto se také v některých bodech snažím poukázat na paralely s Šinranovým učením, kterému se podrobněji věnuji v hlavní části této práce, ve čtvrté kapitole. Prostor Šinranova poselství by se dal vymezit trianglem se třemi vrcholy: 1) teorie probuzení, založená na mahájánovém konceptu „předávání zásluh“ (jap. *ekō*); 2) praxe jako introspektivní uvědomění si hluboce zakořeněného „zla“ v každém našem pokusu o duchovní transformaci; 3) překročení institucionální bipolarity mnich-laik.

Jestliže lze nějak definovat metodiku, kterou používám, pak je to zařazení Šinranovy reformulace učení Čisté země do historického rámce vývoje mahájánového buddhismu, snaha o očištění Šinranova klíčového pojmu od evropskou kulturou zatížených významů a o jeho adekvátnější vysvětlení na základě spisů, které napsal. V práci se zaměřuji především na podrobnější vymezení Šinranovy nauky, založené na jeho dílech a životních zkušenostech, a proto se ostatním proudům v tradici Čisté země věnuji jen okrajově. Při takovémto rozsahu práce se ani nelze zabývat velmi zajímavým tématem provádění kultu spojeného s postavou buddhy Amidy, který se běžně připisuje pouze japonským školám, nicméně je rozšířený napříč mahájánovým spektrem východoasijských zemí.¹⁰ A konečně nezabývám se ani následným vývojem Šinranova učení po jeho smrti, které o tři století později vyrostlo ve velmi silný a početný směr japonského buddhismu a dnes je jednou z nejpočetnějších japonských náboženských institucí vůbec. Rád bych, aby tato práce mohla sloužit jako počáteční vodítko dalšímu případnému zájemci, který by se chtěl zorientovat v jednom z nejvýznamnějších proudů mahájánového myšlení Japonska druhého milénia. Proto v přílohách připojuji seznam všech Šinranových spisů a slovníček základních šin-buddhistických termínů.

¹⁰ Zájemcům o kult Čisté země doporučuji výtečný sborník *Approaching the Land of Bliss*, kde se desítky předních badatelů zabývá kultem Amitábhy nejen v Japonsku, ale i v Nepálu, Tibetu, Číně a na Taiwanu. R. K. PAYNE and K. K. TANAKA (eds.), *Approaching the Land of Bliss: Religious Praxis in the Cult of Amitābha*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

Poznámka ke zkratkám

Kromě běžného krácení slov jako: japonsky (jap.), sanskrtsky (sa.), editor (ed.) apod., zkracuji časté odkazy k Šinranovým textům, které se nacházejí v jeho sebraných spisech vydaných v roce 1997 v Kjótu: HIROTA, DENNIS et al. (Ed., transl. and introd.), *The Collected Works of Shinran*. Dvoudílná publikace obsahuje v prvním díle pouze samotné Šinranovy spisy včetně dopisů. Druhý díl představuje důkladného průvodce prvním dílem s detailním rejstříkem, slovníkem pojmů, komentářem k Šinranovým jednotlivým dílům a seznamem všech Šinranem citovaných děl jiných autorů. Pro důkladné studium šin-buddhismu považuji tuto knihu za nepostradatelnou.

Používané zkratky: *Název spisu*, in *CWS*, strana.

Příklad: *The True Teaching, Practice and Realization*, in *CWS*, s. 666.

Odkazy k druhému dílu: *CWS*, 2. díl, strana.

Kromě první citace neuvádím plný bibliografický údaj. Dále kromě prvního výskytu zkracuji i *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. CRAIG (gen. ed.), na *REP*.

1. Mahájánové základy učení Čisté země

Než se začneme zabývat naukou Čisté země a poté Šinranovou reformulací, pro lepší orientaci si připomeneme myšlenkové proudy, jež silně ovlivnily nejen učení Čisté země, ale i většinu ostatních východoasijských buddhistických škol.

Obecně se dá říct, že mahájánové myšlení již od svých počátků vytvářelo teoretický základ pro dosažení poznání (sa. *pradžňá*), které umožňuje praktické překonání dichotomií jako jsou sansára (koloběh znovuzrozdání) a nirvána (probuzení, vysvobození z koloběhu znovuzrozdání). Díky uskutečnění poznání, které není kaleno dualistickým rozlišováním, se snažili mahájánoví buddhisté nahlédnout věci tak, jak jsou (jejich takovost, sa. *tathatá*), a nazít tělo *dharmy* (sa. *dharmakája*) neboli pravou skutečnost. Důležitou implikací je identifikace vlastního prospěchu (dosažení nirvány) s prospíváním druhým (vést všechny vnímající bytosti ke stavu nirvány). Tedy jednotlivcovo nazření *dharmakáji* zahrnuje skutečný prospěch všem, kteří zůstávají v sansárickém světě. Vyjádření této myšlenky nacházíme v nepřeberném množství buddhů a bódhisattvů, kteří vedou ostatní k probuzení. Pro pochopení tohoto konceptu je pro nás důležité připomenout si nauku o „třech buddhovských tělech“ (sa. *trikája*).

1.1 Trikája

Každý buddha, včetně historického Gautamy Buddha, je svou povahou identický s nejzazší skutečností, jež je v mahájáně nazývána *dharmakája* a odpovídá stavu dokonalého probuzení. Jelikož přesahuje jakékoli vnímatelné formy, není možné toto tělo nijak zakoušet, vnímat. Je konceptuálně neuchopitelné, nemá žádnou podstatu či esenci, avšak zároveň je jakousi „základnou“ pro cokoli projeveného. Tak i každý buddha má moc projevit se v dokonale jemné, „božské“ formě v nádherných zemích (rájích), kde vyučuje dokonalé nauce (sa. *dharma*) zástupy bódhisattvů a nadpřirozených bytostí. Toto druhé tělo se nazývá *sambhógakája* (tělo radosti/potěšení). Ve třetím těle se projevuje nezměrný soucit (sa. *mahákaruná*) buddhů s trpícími bytostmi. Je to jejich vnímatelná projekce do světa lidí, „emanační“ tělo (sa. *nirmánakája*), a znamená buddhovství zhmotněné v mnohosti iluzorního světa.¹¹

¹¹ Srv. KEOWN, *Dictionary of Buddhism*, s. 308; BUSSWELL, *Encyclopedia of Buddhism*, s. 76–78.

1.2 Bódhisattvovská cesta

Cesta uskutečnění (probuzení, vysvobození) založená na mahájánovém konceptu poznání a soucitu byla podrobně rozpracována jako bódhisattvovská cesta.¹² Pradžňápáramitové sútry (Rozpravy o dokonalém poznání), které začínají vznikat přibližně od 1. st. př. n. l., prohlásily, že všechny *dharmy*¹³ jsou prázdné od vlastního bytí (sa. *svabhávaśúnja*), neboť jsou závislé na příčinách a podmínkách. Podle pradžňápáramit je absolutně všechno prázdné, včetně buddhy i nirvány. Když bódhisattva nahlédne tuto pravdu, uvědomí si, že vše vždy bylo ve stavu nirvány, že sansára je neoddělitelná od nirvány a že sílu nirvány lze používat pro dobro ostatních bytostí v sansáře pomocí vhodných prostředků (sa. *upája*). Právě současně probíhající přítomnost v sansáře i v nirvane (neboť z pohledu probuzeného v nich není rozdíl) se stala základním znakem uskutečnění buddhovství.¹⁴ Postupný spirituální vývoj bódhisattvy až po nejvyšší dokonalé probuzení (sa. *apraśīthitanirvána*) byl popisován v deseti stádiích, ale jeho pevné rozhodnutí („zapečetěné“ slibem), že se stane buddhou, bylo vyjádřeno již od počátku bódhisattvovské cesty. Právě proto, aby mohl bódhisattva pomáhat ostatním bytostem, skládá slib, že se stane buddhou.¹⁵ Jednoduše řečeno, bódhisattva se ve slibu zavazoval, že vysvobodí všechny bytosti, vykoření veškeré trýzně, obsáhne kompletní nauku (*dharmu*) a dosáhne nejvyšší buddhistické pravdy.¹⁶ „Bódhisattva se vydá na stezku ke svému cíli tím, že začne hromadit zásluhy pomocí pěstování vhodných prostředků a dokonalého poznání.“¹⁷ V části věnované uskutečnění cesty Čisté země uvidíme, jak důležitou roli hrál koncept hromadění zásluh v Šinranově myšlení.¹⁸

1.3 Jógáčára

Škola, která poskytuje souhrnný rámec pro pěstování různých meditačních technik vedoucích k cíli bódhisattvovské cesty, tj. k probuzenímu poznání, se

¹² Zřejmě nejdetailnější zpracování postavy bódhisattvy a jeho cesty v českém jazyce můžeme najít v zatím nevydané disertační práci Jiřího Holby. Srv. kapitolu *Bódhisattva* in J. HOLBA, *Diamantová súra*, Praha: UK – ÚFaR, 2001, s. 33–63.

¹³ V tomto případě *dharmy* odkazují k jednotlivinám, jež v celku konstituují svět, jsou to jakési základní stavební jednotky naší každodenní reality.

¹⁴ BUSWELL, *Encyclopedia of Buddhism*, s. 77.

¹⁵ HOLBA, *Diamantová súra*, s. 45.

¹⁶ Srv. Y. UEDA and D. HIROTA, *Shinran, an introduction to his thought*. Kyoto: Hongwanji International Center, 1989, s. 95. Příkladem z čchanové tradice budiž Chuej-nengova *Tribunová súra*, srv. CHUEJ-NENG, *Tribunová súra šestého patriarchy*, Praha: Odeon, 1988, s. 56.

¹⁷ Cit. podle HOLBA, *Diamantová súra*, s. 54.

¹⁸ Srv. s. 32–34 této práce.

nazývá jógáčára („jógová praxe“).¹⁹ Její představitelé podrobně zkoumali fungování vědomí a poznávání a svými myšlenkovými výkony dali vzniknout klenotům indického buddhistického písemnictví.²⁰ Zaměřují se na otázky týkající se vědomí a jeho fungování z různých úhlů pohledu, které zahrnují meditaci, psychologickou analýzu, epistemologii, analýzu karmanového zákona apod.²¹ Nevědomost a toužení jsou podle buddhismu hlavními příčinami utrpení a znovuzrozdování, a vznikají právě v mysli. Jógáčára říká, že nelze popřít vlastní bytí samotného toku vědomí. Tento proud vědomí, který se chybně chápe jako subjekt-objektová dualita, je vskutku to jediné, co existuje, a proto jógáčára analyzuje vnímání v termínech *gráhaka* (ten, kdo uchopuje) a *gráhja* (uchopované).²² Naše myšlenkové konstrukce jako subjekt a objekt jsou stejnými mentálními konstrukcemi jako celý fenomenální svět. Jógáčáře však nejde o vytvoření nějaké metafyzické, ontologicky platné entity, která by byla zdrojem fenoménů; klade si za cíl osvobodit člověka od falešných představ (že by věci existovaly samy o sobě), které zabraňují nahlédnout věci tak, jak jsou, tedy že neexistují mimo vědomí.²³ Tím mu pomáhají zbavit se utrpení, protože právě tyto představy svazují člověka do karmických pout. Prázdnota je zde absencí subjekt-objektové duality, ale aby tato absence mohla existovat, musí tu být něco (tj. proud vědomí), co mysl neprobuzeného člověka chybně rozděluje na subjekty a objekty. „Tato tradice je nazývána též *čitta-mátra*, neboť učí, že existuje pouze vědomí (*mátra*) neboli mysl (*čitta*).“²⁴

Časem nastal v Číně spor mezi ortodoxní jógáčárou a její hybridní formou, spojující základní jógáčárové myšlenky s naukou o *tathágatagarbha* (zárodek tatháaty), která říká, že v každé živé bytosti je zárodek buddhovství.

¹⁹ Srv. D. LUSTHAUS, „Yogācāra school of Buddhism“, in *REP*, vol. 2, London: Routledge, 1998, s. 64–66.

²⁰ V tzv. klasickém období jógáčáry (zhruba 4.–5. st. n. l.), které je ponejvíce spojováno s Asangou a Vasubandhuem, byly položeny systematické základy pro veškeré pozdější jógáčárové myšlení v Číně a Tibetu, jakož i v Indii.

²¹ Srv. LUSTHAUS, „Yogācāra school of Buddhism“, in *REP*, s. 64–65.

²² LUSTHAUS, „Yogācāra school of Buddhism“, in *REP*, s. 71–74.

²³ Při užívání termínů jako *nejzazší skutečnost*, *pravá skutečnost* apod. v této práci nemám na mysli nějaké ontologicky platné Absolutno se svým vlastním bytím (*svabhāva*). Domnívám se, že přesně naopak je tomu u zmiňovaného Suzukiho, který ve slovníku ke svému překladu Šinranova díla píše: „Tělo dharmy také označuje Skutečnost, která je Takovostí všech věcí. To znamená nejen vlastní podstatu (*svabhāva*) všech buddhů, ale zároveň základ a příčinu všech věcí...“ („Dharma-body came to denote also Reality which is the Suchness of all things. It means at present not only the essence-being (*svabhāva*) of all the Buddhas but the ground and reason of all things...“) A na jiném místě: „Tělo dharmy (*dharmakāya*) je Absolutno, Podstata všech věcí.“ („The Dharmakāya or Dharma-body is the Absolute, the Essence of all things.“) Srv. SHINRAN, *The Kyōgyōshinshō, The Collection of Passages Expounding the True Teaching, Living, Faith and Realizing of the Pure Land*, D. T. SUZUKI (trans.), Kyoto: Shinshū Ōtani-ha, 1973, s. 261 a 327, případně s. 224.

²⁴ P. WILLIAMS, „Všeobecný úvod: Šantidéva a jeho svět“ in ŠANTIDÉVA, *Uvedení na cestu k probuzení*, Praha: DharmaGaia, 2000, s. 24.

V osmém století tatháगतagarbha zvítězila a stala se rozhodující silou ve všech následujících formách východoasijského buddhismu.²⁵

1.4 Taháगतagarbha

Důležitým pojmem pro tuto tradici je starý buddhistický koncept „přirozený jas mysli“ (sa. *praktiprabhāsvaračitta*), který se drží principiální původní čistoty naší mysli. To znamená, že naše mysl, která je v základu čistá a jasně zářivá, byla poskvrněna a znečištěna působením vášní, nečistot či poskvrn mysli, tj. *kléšami* (chtivostí, nenávistí a zaslepeností). Cílem buddhistické praxe je ukončit působení *kléš* a vrátit mysli její původní čistý a jasný stav potenciálně obsažený v každé živé bytosti jakožto zárodek tathágoty. Ať jsou bytosti znečištěny jakkoli, mohou se postupně rozvinout a stát se buddhy. *Tatháगतagarbha* je jakýsi buddhovský potenciál, který se vymyká veškeré dualitě, vnitřně čistý, přirozeně a jasně zářící. Je základem buddhistické praxe a motivující příčinou pro dosažení buddhovství. Nejranějším pramenem, který přichází s ideou, že v každé bytosti je zárodek buddhovství, je *Tatháगतagarbhasútra*, sepsaná přibližně v polovině 3. stol. n. l. V této sútře Buddha praví:

„Když sleduji všechny bytosti svým buddhovským okem, tak vidím, že ve skrytu chtivosti, nenávisti a nevědomosti je vznešeně a nehybně usazeno buddhovské poznání, buddhovský zrak, buddhovské tělo. ... I když jsou všechny bytosti pokryty všemi druhy poskvrn, přesto vlastní ‚zárodek Tathágoty‘, jenž je věčně čistý a vybavený dokonalostmi, které nejsou odlišné od mých. Toto nahlédnuv, Buddha hlásal tuto nauku, aby odstranil nečistoty mysli a manifestoval prvek buddhovství (*buddhadhātu*), jenž je v každé lidské bytosti.“²⁶

V jádru učení o *tatháगतagarbha* leží paradox: zárodek buddhy je dokonale čistý, totožný s dokonalým tělem *dharmy* (*dharmakája*), přesto se jeví jako znečištěný.²⁷ Tzv. pravé buddhovské tělo (*dharmakája*) je transcendentní a věčné, ale zároveň všudypřítomné, imanentní v každé částice. Z buddhovské perspektivy je tak každá bytost ponořena v dokonalosti, v „oblasti pravého těla“ (*dharmakájadhātu*), a strastné bytí zažívají bytosti jen díky své nevědomosti o skutečném stavu věcí. Pomocí poznání (*pradžňá*), rozpoznáním falešných představ o vlastním já, odstraněním nevědomosti zakrývající naší

²⁵ LUSTHAUS, „Yogācāra school of Buddhism“, in *REP*, s. 65.

²⁶ Cituji podle nevydaného rukopisu J. HOLBY.

²⁷ P. N. GREGORY „Awakening of faith in Mahāyāna“, in *REP*, vol. 1, London: Routledge, 1998, s. 604.

buddhovskou podstatu dosahuje člověk stavu „přirozené konečné nirvány“ (*prakrtiparinirvána*).²⁸ V *tatháगतagarbhovské* koncepci znamená prázdnota také absenci, ale v tomto případě absenci nečistot v buddhovské mysli, včetně znečišťujících myšlenkových konceptů.²⁹ „Znečištění“ zárodku buddhovství v člověku je pouze otázkou úhlu pohledu. Z perspektivy probuzeného buddhy je dokonale čistý a jenom díky iluzemi klamané lidské mysli člověk rozlišuje mezi čistým a nečistým.

Uvidíme později, že pro Šinrana je Amidova mysl dokonale čistým projevem nejzazší reality (*dharmakája*). Používá pro ni termín *džinen*, což se dá v buddhistické terminologii přeložit jako „spontánní činnost“. Nejzazší skutečnost, buddhovské tělo *dharmy* jako takovost (sa. *tathatá*, jap. *hoššó*)³⁰ je konceptuálně neuchopitelné, mimo oblast lidského intelektu, a proto se projevuje ve světě ve formě buddhovského těla soucítění, které Šinran věren tradici opisuje mytologickým jazykem jako Amidovy sliby, Čistá země, *jméno*.³¹

Představa imanentní přítomnosti zárodku tathágoty souzní s teorií o primordiálním probuzení (*hongaku*) japonské školy Tendai, jejímž výcvikem Šinran prošel. Teorie *hongaku* tvrdí, že každá bytost je inherentně buddhou, a způsobila tak kontroverze, které přispěly nejen k jógáčárovému schizmatu, ale především k čchanovým sporům mezi školami zastávajícími *postupné probuzení* a školami *náhlého probuzení*.³²

²⁸ Srv. R. A. F. THURMAN, „Tathāgata-garbha“, in M. ELIADE (ed.), *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1987, Vol. 14, s. 354–355.

²⁹ P. WILLIAMS, „Buddhist concept of emptiness“, in *REP*, vol. 2, London: Routledge, 1998, s. 76–80.

³⁰ Srv. slovníček základních šin-buddhistických pojmů v příloze.

³¹ Podrobněji se těmito tématy zabýváme na s. 11–14, 25–27 ; případně srv. slovníček.

³² Severní škola, zastávající postupné probuzení, byla proto nazývána postupná (t'ien-t'iao) a jižní, Chuej-nengova, školou náhlou (tun-t'iao). Oldřich Král vyjmenovává některé charakteristické znaky rozlišující tyto dva čchanové proudy: důraz na mnišský řád u severní školy a naopak filozofický, neliturgický ráz u jižní školy, čemuž odpovídá církevně podmíněný charakter severní školy a zase naopak laicky otevřený ráz jižní školy. „Chuej-nengova koncepce sebeuvědomění, probuzení, je tedy soustředěna na sám okamžik prozření, opravdu důležitý je obrat sám, lhostejno zda mu předcházela léta usilovného cvičení a meditací, nebo k němu došlo bez jakékoli přípravy, náhle, jen tak.“ Cituji z úvodu Oldřicha Krále k Chuej-nengově Tribunové sůtre, srv. CHUEJ-NENG, *Tribunová sůtra šestého patriarchy*, s. 24–30.

2. Učení Čisté země

Buddhismus Čisté země se od jiných mahájánových škol liší především v otázce způsobu, jímž buddhista dosáhne kýženého stavu probuzení. Ostatní tradice toto směřování staví na (většinou) šesti dokonalostech (sa. *páramitá*, např. štědrost, kontemplace, poznání, atd.), jež tvoří praktické naplňování bóddhisattvovské cesty, a na pomoci jiných buddhů (než pomoci buddhy Amidy), kteří pomáhají buddhistům pěstujícím záslužné skutky, meditujícím či těm, kteří se zdokonalují v poznání. V těchto případech se cesta obvykle pojí s mnišským způsobem života, klášterní disciplínou (sa. *vinaja*) a náročnou praxí. V tradici Čisté země tomu tak ale není. K dosažení buddhovství není potřeba mnišského způsobu života, neboť *cesta* Čisté země byla vyvinuta na základě mahájánových ideálů soucítění a možnosti dosáhnout buddhovství, která je otevřena všem bytostem. Nezaměřuje se na klášterní předpisy a různé meditační techniky vedoucí k uskutečnění nerozlišujícího poznání či prázdnoty. Těžiště *cesty* Čisté země spočívá v probuzení soucítění (které pramení z nejhlubších zdrojů poznání či skutečnosti), soucítění, jež se manifestuje v postavě buddhy Amidy.³³

2.1 Čistá země a buddha Amida podle *Trojice súter Čisté země*

V jádru učení Čisté země tkví víra v soucitnou moc buddhů, kteří pro umožnění probuzení všech bytostí vytvořili ideální říše, kde se konečnému prozření nekladou žádné překážky a bytosti tak mohou během jediného zrození snadno dojít cíle, jehož by v sansáře dosáhly až po bezpočtu strastiplných zrození. Jednou z takovýchto říší je Západní říše buddhy Amidy (sa. Amitábha), jež se postupem času stala v Japonsku synonymem Čisté země. Termín Čistá země je překladem japonského Džódo (čín. Tching-tchu), které odpovídá indickému pojmu Sukhávatí (Země blaženosti).³⁴ Základní textovou oporou pro učení Čisté země je tzv. *Trojice súter Čisté země*. Jelikož se dochovaly dvě sútry se stejným názvem a dost odlišnou délkou, užívá se rozlišujících adjektiv „kratší“ a „delší“. *Kratší* a *Delší Sukhávatívjúhasútra* se obsahově liší pouze v tom, že *Delší* „historicky“ rozvádí to, co je v *Kratší* umístěno jakoby mimo čas, a mnohem detailněji popisuje vzezření Amitábhovy Země blaženosti. Termín Sukhávatí jako „Říše očištění a dokonalého blaha“ v sobě spojoval laický ideál božských nebes s mnišským ideálem dokonalého duchovního očištění zpřítomněným v nirváně. Obě sútry popisují sliby učiněné buddhou Amitábhou a jeho ideální říši. Jelikož poznání (*pradžňá*) a soucítění (*karuná*)

³³ Srv. UEDA and HIROTA, *Shinran*, s. 104.

³⁴ Miltner překládá „Blaženka“. V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, Praha: Práce, 1997 s. 190.

jsou v buddhismu neoddělitelně spjaty, stala se Buddhovská země i manifestací soucítění. V Japonsku se úhelným kamenem učení Čisté země stal osmnáctý slib,³⁵ který bódhisattva Dharmákara (jap. Hózó) učinil před mnohými věky. Zavázal se v něm, že nedosáhne buddhovství, dokud nedojdou probuzení i všechny ostatní bytosti. To, že se stal buddhou Amidou, mj. znamená, že je slib naplněn – a spása všech bytostí je již skutečností.³⁶

Třetí sútrou je *Sútra rozjímání o buddhovi Amitájuhovi*, buddhovi nezměrného žití (čín. *Kuan-wu-liang-šou-ting*), známá jako *Meditační sútra*, případně jindy uváděná pod titulem *Vizualizační sútra*, která pravděpodobně nebyla sepsána v Indii a je mnohem mladší než první dvě sútry.³⁷ *Meditační sútra* slouží především v Číně jako model pro meditaci následovníků učení Čisté země. Hlavní praxí byla invokace Amidova jména a kontempace o charakteristikách Amidovy Země blaženosti. V Japonsku se však díky učení Hónena, který považoval ostatní techniky za neúčinné, ujala především recitace Amidova jména.

Zastavme se na okamžik u postavy buddhy Amidy. V sanskrtu má dvě jména, Amitábha (nezměrné světlo) a Amitájus (nezměrné žití).³⁸ Světlo a žití symbolizují aktivitu poznání a soucítění a jejich nezměřitelnost vyjadřuje kompletní probuzení, všeprostupnost nebo všeobsáhlost časovou i prostorovou.³⁹ Příběh o tom, jak bódhisattva Dharmákara (původně král, jenž se po zaslechnutí buddhistické nauky stal mnichem) „došel“ těchto epitet, se nachází v *Delší Sukhávátíjjuhasútre*. Buddha Šákjamuni zde líčí, jak před mnoha éony věků přišel Dharmákara za buddhou Lókešvararádžou pro instrukce, jak dosáhnout probuzení a jak vytvořit nejdokonalejší z buddhovských zemí. Dharmákara pak po dobu pěti kalp⁴⁰ meditoval a aspiraci na dokonalé buddhovství a svou zemi blaženosti stvrdil sliby, jejichž

³⁵ Počet slibů se liší podle dochované verze a kolísá mezi 24 a 48 sliby. Osmnáctým je tradičně v Japonsku zván podle Sanghavarmanovy verze „*Delší*“ sútry, kde se nachází celkem 48 slibů.

³⁶ Navíc zde v původní podobě máme jasný doklad o tom, že bódhisattvové neodkládají svou nirvánu, neboť, jak píše Holba, „v opačném případě bychom viděli absurdní divadlo mnoha bódhisattvů, jak nahánějí ostatní bytosti včetně ostatních bódhisattvů do nirvány, aby tak mohli splnit svůj slib!“ HOLBA, *Diamantová sútra*, s. 63.

³⁷ Není mým cílem rozebírat textové základy učení Čisté země, tedy jen ve stručnosti: *Meditační sútra* nemá původní sanskrtský ekvivalent a vzhledem k době svého vzniku a centru uctívání pravděpodobně není ani indického původu. *Sukhávátíjjuhasútry* se dochovaly v pěti čínských verzích a po jedné v tibetštině a sanskrtu. Blíže viz L. O. GÓMEZ, *The Land of Bliss – The Paradise of the Buddha of Measureless Light*, 1st Indian ed., Delhi: Motilal Banarsidas Publishers, 2002, s. 3–14, 23–60, 125–144, 263, 312.

³⁸ Sanskrtské Amitábha znamená doslova „Mající nezměrnou záři“, Amitájus doslova „Mající dlouhý věk“. Lusthaus tvrdí, že může jít původně o středoasijská božstva, srv. D. LUSTHAUS, „Buddhist philosophy, Chinese“, in *REP*, vol. 2, London: Routledge, 1998, s. 88–90.

³⁹ UEDA and HIROTA, *Shinran*, s. 105.

⁴⁰ Kalpa označuje nadstandardně dlouhé časové údobí jednoho kosmického věku, či části jednoho velevěku; jedna kalpa trvá 4 320 miliónů roků. Srv. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 107. Existuje několik druhů kalp: malá, střední, velká, „nezpočitatelná“ (10⁵¹, 10⁵⁹ nebo 10⁶³ roků), srv. KEOWN, *Dictionary of Buddhism*, s. 135.

naplnění zahrnuje nejdokonalejší prvky ostatních buddhovských zemí. Proto jsou jeho sliby nazývány „vše převyšující“ a „nepřekonatelné“. Dharmákara svými sliby stvrzuje, že dosáhne nejdokonalejšího probuzení pouze pod podmínkou, že obsah jeho slibu (tj. prospívání bytostem) bude naplněn. Už samotná forma slibu naznačuje, že od finálního probuzení bódhisattvy nelze oddělit prospívání ostatním. Jelikož se Dharmákara stal buddhou Amidou již před deseti kalpami a nyní přebývá ve své zemi (jak nás o tom spravuje *Sukhávátívjúhasútra*), jeho přítomnost a jeho země slouží pouze vysvobození všech ostatních bytostí. Jeho ideální země symbolizuje jak zážitek nirvány, tak zároveň představuje jakýsi „transcendentní“ cíl trpícího člověka. Amida tak symbolizuje projevení dokonalé pravdy aktivní mezi lidmi. Čistá země i Amida jsou stejné povahy (jsou projevením *dharmakáji*), ačkoli jejich soteriologická hodnota je rozdílná. Čistá země slouží jako „cíl“ a Amida představuje faktickou příčinu pro dosažení Čisté země neboli probuzení. Připomenout si zde koncepci *trikája* nám pomůže zařadit si Amidu do buddhistické kosmologie.

2.2 Amida a koncept tří buddhovských těl

Dharmakája – Tělo *dharmy* neboli nejzazší skutečnost (nejvyšší pravda).

Sambhógakája – Tělo *potěšení* neboli idealizované zpodobení buddhy (mýtická konceptualizace nejvyšší pravdy).

Nirmánakája – Manifestované tělo projevující se jako odezva na potřeby posluchačů (relativní pravdy v konvenčním světě).

V předchozí kapitole jsme se letmo dotkli koncepce třech buddhovských těl, a zde ji použijeme jako počáteční vodítko pro zodpovězení otázky, co v buddhistické terminologii Amida představuje. Už jsme si řekli, že bódhisattva díky své praxi „dosahuje“ beztvarého těla *dharmy* a díky tomu je schopen projevit ostatní dvě těla; *sambhógakája*, tělo, v němž se manifestuje ve své zemi a učí ostatní bódhisattvy, a *nirmánakája*, tělo, v němž se objevuje v časoprostorových podmínkách sansárické existence, jako např. Šákjamuni. Standardně by tedy Amida zapadl do kolonky *sambhógakája*, ale jak říká Ueda, „fungování Amidovy moudrosti/soucitění vykazuje specifický charakter, jenž ho odlišuje od ostatních buddhovských *těl potěšení*.“⁴¹ Velejemná forma *sambhógakáji* nemůže být vnímána jinými než probuzenými bytostmi nebo pokročilými adepty v hlubokých kontemplativních stavech; obyčejný smrtelník, jenž nedosáhl žádného duchovního pokroku a podléhá moci svých tuh a vášní,

⁴¹ Cituji z UEDA and HIROTA, *Shinran*, s. 112. Jen na okraj: i přesto, že v češtině odkazují k Amidovi jako by byl mužského rodu a stejně je tomu i v sanskrtském originálu, čínský překlad a následně veškeré východoasijské tradice takovéto rodové dělení postrádají.

nemůže zakoušet přítomnost takto projevené nejzazší skutečnosti. A to je právě esenciální rozdíl oproti Amidovi, který má schopnost manifestovat se jakékoli bytosti (i kdyby byla naprosto neschopná provádět náboženskou praxi) v jakémkoli historickém okamžiku na kterémkoli místě a probudit ji k zážitku pravé skutečnosti nezahalené nevědomostí.⁴² Z pohledu rozlišující mysli obyčejného člověka je tedy prototypem všeobjímajícího spasitele par excellence, nejzazším projevem soucítění. Koncept *těla dharmy, jež je bez formy*, ale aktivně se projevuje ve světě sansáry soucítěním, které je ztělesněné v postavě Amidy (v terminologii šin-buddhistů „tělo *dharmy* v aspektu soucítění“), najdeme pouze v buddhismu Čisté země. Šinran ve svém kompendiu *Učení, praxe a uskutečnění*⁴³ cituje Tchan-luana:

„Všichni buddhové a bódhisattvové mají dvojdimenzionální tělo *dharmy*: tělo *dharmy* jako takovost a tělo *dharmy* jako soucitný prostředek. Tělo *dharmy* jako soucitný prostředek povstává z těla *dharmy* jako takovosti a tělo *dharmy* jako takovost se vyjevuje z těla *dharmy* jako soucitný prostředek. Tyto dvě dimenze těla *dharmy* jsou odlišné, avšak neoddělitelné, jsou jedním (tělem), ale nemohou být považovány za identické.“⁴⁴

Významem Amidy v Šinranově pojetí se budu ještě zabývat v hlavní části této práce, dosud jsem se snažil pouze nastínit ty koncepty, které se v Šinranově učení odrážejí nejzřetelněji. Tento nárys vývoje některých myšlenek buddhismu a stručné představení základních specifik buddhismu Čisté země byl pro nás důležitý proto, abychom si upřesnili kontext Šinranovy nauky. Navíc nám tento kontext umožní jistý nadhled nad populistickými výroky typu: „Šinran byl buddhistickým heretikem“, výrok, který je přinejmenším zavádějící.⁴⁵ Učení Čisté země nespadlo do Japonska z čistého nebe a navíc jeho jednotlivé části, především ty, které se týkají provádění praxe, najdeme i v mnoha jiných směrech mahájánového buddhismu. A to nejen v již zmiňované

⁴² Srv. UEDA and HIROTA, *Shinran*, s. 112.

⁴³ Podle Hiroty je logicky správným zkráceným titulem *Kjógjóšó monrui*. Pro snazší srozumitelnost užívám v této práci český zkrácený výraz *Učení, praxe a uskutečnění*, jenž odpovídá termínu navrhovanému Hirotou. Obvykle se však dnes používá termín *Kjógjóšínšó*, což je zkrácený název užívaný většinou autorů. Například Suzuki ve svém překladu *Kjógjóšínšó* tvrdí, že takto titul díla zkracoval sám Šinran a že jej údajně i poznamenal na titulní straně rukopisu. Oproti tomu Hirota namítá, že jediná dochovaná verze psaná Šinranovou rukou něco takového postrádá. Hirotova zkráceného titulu se přidržuji z toho důvodu, že je pro mě mnohem důvěryhodnějším badatelem než Suzuki. Navíc i ze samotného plného názvu díla je zřejmé, že Hirotova verze je pravděpodobnější. Srv. stranu 24 této práce a *The Collected Works of Shinran*, D. HIROTA et al. (trans.), Vol. 2, Kyoto: Jōdo Shinshū Hongwanji-ha, 1997, s.19–23; SHINRAN, *The Kyōgyōshinshō*, s. 203.

⁴⁴ *The True Teaching, Practice and Realization*, in CWS, s. 165.

⁴⁵ Takto Šinrana nazýval D. T. Suzuki, srv. H. GO, „Shinran – Buddhist Medium and Heir to Hōnen“, *The East* 32.6 (1997): 25.

škole Tendai, ale i ve školách Šingon a Sanron, které obhajovaly uctívání Amidovy země, a jejich představení sepisovali pojednání o Čisté zemi.⁴⁶ Jak se vlastní Šinranův pohled vztahoval k tradici, naznačuje jím stanovená nástupnická linie: Nágárdžuna, Vasubandhu, Tchan-luan, Tao-čuo, Šan-tao, Genšín a Hónen. I když se dodnes nepodařilo relevantně obhájit Nágárdžunovo a Vasubandhuovo autorství textů tradičně jim v učení Čisté země připisovaných,⁴⁷ přesto je nutné mít na zřeteli, že Šinran se explicitně hlásil k mahájánové buddhistické tradici. Jeho ryze bódhisattvovská cesta umožňující probuzení všem bytostem je toho nejsilnějším dokladem. Rozhodně se nepovažoval za nějakého novátora, spíše za někoho, kdo do důsledků rozvíjí učení, předané mu jeho učitelem Hónenem a získané ze spisů patriarchů Čisté země. Samotné Šinranovo dílo bylo spíše obranou učení Čisté země, které bylo v jeho době terčem ostrých kritik zavedených buddhistických škol na hoře Hiei, a také vyjádřením nezměrného vděku Hónenovi, který mu ukázal cestu vedoucí k probuzení. Šinran není ani autorem názvu Džódo šinšú (Pravá škola Čisté země), za jehož zakladatele je považován. Tento název pochází od Šinranových následovníků po jeho smrti. Jelikož jsem pevně přesvědčen, že Šinranova životní pouť měla důležitý dopad na formulování jeho nauky, především hluboká zkušenost rozporu buddhistické teorie a praktické aplikace, ale také konkrétní zážitek existenčního dna společnosti, vkládám následující biografickou část za teoretické základy, které zastupují svět, do nějž se narodil, před výklad jeho nauky, jíž tomuto světu přispěl.

⁴⁶ Srv. MATSUNAGA, *Foundation of Japanese Buddhism*, vol. 1, s. 217.

⁴⁷ U textů podle Čisté země tradičně připisovaných Nágárdžunovi: *Kapitola o snadné praxi v komentáři k Deseti stádiím bódhisattvy (Dašabhúmikásútra)*, a Vasubandhuovi: *Pojednání o Čisté zemi* (jap. *Džódo ron*, sa. *Sukhávátívjúhópadáša*), se dodnes nepodařilo prokazatelně určit jejich autorství a zpochybňován je i jejich indický původ. Více srv. GÓMEZ, *The Land of Bliss*, s. 119–21, 243.

3. Šinranova doba a jeho život

3.1 Japonsko na přelomu 12. a 13. století

Přesuňme se nyní do Japonska dvanáctého století. Ocitneme se v zemi, která prochází celou řadou hladomorů, zemětřesení a hlavně krutými válkami mezi rody Taira a Minamoto o získání kontroly nad celou zemí. Rod Minamotů nakonec zvítězil a ustavil sídlo své vlády v Kamakuře. Tím začalo období Kamakura (1185–1333) a spolu s ním vznikly i nové filosofické a náboženské směry.⁴⁸ V období sto padesáti let 12. a 13. století žili zakladatelé dnes nejdůležitějších buddhistických tradic v Japonsku, ať už zenoví mistři Eisai a Dógen (snad nejvýznamnější z japonských zenových mistrů vůbec), Ničiren (zakladatel Ničirenovy sekty) nebo Hónen, zakladatel Džódo šú (Škola Čisté země), který šířil praxi vzývání Amidy, anebo jeho žák Šinran, zakladatel Džódo šinšú (Pravá škola Čisté země), což je dnes nejpočetnější náboženská skupina v Japonsku. Rozlišujícím znakem mezi předkamakurskými buddhistickými směry a těmi, které v tomto období vznikají, a zároveň společným rysem nových kamakurských škol je fakt, že umožňují přístup širokým masám trpících lidí k osvobození. To bylo do té doby vyhrazeno pouze úzké vrstvě vzdělaných mnichů.⁴⁹ Dalším společným znakem těchto směrů je, že „demokratizují“ cestu k vysvobození výrazným zjednodušením úkonů: k vysvobození stačí pouze recitovat *nenbucu* u Hónena, vzývat *Lotosovou sútru* u Ničirena nebo provádět zazen, meditaci v sedě (*šikan taza*) u Dógena. Signifikantním je i to, že všechny tyto směry reprezentuje charismatická osobnost reformátora-zakladatele, později uctívaného jako bódhisattva. Každý z těchto myslitelů, respektive školy jimi založené, nabízel jinou cestu k vysvobození. Šinran se dvacet let usilovně účastnil výcviku v klášterech školy Tendai na hoře Hiei.⁵⁰ Jelikož však nedošel žádného ujištění o vlastním spasení a zároveň zde byl svědkem korupce rozmáhající se v klášterech,⁵¹ „zanechal v roce 1201 složitých praktik a přimknul se k výchozímu slibu“ buddhy

⁴⁸ Někdy je jako počátek období Kamakura kladen rok 1192, kdy Joritomo získal titul *Sei taišógun*, zkráceně šógun, čímž byla jeho vládnoucí pozice legitimována, nicméně fakticky měl v rukou moc již od vyhrané bitvy u Dannoury roku 1185. Blíže srv. např. REISCHAUER a CRAIG, *Dějiny Japonska*, s. 44–49.

⁴⁹ Důležitým předvojem buddhistických směrů objevivších se v období Kamakura byli tzv. svatí mužové (*hidžiri*), kteří pěstovali šamanistické a magicko-náboženské praktiky. Mezi prostým lidem byli aktivní od konce 10. st. Jejich činnost by se dala charakterizovat jako antiautoritářská, antisekulární a lidově-tradicionální. Důležitou úlohu hráli rovněž laičtí mniši (*šami*), kteří usilovali o duchovní revitalizaci obyčejného člověka. Důsledkem bylo, že se rozšířila důležitost „individuální víry a nezištnosti“ mezi obyčejným lidem. H.-J. KIM, *Dógen Kigen, mystical realist*, rev. ed., Tucson: The University of Arizona Press, 1987, s. 16.

⁵⁰ Výcvikem školy Tendai prošli i ostatní zmiňovaní myslitelé. Srv. T. P. KASULIS, „Japanese philosophy“, in *REP*, vol. 5, London: Routledge, 1998, s. 72–73.

⁵¹ A. BLOOM, *The Life of Shinran Shonin: The Journey to Self Acceptance*, Rev. ed., Berkeley: Institute of Buddhist Studies, 1994, s. 8.

Amidy.⁵² Jinými slovy řečeno, postupně odmítl veškeré způsoby dosažení vysvobození založené na vlastním úsilí, a později i to, jak učil Hónen, že k dosažení Amidova ráje, tj. vysvobození, je třeba neustálého opakování *nenbucu*. Šinran prohlásil, že i to je zbytečné, neboť je stačí vyslovit jen jednou, ale s pravou myslí a srdcem.⁵³

3.2 Šinranova životní pout'

Šinranův životní příběh, kterému se budeme věnovat v následující části, nám ukáže jeho neúspěšné dvacetileté usilování o vlastní duchovní pokrok, jež nakonec vyústilo v ušlechtilou, ryze bódhisattvovskou cestu. Po vlastním zážitku milosrdnosti buddhy Amidy hlásá možnost probuzení otevřeného všem bytostem. Soucítění je Ariadninou nití, která se vine od počátku buddhismu až k Šinranovi, a je zároveň zrcadlem, vůči kterému bychom vždy měli nastavit zorný úhel pohledu našeho vnímání Šinranovy nauky. Neboť ušlechtilá cesta bódhisattvy je podle mahájány jediný způsob, jak dosáhnout skutečného štěstí. „Ten, kdo veden hlubokým soucítěním s druhými složil slib dosáhnout buddhovství, ať to stojí cokoli, ať bude muset být na cestě k tomuto dlouhému a obtížnému cíli sebevíckrát zrozen, je nazýván bódhisattvou.“⁵⁴ Pěstováním probuzené mysli, úsilím o dokonalé poznání a soucítění, jež je vlastní buddhovství, dosahuje bódhisattva stavu, jenž nejlépe umožňuje prospívat ostatním. Skutečným bytím bódhisattvovy bytosti je prospěch druhých.⁵⁵

Podle badatelů i tradičních zdrojů si můžeme Šinranův život rozdělit do čtyř fází. První zahrnuje jeho vstup do klášterního života, pobyt na hoře Hiei a jeho náboženské neuspokojení. Druhá se týká především jeho konverze k Hónenovu učení. Třetí počíná Šinranovým exilem v Ečigu a pokrývá i jeho následné působení v oblasti Kantó. V tomto období se prohlubuje jeho porozumění učení Čisté země a dozrávají v něm nové originální koncepty. Čtvrtá fáze může být charakterizována jako čas konečného vymezení a objasnění nauky během pobytu v Kjótu. Biografické údaje čerpám především ze třech zdrojů: 1) Z Bloomovy monografie věnované životu Šinrana, která koherentně shrnuje tradiční zdroje i dosavadní badatelské poznatky předních Šinranových životopisců. V angličtině je to jednoznačně nejsolidnější a nejucelenější biografická práce, na kterou odkazují i dva nejdůležitější japonští badatelé na poli šin-buddhismu, Hirota s Uedou. 2) Z první kapitoly knihy Uedy a Hiroty, kteří ve své knize věnovali prostor nejen osvětlení Šinranovy

⁵² *The True Teaching, Practice and Realization*, in CWS, s. 290.

⁵³ Blíže srv. *Passages on the Pure Land Way a Lamp for the Latter Ages*, in CWS, s. 295–317, 523–555; A. MATSUNAGA, *Foundation of Japanese Buddhism*, vol. 2, 5th ed., Tokyo: Kenkyusha, 1993, s. 98–101.

⁵⁴ WILLIAMS „Všeobecný úvod: Šantidéva a jeho svět“, s. 14.

⁵⁵ Srv. WILLIAMS „Všeobecný úvod: Šantidéva a jeho svět“, s. 19–20.

nauky, ale i původním japonsky psaným textům. Kromě možných námitek ohledně některých otázek týkajících se obecného přehledu mahájánového buddhismu, upřednostňujícího spíše sinojaponský pohled na úkor indického, je to nejvíce doporučená kniha pro úvodní seznámení se s Šinranovým myšlením i jeho texty. 3) Z druhého dílu knihy manželů Matsunagových věnované japonskému buddhismu, která oproti slabší části věnované zenovému buddhismu velmi pěkně prezentuje dějiny a základní myšlenky směru Čisté země. Kromě solidně shrnutého učení nejen Šinrana a Hónena, ale i jejich následovníků, věnuje navíc v úvodu prostor osvětlení pro buddhismus důležitých indických termínů a jejich sinojaponským ekvivalentům. V některých sporných otázkách jsem přihlížel i k *The Collected Works of Shinran*, knize, bez níž by tato práce nemohla být napsána.⁵⁶

3.2.1 Pobyt v tendaiských kláštorech

Jako devítiletý chlapec byl Šinran v roce 1182 ordinován do řádu Tendai. Studoval v Jogawa Rjógon na hoře Hiei, a podle tradice dosáhl plného porozumění filosofii Tendai.⁵⁷ Vzhledem k tomu, že mnoho Šinranových pozdějších děl má antologický charakter, který prozrazuje jeho obsáhlou znalost buddhistického učení, můžeme se na stranu tradice přiklonit, ovšem s vědomím, že zdůrazňování moudrosti a duchovního vhledu zakladatele školy patří mezi standardní postupy pozdějších stoupenců. O Šinranovi víme, že se stal *dósóem*, což byl kněz poměrně nízkého statutu v hierarchii buddhistických řádů na hoře Hiei. *Dósó* byl určen především k ceremonii *fudannenbucu*, tj. kontinuálnímu recitování *nenbucu*, prováděnému na objednávku pozůstalých, aby zajistili nebožtíkovi po smrti dobrý osud.⁵⁸ Z toho můžeme snadno vyvodit, že již za pobytu na hoře Hiei byl Šinran v úzkém kontaktu s učení Čisté země a tak byl často konfrontován s pomíjivostí života. Přičteme-li k tomu jeho zkušenost, že ačkoli prováděl během dvaceti let všechny možné techniky, nebyl

⁵⁶ BLOOM, *The Life of Shinran Shonin*; UEDA and HIROTA, *Shinran*, s. 19–55; A. MATSUNAGA, *Foundation of Japanese Buddhism*, vol. 2, s. 85–117.

⁵⁷ Škola v těchto místech byla založena tendaiským mnichem Genšinem (942–1017), považovaným zároveň i za patriarchu Čisté země, jenž byl důležitou inspirací pro Hónena. Školu Tendai, která syntetizovala extrémy a jednostrannosti ostatních škol, založil v Japonsku na počátku devátého století mnich Saičó (764–822). Učinil tak po svém návratu z Číny, odkud přivezl texty a učení školy Tchien-tchaj (jap. Tendai). Tato škola je založená na *Saddharmapundarikasútre* (*Lotosové sútre dobré nauky*). Tendai také klade důraz na esoterní (*mikjó*), tzn. tantrické praktiky. Důležitou součástí jejich čtyřdílné meditační praxe bylo *džójó zanmai*, neboli „samádhi stálého obcházení“. Tato technika byla založena na sútre buddhy Amidy – *Amida-kjó* a spočívala v mnohadenním obcházení kolem sochy buddhy Amidy, recitování jeho jména a vizualizaci Amidy. Recitování *nenbucu* bylo tedy běžné i mezi tendaiskými mnichy, ale až Hónen prohlásil tuto praxi za nadřazenou ostatním. Srv. T. YOSHIRU, „Tendaishu“, in M. ELIADE (ed.), *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1987, Vol. 14, s. 399.

⁵⁸ *Fudannenbucu* má svůj základ v *džójó zanmai* (samádhi stálého obcházení).

schopen překonat své vášně a dosáhnout duchovního vhledu, pak zde máme celkem plastický obraz umožňující nám pochopit Šinranův strach a nespokojenost. Pocit vlastní nečistoty, frustrace z vlastního duchovního neúspěchu a pravděpodobně i okolní násilná atmosféra mezi mnichy, korupce a neustálé potyčky mezi studenty a kněžími, které mohl pozorovat na hoře Hiei, vedly k nejistotě ohledně způsobu dosažení spásy. Tradice zaznamenává jeho putování od chrámu k chrámu, kde se snažil najít řešení svého vnitřního konfliktu. Neúspěšný v hledání opustil Hiei a odešel do chrámu Čóhódži v Rokkakudó v Kjótu, kde se pomocí stodenní meditace snažil získat inspiraci pro směr budoucí cesty. Během devadesátého pátého dne se mu dostalo vize, v níž vystupovali princ Šótokua a bódhisattva Kannon.⁵⁹ Dalšího dne se odebral k Hónenově poustevně v Jošimidzu a pozorně naslouchal jeho učení.

3.2.2 Konverze k učení Hónena

O tom, že setkání s Hónenem bylo pro Šinrana určující, nás utvrzuje i již zmiňované Šinranovo prohlášení o jeho přimknutí se k základnímu slibu buddhy Amidy.⁶⁰ Hónenův důraz na recitaci *nenbucu* umožňoval aspirovat na plody buddhovství, tedy zrození v Čisté zemi, i prostitutce, zloději, rybářovi či samurajovi, navzdory jejich duchovní nezpůsobilosti. Šinrana nové zdůraznění milosti buddhy Amidy nepochybně přitahovalo a vpsledku vedlo k jeho přijetí Hónenova učení. On sám se vyjadřuje slovy, která nás nenechávají na pochybách, že pro Šinrana neexistovala jiná cesta ke spáse:

„Mě, Šinranovi, nezbyvá než věřit, protože jsem obdržel slova dobrého muže (Hónena) (když řekl): ‚Stačí provádět *nenbucu*, abys byl Amidou spasen.‘ Nikterak nevím, zda je *nenbucu* skutečně semínkem, díky němuž se rodíme do Čisté země, nebo je karmickým činem uvrhujícím nás do pekla. I kdybych do pekla padnout měl, protože jsem byl Hónenem oklamán a prováděl jsem *nenbucu*, vůbec bych nelitoval.

⁵⁹ Mezi badateli není jednoznačný konsensus ohledně obsahu tohoto zážitku. Jedna z verzí, kterou uvádí Matsunaga, popisuje tuto vizi jako sen, v němž se bódhisattva Kannon mluvící skrze tělo prince Šótokua zaručila, že se Šinranovi zjeví jako krásná dívka, kterou si má vzít, aby mu sloužila během života a v čase smrti ho vedla do Čisté země. Pro detailnější popis a jiné verze srv. MATSUNAGA, *Foundation of Japanese Buddhism*, vol 2, s. 86–87; BLOOM, *The Life of Shinran Shonin*, s. 8–9, 15. Bódhisattva Kannon (sa. Avalókitéšvara, čín. Kuan-jin), ztělesnění soucitu (sa. *karuná*), původně maskulinní, je ve východoasijských zemích uctíván mnichy i laiky jako ženská postava, ať už jako slitovná bohyně, matka soucitu, či jako průvodce duší do ráje, jako je tomu u stoupců Čisté země. Zachraňuje vnímající bytosti z osidel pekelných muk a v lidovém náboženství přináší uctívačům šťastný život, dobrý osud a léčí nemoci. Srv. BUSSWELL, *Encyclopedia of Buddhism*, s. 151–3, 292, 317; ohledně proměn ve vnímání této postavy srv. A. MATSUNAGA, *The Buddhist Philosophy of Assimilation, the historical development of the Honji-Suijaku Theory*, Tokyo: Sophia University, 1969, např. s. 120–137.

⁶⁰ Srv. s. 16–17.

Nejspíš bych však pocítil lítost, že jsem byl podveden, kdybych opravdu byl někým, kdo se mohl stát buddhou, pokud by pilně cvičil sebekázeň pro dobro své i ostatních, a přitom sestoupil do pekla kvůli recitování *nenbucu*. Ovšem protože jsem někým, kdo nemůže dosáhnout žádné ukázněnosti, úděl přebývat v pekle mi zřejmě připadne tak jako tak.“⁶¹

Šinran se během několika let stal jedním z nejbližších a nejserioznějších Hónenových žáků a v roce 1205 mu bylo dovoleno namalovat Hónenův portrét a vytvořit opis jeho hlavního díla *Senčakušú*. Šinranovo studium a přátelství s Hónenem však bylo násilně přerušeno na základě ostrých kritik a stížností mnichů z Hiei. Ti oficiálně žádali císařský dvůr o potrestání Hónena a jeho stoupců, obviňující jej například z ustavení nové buddhistické školy bez císařského svolení, vzpoury proti bohům, špatnému výkladu nauky o Čisté zemi atd. Navíc, když dva horlivci získali pro Hónenovo učení dvě dvorní dámy, které bez svolení excísaře Gotoby konvertovaly k učení Čisté země, nebyla již Hónenovi nic platná podpora, kterou na dvoře měl v regentu Kanezanovi. Excísař se totiž o události dozvěděl formou svádějící k podezření z nemorálního vztahu mezi mnichy a dámami, a ortel byl vyneseno. Hónen byl spolu s předními žáky odsouzen k vyhnanství a dvěma nerozvážlivcům byla setnuta hlava. Hónen byl poslán na Šikoku a Šinran na sever do Ečiga. Období blízkého vztahu s Hónenem mezi lety 1201 a 1207 bylo sice krátké, zato velmi důležité pro Šinranův vývoj. Vyřešil si osobní duchovní krizi, získal ujištění o svém spasení, a zároveň směr své cesty. Dosud zde byl učitel Hónen, opora, ke které se mohl uchýlit v nejistých okamžicích hledání. Od nynějška se však bude muset Šinran spolehnout na vlastní porozumění učení Čisté země.

3.2.3 Exil v Ečigu a misie v Kantó

Po dvacetiletém výcviku a studiích na hoře Hiei a sedmi letech u Hónena se Šinran ocitl tvář v tvář skutečnému a většinou dost tvrdému životu prostých lidí. Rázem byl zbaven veškerých povinností i privilegií kněžského života výměnou za existenční nejistotu obyčejného venkovana, navíc s puncem kriminálního. Bez jakékoli laické zkušenosti každodenní dřiny se necítil „být ani knězem ani laikem.“⁶² Šinran sám sebe začal označovat slovem Gutoku, „zabedněný zpustlík“ – *toku* je označení mnicha, jehož přerostlé vlasy svědčí o laxním přístupu k řeholi.⁶³ Je pravděpodobné, že se krátce po svém příjezdu do Ečiga oženil s Ešin-ni, která se mu stala věrnou družkou, společnicí, a

⁶¹ Cit. z BLOOM, *The Life of Shinran Shonin*, s. 10.

⁶² BLOOM, *The Life of Shinran Shonin*, s. 21.

⁶³ Srv. AMSTUTZ, „Shinran and Authority in Buddhism“, s. 144.

především v počátcích nedocenitelnou pomocnicí v těžkostech, které venkovský život jistě bohatě skýtal.⁶⁴

Poté, co byl nucen hluboce se zaobírat podstatou lidské existence, uvědomil si sílu a nezbytnost vášní, tužeb a instinktů v boji o přežití. Viděl, že lidé jsou nerozlučně svázáni svými touhami, vášněmi, které byly k udržení života nutné. Nemohl již souhlasit s tradičními klášterními školami, že je bezpodmínečně nutné odhodit stranou život ovládaný vášněmi za účelem sebeočistění.⁶⁵ Jeho zkušenost vedla k naprostému odmítnutí duality mezi náboženským a světským životem. Přijal Nágárdžunův koncept „hranice sansáry je hranice nirvány“ jako něco, co má být skutečně aplikováno v běžném životě.⁶⁶

V roce 1211 byl Hónen omilostněn a následujícího roku po návratu do Kjóta zemřel. Šinran se ženou měli v té době pravděpodobně tři děti mladší pěti let, a proto je vcelku pochopitelné, že nutnost pečlivé přípravy na přestěhování mu nedovolila vrátit se do Kjóta okamžitě po omilostnění. Smrt Hónena a politická situace v Kjótu, kde učení Čisté země bylo stále ještě zakázané, zřejmě nebyly jedinými důvody pro změnu trasy k nově se vyvíjejícímu regionu Kantó.⁶⁷ Je pravděpodobné, že hlavní důvody byly náboženské. Během pobytu v Ečigu žil v těsné blízkosti prostých lidí, a jelikož již dlouho toužil po sdílení své víry právě s nimi a zároveň nehodlal dělat kompromisy o svých náboženských přesvědčeních, je zřejmé, proč se nechtěl, alespoň ne v tuto chvíli, natrvalo vrátit do hlavního města. Šinran, přestože byl omilostněn současně s Hónenem, se tedy nevydal na cestu okamžitě a do regionu Kantó dorazil až v roce 1213. Během přesunu složil slib, že bude tisíckrát recitovat tři hlavní sútry Čisté země k prospěchu ostatním lidem. Avšak poté, co začal slib naplňovat, přehodnotil náhled na věc a došel k závěru, že správný způsob, jak oplatit milost buddhy Amidy, je motivovat ostatní, aby věřili v to, v co věřil on. Jinými slovy, měl silnou potřebu dosvědčit svou víru ostatním tak, aby jim umožnil sdílet radost a mír, který zakoušel on. Navíc, recitace súter byla praxe, která v učení Čisté země měla vést ke kultivaci víry, což implikuje domněnku, že recitace *nenbucu* nepostačuje ke spáse. Zde se nám počíná ukazovat centrální téma Šinranova pojetí víry. Šinran odmítá

⁶⁴ Některé tradice tvrdí, že Šinran měl dvě ženy a osm dětí. Vzhledem k rozboru, který podává Bloom, přidrží se jeho závěru, že se prokazatelně oženil jen s jednou ženou, a to Ešin-ni, se kterou měl šest dětí. Pro detailnější rozbor jeho rodinné situace srv. BLOOM, *The Life of Shinran Shonin*, s. 22–24; MATSUNAGA, *Foundation of Japanese Buddhism*, vol. 2, s. 86–89.

⁶⁵ Vášně či nečistoty mysli (*kléša*) jsou standardně v buddhismu tím, co musí být odstraněno, aby mohlo dojít k probuzení.

⁶⁶ BLOOM, *The Life of Shinran Shonin*, s. 21.

⁶⁷ Neústupnost kněží z Hiei byla údajně natolik silná, že se v roce 1227 pokusili zničit Hónenovu hrobku a zmocnit se jeho těla. Srv. BLOOM, *The Life of Shinran Shonin*, s. 26. Bloom čerpá tuto informaci z H. H. COATES and R. ISHIZUKA, *Hōnen, The Buddhist Saint*, Kyoto: Society for the Publication of Sacred Books of the World, 1949, s. 684–688.

ostatní praktiky a drží se pouhého recitování Amidova jména. Uvidíme však, že jeho názor později ještě uzrál.

Šinran během svého života nezaložil žádnou svatyni ani chrám. Několik desítek přímých žáků, kteří se k němu připojili během pobytu v Kantó, zakládalo tzv. *nenbucu dódžó*, což byly jednoduše upravené místnosti v jejich domech. Získávali nové stoupence a společně se tam s nimi scházeli, a tak se dále šířilo povědomí o vznikajícím novém proudu učení Čisté země. Stoupenci pocházeli většinou z nižších tříd, z řad farmářů, sluhů, válečníků a obchodníků. Je ale velmi pravděpodobné, že mezi Šinranovy žáky museli patřit i jedinci z vyšších tříd, neboť ti, kdo vedli roztroušené skupiny, uměli číst a psát a dokázali rozumět Šinranovým spisům.⁶⁸ Exil byl pro Šinrana důležitý nejen proto, že umožnil následné šíření učení Čisté země, ale především pro možnost volného vývoje vlastního vhledu do učení, který získal u Hónena. Toto porozumění se formovalo i při kompilování *Učení, praxe a uskutečnění*, monumentální sbírky súter a pojednání o učení Čisté země.

3.2.4 Šinranova finální formulace nauky Čisté země

Někdy okolo roku 1235 se Šinran vrátil do Kjóta.⁶⁹ V tomto závěrečném období svého života vtiskl konečnou podobu svému učení a až do vysokého věku byl literárně velmi aktivní.⁷⁰ Vedle básní, hymnů, komentářů a různých pojednání vytvořil opisy textů autorů důležitých pro učení Čisté země, jako byli Seikaku, Rjúkan, Šan-tao a Hónen. Paralelně s touto aktivitou udržoval čilé písemné styky se svými stoupenci, kteří v dopisech dostávali propracované odpovědi na konkrétní dotazy. V dopisech se zabýval tak podstatnými tématy jako jediné versus mnohonásobné pronesení *nenbucu*, ujištění o spáse během života versus po smrti. Nebo odpovídal na otázku, zda je věřící v tomto životě roven Tathágotovi, nebo bódhisattvovi Maitréjovi, který se stane buddhou příštího věku.⁷¹ Důležitými klíči k řešení nejen těchto otázek je Šinranovo přesvědčení o neustálé činnosti buddhy Amidy a jeho pojetí *šindžin*.

Na závěr Šinranova životopisu musíme ještě uvést jeho asi nejtrpčejší zkušenost druhé poloviny života. Lze si snadno představit, že mezi některými Šinranovými stoupenci vznikala i taková nepochopení jeho myšlenek jako například tvrzení, že je dobré být špatným. Šinran sice učil, že Amidův soucit směřuje především k hříšníkům, neboť jsou ve větší nouzi než lidé „čistí“, ale

⁶⁸ Detailní rozbor společenského postavení a konkrétní počty žáků srv. BLOOM, *The Life of Shinran Shonin*, s. 28–34.

⁶⁹ Absence informací o důvodech návratu nám umožňuje mnoho různých interpretací Šinranova přestěhování. Srv. A. BLOOM, *The Life of Shinran Shonin*, s. 41–42.

⁷⁰ V osmdesáti šesti letech Šinran dopsal slavné *Džinenhóni-šó* a o dva roky později *Midanjórainmjógo-toku*.

⁷¹ A. BLOOM, *The Life of Shinran Shonin*, s. 49–51.

rozhodně neučil takovéto chybné interpretaci, neboť by to bylo stejně pošetilé, jako polknout jed jenom proto, že máme protijed. Co bylo pro Šinrana mnohem horší, je aféra s jeho synem Zenranem. Ten byl poslán do oblasti Kantó, aby utišil nepokoje vzrůstající se mezi určitými skupinami příznivců. Dnes již stěží můžeme rozhodnout z jakého důvodu, nicméně faktem je, že Zenran začal o sobě prohlašovat, že mu otec sdělil jisté tajné nauky. Tím na sebe strhl pozornost některých jedinců, ale zároveň kritiku věrných Šinranových stoupenců. Šinran stál zpočátku na straně Zenrana, neboť nemohl uvěřit zprávám, zasílaným důvěryhodnými představiteli místních skupin, ale po neklamném zjištění, že jeho syn situaci v regionu ještě zhoršil a že se prokazuje údajným speciálním učením, učinil pro udržení společenství asi jediný možný krok – vydědil svého nejstaršího syna Zenrana. Zároveň popřel jeho tvrzení a ujistil všechny obce, že žádné speciální učení nikdy nehlásal, a to, co učil, dával k dispozici všem.⁷²

⁷² Bloom se této tragédii věnuje mnohem obsírněji i z pohledu Zenrana, srv. BLOOM, *The Life of Shinran Shonin* s. 53–63. Informace o Šinranově jednání čerpají badatelé z jeho dochovaných dopisů, srv. *Letters of the Tradition*, in *CWS*, s. 575–576.

4. Šinranova nauka

4.1 Šinranovo opus magnum: *Učení, praxe a uskutečnění*

Z Šinranových děl, které se nám dochovaly nejen v opisech, ale i v jeho rukopise, zjistíme, že textovou oporou pro jeho učení nebyla jen *Trojice sůter Čisté země*. V jeho monumentální sbírce *Učení, praxe a uskutečnění* najdeme přes padesát citovaných sůter, komentářů a pojednání sedmi patriarchů Čisté země a mnoho jiných, většinou mahájánových textů. Kromě *Delší Sukhávativjúhasútry* je nejčastěji citovaná *Nirvānasútra*. Z jiných textů jsou vedle Hónenova díla nejčastěji citovanými Šan-taovy komentáře a hymny.⁷³ V předmluvě k této sbírce se můžeme dočíst o jeho radosti z toho, že se zde k osvětlení pravého učení setkávají posvátné texty Indie a komentáře čínských a japonských mistrů.⁷⁴ Šinran na mnoha místech prohlásil, že jeho práce byla pouhým vyjádřením vděčnosti.⁷⁵ První „kompletní“ verzi dokončil v roce 1247 a nazval ji *Ken džódo šin džicu kjó gjó šó monrui* (*Antologie objasňující pravé učení, praxi a uskutečnění cesty Čisté země*). Důraz je položen na výraz *ken*, japonským čtením *arawasu*, což znamená ‚odhalit‘, ‚prokázat‘ nebo ‚potvrdit‘. Aby umožnil četbu i lidem s nižším vzděláním, opsal původní verzi psanou v *kambun* (dosl. chanské texty), čínském stylu používaném učenci té doby, v mnohem jednodušší formě *nobenagi*.⁷⁶ *Učení, praxe a uskutečnění* je dílo, které Šinran v průběhu života mnohokrát doplňoval o své komentáře a subkomentáře, revidoval a v podstatě nikdy definitivně nedokončil. Je tedy pro nás nevyčerpatelným zdrojem informací, z nichž lze celkem snadno vystopovat, v čem se Šinran držel tradičního výkladu učení Čisté země a v čem je založená jeho inovace. Šinran ve svém výkladu zachovává tradiční koncepci třech pilířů buddhistické cesty (učení, praxe a uskutečnění), nicméně klade velký důraz na praxi. To je zřejmé z faktu, že mezi kapitoly *Praxe a Uskutečnění* vložil kapitolu nazvanou *Šindžin*.⁷⁷ Jeho důraz svědčí o tom, že *šindžin* je pro zrození v Čisté zemi zcela nepostradatelné.

Rozdělme si tedy Šinranovo poselství podle třech pilířů na učení, praxi a uskutečnění a stejně jako on přidejme kapitolu věnovanou hlavnímu tématu naší práce, *šindžin*.

⁷³ CWS, 2. díl, s. 271–293.

⁷⁴ Srv. Šinranova předmluva k *The True Teaching, Practice and Realization*, in CWS, s. 4.

⁷⁵ *The True Teaching, Practice and Realization*, in CWS, s. 69–74, 290.

⁷⁶ Sloveso *noboru* znamená „něco rozvést“, *nobegaki* je jednoduchou formou psané vysvětlení něčeho složitějšího, zde tedy v hovorovém jazyce Šinranovy doby.

⁷⁷ Bloom tvrdí, že Šinran tímto rozšířil tradiční doktrínu Čisté země o čtvrtý princip *šindžin*, nicméně dávám přednost názoru dvou největších znalců Šinranova učení, kteří v této kapitole vidí právě vyjasnění podstaty praxe. Srv. UEDA and HIROTA, *Shinran*, poznámka č. 1 na s. 182.

4.2 Učení

Esence Hónenova učení, který za jádro nauky Čisté země považoval *Meditační sútru*, se dá shrnout následující citací: „Neustálé opakování jména zapřičiňuje zrození [v Čisté zemi], neboť je založeno na buddhově výchozím slibu.“⁷⁸ Jelikož sliby bódhisattvy Dharmákary došly v postavě buddhy Amidy svého naplnění, viděl v nich Hónen ujištění, že člověk díky adekvátnímu opakování *jména* dosáhne spásy zrozením v Čisté zemi. I přesto, že je záchrana člověka s konečnou platností v rukou milosrdného Amidy, přiznával Hónen člověku jakousi schopnost volního aktu, díky němuž následně pronáší jméno Amidy. Šinran však i v tomto volním aktu viděl sílu Amidy, jež je aktivní skrze výchozí slib. Slovy Šinrana se „učení Čisté země nachází ve *Větší Sukhávátívjúhasútre*“, konkrétně v jedinečných slibech buddhy Amidy, který pln soucitu otevřel „nerozumným bytostem“ (*bonbu*) pokladnici svých zásluh.⁷⁹ Celá nauka je podle Šinrana postavena na Amidově přenášení jeho karmických zásluh (jap. *ekó*) na každou bytost. Skrze výchozí slib (tj. osmnáctý slib, který ztělesňuje esenci čtyřiceti osmi slibů) se nám ukazuje neustálá činnost Amidy, kterou Šinran identifikuje s *tariki*, „silou jiného“, důležitým termínem odlišujícím učení Čisté země od všech ostatních buddhistických škol.⁸⁰ Je to síla buddhovského poznání a soucítění, která přivádí všechny bytosti k probuzení pomocí výchozího slibu. Pro Šinrana se Amida, terminologicky řečeno „tělo *dharmy* v aspektu soucítění“, objevil na světě ve formě Buddhy Šákjamuniho, aby odhalil cestu k probuzení a spasil nezměrné množství bytostí.

„Je to právě učení velebené všemi buddhy. Učit sliby Tatháगतy je pravý záměr této sútry, Jméno buddhy je její esencí.“⁸¹

Jádro těchto slibů tkví v osmnáctém slibu, kde Amida osvětlil cestu, jejímž sledováním mohou všechny bytosti dosáhnout zrození v Čisté zemi, kdežto ve slibu sedmnáctém vyjadřuje důležitost *jména* tím, že jej uctívají všichni buddhové. Šinran říká:

⁷⁸ CWS, 2. díl, s. 34.

⁷⁹ *Passages on the Pure Land Way*, in CWS, s. 295. Srv. termíny *bonbu* a *hakarai* v slovníčku.

⁸⁰ „Síla jiného“ (jap. *tariki*). Termín poprvé použil Tchan-luan (jap. Donran, 476–542) k charakterizování základního slibu Amidy, díky němuž je člověku dáno zrození v Čisté zemi. „Síla (moc) jiného“ je odlišujícím znakem mezi buddhismem Čisté země a ostatními buddhistickými školami, které jsou založeny na vlastní síle (jap. *džiriki*). Síla jiného neustává v činnosti, aby si každá vnímající bytost mohla uvědomit *šindžin*, ale ti, co lpí na vlastním úsilí a ctnostech, této činnosti brání. Srv. např. *Passages on the Pure Land Way* nebo *The True Teaching, Practice and Realization*, in CWS.

⁸¹ *Passages on the Pure Land Way*, in CWS, s. 296.

„*Jméno* se šíří ve všech světech deseti oblastí díky tomu, že se naplňuje slib ztělesňující oceán moudrosti jednoho vozidla (*ékajána*), sedmnáctý slib ze čtyřiceti osmi velkých slibů bódhisattvy Dharmákary, který zní: mé jméno bude velebeno a pronášeno bezpočtem buddhů v deseti oblastech.“⁸²

Vozidlo (*jána*) odkazuje k učení. V mahájánovém buddhismu se mluví o trojím vozidle, termínu, který odpovídá třem cestám, učením. Cesta *šrávaků* (dosl. posluchačů), která vede ke stavu arhata. Cesta *pratjékabuddhů*, tzv. solitérů, kteří „dosahují procitnutí (*bóधि*) sami o sobě a pro sebe.“⁸³ Třetí cestou, pro mahájánu tou nejvyšší, je cesta bódhisattvů. Šinran jde ještě za tato dělení postavená na vnímání rozdílu mezi schopnostmi jednotlivých buddhistů a mluví o oceánu jednoho vozidla, učení založeném na *výchozím slibu*.⁸⁴ Jelikož dokonalá cesta k dosažení buddhovství, která je umožněna jen díky uskutečněným slibům buddhy Amidy, je otevřena každému člověku, moudrému i hlupákovi, je pro Šinrana *ékajánou* neboli jediným možným způsobem, jak kdokoli může dosáhnout probuzení.

Zde se nám ukazuje Šinranova originalita; byl pravděpodobně prvním v historii mahájánového buddhismu, kdo prohlásil, že praxi – činnost proměňující člověka tak, aby byl prostoupen pravdou a skutečností – v člověku umožňuje jen buddha.⁸⁵

4.3 Praxe

Pro Šinrana je výhradní cestou k buddhovství síla výchozího slibu, jinak řečeno síla jiného (*tariki*), skrze kterou se nám obyčejným lidem snaží Amida pomoci. Je to klasický mahájánový koncept o nezměrné milosti bódhisattvů, který je u Šinrana doveden do důsledků. Člověk není schopen ničeho dobrého, a pakliže se mu podaří pronést jméno Amidy tak, aby byl tímto aktem spasen, je to jen a jen díky síle jiného a ne kvůli našim schopnostem či našim zásluhám. *Jméno* zahrnuje veškerou aktivitu Amidy. Jeho snaha o odevzdání se lidí v sílu jeho slibů je korunována rozprostřením *šindžin* ve věřících.

⁸² *Notes on Essentials of Faith Alone*, in *CWS*, s. 455.

⁸³ Miltner je nazývá buddhové „samotáři“. Srv. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 164.

⁸⁴ Nejčastější přirovnání, které Šinran užívá k opisu výchozího slibu, je právě oceán, kvůli jeho nezměrnosti, která v jednotě zahrnuje neskutečnou multiplicitu bytostí. Srv. UEDA and HIROTA, *Shinran* s. 267 nebo *CWS*, 2. díl, s. 353–354.

⁸⁵ UEDA and HIROTA, *Shinran*, s. 143.

„Vyslovit jméno buddhy nezměrného světla [tj. Amidy] je velkou praxí, protože je dokonalá, zahrnuje všechny ostatní techniky a je nejrychlejší v uskutečňování jejich naplnění.“⁸⁶

„Tato praxe opravdu ztělesňuje Výchozí slib, v kterém je *nenbucu* vybráno (jako pravá praxe). Je to pravá a pravdivá úžasná *dharma*, která je jedním vozem (*ékajána*).“⁸⁷

Praxí umožňující zrození v Čisté zemi, a tedy probuzení, je dokonalé vyslovení *jména*. Ale usilovat o toto vyslovení znamená vzdalovat se mu. Jak může člověk rozřešit tento gordický uzel?

„Vzhledem k praxi nebo k *šindžin*, není zde nic, co by nebylo naplněno skrze Amidovo přenášení jeho zásluh. Není zde jiné příčiny.“⁸⁸

Lze ještě snadno akceptovat, že je člověku dáno učení, ale tvrdit, že praxe, kterou člověk vykonává, není jeho, ale že je umožněna jen díky vnější pomoci, je přinejmenším těžko pochopitelné. V jiných formách buddhismu se praxí rozumí činnost, která, je-li prováděna intenzivně a podle instrukcí, umožňuje adeptovi prolomit omezující nevědomost a dosáhnout probuzení. Jak tedy člověk získá Amidovu milost? Čím si zaslouží, že mu Amida umožní dokonalou praxi, která transformuje člověka? Odpověď na tyto otázky leží v Šinranově zkušenosti Amidova soucitu, která vyústila v jeho naprosto nové užívání termínu *šindžin*.

4.4 Šindžin

K pochopení zřejmě nejdůležitějšího konceptu transferu Amidových zásluh směrem ke každému člověku se musíme pokusit proniknout do obtížně pochopitelného termínu *šindžin*. Pro buddhovskou mysl, jejímž prostřednictvím koná Amida v bytostech spásné dílo, používá Šinran klasického výrazu *šindžin*, avšak s výrazně modifikovaným významem. Ve spisech Šinranových předchůdců se význam slova *šindžin* většinou překrývá s významem slova víra, kdy jde o akt věřícího směrem k objektu jeho víry. U Šinrana ale tento výraz nabývá mnohem širšího a naprosto nesrovnatelného významu, kdy víra pouze zapadá do jeho „revolučního“ konceptu.

V následující části se pokusím nastínit složitost a zároveň důležitost termínu *šindžin*, který je zřejmě hlavním klíčem k pochopení Šinranova učení.

⁸⁶ *Passages on the Pure Land Way*, in CWS, s. 296.

⁸⁷ *Passages on the Pure Land Way*, in CWS, s. 298.

⁸⁸ *The True Teaching, Practice and Realization*, in CWS, s. 93.

Zároveň se mi snad díky obšírnějšímu pozastavení se u tohoto termínu podaří více osvětlit praxi hláсанou Šinranem.

4.4.1 Nástin koncepce

Šinran věřil, že našel nesrovnalost v tom, jak většina buddhistů rozuměla praxi. Ti, kteří meditovali, zpívali mantry, recitovali texty a prováděli jiné techniky založené na vlastní síle (*džiriki*)⁸⁹ jakožto prostředky ke zničení jáství a dosažení vhledu do reality, jež by následně vedly k nirváně, se podle Šinrana motali v bludném kruhu, když se snažili pomocí vlastního úsilí překonat vlastní já. Věřili, že díky své náboženské praxi získávají zásluhy. Pro Šinrana to byl protimluv, neboť to, že „já medituji“, „já držím půst“, „já získávám zásluhy“, vnímal spíše jako živení jáství než jeho potlačení.⁹⁰ Toto nepochopení buddhistické praxe bylo podle něj příčinou úpadku učení. Šinran sice přijal koncept *mappó* (tj. poslední věk *dharmy*), ale tradiční pojetí třech věků *dharmy*, které korespondují s úpadkem Buddhova učení, redukuje na pouhé dva: věk cesty moudrých a věk cesty Čisté země.⁹¹ Z jeho pohledu již člověk není schopen dojít vysvobození bez zásahu zvenčí, a proto je mu ústřední náboženskou zkušeností *šindžin*, Amidova milosrdná moudrost rozvíjející se v nedokonalém člověku, přítomnost buddhovské mysli. Teoretickým základem mu pro to byl Amidův osmnáctý slib.

„Jestliže poté, co dosáhnu buddhovství, vnímající bytosti deseti světů, které se s upřímnou myslí odevzdávají [slibu], usilují o zrození v mé zemi a vysloví mé jméno byť jen desetkrát, se v mé zemi nezrodí, ať nedosáhnu nejvyššího probuzení. Vyloučení jsou ti, kdo páchají pět těžkých přečinů a ti, kdo haní pravou *dharmu*.“⁹²

⁸⁹ Pod termín vlastní síla nebo vlastní úsilí, japonsky *džiriki*, se zahrnují veškeré praktiky usilující o probuzení hromaděním zásluh skrze vlastní úsilí v kontrastu proti síle jiného, síle základního slibu buddhy Amidy. Obecně se pod pojmem *džiriki* rozumí jakékoliv jiné praktiky než recitace *nenbucu*. Šinran však chápal i toto jako vlastní sílu, je-li to činěno s kalkulem dosáhnout zrození v Čisté zemi. Je nutné se zcela zbavit vypočítavé mysli. Jinak řečeno, pokud recituji *nenbucu* s úmyslem zrodit se v Čisté zemi, chybuji.

⁹⁰ Srv. MATSUNAGA, *Foundation of Japanese Buddhism*, vol. 2, s. 96.

⁹¹ Srv. T. COLLIER, „Time and Self: Religious Awakening in Dōgen and Shinran“ *The Eastern Buddhist* 32.1 (2000), s. 74.

⁹² Překládám z verze používané Hirotou a Uedou, jejichž překlad se v drobnostech odlišuje od překladů užívaných Matsunagou a Suzukim. Liší se především v užití slova „entrusting“, které považuji za důležité, neboť se v něm „ozývá“ *šindžin*: „If, when I attain Buddhahood, the sentient beings of the ten quarters, with sincere mind entrusting themselves, aspiring to be born in my land, and saying my Name perhaps even ten times, should not be born there, may I not attain the supreme enlightenment. Excluded are those who commit the five grave offenses and those who slander the right dharma.“ UEDA and HIROTA, *Shinran*, s. 185.

Šindžin znamená naprosté přimknutí se (odevzdání se, svěření se) k tomuto slibu a vnímání Amidova jména bez jakýchkoli pochybností a bez jakékoli kalkulace (*hakarai*).⁹³ Šinran chápal *nenbucu* jako vyjádření tohoto přilnutí, vyjádření vděku Amidovi, čímž překračuje tradiční ideu Čisté země, která považovala recitování *nenbucu* za dostačující metodu vedoucí k vysvobození. Dá se říct, že *šindžin* je vysvobozením, neboť oprostí-li se člověk od vlastního úsilí (*džiriki*), jeho srdce/mysl⁹⁴ se stává silou jiného (*tariki*). Buddhovská síla se projevuje v jednotlivci jako *šindžin*. Je to síla srdce/mysli toho, jehož vlastní síla úplně zmizela, když uskutečnil buddhovskou mysl. V učení Čisté země se před Šinranem tradičně přijímaly tři fráze z osmnáctého slibu jako tři postoje, kterých měl člověk dosáhnout. Upřímná mysl, mysl odevzdávající se slibu a mysl usilující o zrození v Amidově zemi odpovídají upřímnosti, důvěře a usilování. Tyto tři postoje byly také popisovány jako tři mysli, jak učí o tomto konceptu *Meditační sůtra*.⁹⁵ Tyto tři mysli spolu s desítkou pronesení *nenbucu* byly považovány za podmínky nutné k tomu, aby mohl Amidův soucit věřícího spasit. Šinran radikálně otáčí smysl této pasáže tvrzením, že nejde o vlastnosti člověka, ale o vlastnosti pravé a skutečné buddhovské mysli, s níž Amida učinil své sliby. V tomto smyslu se do člověka „přenáší“ Amidova mysl skrze sílu slibu a manifestuje se v člověku jako lidské odevzdání se a člověkem pronesené jméno.⁹⁶ Podle Šinrana *Trojice sůter Čisté země* mluví o Amidově mysli a nikdy ne o lidské, neboť ta nemůže být čistá. To nás přivádí k malé odbočce, nutné pro lepší pochopení *šindžin*.

4.4.2 O Šinranově pojetí dobra a zla, čistoty a hříchu

V celém buddhistickém učení obecně hraje významnou roli nutnost uvědomovat si kontext, chápat věci v souvislostech, protože se na světě vyskytují v závislosti na jejich příčinách a podmínkách. V úvodních kapitolách jsme se letmo dotkli mahájánového konceptu prázdnoty, kde právě pochopení toho, že ani prázdnota nemůže existovat sama o sobě a že existuje v závislosti na něčem jiném, hraje zásadní roli.

⁹³ *Hakarai* je odvozené od původního japonského slovesa *hakaruru*, které znamená „vážit“, „rozvažovat“, „hodnotit“, „kalkulovat“, „počítat“. Srv. slovníček.

⁹⁴ Mnoho japonských termínů nemá v evropských jazycích ekvivalent a proto se v anglických textech termín *kokoro* překládá jako mysl/srdce (mind/heart). V českém prostředí odborná literatura zabývající se japonským buddhismem téměř neexistuje a tak žádná terminologie ustavena zatím nebyla. Ve znakovém slovníku najdeme překlady: srdce, mysl, duše, nitro. Srv. D. LABUS a J. SÝKORA, *Japonsko český studijní znakový slovník*, 2. vyd., Praha: Paseka, 2005, s. 177.

⁹⁵ *CWS*, 2. díl, s. 37.

⁹⁶ *CWS*, 2. díl, s. 38. „Přenáší se“ na základě konceptu přenášení nahromaděných zásluh (*ekó*). Srv. s. 32–34 této práce.

Šinran, který pobyl část svého života ve vyhnanství mezi nejprostším lidem, si silně uvědomoval, že kontext je často určující i v takových záležitostech, jako je dobro a zlo. Na vlastní kůži zažil, že za dobrého bývá považován člověk, který poslouchá vrchnost, platí daně, plní buddhistické předpisy, a špatným pak ten, kdo daně neplatí atd. Jinak řečeno, že dobro a zlo jsou poplatné podmínkám daným sociálním uspořádáním. Vrozená možnost páchání zla (špatností) u každého člověka, je pro Šinrana znamením rovnosti lidí. Rozpoznává, že „dobro“ stejně jako „zlo“ jsou lidem vrozené a že ztrácejí význam, když se člověk odevzdá v bezmeznou milost buddhy Amidy.⁹⁷ Šinran jde tak daleko, že prohřešky zmiňované v osmnáctém slibu bódhisattvy Dharmakary, jako *pět neodpuštělných skutků* a hanění pravého učení (*dharma*), které se do té doby i v tradici Čisté země považovaly za překážku k probuzení a přímou vstupenku do buddhistického pekla, nemohou být překážkou Amidovu soucitu. Šinran totiž vidí jakékoli lidské konání jako v posledku hříšné.

„Je zřejmé, že nejsme ani dobrými lidmi, ani moudřími, chybí nám píle, zato však leností a pohodlností oplýváme dostatečně a srdce zůstává prázdné, klamné, ješitné a plné lichotek. Nemáme pravdivé a skutečné srdce.“⁹⁸

Je-li člověk probuzen k *šindžin*, rodí se v Čisté zemi. Ve svém zásadním díle *Učení, praxe a uskutečnění* v kapitole věnované *šindžin* používá Šinran paralely se světlem, které v sebemenší intenzitě osvětlí i po tisíce let temnou jeskyni v nejhlubších peklech.⁹⁹ V hymnech inspirovaných patriarchy Čisté země zase přirovnává hříchy přetavené v ctnosti k ledu a vodě; čím víc ledu, tím víc vody, čím víc překážek, tím víc ctností.

„Oceán neuchopitelného *jména* neuchovává beze změny
těla pěti těžkých přečinů a hanění *dharmy*;
myriády řek hříšných skutků, když se do něj vlévají,
nabudou stejnou chuť jako vody oceánu ctností.
Řeky slepých vášní, když se vlévají do oceánu,
oceánu velkého soucitného slibu
nezměrného světla vyplňujícího deset světů,
nabudou stejné chuti jako moře moudrosti.“¹⁰⁰

⁹⁷ GO, „Shinran – Buddhist Medium and Heir to Hōnen“, s. 30.

⁹⁸ *Notes on „Essentials of Faith Alone“*, in CWS, s. 466.

⁹⁹ *The True Teaching, Practice and Realization*, in CWS, s. 148.

¹⁰⁰ *Hymns of the Pure Land Masters*, in CWS, s. 371.

Konkrétní slova z osmnáctého slibu „...vyloučení jsou ti, co páchají pět těžkých přečinů a ti, kdo haní *dharmu*“, vykládá Šinran jako důrazné upozornění, jak těžkými hříchy jsou takovéto skutky, nicméně osmnáctý slib mluví o spáse všech bytostí bez výjimky.¹⁰¹

4.4.3 *Šindžin* jako projevení *dharmakáji*

Zcela zásadní místo v celé koncepci zastává fakt, že *šindžin* je dar Amidy určený všem vnímajícím bytostem. Je funkcí jeho výchozího slibu a tedy naprosto nezávislý na vlastním úsilí člověka. Aby bytost byla schopna tento dar přijmout, musí být správně „naladěna“. Představme si Amidu jako rozhlasový vysílač, který neustále vysílá na nějaké pro běžného člověka velmi obskurní frekvenci. Abychom mohli slyšet toto vysílání, musíme vhodně naladit náš přijímač. Ať se ale snažíme sebevíc, nikdy se nám nepodaří donutit přijímač – sebe, aby přijímal to, po čem toužíme. Až v momentě, kdy jsme bezmocní, kdy si řekneme „není to v mých silách“, tak přesně v tento okamžik zazní námi hledané vysílání. Jde o to, upřímně si uvědomit svou bezmoc, omezenost a naprostou neschopnost dosáhnout probuzení vlastními silami. Ale jakmile jednou jedinkrát dosáhneme tohoto naladění, dokážeme slyšet. V některých pracích se *šindžin* opisuje vícero slovy, například „skutečné slyšení učení“. Nepřekvapí nás ani spojení typické pro šin-buddhismus, „slyšet učení a říkat *nenbucu*“.¹⁰² Jednou uskutečněné naladění přesně vyjadřuje Šinranovo učení o jediném pronesení *nenbucu*, které stačí ke zrození v Amidově ráji.

Šindžin, 信心, vulgárně řečeno „správné naladění“, je ústřední zkušeností šin-buddhisty, přepisovanou jako *makoto no kokoro*, 信の心, pravé, pravdivé a upřímné srdce/mysl. Toto srdce/mysl má dva základní aspekty. Prvním je nerozdělená jednota srdce a mysli člověka a Amidy. Druhým aspektem je jejich dichotomní vztah, v němž jsou v neustálé, výlučné a dynamické interakci. Lépe tomu porozumíme, podíváme-li se na jednotlivé znaky tohoto termínu. Znak 信, *šin* (jiným čtením *makoto*), použitý jako adjektivum znamená „pravý, pravdivý a upřímný“. Jako sloveso znamená „odevzdat se“ (Buddhovi). Oba významy jsou neoddělitelné, neboť akt odevzdání se je možný pouze díky práci pravého, pravdivého a upřímného Amidova srdce/mysli – znak 心, *kokoro* (jiným čtením *šin*, s předcházejícím znakem *šin* se v tomto případě čte *džin*). Zdrojem ani obsahem prožitku *šindžin* není člověk, ale Amida.¹⁰³ Tak jako náš vysílač, z něž zní Amida, byl ve

¹⁰¹ *Notes on the Inscriptioms on Sacred Scrolls*, in *CWS*, s. 494.

¹⁰² D. HIROTA, „On Recent Readings of Shinran“, *The Eastern Buddhist* 33.1 (2001): s. 51.

¹⁰³ Blíže srv. kapitulu „A Collection of Passages Revealing The True Shinjin of the Pure Land Way“ in *The True Teaching, Practice and Realization* in *CWS*, s. 77–150.

skutečnosti naladěn Amidou. V tomto momentě, v *šindžin*, se jaksi prolamuje to, co je mimo čas a prostor, (to konceptuálně neuchopitelné, jež se v buddhismu nazývá *dharmakája*) do světa sansárické existence (v níž člověk nerozpoznává věci tak, jak jsou). Jde o okamžikový stav, tzv. náhlou zkušenost, kdy dochází k náboženské transformaci. Lidská mysl a buddhovská mysl se ztotožní, jsou ale myslí zároveň jedinou i neustále oddělenou.¹⁰⁴ Pro Šinrana *šindžin* obsahuje bezčasovost i časovost, nirvánu i sansáru.¹⁰⁵ A jedině v tomto momentě lze pronést *namu Amida bucu* tak, aby znamenalo „jeden okamžik *šindžin*“ (*šin no icinen*). Nyní zřetelně vidíme, že to není vlastně člověk, kdo dosáhl této kvality, ale Amida, který naladil člověka a nechal tato pro ucho šinbuddhisty tak lahodná slova přirozeně vyplynout z úst věřícího.

„Pravé a skutečné *šindžin* se neochvějně pojí s [pronesením] jména. Avšak [pronesení] *jména* není nutně spojeno s *šindžin*, jež je vlastní silou slibu.“¹⁰⁶

Shrneme-li nauku o *šindžin*, je zřejmé, že Šinran přijal za svou nauku školy Tendai o *hongaku*, „primordiálním probuzení“ (výchozí, přirozený stav, ke kterému se člověk snaží vrátit). Dovolil si tvrdit, že „věřící jsou rovni Tathágotovi.“¹⁰⁷ Stačí „jen“ poslechnout hlas Amidy a stát se „přirozeným“. Aby potencialita buddhovství každého z nás přešla v aktuální stav, je nutné si to „uvědomit“, možná lépe řečeno „nechat se tím prostoupit“. Nechat vstoupit do našeho sansárického života přítomnost dokonalé nirvány. Není to záležitost našeho vlastního uskutečnění, ale spíše aktualizace, „zhmotnění“ Amidova dokonalého soucitu, jenž je projevením buddhovského těla.

4.5 Uskutečnění

Po všem, co jsme si už o Šinranově reformulaci některých konceptů řekli, tak nás nepřekvapí, že Šinran dovádí do důsledku i důležitý mahájánový koncept o přenášení zásluh.

„Nasměrování ctností k návratu na tento svět znamená, že když se narodil v té zemi, poté, co naplnil *utišení mysli a meditaci vzhledu* a poté, co nabyl síly soucitných prostředků se [bódhisattva] navrácí a vstupuje do neprostupných houštin narození a smrti, vyučuje a vede všechny cítící

¹⁰⁴ COLLIER, „Time and Self“, s. 67–71.

¹⁰⁵ Collier se fenoménu času v Šinranově pojetí *šindžin* věnuje velmi podrobně.

¹⁰⁶ *The True Teaching, Practice and Realization*, in *CWS*, s. 107.

¹⁰⁷ A. BLOOM, „Shinran“, in M. ELIADE (Ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 13, New York, 1987, s. 278.

bytosti a přivádí je všechny na společnou cestu k buddhovství. Ať už zaměřen na pohyb vpřed nebo na návrat, vše koná za účelem převést cítící bytosti přes oceán narození a smrti.“¹⁰⁸

Přenášení zásluh/ctností (jap. *ekó*, doslova *obracet [je] k druhému*) je důležitý mahájánový koncept, který se vyvíjel paralelně s formulováním bódhisattvovské cesty, v rámci které se pěstování různých technik (meditace atd.) provádělo za účelem prospěchu nejen sobě, ale i všem ostatním bytostem. Bódhisattva, který na základě karmického zákona příčiny a následku hromadil zásluhu po nezměrně dlouhou dobu, tak mohl pomáhat ostatním neprobuzeným bytostem. Jednoduše řečeno, svou dobrou karmu nezištně věnoval druhým. Tento koncept je vlastně naprosto logickým vyústěním mahájánové představy o neexistenci nějaké vlastní neměnné podstaty (*svabháva*). Z pohledu probuzené bytosti, která nahlédla, že vše je ve „své podstatě“ prázdné (*šúnja*), není rozdíl mezi *já* a *ty*, mezi probuzeným a neprobuzeným. To ale samozřejmě neznamená, že by bódhisattva nevnímal rozdíly mezi bytostmi, jinak by neměl žádný důvod, aby vůbec nějakým bytostem pomáhal. Otázka, jak tedy vlastně vnímá bódhisattva ostatní bytosti, je velmi složitý problém, kterým se zde nemůžeme zabývat, neboť by to vyžadovalo samostatnou práci zaměřenou jiným směrem. Nám zde postačí uvědomit si rozdíl mezi vnímáním probuzeného bódhisattvy a neprobuzeného člověka. Z pohledu úrovně dokonalého probuzení, prázdnoty, je pomáhání ostatním bytostem přirozeným aktem, neboť bódhisattva vlastně nepomáhá jiným, když pro něj žádní jiní nejsou (lépe řečeno, nemají žádnou podstatu, i když konvenčně existují). Kdežto neprobuzené bytosti tuto aktivitu vnímají jako nezměrný soucit.

Jelikož nadmíru obtížná bódhisattvovská cesta byla v tradici Čisté země nahlížena jako pro většinu (u Šinrana pak pro každého) nerealizovatelná, vznikla představa přenášení zásluh ne směrem k ostatním bytostem, ale směrem ke zrození v Čisté zemi, kde mohl člověk dosáhnout buddhovství a pak se vrátit do světa sansáry a pomáhat ostatním. V Šinranově pojetí je tím, kdo přenáší zásluhy, vždy a pouze Amida.¹⁰⁹

Amidovo přenášení zásluh ve prospěch obyčejných bytostí má dvě „fáze“. 1) Bytosti mají směřovat do Čisté země; 2) kvůli prospěchu druhým se pak mají vrátit do tohoto světa. Uskutečnění cesty Čisté země je ve shodě s mahájánovým buddhismem nazýváno nirvánou, ale k jeho dovršení musí být zcela vyloučeno lidské přičinění. V mahájáně by se obecně dalo říct, že člověk usiluje jak o vlastní probuzení, tak i o probuzení ostatních. Nirvána tak znamená stav dokonalého vlastního prospěchu i prospívání druhým. Jelikož ale

¹⁰⁸ Šinran cituje Tchan-luana, srv. *The True Teaching, Practice and Realization*, in CWS, s. 159.

¹⁰⁹ Srv. CWS, 2. díl, s. 179–180.

Šinran odmítá možnost dosažení buddhovství vlastní silou, mluví o nirváne (uskutečnění) jako o stavu „dokonalého prospívání druhým“. Proto hned první věta kapitoly o uskutečnění zní:

„S úctou odhalit pravé uskutečnění: je to ten úžasný stav dosažený prostřednictvím Amidova dokonalého prospívání druhým; je to nejzazší uskutečnění nejvyšší nirvány.“¹¹⁰

Před Šinranem se tradičně učilo, že všechny bytosti zrozené v Čisté zemi se již nevrátí do světa sansáry (dosáhly tzv. stavu nenávratu) a že během jediného zrození v Čisté zemi dosáhnou nirvány. Jelikož v našem světě bylo extrémně složité dosáhnout tohoto stavu, zdůrazňovalo se, že člověk může nirvány snadno dosáhnout právě v ideálních podmínkách Čisté země. Nicméně Šinran na základě vlastní zkušenosti *šindžin* jako Amidovy mysli učil, že stavu nenávratu se dosahuje v přítomnosti, v momentě, kdy člověk uskuteční *šindžin*.¹¹¹ Proto je zrození v Čisté zemi v okamžiku smrti zároveň dosažením buddhovství. Koncepti, že uskutečněním *šindžin*, jímž se člověk dostává do dosahu milosrdné činnosti Amidovy mysli, která ho nutně dovede k buddhovství, čerpal Šinran z jedenáctého slibu, kde Amida slibuje, že všichni v jeho zemi musí bezpodmínečně dosáhnout nejvyššího probuzení. Nutně a bezpodmínečně pro Šinrana znamená působením *džinen*,¹¹² tedy že člověk dosáhne buddhovství bez vlastního přičinění jen přirozeným následkem naplněného výchozího slibu. Uskutečnění má tak dva aspekty: dosažení stavu nenávratu v tomto životě (v okamžiku uskutečnění *šindžin*) a následně nutně dosažení nirvány v okamžiku smrti.

Jelikož se pohybujeme na poli mahájánového buddhismu, kde hraje stěžejní roli bódhisattvovská pomoc ostatním bytostem v dosažení vysvobození, je celkem přirozené, že dosažením nirvány se rozumí nejen dosažení dokonalého probuzení, ale i automatické pomáhání ostatním neprobuzeným bytostem. Jak už jsem zmiňoval na začátku této kapitoly, Amidovo přenášení zásluh má i druhou fázi, kterou je návrat z Čisté země zpět do světa utrpení. Účelem není nic menšího, než spása všech bytostí. Uskutečněním *šindžin* (tj. probuzením) se člověk stává rovným nejvyšším bódhisattvům. Stal se součástí Amidovy mysli, kterou ale neustále byl. (Jak už jsem zmiňoval, je nutné si uvědomovat rozdíl mezi pohledem z roviny probuzeného a neprobuzeného.) V ten samý okamžik se však naprosto přirozeně „vrací“ na zem, aby pomáhal lidem uvědomit si nebo probudit *šindžin*. Šinran to vyjadřuje

¹¹⁰ *The True Teaching, Practice and Realization*, in *CWS*, s. 153.

¹¹¹ *CWS*, 2. díl, s. 49.

¹¹² Termínu *džinen* se věnuji na následujících stranách. Dále srv. hesla *džinen* a *takovost* v příloze na s. 40–41, 43.

pomocí konceptu *tariki* (síla jiného). Působení bódhisattvy Dharmákary i bytostí, které kýženého stavu došly prostřednictvím *šindžin*, tvoří v Šinranově pojetí jednotu.

4.6 Shrnutí reformulace nauky Čisté země

Přijmeme-li koncept tří buddhovských těl, pak je zřejmé, že Šinranova reformulace není než důslednou aplikací zásadní mahájánové představy o prázdnotě, která říká, že vše je prázdné a že nahlédnutí této skutečnosti je nirvánou, která je totožná s tělem *dharmy*. Šinran ne zvolil složitý jazyk plný laikovi nesnadno srozumitelných pojmů, který ani studování mniši ani sami představení klášterů často nedokázali uvést v praktické naplnění. Po svém zážitku *šindžin* se Šinran uchýlil k „bezpečnějšímu“ mytologickému jazyku, který využívá terminologii, nauku i příběhy běžné pro učení Čisté země. Opustil i složitou klášterní praxi a zvolil „jednoduchou“, která je přístupná každému. Ve své analýze dospívá k závěru, že „nejsnazší“ způsob jak překonat zaslepenost svého já (pro Šinrana to byl v té době jediný možný způsob), je úplně odvrhnout tzv. já a spolehnout se na něco zvenčí, co se v tradici Čisté země nazývá Amida. Tím vlastně i do důsledku dovádí jak tradiční Buddhovu nauku o ne-já (sa. *anitjá*), tak i pozdější představu o primordiálním probuzení (*hongaku*), které si neprobuzený člověk neuvědomuje. Jakmile toto nahlédne, tak zjistí, že vše funguje na základě přirozeného stavu věcí.

„Vedení buddhou, vrátíme se bez úsilí k přirozenosti (*džinen*);
džinen samo je Amidovou zemí.

Neposkvrněné vášněmi, nevzniklé, je pravou skutečností.

Ať už jdeme vpřed nebo zpátky, vytrvale nebo se zastávkami,
vždy je to v souladu s buddhou.

Uskutečňujeme tělo nestvořené buddhovské přirozenosti.“¹¹³

Šinran odmítá meditace a další techniky, které využívají vlastního úsilí jakožto způsobu vysvobození, a dospívá k jediné možné cestě, jak překonat jáství, a to pomocí *šindžin*. Pokud se člověk zcela vzdá svého já, dojde k pravé víře v sílu Amidova slibu. Přejde od *džiriki* k *tariki*. Šinran logicky dochází k závěru, že není-li vlastní Já, nemůže zde být ani žádné oddělené Jiné. Je zde pouze „přirozenost“ a Amida vlastně také mizí.¹¹⁴ Tím se dostáváme ještě k jednomu termínu, který se s termínem *šindžin* neodmyslitelně pojí. *Džinen* je termín pro nejzazší realitu, označující „věci tak, jak jsou“, oproštěné od koloběhu zrození a smrti. *Džinen* tedy označuje to, co je *za, mimo* – za formou i časem, mimo

¹¹³ Šinran cituje Šan-taa. *The True Teaching, Practice and Realization*, in CWS, s. 201.

¹¹⁴ KASULIS, „Japanese philosophy“, s. 73.

oblast lidského intelektu a vůle, ale skrze aktivitu Amidy se projevuje i ve světě sansáry.¹¹⁵ Šinran v dopise, který napsal ve svých šestaosmdesáti letech, praví:

„Základním smyslem Amidova slibu je, že se zavázal dovést nás všechny do stavu dokonalého buddhy. Dokonalý buddha je bez formy, a proto je nazýván *džinen*. Když na sebe buddha bere formu, není zván dokonalou nirvánou. Aby bylo zřejmé, že dokonalý buddha je bez formy, užívá se úmyslně jména buddha Amida. Buddha Amida dostal úmyslu ukázat nám, jaký význam má *džinen*.“¹¹⁶

Na závěr dopisu Šinran poznamenává, že neustálé diskutování o tom, co *džinen* je a jak funguje, se stává člověku překážkou k probuzení.¹¹⁷

¹¹⁵ K termínu *džinen* srv. např. *The True Teaching, Practice and Realization*, in CWS, s. 300–301, *Hymns of the Dharma-Ages*, in CWS, s. 427 a *Notes on „Essentials of Faith Alone“*, in CWS, s. 453; dále MATSUNAGA, *Foundation of Japanese Buddhism*, vol. 2, s. 103–105; D. T. SUZUKI, *Buddha of Infinite Light*, revised with an introduction and notes by Taitetsu Unno, Boston & London: Shambhala Publications, 1998, s. 60–64.

¹¹⁶ *Lamp for the Latter Ages*, in CWS, s. 530.

¹¹⁷ *Lamp for the Latter Ages*, in CWS, s. 530.

5. Závěr

Je zřejmé, že bez pochopení termínu *šindžin* se stěží můžeme zorientovat v otázce, jakým způsobem lze v šin-buddhismu dosáhnout probuzení, což je z hlediska praxe otázka klíčová. Šinran tím, že položil takový důraz na *šindžin*, provedl krok, který následně odlišil Džódo šinšú nejen od všech ostatních buddhistických směrů, ale i od Hónenovy Džódo šú. Základním východiskem mu nebyl „komplex méněcennosti“ ve vztahu ke klášternímu buddhismu, ale vyjádření radikálně nezávislého pocitu sebezpotvrzující buddhistické zkušenosti, zkušenosti „náhlého probuzení“.¹¹⁸ Viděli jsme, že *ekó* (nasměrování ctnosti) hraje ústřední roli v Šinranově myšlení. Akt probuzení se musí podle něj udát sám od sebe, nezapříčiněn člověkem, musí přijít spontánně pomocí určitého procesu zvenku, mimo ego, já. Spontánní náboženská transformace, kterou Šinran nazývá absolutním odevzdáním se, svěřením se (*šindžin*) Amidovi (symbolizujícímu dokonalé probuzení), je vyjádřením pozemského probuzení. Není ale možná bez hluboké introspekce, která vede člověka k nahlédnutí vlastního egem ovládaného konání. Zároveň si myslím, že je více než pravděpodobné, že pro obyčejného věřícího představoval Amida boha, ke kterému se vztahoval svojí vírou, ve svých myšlenkách i v kultu, spíše než manifestovanou prázdnotu. Zřejmě proto bylo pro široké masy snadnější přijímat nauku Čisté země, než se účastnit mnohaletých výcviků či hluboce meditovat o povaze prázdnoty, neboť důvěra v původnější šintoistická „božstva“ (*kami*) mohla být snadno zahrnuta do všeobjímající činnosti buddhy Amidy.¹¹⁹ Nezapomínejme, že do kamakurské doby byl buddhismus „privilegovanou“ cestou mnichů. Šinran, když nabyl zkušenosti jak se sofistickovanými mnišskými předpisy a přitom nebuddhistickým chováním žáků i představených, tak i s obyčejným laickým způsobem života, zvolil „jednoduchou“ praxi absolutního odevzdání se něčemu vně nás. Tomu lze rozumět ne jako potlačení aktivity člověka a podporu lenosti, ale jako zabránění jakýmkoli sebestředným tendencím a chybným konceptům, které jsou příčinou dichotomizujícího myšlení, jež blokuje dosažení probuzení. Naprosto chladná analýza lidského konání a vlastní životní zkušenost dovedly Šinrana k přesvědčení, že dosažení nerozlišujícího poznání či prázdnoty není možné bez odhození sebe sama. Tím se dostane do stavu přirozené čistoty, kdy se vše děje spontánně (*džinen*) bez jakékoli kalkulace (*hakarai*). Silně se nám tím připomene jeho soudobý antipod, dá-li se tak označit jeho současník Dógen (1200–1253), zakladatel zenového směru Sótó v Japonsku. Ten sice v přímém

¹¹⁸ Srv. AMSTUTZ, „Shinran and Authority in Buddhism“, s. 133–135.

¹¹⁹ Velmi podrobně se tomuto tématu věnuje Matsunaga ve své monografii. Srv. MATSUNAGA, *The Buddhist Philosophy of Assimilation, the historical development of the Honji-Suijaku Theory*, Tokyo: Sophia University, 1969.

protikladu neuznával většinově přijímanou teorii o „degenerativním věku *dharmy*“ (*mappó*) a tvrdě zastával náročnou klášterní praxi tzv. čistého zenu, přesto ale ve výsledku vykazuje zajímavé paralely s učením svého vrstevníka. Dógen prý dosáhl probuzení při zaslechnutí slov svého učitele, která zněla *šindžin dacuraku* (odhození těla a mysli) a byla pro něj autentickým zážitkem *dharmy*.¹²⁰ Přijal tvrzení, že každý člověk je od přirozenosti probuzený, avšak toto probuzení nebylo dosud projeveno konáním. Zdánlivě nepatrný rozdíl, který oba odděluje: pro Šinrana to není člověk (tak jako u Dógena), který projevuje probuzení svým konáním, ale Amida. Ač různými cestami, oba staví na vrchol své nauky prázdnotu či *dharmakáju*, jež se z vlastní přirozenosti nemůže „vyskytovat“ jen někde či jen v někom, ale musí v sobě přirozeně obsahovat vše, což nahlédne probuzená mysl. Nápadné paralely najdeme i v osudech Dógenova a Šinranova učení. Obě vyvolávala spory s ustanovenými buddhistickými školami. Oba zakladatelé získali pouze malý počet přímých žáků, kteří velmi brzy po smrti zakladatelů zapříčinili schizma. Nicméně později oba směry zaznamenaly výrazný nárůst stoupenců, až dosáhly dnešního stavu nejpočetnějších buddhistických skupin v Japonsku. Náboženský kvas, který se odehrál v období Kamakura, by jistě stál za hlubší prozkoumání. Navíc silně připomíná „mahájánovou reformu“ původního buddhismu, kdy se zdá, že velmi pravděpodobným důvodem pro vznik mahájány byla nespokojenost některých mnichů s „luxusním“ klášterním způsobem života.¹²¹

Snad se mi v této práci podařilo adekvátně předvést nevhodnost překládání Šinranova užívání termínu *šindžin* jako víra a zároveň ukázat, že jeho reformulace učení Čisté země byla logickým vyústěním tohoto mahájánového proudu. Forma soteriologické vize, kterou Šinran hlásal, se sice liší od jiných forem buddhismu, ale to neznamená, že je nějakou buddhistickou herezí, či že by snad nemohla vést ke kýženému cíli mahájánových buddhistů, jímž je vzhled do pravdy po vzoru Buddha Šákjamuniho.

„*Dharma* (pravda o věcech a o světě a cesta, jak tuto pravdu uskutečňovat), kterou Buddha nazřel, kterou uskutečnil a kterou poté přibližně čtyřicet let vyučoval, je na Buddhovi nebo jakékoli jiné osobě zcela nezávislá a nezávisí ani na nějakém daném místě nebo čase. *Dharma* je pravá, harmonická a přirozená vnitřní povaha věcí. Je věčná a všudepřítomná a Buddha ji jen znovu odhalil jako všichni předcházející buddhové. Stejně tak odhalí *dharmu* i buddhové, kteří přijdou po něm.“¹²²

¹²⁰ Srv. BIELEFELDT, „Recarving the Dragon“; s. 50–51; KIM, *Dógen Kigen*, s. 253–254.

¹²¹ Srv. HOLBA, *Diamantová sůtra*, s. 17–32.

¹²² Cit. z HOLBA, *Diamantová sůtra*, s. 6–7.

Je jen logické, že forma *dharmy* bude odvislá od podmínek, v kterých bude hlásána.

Že Šinranův odkaz nebyl určen jen pro několik desítek přímých žáků v jeho době dokazují i mnohamiliónové zástupy dnešních japonských věřících.¹²³ V době hladomorů, zemětřesení, krutých válek, korupce atd., získávají jeho myšlenky opět na aktuálnosti i dnes.

¹²³ Zpráva japonského Ministerstva školství z roku 1962/3 uvádí přes 13 milionů stoupců Džódo šinšú, viz S. HANAYAMA, *A History of Japanese Buddhism*, Y. KOSHO (Ed. And Trans.), Tokyo: Bukkyo Dendo Kyokai, 1960, s. 105.

6. Přílohy

6.1 Slovníček základních šin-buddhistických termínů¹²⁴

Buddha Amida – Amida bucu 阿弥陀仏

Amida, japonsky doslova „Nezměrný život a světlo“, je buddhou, jehož „podstatou“ je *dharmakája* (tělo *dharmy*, jedno z tzv. třech buddhovských těl) manifestované jako soucit. K probuzení všech bytostí se amorfní, neuchopitelné buddhovské tělo manifestovalo ve formě bódhisattvy Dharmákary a zvěstovalo *Jméno*. Dharmákara ustanovil a naplnil speciální sliby k záchraně nerozumných bytostí a stal se buddhou Amidou. Proto je Amida zván tathágotou naplněného těla. Zatímco ostatní buddhové pomáhají lidem shromažďovat zásluhy (pomocí meditačních technik a zdokonalování poznání), buddha Amida osvobozuje lidi od nevědomosti a karmického zla pomocí „formy“ (výchozí slib) a *jména* (*Namu amida bucu*). Šinran občas mluví o Amidovi jako o „Matce soucitu“.

Bódhisattva Dharmákara – Hózó Bosacu 法蔵菩薩

Bódhisattva, který složil slib, že osvobodí všechny bytosti, které pronáší jeho *jméno*. Naplněním tohoto slibu se stal buddhou Amidou. Výchozí slib a eóny náboženské praxe, které byly nutné k naplnění tohoto slibu, jsou, přesněji řečeno, Dharmákarovy skutky. Na příběhu Dharmákary vidíme, že Amida není statickým symbolem, ale vyjádřením neustálé aktivity soucitu, který leží v jádru mahájánového buddhismu. Tato aktivita soucitu zakořeněná v nejzazší realitě (*dharmakája* jako takovost) je jednou z fází *džinen*.

Džinen 自然

Tento termín, odkazující ke „spontánní přirozenosti“, „spontánní aktivitě“, slouží k označení nejzazší skutečnosti, neboli vyjadřuje věci, tak jak jsou. *Džinen* tedy označuje to, co je za doménou lidského intelektu a vůle, za formou a časem. Je to buddhovské tělo *dharmy* v aspektu takovosti (srv. heslo Tělo *dharmy*). Probudit se k pravé skutečnosti znamená stát se buddhou. Podle Šinrana člověk nemůže dosáhnout buddhovství v tomto těle na tomto světě, a proto klade finální dosažení buddhovského těla do okamžiku smrti. Člověk nemůže dosáhnout buddhovského těla v aspektu takovosti pomocí kalkulování,

¹²⁴ Informace pro slovníček čerpám z CWS, 2. díl, s. 170–218; UEDA and HIROTA, *Shinran*, s. 91–309 a s přihlédnutím k GÓMEZ, *The Land of Bliss*, s. 280–336.

protože toto tělo pracuje v člověku ve formě soucitu (Amida), aby ho člověk dokázal rozpoznat. *Džinen* je právě tato aktivita a působí v člověku bez ustání. Zakusit v sobě Amidovo působení se rovná pro člověka uskutečnění *šindžin*, a to je svého druhu probuzení.

Jméno – mjógó 名号

Termín *jméno* se užívá pro náboženskou formuli *Namu Amida bucu* (Vzývám buddhu Amidu, nebo Sláva buddhovi Amidovi). Slovo *namu*, které přeneseně znamená „uchýlit se pod ochranu“, chápe Šinran jako Amidovo soucitné volání do Čisté země. Volaný se má zcela odevzdat do moci výchozího slibu, který byl naplněn ve prospěch všech bytostí. Vyslovení *jména* není ani prosebnou modlitbou ani magickým zaříkadlem, neboť ho pronáší Amida a člověk slyší, prost pochybností i kalkulování.

Kalkulování (spekulování), záměr – hakarai 計らい

Šinran používal tohoto zpodstatnělého slovesa především ve spojitosti s lidským snažením dosáhnout osvobození ze světa sansáry. Termín navíc označuje nejen lidské kalkulování, ale i Amidův záměr vyjádřený ve výchozím slibu, tj. dva významy, které si v podstatě odporují. Z perspektivy člověka je záměr vždy vlastní silou (*džiriki*), tedy překážkou k probuzení, kdežto z perspektivy dokonalého Amidy je termín ztělesněním síly jiného (*tariki*), pomocí které je možno dosáhnout probuzení. Nezměrné Amidovo soucítění neustále ozařuje všechny bytosti. Avšak jakékoli usilování o dosažení probuzení prostřednictvím pěstování vlastních ctností a schopností zabraňuje člověku vnímat Amidovo soucítění a znemožňuje mu tak prožitek *šindžin*. Poznat sebe jakožto pošetilou bytost (*bonbu*) a poznat Amidovo soucítění jsou ve skutečnosti neoddělitelné aspekty téhož uskutečnění *šindžin*, jež si člověk uvědomí simultánně v jediném okamžiku.

Nasměrování ctnosti – ekó 廻向

Důležitý mahájánový koncept přenosu zásluh se zakládá na účinnosti nezměrného soucítění bódhisattvů, pomocí kterého se překračuje spoutanost jednotlivých bytostí vlastní karmou. Podle Šinrana existují dvě „fáze“, jak buddha Amida předává své ctnosti ostatním bytostem. V první fázi jde o to, aby se člověk vymanil z koloběhu znovuzrovnání a narodil se v Čisté zemi. Účelem druhé je návrat do koloběhu znovuzrovnání, aby se člověk mohl aktivně podílet na spáse ostatních bytostí.

Nenbucu 念仏

V dějinách japonského buddhismu prošlo slovo *nen* různými významy: meditovat nad obrazem Buddha, udržovat myšlenku na Buddhu a vyslovovat jméno Buddha. V učení Čisté země nabylo *nenbucu* význam pronášení *jména*. To bylo jádrem Hónenova učení. Šinran pak učil, že vyslovování *jména* je vlastně Amidovo volání, které působí v člověku a probouzí v něm *šindžin*. Jakmile člověk uskuteční *šindžin*, spontánně vysloví *namu Amida bucu*.

Pošetilá, nerozumná bytost – *bonbu* 凡夫

Člověk ovládaný slepými vášněmi a nevědomostí. Jedním ze sanskrtských ekvivalentů je *bála*. U Šinrana však nejde o hlupáka v běžném slova smyslu. Při prožití *šindžin*, při osvícení nezměrným Amidovým světlem, dojde k hlubokému náboženskému uvědomění, prohlédnutí, které i pro tzv. inteligentního člověka znamená nahlédnutí sebe sama jako egocentricky zaměřeného blouznivce. Ve světle Amidova hlubokého soucitu nahlédne člověk Amidovu nezměrnou moudrost a sám sebe jako pošetilce.

Pravá čistá země – *Džódo šinšú* 浄土真宗

Šinran užíval tento termín k označení pravé esence (*šinšú*) učení Čisté země (*džódo*) hlásané jeho učitelem Hónenem. Následovníci Šinrana, kteří se chtěli odlišit od jiných stoupenců Hónena, však tímto termínem začali označovat školu, jež se hlásila přímo k Šinranovu odkazu. Šinran je proto chápán jako její zakladatel.

Síla jiného – *tariki* 他力

Zde leží rozlišující znaménko mezi šin-buddhismem a ostatními buddhistickými školami. Je to komplementární termín ke konceptu vlastní síly (*džiriki*). Odkazuje k nezměrnému soucítění buddhy Amidy, které překračuje dualitu já a jiné. V praxi to znamená, že člověk je k odhození klamného spoléhání se na vlastní sílu doveden něčím zvenčí, co je mimo něj, a tím je právě *tariki*. Síla jiného nás přivádí přímo k výchozímu slibu.

Šindžin 信心

Ústřední pojem Šinranovy soteriologické vize, který v hrubém překladu znamená „odevzdávající se srdce/mysl“. Člověk se odevzdává Amidovu výchozímu slibu a zároveň účinkem Amidovy aktivity vykoření své kalkulačnické

(spekulativní) myšlení. *Šindžin* probudí v člověku jeho pravou „podstatu“. Člověk si uvědomí vlastní pošetilost (*bonbu*) a v témže okamžiku dosáhne probuzení.

Takovost (sa. *tathatá*) – *šinnjó* 真如

Označení pravé skutečnosti, „věcí tak, jak jsou“, vnímané bez rozlišujícího myšlení a sebestředného ohodnocování. Odkazuje k perspektivě poznání a stejně tak k nezměrnému soucitu probuzeného, v kterém jsou všechny bytosti pojímány rovnocenně. Hirota překládá slovem takovost (suchness) dva synonymní termíny: *šinnjó* (sa. *tathatá*) a *hoššó* (sa. *dharmatá*), je-li ho použito ve spojení *hoššó hoššin* (tělo *dharmy* jako takovost). Oba termíny neodkazují k nějaké metafyzické skutečnosti oddělené od věcí, ale naopak k věcem samotným „tak, jak jsou“ v jejich jednotlivosti, avšak nerozlišené, neuchopené lidským intelektem rozlišujícím subjekt a objekt. Takovost je v šin-buddhismu „matérií“, z které se manifestuje Čistá země, *jméno* i sám Amida.¹²⁵

Tělo *dharmy* (sa. *dharmakája*) – *hoššin* 法身

V šin-buddhismu má buddhovské tělo *dharmy* dva aspekty: takovost a soucítění. Ve své podstatě je bez tvaru a beze jména, pro člověka myslí a řečí naprosto neuchopitelné. Takto neuchopitelná nejzazší realita se proto, aby došlo k probuzení všech cítících bytostí, projevuje ve formě soucitu, prostřednictvím Amidova výchozího slibu, *jména* a Čisté země, které jsou s takovostí buddhovského těla soupodstatné.

Vlastní síla – *džiriki* 自力

Tento termín obecně zahrnuje všechny techniky kromě recitování *nenbucu*. Šinran mezi ně ale počítá i *nenbucu*, pokud jej člověk recituje se záměrem zrodit se v Čisté zemi. Takový člověk se pouze zmítá na scestí, jelikož je třeba se plně oddat síle jiného.

Výchozí slib – *hongan* 本願

Výchozím slibem se rozumí čtyřicet osm slibů bódhisattvy Dharmákary, z nichž nejdůležitější je slib osmnáctý. Je manifestací bezčasého bytí v čase. Působení buddhy Amidy (buddhovského těla v aspektu soucítění) vychází v podobě hlubokého přání a modlitby z nejhlubšího zdroje života, aby

¹²⁵ Srv. CWS, 2. díl, s. 208–9.

buddhovské tělo *dharmy* jako takovost (*šinnjō*) mohlo osvobodit všechny bytosti od karmického zla znovuzrovnání.

Zlo (špatnost) – *aku* 悪, karmické zlo – *akugō* 悪業

Znak *aku* znamená zlo, zlý, špatnost, špatný. Vzhledem k významům slov zlý a špatný v češtině si v kontextu této práce na některých místech dovoluji zmírnit jeho důraz a používám ho jako špatný, špatnost. Význam termínu *aku*, který Šinran používá především v náboženském smyslu, spočívá v nemožnosti lidí provádět jakékoli náboženské techniky tak, aby jim pomohly dosáhnout buddhovství.

Buddhismus obecně učí, že člověk je v zajetí slepých vášní a že díky pěstování různých technik může překonat tyto vášně (*kléša*) a tak dosáhnout buddhovství. Šinran však považoval člověka za neschopného takového aktu. Důvodem je hluboké zakořenění každé činnosti směřující k náboženské transformaci v egem poháněném záměru. Zkuste si představit, že jdete meditovat nechtěně. Každý člověk, ať už konvenčně považovaný za dobrého či špatného, je pro Šinrana v podstatě „zlý“. Když se vzdá myšlenky na vlastní dobro, a uvědomí si, že je špatný, stává se přesně tím, pro koho byl ustanoven Amidův výchozí slib.

Karmickým zlem je myšlen fakt, že naše špatné skutky, tedy veškeré naše skutky, (na základě zákonu příčiny a následku) sahají do nezměrných hloubek minulosti. Uvědomit si hluboké kořeny „existence“ svého já znamená si současně uvědomit, že základní podstatou každého člověka je zlo pocházející z jeho slepých vášní, tj. chtivosti, nenávisti a zaslepenosti. A přesně v ten okamžik se projeví síla jiného (*tariki*), která sice naše špatné činy nezruší, ale ukončí naše falešné sebehodnocení. Uvědomená vlastní špatnost nás vede k lítosti a vděčnosti za Amidův soucit, které se projeví spontánním pronesením *nenbucu*.

6.2 Seznam hlavních Šinranových spisů

K japonským titulům uvádím českou transkripci, pracovní překlad a stručnou poznámku k jednotlivým textům. Pro případné snadnější dohledání uvádím i standardní anglický překlad.¹²⁶ V závorkách se vždy nachází rok prvního uceleného vydání díla. Všechny tyto spisy, včetně několika málo dalších sbírek dopisů a kratších textů, jsou volně přístupné na internetové adrese: <http://www.shinranworks.com/index.htm>.

顯浄土真実教行証文類 (1247)

Ken džódo šindžicu kjó gjó šó monrui

Antologie objasňující pravé učení, praxi a uskutečnění cesty Čisté země

A Collection of Passages Revealing the True Teaching, Practice and Realization of the Pure Land Way

– Šinranovo nejdůležitější dílo, které přesahuje jeho ostatní pojednání nejen délkou, ale i systematičností, s jakou prezentuje své učení. Tuto antologii můžeme přirovnat ke kmeni stromu, z něhož jako větve vyrůstají ostatní Šinranova pojednání.¹²⁷

浄土和讃 (1248)

Džódo wasan

Hymny Čisté země

Hymns of the Pure Land

– Základní forma hymnů se skládá ze čtyř dvanáctislabičných sloupců. Oproti většině japonských buddhistických spisů té doby jsou hymny přístupnější obvyčnému člověku. Nejsou totiž psané čínsky, ale japonsky. Navíc se dají snadno zapamatovat a může je prozpěvovat i nevzdělaný člověk. V této sbírce se opěvují ctnosti buddhy Amidy, charakteristiky Čisté země a bytosti, jež jsou na cestě Čisté země. Šinran cituje Tchan-luana a také čerpá z trojice súter Čisté země a několika dalších zdrojů.¹²⁸

高僧和讃 (1248)

Kósó wasan

Hymny učených mnichů

Hymns of the Pure Land Masters

– Původně tyto hymny náležely do jedné sbírky s *Hymny Čisté země*, čítající dohromady něco přes dvě stě hymnů. Oslavují sedm patriarchů Čisté země.

¹²⁶ Informace čerpám z UEDA and HIROTA, *Shinran*, s. 322–324 a z CWS, 2. díl, s. 11–13, 75–167.

¹²⁷ Blíže se tímto textem zabývám na straně 24 této práce.

¹²⁸ Srv. CWS, 2. díl, s. 93.

Některé představují jejich nauky a jiné jejich život, včetně různých hagiografických příběhů.

唯信鈔文意 (1250)

Juišinšó mon'í

Komentáře k pojednání „Podstata jedinečné víry“¹²⁹

Notes on „Essentials of Faith Alone“

– Mezi lety 1250 a 1258 sepsal Šinran tři důležitá pojednání ve specifické formě jakýchsi obsáhlejších poznámek k různým pasážím z tradice Čisté země. *Juišinšó mon'í* spolu s *Ičinen-tanen mon'í* (1257) jsou komentáři ke spisům Hónenových žáků. Šinran jednoduchou formou prezentuje nejen základní Hónenovy myšlenky (např. síla jiného – *tarikí*), psané původně v čínštině, ale i svoje originální pojetí praxe a hlavních pilířů svého učení.

未燈鈔 (1251)

Mattóšó

Světlo pro pozdější věky

Lamp for the Latter Ages

– Nejstarší ze sbírek dochovaných Šinranových dopisů. Sbíрка dvaadvaceti dopisů byla zkompileována roku 1333. Z většiny z nich je zřejmé, že poté, co se Šinran vrátil do Kjóta, ocitli se představitelé jednotlivých *dódžó* bez jednotícího centra v postavě svého učitele v častých vzájemných věroučných sporech.¹³⁰ Navíc někteří z nich, včetně Šinranova syna Zenrana, se z pozice vedoucích *dódžó* snažili získávat větší sféru vlivu. Šinran v dopisech urovnával spory a hlavně vysvětloval důležitá témata, týkající se především pěstování praxe *nenbucu*.

浄土文類聚鈔 (1252)

Džódo monrui džušó

Sbírka textů o [cestě] Čisté země

Passages on the Pure Land Way

– Jde o kompedium Šinranových myšlenek, které velmi připomíná hlavní Šinranův spis *Učení, praxe a uskutečnění*. Jeho výhodou je malý objem a oproti sbírkám hymnů i větší systematičnost. *Sbířku textů o [cestě] Čisté země* můžeme rozdělit do tří sekcí: předvedení tématu, hymny a *mondó* (diskuse ve formě otázek a odpovědí).

¹²⁹ *Podstata jedinečné víry* je text sepsaný Hónenovým žákem Seikakuem (1166-1235).

¹³⁰ Srv. s. 22–23 v textu.

尊号真像銘文 (1255)

Songó šinzó meimon

Poznámky k nápisům na posvátných svitcích

Notes on the Inscriptions on Sacred Scrolls

– Šinran komentuje svitky, jež se zavěšovaly na oltáře buddhistů Čisté země. Svitky obsahovaly buď Amidovo posvátné jméno nebo portréty patriarchů Čisté země. K takovýmto svitkům byly připevněny čínské nápisy vyjadřující úctu a chválu. Tyto nápisy (většinou šlo o pasáže tradičních textů Čisté země) Šinran překládá a vysvětluje pro ty, kdo nebyli zběhlí v čínštině.

浄土三經往生文類 (1255)

Džódo sangjó ódžó monrui

Výbor textů ze třech súter Čisté země [pojdnávající] o zrození [v Čisté zemi]

Passages on the Modes of Birth in the Three Pure Land Sutras

– V tomto krátkém spisku Šinran vysvětluje druhy zrození v Čisté zemi popisované v trojici súter Čisté země.

愚秃鈔 (1255)

Gutokušó

Komentáře „zabedněného zpustlíka“¹³¹

Gutoku's Notes

– Kratší spisek ve dvou svazcích, který obsahuje heslovité poznámky, krátké komentáře a relevantní pasáže z textů Čisté země.

入出二門偈頌 (1256)

Njúšucu nimon gedžu

Verše o vstupu a návratu

Hymn on the Two Gates of Entrance and Emergence

– Krátký text osvětlující vstupní bránu, která vede k dosažení zrození v Čisté zemi, a bránu návratu do světa sansáry, aby člověk soucitně pomáhal ostatním bytostem.

一念多念文意 (1257)

Ičinen-tanen mon'i

Poznámky k pojednání „O jednom a mnohém volání“

Notes on „Once-calling and Many-calling“

– Nejde jen o komentář k Rjúkanovu dílu *Ičinen-tanen fumbecu no koto* (*Objasnění o jednom a mnohém volání*), ale i o řadu vysvětlivek k textům, jež tvoří základy pro Rjúkanův spis.¹³² Strukturou se podobá *Juišinšó mon'i*.¹³³

¹³¹ Srovnej stranu 20 této práce.

¹³² Proto překládám slovo *mon'i* v těchto případech slovem poznámky, a ne slovem komentář.

Hlavním tématem je zde kromě síly jiného (*tariki*) důležitý koncept o přenášení zásluh (*ekó*).

如来二種廻向文 (1257)

Njorai nišu ekó mon

Text o dvou druzích Tathágatova přenášení zásluh

Passages on the Two Aspects of Tathāgata's Directing of Virtue

– Krátké pojednání, v kterém Šinran vysvětluje dva druhy Amidova přenášení zásluh. Jeden, který slouží ke zrození lidí v čisté zemi, a druhý, při kterém se člověk „vrací“ na zem, aby pomáhal ostatním bytostem.

正像末和讚 (1258)

Šózómacu wasan

Hymny na [tři] věky *dharmy*

Hymns of the Dharma-Ages

– Třetí a poslední z velkých Šinranových sbírek hymnů. Je velmi pravděpodobné, že tato sbírka byla ovlivněna nepříjemnými událostmi s Šinranovým synem Zenranem a různými doktrinálními konflikty, jež musel Šinran řešit v průběhu deseti let mezi prvními dvěmi velkými sbírkami hymnů.¹³⁴ Tématem jsou zde tradiční tři fáze úpadku Buddhova učení. Sbíрка navíc obsahuje chvalozpěv na korunního prince Šótokua, krátký text o *džinen hóni aj*.

弥陀如来名号德 (1260)

Mida njorai mjógó toku

O ctnostech *jména* Amidy Tathágaty

The Virtue of the Name of Amida Tathāgata

– Krátký text, v němž se Šinran věnuje dvanácti epitetům Amidova světla, jak je uvádí *Delší Sukhávativjúhasútra*.

¹³³ Srv. anotaci k tomuto textu na s. 46.

¹³⁴ Blíže viz biografickou část v této práci.

Bibliografie

AMSTUTZ, GALEN. „Shinran and Authority in Buddhism.“ *The Eastern Buddhist* 30.1 (1997): s. 133–146.

Buddhovy rozpravy, sv. 1. přel. MIROSLAV ROZEHNAL. 1. vyd. Praha: DharmaGaia, Sdružení přátel Indie a Pragma, 1994. 41 s. ISBN 80-901225-8-2.

BIELEFELDT, CARL. „Recarving the Dragon: History and Dogma in the Study of Dōgen.“ In WILLIAM R. LAFLEUR (ed.). *Dōgen Studies*. Honolulu: University of Hawai Press, 1985. 165 s. ISBN 0-8248-1011-2.

BLOOM, ALFRED. *The Life of Shinran Shonin: The Journey to Self Acceptance*. Rev. ed. Berkeley: Institute of Buddhist Studies, 1994. 80 s. [Reprinted from *Nvmen*, XV, I, 1968, E.J. Brill, Leiden.]

BLOOM, ALFRED. „Shinran.“ In MIRCEA ELIADE (ed.). *Encyclopedia of Religion*. Vol. 13. New York: Macmillan, 1987. s. 278–280. ISBN 0-02-897135-3.

COLLIER, TRENT. „Time and Self: Religious Awakening in Dōgen and Shinran.“ *The Eastern Buddhist* 32.1 (2000): s. 56–84.

EARHART, H. BYRON. *Náboženství Japonska: mnoho tradic na jedné svaté cestě*. Přel. ROBIN HEŘMAN. 2. vyd. Praha: Prostor, 1999. 192 s. ISBN 80-7260-000-1.

GO, HARUMI. „Shinran – Buddhist Medium and Heir to Hōnen.“ *The East* 32.6 (1997): s. 25–31.

GÓMEZ, LUIS O. (introd. and transl.). *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light* (Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvātīvyūha Sūtras). 1st Indian Ed. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2002. xvi, 358 s. [First published by The University of Hawai'i Press, 1996.] ISBN 81-208-1813-x.

GREGORY, PETER N. „Awakening of faith in Mahāyāna.“ In EDWARD CRAIG (gen. ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 1. London: Routledge, 1998, s. 603–4. ISBN 0415-18706-0.

HANAYAMA, SHINSHO. *A History of Japanese Buddhism.* Transl. by Y. KOSHO. Tokyo: Bukkyo Dendo Kyokai, 1960. 107 s.

HIROTA, DENNIS et al. (ed., transl. and introd.) *The Collected Works of Shinran.* 2 Vols. 1st ed. Kyoto: Jōdo Shinshū Hongwanji-ha, 1997. xii, 704 s., viii, 362 s.

HIROTA, DENNIS. „On Recent Readings of Shinran.“ *The Eastern Buddhist* 33.1 (2001): s. 33–55.

HOLBA, JIŘÍ. *Diamantová sůtra.* (Nepublikovaná disertační práce.) Praha: UK – ÚFaR, 2001. xii, 234 s.

HOLBA, JIŘÍ. Nepublikovaný rukopis.

CHUEJ-NENG. *Tribunová sůtra šestého patriarchy.* Přel. OLDŘICH KRÁL. 1. vyd. Praha: Odeon, 1988. 107 s.

KASULIS, THOMAS P. „Japanese philosophy.“ In EDWARD CRAIG (gen. ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy.* Vol. 5. London: Routledge, 1998. s. 68–79. ISBN 0415-18711-5.

KIM, HEE-JIN. *Dōgen Kigen, mystical realist.* Rev. ed. Tucson: The University of Arizona Press, 1987. 324 s. ISBN 0-8165-1025-3.

LESNÝ, VINCENC. *Buddhismus.* 2. vyd. Olomouc: Votobia, 1996. 450 s. [1. vyd. Praha: Samcovo knihkupectví, 1948]. ISBN 80-7198-062-5.

LUSTHAUS, DAN. „Buddhist philosophy, Chinese.“ In EDWARD CRAIG (gen. ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy.* Vol. 2. London: Routledge, 1998. s. 80–92. ISBN 0415-18707-9.

LUSTHAUS, DAN. „Buddhism, Yogācāra school of.“ In EDWARD CRAIG (gen. ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy.* Vol. 2. London: Routledge, 1998. s. 64–76. ISBN 0415-18707-9.

McRAE, JOHN R. „Platform Sūtra.“ In EDWARD CRAIG (gen. ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy.* Vol. 7. London: Routledge, 1998. s. 398–9. ISBN 0415-18711-7.

MATSUNAGA, ALICIA. *The Buddhist Philosophy of Assimilation, the historical development of the Honji-Suijaku Theory.* Tokyo: Sophia University, 1969. 310 s.

MATSUNAGA, ALICIA and **DAIGAN MATSUNAGA.** *Foundation of Japanese Buddhism, The Mass movement.* Vol. 2. 5th ed. Tokyo: Kenkyusha, 1993. 329 s. [First published by Eikyōji Foundation, 1976.] ISBN 0-914910-28-0.

MATSUNAGA, DAIGAN and **ALICIA MATSUNAGA.** *Foundation of Japanese Buddhism, The Aristocratic age.* Vol. 1. 4th ed. Tokyo: Kenkyusha, 1992. 275 s. [First published by Eikyōji Foundation, 1974.] ISBN 0-914910-26-4.

PAYNE, RICHARD K. and **KENETH K. TANAKA** (eds.). *Approaching the Land of Bliss: Religious Praxis in the Cult of Amitābha.* 1st ed. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004. ix, 304 s. ISBN 0-8248-2578-0.

REISCHAUER, EDWIN O. a **ALBERT M. CRAIG.** *Dějiny Japonska.* Přel. DAVID LABUS a JAN SÝKORA. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001. 441 s. [1. vyd. Boston: Houghton Mifflin Company, 1987.] ISBN 80-7106-391-6.

SHINRAN. *The Kyōgyōshinshō, The Collection of Passages Expounding the True Teaching, Living, Faith and Realizing of the Pure Land.* Transl. by DAISSETZ TEITARŌ SUZUKI. Kyoto: Shinshū Ōtani-ha, 1973. xviii, 442 s.

SIDERITS, MARK. „Nāgārjuna.“ In EDWARD CRAIG (gen. ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy.* London: Routledge, 1998. s. 638–41. Vol. 6. ISBN 0415-18711-7.

SUZUKI, DAISSETZ TEITARO. *Buddha of Infinite Light.* Rev. with an introd. and notes by TAITETSU UNNO. Boston & London: Shambhala Publications, 1998. 95 s. [Rev. ed. of *Shin budhism* by D.T. Suzuki. First published by Harper and Row, 1970.] ISBN 1-57062-456-9.

ŠÁNTIDÉVA. *Uvedení na cestu probuzení: Bódhičarjávatára.* Přel. bhikkhu DHAMMADÍPA. Praha: DharmaGaia, 2000. 295 s. ISBN 80-85905-15-9.

R. A. F. THURMAN, „Tathāgata-garbha.“ In MIRCEA ELIADE (ed.). *Encyclopedia of Religion*. Vol. 14. New York: Macmillan, 1987. s. 354–6. ISBN 0-02-897135-3.

UEDA, YOSHIFUMI. „Response to Thomas P. Kasulis' review of Letters of Shinran.“ *Philosophy East and West* 46.3 (October 1981): s. 507–11.

UEDA, YOSHIFUMI and **DENNIS HIROTA**. *Shinran: An Introduction to His Thought*. 1st ed. Kyoto: Hongwanji International Center, 1989. 372 s.

WILLIAMS, PAUL. „Buddhist concept of emptiness.“ In EDWARD CRAIG (gen. ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 2. London: Routledge, 1998. s. 76–80. ISBN 0415-18707-9.

YOSHIRU, TAMURA. „Tendaishu.“ In MIRCEA ELIADE (ed.). *Encyclopedia of Religion*. Vol. 14. New York: Macmillan, 1987, s. 396–401. ISBN 0-02-897135-3.

Slovníky a encyklopedie

Dictionary of Buddhism. KEOWN, DAMIEN. 1st. ed. Oxford – New York: Oxford University Press, 2003. 357 s. ISBN 0-19-860560-9.

Encyclopedia of Buddhism. BUSSWELL, ROBERT E., Jr. (ed.). New York: Macmillan Reference USA, 2004. xl, 1002 s. ISBN 0-02-865910-4.

Japonsko-český studijní znakový slovník. LABUS, DAVID a JAN SÝKORA. 2. vyd. Praha-Litomyšl: Paseka, 2005. xiv, 625 s. [1.vyd. Paseka, 2000.] ISBN 80-7185-736-X.

Lexikon východní moudrosti. kol. autorů. Olomouc: Votobia, 1996. xi, 565 s. ISBN 80-7198-168-0.

Malá encyklopedie buddhismu. MILTNER, VLADIMÍR. 1. vyd. Praha: Práce, 1997. 237 s. ISBN 80-208-0394-7.