

Buddhismus a rostliny

Rostliny v proměnách buddhistické ontologie a etiky

JAKUB KOCUREK

Rostliny provázejí buddhismus od jeho počátku ať už jako symboly v bohaté buddhistické ikonografii nebo jako obětiny přinášené buddhisty dennodenně do chrámů. Jaká je ale pozice rostlin z hlediska buddhistické ontologie a etiky? Jsou to živé bytosti jako lidé a zvířata, či spíše něco jako kameny a další neživá jsoucna? Jsou nějak začleněny do koloběhu znovuzrozdávání a můžou snad dosáhnout nirvány? Nalézáme v buddhismu vůbec nějaký jasně definovaný přístup k rostlinám?

Rostliny provázejí buddhismus doslova už od jeho zrodu. Buddha se narodil pod mangovníkem a se stromem – v tomto případě fíkovníkem posvátným (*Ficus religiosa*) – je spojen i nejdůležitější okamžik jeho života, dosažení probuzení. Strom bódhi – jak je tento fíkovník nazýván – sloužil v rané fázi buddhistické ikonografie, kdy ještě nebyl zobrazován Buddha jako jeho zástupný symbol. Tento strom se pak spolu s lotosem stal jedním ze symbolů buddhismu. Stromy budou buddhismus provázet i v daleké budoucnosti. Podle tradice by totiž měl příští buddha rovněž dosáhnout probuzení v meditaci pod stromem, ale tentokrát pod mangovníkem.

Jak ale buddhismus chápe rostliny? Považuje je za cítící bytosti zapojené do koloběhu znovuzrozdávání a přisuzuje jim možnost dosažení nirvány? Nebo jsou rostliny z buddhistického pohledu jen něco jako kameny nebo jiné neživé předměty?

Odpověď na tuto otázku je mnohem složitější, než by se mohlo na první pohled zdát. Podíváme-li se na vývoj buddhistického myšlení v celé jeho šíři a pestrosti nejrůznějších škol, zjistíme, že rozliční buddhističtí myslitelé přišli s řadou odpovědí

na tyto otázky, které byly velmi rozdílné a obsahovaly v sobě i obě krajní možnosti zmiňované výše. Ještě než si je zde představíme, zastavme se v krátkosti u tradic předcházejících buddhismu, z nichž vyrůstal a jež se formovaly paralelně s ním, u hinduismu a džinismu.

Předbuddhistická Indie a džinismus

Z období upanišad, které přineslo klíčové koncepty, jako je karmanová doktrína a koncept znovuzrozdávání, máme doloženy zajímavé zmínky týkající se rostlin. Nejslavnější texty tohoto období, upanišady, přinášejí zajímavé poznatky ohledně možných způsobů zrození. *Čhándógjópánišad* IV.3.1 říká: „Jsou vpravdě jen tři způsoby zrození těchto bytostí – zrod z vejce, zrod z živého [tvora] a zrod z výhonků.“¹ Podobný výčet nalézáme i v *Aitaréjópánišadě* III.5.3.: „Tento je Brahma, tento je Indra, tento je Pradžápati, všichni tito bohové i pět živlů – země, vzduch, prostor, voda a světlo – tyto i ony spolu s drobnými, taková i onaká semena i ti, kdo se rodí z vejce, kdo se rodí z lůna, kdo se rodí z potu a kdo se rodí z výhonků, koně, krávy, lidé a sloni, všechno dýchající, co tu je, a hýbající se a létající i co je nehybné – to vše je založeno na vědomí.“²

O tom, jak se mají rostliny k samsáře, dále napovídá i dharmášástrová literatura. Rozborem těchto textů se ve stati „Karma and Rebirth in the Dharmaśāstras“ zabývá Rocher.³ Prezentuje nám fascinující seznam trestů, jež spočívají ve zrození provinilce zvířetem či rostlinou. Konkrétně podle Manua a Jádžňavalkji ten, kdo svede guruovu ženu, se má zrodit jako tráva, keř či liána. *Manuův zákoník* navíc výslovně jako jeden ze způsobů zrození uvádí i zrození z výhonku: „Vše nehybné (rostliny), co roste ze semen nebo oddenku, to vše se rodí z výhonku.“⁴ Podle Findly *Mahábhárata* přisuzuje rostlinám všech pět smyslů.⁵ V *Manuově zákoníku*

¹ *Upaňšady*, s. 168.

² *Ibid.*, s. 207.

³ Doniger O'Flaherty 1999, s. 61–89.

⁴ *The Laws of Manu*, 1.46, s. 8.

se dále dovídáme: „Obklopeny temnotou, která má mnoho podob a je výsledkem jejich vlastních vnitřních činností, mají vnitřní vědomí a zakouší štěstí a neštěstí.“⁶

S podobným chápáním rostlin se setkáváme i v džinismu – náboženství nejpodobnějším buddhismu, vzniknuvším téměř ve stejnou dobu na stejném místě a v podobných společenských kruzích –, který je pro nás mimořádně zajímavý. Džinisté postulují existenci entity zvané džíva, což můžeme přeložit jako „duše“. Tou jsou kromě lidí a zvířat obdařené i rostliny, různé mikroorganismy a dokonce i samotné prvky (oheň, voda, země a vzduch). Džíva se přerozuje v sansárickém cyklu do čtyř možných typů zrození: bohové, lidé, bytosti v peklech a tzv. tirjaňčové („chodící horizontálně“, tedy zvířata), ale pouze z lidského zrození může vlastním úsilím dosáhnout vysvobození, nirvány. Do kategorie tirjaňčů patří i řada jiných bytostí než pouze zvířata. Tirjaňčové se totiž dále dělí podle počtu smyslů a eventuální možnosti poznání. Zastavme se u bytostí s jedním smyslem (*ékéndrija*), a to hmatem. Sem patří džívové obývající rostliny (*vanaspati*), ti se dělí na dvě skupiny: (1) *prat-jéka*, džívové mající celou rostlinu pro sebe, a (2) *nigódové*, džívové nemající vlastní tělo a žijící ve větších počtech v jakýchsi koloniích v tělech jiných bytostí, což jim působí utrpení a nutí je se přerozovat. *Nigódové* jsou hierarchicky nejnižší formou bytostí. Rostliny jsou tedy obdařeny hmatem, přisuzuje se jim i určité vědomí a vnímání okolí, což je odvozeno z rašení rostlin v pravidelnou roční dobu. Navíc jim džinisté přisuzují i další „kvazilidské“ vlastnosti jako touhu po výživě, rozmnožování a pocit strachu. Rostliny mohou dokonce projevovaly i negativní vlastnosti, jako např. v *Příběhu o Samaráditjovi*, jenž se za svou chamtivost v dalším životě zrodil jako kokosová palma a natahoval své kořeny k truhlici s cennostmi pod sebou. Tento příběh zároveň dokumentuje, že džinisté alespoň teoreticky předpokládali možnost člověka znovuzrodit se jako rostlina. Předpokládala se i schopnost rostlin dosáhnout vysvobození. Dokonce sám Mahávíra se měl vyslovit, že mrtvý strom se narodí na mírně vyšší úrovni jako strom posvátný a nakonec po mnoha zrozeních dosáhne z lidské podoby nirvány.⁷

Buddhismus pálijského kánonu a indická mahájána

Začneme u etických norem vztahujících se k rostlinám, s nimiž se v Pálijském kánonu můžeme

setkat na několika místech. V *Páttimókhasuttě*⁸ se objevuje nařízení: „Je-li [mnich nebo mniška] krutý vůči rostlinám, je to prohřešek, který musí být usmířen.“⁹ Toto nevhodné chování je navíc považováno za prohřešek vyžadující pokání (*pa-čítí*), a je tak dáno na roveň např. zabití zvířete. S velmi podobnou formulací se setkáme i v *Suttapitace*, kde se říká, že morální chování mnicha (*síla*) zahrnuje zdržení se zabíjení a poškozování rostlin a semen.¹⁰

Další nařízení nacházíme v *Khandhace*.¹¹ Zde se objevuje často citovaná pasáž, v níž Buddha kárá mnichy za to, že si na výrobu sandálů nasekali listy z mladé palmyrové palmy a z bambusu.¹² Totéž dílo, jakož i *Suttapitaka*, dále upravuje zacházení se zbytky jídla: měly by být vyhazovány na místo, kde nejsou zelené rostliny, anebo do vody prosté drobných organismů. Z dalšího výkladu zjistíme, že se jedná o zbytky nebezpečných jídel, které může sníst bez úhony pouze Buddha.¹³ Podobný předpis v rozšířené verzi přináší znovu *Páttimókhasutta*, jež zakazuje vylévat exkrementy, moč, hlen a podle některých verzí i zbytky jídla a další odpad na místa zelených rostlin a do vody. Stejně tak rozprava *Kúta-danta* v *Suttapitace* podává popis oběti pořádané jedním dávným králem, o níž se tvrdí, že byla nadřazená tradičním obětem, protože při ní byly použity obětiny, jako je jogurt, máslo, melasa, a nebyly zabity žádné krávy, kozy ani ovce. Nezemřely při ní žádné cítící bytosti, nebyly poraženy stromy ani posekána tráva.¹⁴

Schmithausen nabízí čtyři možné odpovědi na otázku po vzniku těchto nařízení: (1) V časech vzniku těchto částí kánonu byla mezi buddhisty rozšířena představa rostlin jako cítících bytostí. Zvláště vzhledem k dobovým indickým představám a postoji džinistů by to nebylo nemožné. (2) Takovéto chování patřilo k asketické praxi a buddhističtí mniši nechtěli dráždit laiky jeho porušováním. (3) Víra v určité oduševnění rostlin byla rozšířena mezi obyčejnými laiky a mniši, sami tomu nevěřící, je nechtěli dráždit. Jak jsme viděli, v tehdejší Indii byly tyto představy skutečně přítomné a buddhističtí mniši byli na laicích kvůli almužnám značně závislí. (4) Poslední vysvětlení je inverzí toho předchozího. Mniši mohli považovat rostliny za cítící bytosti, a proto zakotvili tato nařízení do *vinaji* (předpisů pro mnichy), ale neuplatňovali je u laiků. Schmithausen se kloní k názoru, že rostliny mohly být v dobách formování starší části kánonu skutečně považovány za cítící, byť v jiném smyslu než lidé a zvířata: „Rostliny jistě nejsou cítící

⁵ Findly 2002, s. 255.

⁶ *The Laws of Manu*, 1.49, s. 8.

⁷ Dundas 1992, s. 91.

⁸ *Páttimókhasutta* je součástí *Vinajapitaky* obsahující předpisy pro mnichy (celkem 227) a mnišky (311) a je obsahově spjatá se *Suttavibhangou* (podrobněji viz Hinüber 1997, s. 9–12). Hinüber navíc předpokládá, že *Páttimókhasutta* vznikla nejdříve a vstřebala do sebe předbuddhistický materiál. K ní začaly vznikat komentáře a souběžně s tím vznikla *Khandaka*. Hinüber 1997, s. 20.

⁹ Schmithausen 1991a, s. 5.

¹⁰ *Ibid.*, s. 8.

¹¹ *Khandaka* je další částí *vinajy* obsahující nařízení pro sanghu, která ale nejsou systematicky uspořádána. Podrobněji viz Hinüber 1997, s. 15–21.

¹² Schmithausen, 1991a, s. 23.

¹³ *Ibid.*, s. 30–31.

¹⁴ *Ibid.*, s. 58.

¹⁵ Schmithausen 1991b, s. 26.

¹⁶ *Suttavibhanga* vznikla na základě pravidel *Páttimókhasutty*, k níž tvoří komentář. Bliže viz Hinüber 1997, s. 13–15.

¹⁷ Bohové, polobohové, lidé, zvířata, hladoví duchové a bytosti pekelné.

¹⁸ Schmithausen 1991a, s. 79–81.

¹⁹ Bliže viz Schmithausen 1991a,

s. 84–104.

²⁰ LaFleur 1973, s. 95.

²¹ Rambelli 2001, s. 9.

²² Ibid., s. 10.

²³ LaFleur 1973, s. 96, dle Zhanran, *Zhingang Bi*.

²⁴ Ibid., s. 97–98.

stejně jako lidé, nebo takzvaní vyšší živočichové. Ale nemohou být ani zcela necítící a jistě jsou živé.“ Rostliny podle něj představují jakýsi hraniční případ (borderline case).¹⁵ Postoj *Suttavibhangy*,¹⁶ jenž by implikoval spíše variantu, že šlo o asketické dekórum mající za cíl nepohněvat si laiky věřící v oduševnění rostlin, pak považuje až za pozdější pohled odrážející v sobě určitý proces racionalizace probíhající mezi vznikem nejranějších částí kánonu (*khandaka*) a částmi pozdějšími (*suttavibhanga*).

V pozdějších částech kánonu však rostliny začínají být ze sféry cítících bytostí vylučovány. Oproti džinismu není v buddhistických šesti sférách zrození¹⁷ pro rostliny místa. Stejně tak z buddhistických modů zrození mizí zrození z výhonku. Abhidharmová ontologie rovněž rostliny mezi cítící bytostí nepočítá.¹⁸ Na tento přístup k rostlinám navázala pozdější indická mahájána. Zejména myslitelé škol vidžňanavády a šúnjavády (Bhávavivéka, Dharmakírti) navazovali ve svých pracích na tyto abhidharmové představy. Dochovala se tak řada textů, v nichž stoupenci obou škol argumentují proti zařazení rostlin mezi cítící bytosti. Texty mají většinou charakter dialogu, kdy příslušný autor představuje pozici (že rostliny jsou cítící bytosti) imaginárního oponenta, většinou džinisty či stoupence mímámsy, a tu pak vyvrací. Mahájánoví myslitelé vždy svou argumentaci staví na faktu, že vlastnosti hovořící pro citlivost rostliny (růst, změna, reakce na dotek a světlo a další) nachází i u neživých jsoucen, jako jsou kovy, krystaly, nehty a vlasy. K této pochybné argumentaci Schmithausen vhodně podotýká, že buddhisté, na rozdíl od džinistů, nerozvíjeli něco jako „protopřírodovědu“.¹⁹

Zatímco pro indickou mahájánu byla tato problematika naprosto okrajová a bylo jí věnováno minimum pozornosti, v případě sino-japonského buddhismu tomu bylo přesně naopak.

Čína a Japonsko

V Číně a Japonsku probíhala rozsáhlá diskuze, zda mohou rostliny dosáhnout probuzení a buddhovství. Začala v Číně v 6. století a byla spojena s rozvojem buddhistické doktríny *tathāgatagarbha*. Následně se přenesla do Japonska, kde pokračovala další stovky let. První, kdo použil frázi „rostliny a stromy se stávají buddhy (caomu chengfo)“ byl v díle *Das-heng Xuanlun* představitel školy Sanlun (čínská madhajamaka) Jizang (549–623). Předpokládal, že rostliny mohou buddhovství dosáhnout, pro-

tože mají buddhovskou podstatu stejně jako cítící bytosti, nicméně to připouštěl pouze v rovině teorie a předpokládal, že k tomu v realu nedochází.²⁰ Do Japonska se tento pojem – v japonštině vyslovovaný *sómoku džóbuucu* – přenesl jako označení doktríny pravíci, že i necítící bytosti mohou dosáhnout buddhovství. Těmito necítícími bytostmi se myslely především rostliny, ale někdy i objekty neživé přírody (kameny apod.).

Další učenci věnující se v Číně tomuto tématu patřili ke škole Tiantai. Patriarcha této školy a Jizangův současník Zhiyi (538–597) pozorováním náznaků smyslů rostlin předpokládal, že rostliny mají buddhovskou podstatu a jeho výrok „žádná barva či vůně není odlišná od střední cesty (yise yixiang wufei zhongdao)“ se stal později v Japonsku důležitým a často se používal pro obhajobu doktríny, že necítící jsoucna mají buddhovskou podstatu.²¹ Zdaleka nejdůležitějším z čínských myslitelů školy Tiantai byl šestý patriarcha Zhanran (711–782). Vycházel z konceptů neduálnosti cítících bytostí a jejich životního prostředí (*yibao bu er*), všeprostupnosti univerzální mysli (*xinwai wu biefu*) a absolutní podstaty podmíněných jevů (*suiyuan bu bian*).²² Zhanran tak dospěl k mimořádně zajímavým závěrům: „Takto můžeme poznat, že jediná mysl jediné částice prachu obsahuje podstatu mysli všech cítících bytostí a buddhů. [...] Proto když mluvíme o všech věcech, proč by měla být výjimkou drobná částička prachu? [...] Člověk po všech stránkách dokonalejší ví od samého počátku až do konce, že pravda není duální a že žádné objekty neexistují mimo mysl. Kdo je tedy pak živý (animate) a kdo neživý (inanimate)? Ve shromáždění lotosu jsou všichni bez rozdílu. Co se týče trávy, stromů a půdy (z které vyrůstají), jaký je rozdíl mezi jejich čtyřmi druhy atomů?“²³

V Japonsku tato debata pokračovala a přinesla asi nejpozoruhodnější závěry. Nejvíce pozornosti se těšila u esoterických škol Tendai a Šingon. Zastavme se nejdříve u té první, a to přímo u jejího zakladatele Saičóa (766–822). Ten jako první v Japonsku použil ve svém díle *Fucuwaku šúčú saku* frázi „buddhovská podstata stromů a kamenů“ (mokuseki buššó). Saičó nicméně tuto doktrínu dále nerozvinul ani neokomentoval.²⁴ Toto téma se nicméně stalo pro školu Tendai velmi důležitým a tvořilo součást takzvaného *Tendai giron*, což byly dialogické debaty o podstatných doktrinárních otázkách, jež byly později sesbírány a editovány. Tyto texty vypadaly tak, že otázka představovala nějaké

heterodoxní stanovisko některé z konkurenčních škol (povětšinou Hossó) a následná odpověď ho vyvracela a uváděla věc na pravou míru. Jedna z takových otázek říkala, že rostliny jsou necítící bytosti a jako takové nemohou toužit po probuzení, konat náboženskou praxi, a následkem toho nemohou dosáhnout probuzení (standardní pozice školy Hossó). Odpovědi představující stanovisko školy Tendai toto vyvracely a představují nám v závislosti na autorovi a době, kdy vznikly, širokou paletu odpovědí.

Prvním autorem byl Annen (841–895?), který tvrdil, že rostliny jsou cítící bytosti a mohou dosáhnout buddhovství svými vlastními schopnostmi: „Protože takovost je jejich podstatou, vždy jsou schopny probuzení, a protože mají schopnost probuzení, vyvstává u nich touha po probuzení a stávají se buddhy.“²⁵ Jeho závěry vychází z doktríny, že esencí všeho je pouze jedna mysl, jež je synonymem takovosti (*tathatā*). Díky tomu se stírá rozdíl mezi cítícími a necítícími jsoucnými, protože obojí jsou obdařena univerzální myslí, a tudíž mají buddhovskou podstatu. Annen říká, že rostliny jsou neoddelitelné od mysli jako vlny od vody a jelikož jsou myslí, stávají se buddhy.²⁶

Dalším z pro nás důležitých představitelů školy je Rjógen (912–985). Rjógen proslul svou účastí na takzvané Debatě mezi školami v éře Ówa konané pod patronací dvora ve třetím roce této éry (963). Účastnilo se jí deset zástupců školy Tendai a deset školy Hossó. Jedním z hlavních témat bylo, zda je možno nahlížet na všechny bytosti jako na obdařené buddhovskou podstatou. Příslušníci školy Tendai vedení Rjógenem samozřejmě zastávali názor, že na všechny bytosti takto nahlížet lze. Rjógenovi je však především připisováno pojednání *Zápisky, jak rostliny a stromy touží po osvícení, kultivují se a dosahují osvícení* (*Sómoku Hoššin Šugjó Džóbucu Kí*).²⁷ Pozoruhodný a ojedinělý je zejména koncept, kdy jsou ztotožněny jednotlivé fáze života rostlin s fázemi cesty k probuzení. Ve spise se přímo říká: „Správný význam ‚původní buddha‘ je argumentem pro osvícení a buddhovství [rostlin]. Tráva a stromy mají čtyři fáze: rašení, a růst, proměňování [a rozmnožování] a umírání. To znamená, že toto je způsob, jakým rostliny nejprve usilují o dosažení cíle (*hoššin*), konají praxi (*šugjó*), dosahují osvícení (*bodai*) a vstupují do parinirvány (*nehan*). Proto musíme na rostliny pohlížet jako na cítící bytosti.“²⁸ Na jiném místě stejného spisu se praví: „Všechny bytosti, cítící i necítící, mají schopnost se vysvo-

bodit. Proto také u rostlin vyvstává touha [po probuzení], konají náboženskou praxi a stávají se buddhy.“²⁹ Rostliny jsou zde tedy považovány za cítící bytosti, mohou konat praxi a dosáhnout probuzení. Zajímavým aspektem je implikace vylučující neživá jsoucna nemající stejný životní cyklus jako rostliny, tedy kameny, hory, řeky a podobně.

Posledním, u koho se zastavíme ve výkladu o škole Tendai, je Čúdžin (1065–1138), kterému je přisuzováno dílo *Kankó ruidžú*, což je jakási encyklopedie školy Tendai. Toto dílo kromě jiného řeší rovněž problematiku mysli a oduševnění rostlin. Ve spise rozlišuje mezi *irida* (jádro věcí) a *karida* (fyzické srdce), jež odpovídají sanskrtskému *hrdaja*, a dále mezi *džittašin* (poznávací schopnost srdce), odpovídajícím sanskrtskému termínu *čitta*. Uvádí, že rostliny mají v popředí *iridu* a *karidu*, díky *iridě* mohou růst a rozpoznávat roční období, a oproti tomu *džittašin* je v pozadí. U cítících bytostí je tomu přesně opačně. Podobnou paralelu nacházíme v nebeských sférách, kde ve 13. nebi sféry forem (*rúpadhātu*), nazývaném „Nebe nemyšlení“, bytosti závisí také na *hrdaji* a *čitta* se u nich vyskytuje pouze při narození a smrti. Bytosti v tomto nebi tak fungují a žijí v podstatě stejně jako rostliny.³⁰

Pro Šingon je důležitá doktrína tří těl buddhy (*trikája*), přináší však vlastní verzi. Už zakladatel školy Kúkai přišel s konceptem, že *dharmakája* tathágy (tj. Vairočany) je jakési všepronikající a všudypřítomné jsoucno, jež je v posledku určitou absolutní realitou neboli Absolutnem zajišťujícím všem jsoucnům ve fenomenálním světě – jak živým, tak neživým – buddhovskou podstatu. V Kúkaiově nauce se tak vlastně zcela stírá rozdíl mezi cítícími a necítícími bytostmi. To nám dobře ilustruje i jeho: „Pokud rostliny dosahují osvícení, proč ne ti nadáni cítěním?“³¹ Jinde říká: „Vysvětlení buddhovství necítících, stromů a rostlin, je následovné: *dharmakája* se skládá z pěti velkých elementů, do nichž je zahrnut i prostor a rostliny a stromy. Obé, prostor i rostliny a stromy, jsou *dharmakája*. Fyzickým okem vidíme jen hrubou formu, kdežto buddhovské oko může vidět i jemnou barvu. Proto, aniž by musely samy v sobě něco měnit, stromy a rostliny můžeme bez námitek označit jako mající buddhovskou podstatu.“³² [...] „V učení exoterického buddhismu jsou čtyři velké prvky [země, voda oheň, vítr] pokládány za necítící bytosti, ale v učení esoterického buddhismu jsou nahlíženy jako tělo proměny tathágy

²⁵ Rambelli 2001, s. 14, dle *Taizó kongó bodaišingi rjaku mondó šó*, 2487c.

²⁶ Ibid., s. 14–16.

²⁷ LaFleur 1973, s. 100–102.

²⁸ Ibid., s. 102.

²⁹ Rambelli 2001, s. 17, dle *Sómoku Hoššin Šugjó Džóbucu Kí*, 345a.

³⁰ Rambelli 2001, s. 24–26.

³¹ Hakeda 1972, s. 254.

³² LaFleur 1973, s. 98, dle *Kóbó Daiši Zenšú*, II., s. 37.

³³ LaFleur 1973, s. 99, dle Kóbo Daiši Zenšú, I., s. 511–512.

³⁴ Ibid., s. 98–104.

³⁵ Dógen. *Šóbó genzō*, 46: 8.

³⁶ Snyder 2002, s. 29.

³⁷ Ibid., s. 208.

³⁸ Thich Nhat Hanh 1992, s. 46–47.

(*samajakája*). Čtyři velké prvky nejsou nezávislé na mysli. Existují sice rozdíly mezi látkou a myslí, ale ve své vlastní podstatě (*essential nature*) jsou to samé. Látka není odlišná od mysli, mysl není odlišná od látky.“³³ Rozdíl mezi citíci a necitíci jsoucnými přestává být ontologický a stává se epistemologickým. Probuzení tak může dosáhnout člověk i rostlina, stejně jako zrníčko prachu. Spíše než o dosažení buddhovství ale jde o uvědomění, že už vlastně probuzení jsme.³⁴

K dané problematice se vyjadřovali i představitelé dalších japonských buddhistických škol (čisté země, Ničirenovské školy), stála pro ně však většinou na okraji zájmu. Výjimku tvoří zenový buddhismus, konkrétně mistr Dógen (1200–1253), zakladatel školy Soto a jeden z nejlepších japonských myslitelů vůbec. I když i jeho zájmal především jeden aspekt, a to možnost, zda přírodní objekty, jako jsou hory, řeky a stromy, hlásají dharmu (*mudždžó seppó*). Dógen říká: „Ten, kdo považuje za hloupé, že šumění větví v lesích, rozevírání a opadávání listů a květů, je hlásání dharmy necitíci bytostmi, to není člověk studující Buddhovu dharmu.“³⁵

Soudobý buddhismus

V soudobém buddhismu se klade na ekoetiku značný důraz, zejména v jeho západní podobě. Problematice rostlin se sice nikdo přímo nevěnoval, ale v textech soudobých buddhistů nalezneme zajímavé výroky týkající se rostlin. Americký básník, filozof divočiny a zenový buddhista Garry Snyder (nar. 1930) v krátkém textu *Medvědí sůtra*, kopírujícím strukturu tradičních sůter, vkládá výklad dharmy do úst, či spíše tlamy, medvědovi: „A tak se ukázal ve své pravé podobě MEDVĚDA GRIZZLYHO, krásného, kouřového hnědého medvěda, stojícího na zadních, dávaje tak najevo, že je probuzen a ve střehu, [...] s levou tlapou v *mudře* přátelství, již upozorňuje, že všichni tvorové mají plné právo žít v rámci svých možností a že všichni jeleni, králíci, čipmankové, hadi, pampelišky i ještěrky vyrůstají v říši dharmy.“³⁶ Vidíme, že Snyder zde řadí pampelišku mezi citící bytosti. V kapitole *Znovuobjevení želvího ostrova* uvádí: „Těmto náhledům se stále ještě nepodařilo pevně uchopit otázku, co s bolestí a s trápením skutečných bytostí, rostlin a zvířat, které je stejně skutečné jako utrpení lidí.“³⁷ Snyder tedy počítá rostliny stejně jako zvířata a lidi mezi citící bytosti a nedělá mezi nimi rozdíly. Přijde mu to natolik samozřejmé, že to ani nijak dále nevysvětluje a nepozastavuje se u toho.

Thich Nhat Hanh (nar. 1926), jeden z nejznámějších buddhistických myslitelů současnosti, v knize *Mír v nás* píše: „Víme také, že v minulých životech jsme byli stromy. Možná, že jsme sami byli dubem. To není jen buddhistické poznání, to je vědecké poznání. Lidský druh je velmi mladý – zjevíli jsme se na Zemi teprve nedávno. Předtím jsme byli skálou, plynem, nerosty, později jednobuněčnými živočichy. Byli jsme rostliny, byli jsme stromy, a teď jsme se stali lidmi. Musíme si připomenout své minulé životy.“³⁸ Zde se setkáváme s podobným chápáním přírody jako u Garyho Snydera. Thich Nhat Hanh se navíc explicitně hlásí k poznatkům moderní biologie (evoluční teorie) a propojuje je s buddhistickou naukou. Tímto výkladem nejen začleňuje rostliny mezi citící bytosti, ale navíc originálním způsobem vysvětluje evoluci.

K pozoruhodnému vývoji, jenž se týká rostlin a dobře koresponduje s jejich hraničním statutem, došlo v Thajsku. Místní obyvatelé zareagovali na katastrofální deforestaci spojenou s hospodářskou expanzí země pozoruhodným způsobem. Rozhodli se zbývající stromy ordonovat na mnichy ovázáním mnišských rouch kolem jejich kmenů a tím je uchránit před pilami dřevorubců. Tento způsob ochrany stromů, který se objevil poprvé na konci 80. let, se ujal a začal se šířit po celé zemi. V roce 1996 se dokonce rozběhla iniciativa mající za cíl ordonovat 50 milionů stromů na počest výročí padesáti let krále na trůnu.

Závěr

Termín „borderline case“ použitý Schmithausem pro definování statusu rostlin v případě buddhismu pálijského kánonu vlastně velmi dobře označuje status rostlin i v pozdějších fázích buddhismu. Rostliny sice nejsou začleněny do cyklu přerozování, nicméně se v Pálijském kánonu setkáváme s nařízeními týkajícími se zacházení s rostlinami, stejně tak v sino-japonském buddhismu je jim přisuzována buddhovská podstata a v případě Rjógena jim dokonce stačí projít svým vegetačním cyklem k dosažení nirvány. Někteří moderní buddhističtí myslitelé pak rostliny se samozřejmostí zahrnují mezi citící bytosti, což může být dáno i vlivem moderní přírodovědy řadící rostliny do sféry živé přírody. Domnívám se, že přístup buddhismu k rostlinám je dán dvěma faktory:

1. Představa rostlin začleněných do koloběhu znovuzrovnování a majících jeden či více smyslů byla známa před vznikem buddhismu. Tento

koncept pak inkorporoval, systematizoval a uchoval džinismus. S podobnými představami se setkáváme i v dalších zemích, do nichž se buddhismus rozšířil, a můžeme spekulovat, že tyto představy jsou rezidui starých animistických představ přežívajících v lidovém náboženství.

2. Naproti tomu stojí ryze praktické důvody. Pokud by buddhismus, stejně jako to udělal džinismus, explicitně zahrnul rostliny mezi cítící bytosti, mělo by to dalekosáhlé důsledky. Především by se na ně vztahovala doktrína nenásilí (*ahimsá*), což by znamenalo, že by rostlinám nebylo možno ubližovat, aniž by dotýčný akumuloval špatnou karmu, a to by v podstatě vylučovalo buddhisty z práce v zemědělství. V takovémto případě by si sice buddhisté mohli snadno zajistit obživu vytvořením obdobné doktríny, jako je doktrína čistého masa (buddhista smí maso jíst, pokud nezabil cítící bytost a ani nebyla zabita přímo pro něj) pro rostliny. Nijak by to však nepomohlo šíření buddhismu. Vezmeme-li v potaz, že drtivá většina obyvatel v předmoderních společnostech se živila zemědělstvím, případné předpisy v podstatě zakazující zemědělství by buddhismus proměnily v náboženství úzké elity. K tomu musíme připočítat fakt, že náboženství vymezující se proti zemědělství by asi nebylo v centralizovaných státech založených na intenzivním zemědělství typu Číny vítáno. Jako příklad, jak to mohlo dopadnout, nám může posloužit právě džinismus. Džinisté se zemědělství věnovat nesmí a představují v Indii také necelé půl procento populace.

Tím, že buddhismus zaujal k rostlinám nevyhraněný postoj, kdy pro laiky žádné regule pro zacházení s rostlinami neplatí, si zajistil bezproblémové šíření mezi rolnické masy. Následná debata probíhající v sino-japonském buddhismu byla záležitostí pouze úzké skupiny buddhistické náboženské elity žijící v kláštrech, jež neměla žádný praktický dopad na život obyčejných lidí.

Otázkou zůstává, jak bude buddhismus přistupovat k této problematice v současnosti, jak eventuálně použije poznatky moderní biologie či jak toto téma bude začleněno do probíhajících snah prezentovat buddhismus jako zelené náboženství, kdy se k environmentálním tématům vyjadřuje stále více buddhistických učenců na západě i východě a rolníci představují ve vyspělých zemích maximálně několik procent populace.



Místo prodeje květinových obětí v Káthmándú (Nepál).
(Foto autor)

Použitá literatura

- Doniger O'Flaherty, Wendy (ed.):** *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1999.
- Dógen:** *Šóbó genzó* (přel. Carl Bielefeldt). Kniha 46, oddíl 8, http://hcbss.stanford.edu/research/projects/sztp/translations/shobogenzo/translations/mujo_seppo/title.html
- Dundas, Paul:** *The Jains*. London, Routledge, 1992.
- Findly, Ellison B.:** Borderline Beings: Plant Possibilities in Early Buddhism. *Journal of the American Oriental Society (Indic and Iranian Studies in Honor of Stanley Insler on His Sixty-Fifth Birthday)* 122/2 (2002), s. 252–263.
- Hakeda, Yoshito S.:** *Kūkai: Major Works Translated, with an Account of His Life and a Study of His Thought*. New York, Columbia University Press, 1972.
- Harvey, Peter:** *An Introduction to Buddhist Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Hinüber, Oscar von:** *A Handbook of Pāli Literature*. New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1997.
- Isager, Lotte – Ivarsson, Søren:** Tree Ordination as Counter-territorialization. *Critical Asian Studies* 34/3 (2002), s. 395–417.
- LaFleur, William R.:** Saigyō and the Buddhist Value of Nature, I. *History of Religions* 13/2 (1973), s. 93–128.
- : Saigyō and the Buddhist Value of Nature, II. *History of Religions* 13/3 (1974), s. 227–248.
- Pertold, Otakar:** *Džinismus*. Praha, Státní pedagogické nakladatelství, 1966.
- Rambelli, Fabio:** *Vegetal Buddhas: Ideological Effects of Japanese Buddhist Doctrines on the Salvation of Inanimate Beings*. Occasional Papers 9, Italian School of East Asian Studies. Kyoto, 2001.
- Sanford, J. H. – LaFleur, W. R. – Nagatomi, M. (eds.):** *Flowing Traces*. Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Schively, Donald H.:** Buddhahood for the Nonsentient: A Theme in Nō Plays. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 20/1–2 (1957), s. 135–161.
- Schmithausen, Lambert:** The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics. *Journal of Buddhist Ethics* 4 (1997), s. 1–74.
- : *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*. Tokyo, International Institute for Buddhist Studies, 1991.
- Snyder, Gary:** *Místo v prostoru: Etika, estetika a vodní předměty* (přel. M. Turek a L. Snížek). Praha, Maťa a DharmaGaia, 2002.
- : *Praxe divočiny* (přel. M. Turek a L. Snížek). Praha, Maťa a DharmaGaia, 1999.
- The Laws of Manu** (přel. Wendy Doniger a Brian K. Smith). New Delhi, Penguin Books India, 1991.
- Thich Nhat Hanh:** *Mír v nás* (přel. A. Konečný). Bratislava, CAD Press, 1992.
- Upaṇišady** (přel. D. Zbavítel). Praha, DharmaGaia, 2004.

Abstract

Buddhism and plants: Plants in the course of Buddhist ethics and onthology

The article presents different attitudes of Buddhist ethics and onthology towards plants in the course of the long history of the Doctrine from its beginnings to contemporary teachers. To demonstrate the broader context and trace possible sources of Buddhist thought on this

matter, pre-Buddhist Indian traditions and Jainism are also discussed. The main aim is to tackle the question whether plants have been regarded as sentient beings or not. Thus, the article mainly deals with for this purpose the most relevant Buddhist texts, scholars and time periods, namely the ancient layers of the Pali Canon, Japanese esoteric schools (Tendai, Shingon) and contemporary Buddhist preachers. The answer is much more complex than might be expected and varies across texts and scholars. Its extreme poles of 1. a sharp rejection of plants as sentient beings, and 2. plants attaining the nirvāṇa merely by completing the vegetation process are shown.

Mgr. **Jakub Kocurek** vystudoval religionistiku na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze se specializací na buddhismus a indická náboženství. V současnosti je doktorandem na Katedře filozofie a dějin přírodních věd na Přírodovědecké fakultě UK a specializuje se na problematiku rostlin v kulturních kontextech.

Tento článek vznikl s podporou vnitřního grantu Filozofické fakulty UK (VG 047) pro rok 2012.