

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

Filozofická fakulta

Katedra asijských studií

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Odraz buddhismu školy Hossó v tetralogii Moře hojnosti Jukia Mišimy

Hosso Buddhism in Mishima Yukio's Tetralogy The Sea of Fertility

Alexandr HAMPL

Olomouc 2022

Vedoucí diplomové práce:

Mgr. Dita Nymburská, Ph.D.

Prohlášení o samostatnosti

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně a uvedl veškeré prameny a literaturu.

Olomouc, 23.6.2022

Podpis:

Anotace

Autor: Alexandr Hampl

Fakulta – katedra: Filozofická fakulta – Katedra asijských studií

Název práce: Odraz buddhismu školy Hossó v tetralogii Moře hojnosti Jukia

Mišimy

Vedoucí práce: Mgr. Dita Nymburská, Ph.D.

Počet stran: 74

Počet znaků s mezerami: 110 371

Počet titulů použité literatury: 30

Klíčová slova: Mišima, buddhismus v literatuře, Hossó, juišiki, Moře hojnosti, reinkarnace, vidžňaptimátra, mysl, vědomí, álaja, manas

V této práci se zabývám buddhistickou tematikou a motivy inspirovanými školou Hossó, které lze vysledovat v tetralogii Moře hojnosti autora Mišimy Jukia. V teoretické části práce stručně popisuji historii a hlavní myšlenky této školy; zaměřuji se tak především na koncept reinkarnace a teorii juišiki (vidžňaptimátra, „pouze-vědomí“). Dále jsem se věnoval i dalším buddhistickým odkazům a motivům, které se v tomto díle vyskytují. V praktické části jsem poté tyto poznatky aplikoval ve formě literárního rozboru.

Poděkování

Za rady a podporu při psaní této práce děkuji Mgr. Ditě Nymburské, Ph.D. a Mgr. Sylvě Martináskové, Ph.D.

Obsah

Obsah.....	5
Úvod.....	7
1 Vymezení školy Hossó v rámci buddhismu.....	10
2 Ústřední myšlenky školy Hossó	17
2.1 Duše, Já, mysl a vědomí.....	17
2.2 Transmigrace a pojetí existence	22
2.2.1 Shrnutí	29
3 Odras buddhismu školy Hossó v tetralogii Moře hojnosti.....	31
3.1 Jarní sníh (Haru no juki 春の雪, 1969).....	31
3.1.1 Rozbor prvního svazku.....	32
3.2 Splašení koně (Honba 奔馬, 1969)	42
3.2.1 Rozbor druhého svazku.....	43
3.3 Chrám úsvitu (Akacuki no tera 暁の寺, 1970).....	49
3.3.1 Rozbor třetího svazku.....	51
3.4 Pět znamení úpadku anděla (Tennin gosui 天人五衰, 1971).....	58
3.4.1 Rozbor čtvrtého svazku.....	60
Závěr.....	64
Příloha	67
Západní pohled.....	67
Zdroje	72

Ediční poznámka

Pro veškeré japonské, sanskrtské, případně čínské výrazy používám v práci českou transkripci. Japonská jména v textu uvádím v původním japonském pořadí, tedy příjmení – jméno. Vybrané úryvky z tetralogie v třetí části práce jsou ve vlastním překladu autora. Běžné výrazy v uvozovkách (např. „mysl“, „osobnost“ atp.) odkazují převážně na význam těchto konceptů rozebíraných v teoretické části práce.

Úvod

V této práci se věnuji tetralogii Moře hojnosti (*Hódžó no umi* 豊饒の海), závěrečnému opusu japonského spisovatele Mišimy Jukia. Toto dílo obsahuje množství buddhistických témat a motivů inspirovaných buddhistickou školou Hossó, jednou z takzvaných Šesti narských škol uvedených na území Japonska v 8. století našeho letopočtu. Mišima byl považován za jednoho z nejvýznamnějších japonských poválečných autorů. Mišima Jukio, vlastním jménem Hiraoka Kimitake (1925–1970), se narodil v Tokiu. Psaní se věnoval již od útlého věku. Od základní školy studoval v elitním vzdělávacím zařízení Gakušūin, kde ve svých dvanácti letech poprvé uveřejnil své básně a povídky ve školním časopise *Hodžinkai zašši* (輔仁会雑誌). Již tato prvotní tvorba přinesla mladému Mišimovi v Gakušūinu značnou pozornost. Jeho první významná krátká novela, Rozkvetlý les (*Hanazakari no mori* 花ざかりの森), kterou vydal ve svých šestnácti letech, byla na doporučení jeho učitele literatury Šimizua Fumia publikována v roce 1942 v prestižním literárním magazínu *Bungei bunka* (文藝文化 Literární kultura). Právě učitel Šimizu doporučil mladému Mišimovi, že by bylo vzhledem k jeho věku vhodné uveřejnit Rozkvetlý les pod pseudonymem Mišima Jukio (三島由紀夫), který od té chvíle používal do konce života. Spisovatelskou slávu a ocenění mu později přinesly romány *Zpověď masky* (*Kamen no kokuhaku* 仮面の告白, 1949), *Zvuk vln* (*Šiosai* 潮騒, 1954), *Zlatý pavilon* (*Kinkakudži* 金閣寺, 1956) či divadelní hra *Markýza de Sade* (*Sado kóšaku fudžin* サド侯爵夫人, 1965). Byl to velmi plodný spisovatel – poslední souhrnné vydání jeho díla tvoří 42 svazků a jeho romány,

povídky, divadelní hry a eseje byly přeloženy do více než třiceti jazyků.¹ Mišima aplikoval buddhistické prvky do několika svých děl – zmiňovaný román *Zlatý pavilon* je například vystaven na japonském zenovém buddhismu. V případě tetralogie *Moře hojnosti* se zaměřuje na učení školy Hossó a její hlavní teorii *juišiki* (唯識, sans. vidžňaptimátra, „pouze-vědomí“)², stejně jako z ní vycházející pojetí reinkarnace.

Hlavním cílem této práce bude identifikovat prvky školy Hossó v této tetralogii, srovnat je s teoretickými poznatky a na základě jejich rozboru určit, jakým způsobem je Mišima ve svém díle uplatňuje. Zaměřím se především na témata reinkarnace, vědomí, myslí a existence z pohledu školy Hossó. K dosažení tohoto cíle použiji metodu tématického rozboru, který bude podložen konkrétními úryvky z díla. V teoretické části nejdříve přiblížím čtenáři zmiňovanou buddhistickou školu, její specifika a osvětlím také její ústřední myšlenky. Specifické pojetí reinkarnace bude pro praktickou část stěžejní, a proto se jej pokusím vymezit v kontextu buddhistické nauky a upozornit na jeho konkrétnosti v rámci nauky školy Hossó. Pro širší představu je také v přílohách práce k dispozici srovnání této filozofie z pohledu vybraných evropských myšlenkových proudů. Druhou část práce bude tvořit tématický rozbor, jelikož právě tato tématická složka prostupuje celým dílem a tvoří jeho rámeček. Pokusím se interpretovat i to, jakým způsobem a s jakou motivací autor používá vybraná témata a motivy. V tématickém rozboru budou aplikovány poznatky objasněné v teoretické části.

¹ NYMBURSKÁ, Dita. *Sdělování ‚nevyslovitelného‘: Poselství skrytá v tvorbě a v životě Mišimy Jukia*. Praha: Univerzita Karlova, 2013. Disertační práce. str. 10.

² Ústřední myšlenka této školy, podle které je svět pouze produktem našeho vědomí a nemá žádnou „skutečnost“. Věci existují jen potud, pokud jsou obsahem našeho vědomí. Vše je tedy pouhá představa a neexistuje-li vědomí, neexistuje nic. Viz *Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen*. Olomouc: Votobia, 1996. str. 136.

V teoretické části budu vycházet z děl zabývajících se daným tématem, konkrétně z publikací současných japonských učenců, působících v oblasti buddhistických studií, zaměřených na školu Hossó, jako Jokojama Kóicu (*1940), ale také autorských, jako jsou například publikace Tagawa Šun'eie (*1947), opata chrámu Kófuku-dži v Naře. V případě sekundární literatury budu odkazovat také na obecnou odbornou literaturu věnující se buddhismu, slovníky buddhistických pojmů a historických zdrojů, abych osvětlil kulturní a historický kontext apod.

1 Vymezení školy Hossó v rámci buddhismu

Buddhismus vznikl zhruba před 2500 lety, kdy toto učení začal šířit Siddhártha Gautama, tedy historický Buddha Šákjamuni.³ Hlavní dogmata této nauky představují takzvané Čtyři ušlechtilé pravdy, Ušlechtilá osmidílná stezka a „vztah podmíněnosti“ pratítjasamutpáda. Toto třetí dogma, poučka o závislém vznikání, uvádí, že všechny fyzické a duševní fenomény, které tvoří jednotlivé bytí, vzájemně stojí v určitém vztahu podmíněnosti a závislosti a tím vysvětluje, co bytosti zaplétá do koloběhu životů sansára; dosažení probuzení je závislé na pochopení této poučky (dále viz kapitola 2.2 Transmigrace a pojetí existence).⁴

Zhruba v 1. století našeho letopočtu se buddhistická nauka systematicky rozdělila na tzv. mahájánový a théravádový buddhismus. Mahájánový buddhismus se od původní tradiční nauky, théravády⁵, lišil novými myšlenkami, výklady, sútrami a inovacemi. Na rozdíl od théravády, kde může praxe trvat dlouhé roky a probuzení mnohé životy, může podle mahájány člověk dosáhnout probuzení či nirvány již v průběhu současného života. Podle mahájány tak už nebylo nutno při cestě k probuzení zaníceného studia a aktivního vykonávání praxe ve společenství jiných Buddhových žáků.⁶ Jak nauka putovala přes

³ Jméno Buddha znamená „Probuzený“.

⁴ *Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 369.

⁵ Vyznavači této konzervativní větve se drželi původní nauky a praktik Buddhových žáků. Théraváda znamená „učení starších“. Vedle mahájány (slovo značí velké plavidlo – podle původního významu představovalo Buddhovo učení vor, který převážel poutníky na „břeh onoho světa“) je občas nazýván pejorativním pojmem hinájána („malý vůz, vor“) právě proto, že konečného „spasení“ (absolvování cesty) tak může dosáhnout jen malý počet jedinců. Théraváda se rozšířila hlavně do zemí jihovýchodní Asie, jako Srí Lanka, Myanmar, Thajsko či Kambodža. Viz MASAKI Akira. *Nihon bukkjó 13 šúha ga wakaruru hon.* Tokio: Kódanša, 2020. str. 17–19.

⁶ Koncept ideálně dosažené formy představoval v théravádě tzv. *arhat*, tedy jedinec, jehož cílem a smyslem všeho snažení je dosáhnout spásy pro sebe sama. Tomuto mahájána nadřadila nový koncept bytosti bódhisattva, v překladu doslovně „už už jsoucí k procitnutí“. Označuje jedince ve stavu těsně před probuzením. V mahájánovém buddhismu může bódhisattva uvědoměle zůstat na světě, aby i nadále vedl

kontinent, měla tendenci integrovat se do tamních nábožensko-filozofických ideových struktur a absorbovat například i místní božstva dané země⁷. K tomuto došlo i v Japonsku, kde se zhruba mezi 8. a 11. stoletím našeho letopočtu hovoří o procesu spojení buddhismu a původního šintoismu. Japonské božstvo tak mohlo být považováno za pouhou manifestaci či formu nějakého buddhy, a jeho činy potom za Buddhovy způsoby učení či vedení.

Šíření buddhistické nauky tak bylo efektivnější a jednodušší. Další a další následovníci mahájány začali nahlížet na buddhistickou nauku jinak a zkoumat ji více do hloubky. Během dlouhých staletí její modifikace tak vznikaly například i nové teorie, ale i sútry, a byly tak postupně zakládány nové školy. Již v Indii se spolu s vývojem této nauky objevovaly stále nové dodatky, doplňky a upřesnění k původnímu učení, mnohdy rozdílné až protikladné, jež se týkaly nových a dříve neznámých či neuvědomovaných záležitostí. Tato různorodost velkého počtu škol značnou měrou přispívala k rozrůznění původních Buddhových myšlenek raného buddhismu, protože v mnišské obci po Buddhově skonu neexistovala žádná sjednocující osobnost a nebylo tak možno nadále zachovat pevnou jednotu.⁸ Právě tyto rozdílné názory a nové filozofické úvahy přispěly k rozvoji filozofických teorií samotné nauky, což mělo za následek vznik dalších a dalších škol. Přední český indolog Miltner uvádí, že zhruba kolem 4. století existovalo v Indii již na 18 nových buddhistických škol, s tím, že toto číslo nemusí být přesné, jelikož se školy stále mísily, sblížovaly či rozcházely. Nauka se tak pozvolna rozvíjela a vzkvétala před

bytosti k osvobození z koloběhu životů sansáry. Odkládá tak svou nirvánu (stav osvobození) a přijímá na sebe bolesti a utrpení ostatních, dokud všichni tvorové nedosáhnou nirvány. (WANGU, Madhu Bazaz. *Buddhismus*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996. str. 47).

⁷ Například v Číně byli taoističtí mudrci přijati do mahájány jako dřívější buddhové a bódhisattvové, stejně jako v Japonsku Sluneční bohyně Amaterasu, nejvýznamnější božstvo šintó. (Wangu, str. 50).

⁸ MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*. Praha: Vyšehrad, 2001. str. 188.

tím, než se šířila dál.⁹

Pro zajímavost a pozdější potřeby si můžeme uvést příklad jedné z mnoha otázek, které představovaly největší dilemata v hlavách učenců této doby (tedy 4.–5. století), zabývajících se transmigrací (tedy reinkarnací a přenosem osobnosti či vědomí):

„Je osobnost něco reálného, co transmigruje z těla do těla v řetězci znovuzrovnání, nebo je to jen konvenční výraz běžné mluvy, jež by ve filozofické rozpravě bylo nutno nahradit pojmem exaktnějším? Jestli netransmigruje osobnost, transmigrují tedy složky bytosti?“¹⁰

Osobnost, ego či Já, nebo také vlastní podstata (sans. pudgala) je definována jako nositel koloběhů životů. Buddhismus existenci takové věčné osoby či duše zpravidla popírá. V osobě spatřuje pouze konvenční označení pro zdánlivou jednotu, jež se ve skutečnosti skládá pouze z neustále se měnících tělesných a duševních faktorů skandha.¹¹ Tyto faktory či skupiny jsou také označovány jako „soubory lpění“¹², jelikož se na ně váže touha a vytvářejí tak předměty lpění; je to právě naše mysl, která navádí ke strastem. K příznakům těchto faktorů patří například zrození, stáří a smrt, trvání, či změna. Jsou považovány za bezpodstatné, nestálé, prázdné a strastné. Na základě této nestálosti osobnosti buddhismus považuje Já za neexistující. Něco jako skutečná individuální osobnost je pouhá iluze, jelikož to, co je pomíjivé a strastné, nemůže tvořit Já, které již

⁹ Miltner 2001, str. 190.

¹⁰ „Otázky tohoto typu začaly být s rozvojem buddhismu předmětem diskuzí. Nevycházejí totiž přímo z původní Buddhovy nauky. O tom, co řekl Buddha, nebylo žádného sporu a názoroví protivníci se dohadovali jen o námětech, které nebyly vyjádřeny zřetelně.“ (Miltner 2001, str. 190–191).

¹¹ Ty označují všechno, co se běžně pokládá za obsah pojmu osobnost – tělesnost, pocíťování, vnímání, psychické tvořivé síly a vědomí. *Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 355.

¹² Sans. skandha. *Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 400–401.

podle původních představ buddhistické nauky zahrnuje nepomíjivost a oprostěnost od strastí.¹³ Názory na různé otázky se také mohou různit v závislosti na dané škole. Nás kromě konceptu osobnosti či vědomí budou dále zajímat konkrétní úvahy o reinkarnaci, případně transmigraci v rámci školy Hossó (viz kapitola 2.2).

Jak již bylo řečeno, v průběhu dlouhých staletí poté, co mahájánový buddhismus opustil Indii¹⁴, putoval přes kontinent a nadále byl přetvářen a rozvíjen. Rozšířil se především v oblastech Indie, Tibetu, Nepálu, Číny, Koreje či Mongolska. V Číně¹⁵ se šířil mezi 1. a 3. stoletím, v Koreji potom ve 4. století a do Japonska byl poprvé oficiálně uveden právě z Koreje v polovině 6. století.¹⁶

Buddhistická nauka tak byla oficiálně uvedena z Koreje, ovšem jelikož byl buddhismus v Číně znám mnohem déle, nejzásadnější buddhistické školy vznikaly po celá staletí šíření buddhismu především v Číně a teprve poté byly uvedeny do Japonska, zpravidla mnichem zakladatelem, který byl vyslán jejich nauku studovat. Po postupné

¹³ „Individuální já není ve skutečnosti ničím jiným, než pouhou souhrou těchto tělesných a duševních fenoménů, procesem, který probíhá od nepaměti před narozením a rovněž tak po smrti. Skupina faktorů skandha ovšem tvoří každou do sebe uzavřenou skutečnou osobnost a mimo toto neexistuje nic, co bychom mohli označit jako nezávislé jsoucí já.“ (*Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 401).

¹⁴ V Indii začal původní buddhismus postupně zastiňovat hinduismus, islám a další náboženské směry, takže tam kolem 13. století prakticky zanikl.

¹⁵ Zde buddhismus obsáhl například původní čínskou nauku taoismus a s ní spojené náboženské či ezoterické a asketické praxe a úvahy. Pro taoismus jsou specifické například doktríny feng-šuej (čínská geomantie zabývající se vztahem člověka a jeho životního prostoru v čase) či jing a jang (opačné a doplňující se síly čínské filozofie, které se nacházejí v každé živé i neživé části vesmíru). Dále je spojován s výkladem snů a praxe, které mají za cíl určitým způsobem prodloužit život či dosáhnout určité formy nesmrtnosti.

¹⁶ Japonské dobové historické prameny uvádějí rok 552 anebo 538. V této době poslal Seimei, král jednoho ze tří tehdejších korejských království, japonskému dvoru sošku Buddhy Šákjamuniho, texty súter a jiné předměty představující nauku buddhismu.

a velmi rozsáhlé proměně buddhistické nauky se nové školy často zakládáné v Číně mnohdy ve své podstatě lišily od těch původních. Tento liberální přístup a otevřenost nauky umožnily právě vznik nových a zajímavých teorií a doktrín.

Nejzásadnější školy založené v Číně byly Tchien-tchaj (jap. Tendai 天台), Lü-cung (Ricu 律), Chua-jen (Kegon 華嚴), škola Čisté země (Džódo-šú 淨土宗), různé zenové školy, a právě škola Fa-siang (její japonskou verzí je Hossó-šú).¹⁷ Šest škol, které byly v Japonsku pevně ustanoveny v průběhu osmého století¹⁸, byly dohromady nazvány Šesti narskými školami¹⁹. Patřily mezi ně zmíněné školy Ricu, Kegon, Hossó, dále Kuša, Džódžicu a Sanron. Jejich charakter byl akademický, jelikož to byly první školy uvedené do Japonska, mniši studovali jejich učení a dále je rozvíjeli. Školy mezi sebou komunikovaly, diskutovaly a v mnoha případech sloužil daný chrám vícero školám, stejně jako se daný mnich mohl věnovat studiu vícero škol zároveň.

Právě myšlenky školy Hossó budou pro tuto práci stěžejní, jelikož se její prvky vyskytují v rozebírané tetralogii Moře hojnosti a její pojetí transmigrace rovněž tvoří rámec tohoto díla. Škola Hossó je japonskou verzí význačné čínské školy Fa-siang, která navázala na učení indické jógačáry²⁰. Ústřední myšlenku školy představuje teorie, že

¹⁷ Jelikož buddhistické texty, komentáře či sůtry byly čínskými mnichy nesystematicky překládány a interpretovány, vznikaly tak jejich rozdílné výklady a na základě odlišných výkladů byly zakládány nové školy. Tento proces se v japonštině nazývá *kjóso handžaku* 教相判釈, tedy vlastní interpretace sůter. (Masaki 2020, str. 15).

¹⁸ Tehdy byla kulturní výměna mezi Čínou a Japonskem na vzestupu a mniši byli vysíláni do Číny mimo jiné za účelem studia těchto buddhistických škol.

¹⁹ Školy byly do Japonska uvedeny během období japonských dějin Nara (710–794). Tento název pochází z dnešního pojmenování tehdejšího hlavního města.

²⁰ Jógačára je původní škola indického mahájánového buddhismu, která vzniká v 5. století n.l. Její studium se zaměřovalo především na oblasti poznání, vědomí a vnímání okolního světa. K tomu hojně používala

všechny věci existují jen jako poznávací procesy lidské mysli, nikoli jako předměty.²¹ Ty nemají mimo poznání žádnou skutečnou realitu a jsou tak definovány jako „duch“, „přelud“ nebo „iluze“. Vše je tedy pouhá představa a vnější svět je pouze produktem našeho vědomí; všechny věci existují jen potud, pokud jsou obsahem našeho vědomí. Podle definice německého buddhologa Hanse W. Schumanna navazuje tato škola na myšlenku historického Buddha, podle které si každý člověk „v souladu se svými smyslovými vjemy vytváří vlastní představu světa a že je to tento subjektivní svět, s nímž se musí vypořádat. (...) Pokud náš duševní obraz věcí představuje jedinou realitu a objektivní svět není poznatelný, pak můžeme rovnou říci, že věci jsou vědomím (sans. vidžňána). Svět je ‚jen mysl‘ (sans. čittamátra). (...) Veškeré snažení musí směřovat k tomu, aby skončil karmicky podmíněný proces utváření představ v naší hlavě.“²²

Tato škola dosáhla největšího rozkvětu v Indii v průběhu 6. století. Na učení jógačáry navázala čínská škola Fa-siang, na základě které později vznikla její japonská verze, škola Hossó. Původní název v sanskrtu dharmalakšana znamená „škola o dharmových příznacích“ a podle své ústřední myšlenky bývá označována také jako Wej-š (japonsky Juišiki-ha, škola „pouze-vědomí“). Tato škola byla založena v Číně roku 632, kdy bylo zavedeno a systematizováno učení jógačáry ve formě „Traktátu o realizaci učení o pouze-vědomí“ (Vidžňa-ptimátratásiddhi).²³

Škola Hossó byla do Japonska uvedena postupně od roku 654 v rámci čtyř

praxi jógy, odtud její název („provádění jógy“). Jóga označuje meditativní praxi, jež slouží ke zdokonalení všech vlastností, které se vyžadují od bódhisattvy. Škola bývá též nazývána vidžňánaváda (škola „jež hlásá poznání“). (*Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 200–201).

²¹ Viz tamtéž.

²² Schumann, Hans Wolfgang. 2008. *Svět buddhistických obrazů: ikonografická příručka buddhismu mahájány a tantrajány*. Praha: Academia, 2008. Cit. v Nymburská, str. 38.

²³ *Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 165.

studijních cest japonských mnichů do Číny. Jako první představil nauku školy Fa-siang mnich Dóšó (道昭), který nauku studoval v druhé polovině 7. století, v další „vlně“ potom mniši Čicú (智通) a Čitacu (智達), ve třetí vlně trojce mnichů Čihó (智鳳), Čiran (智鸞) a Čijú (智雄); jako poslední byl do Číny vyslán mnich Genbó (玄昉).²⁴ Z těchto mnichů byla nejvýznamější dvojice Dóšó a Genbó, kteří rozvíjeli teorii juišiki v chrámech Gangódži a Kófukudži nacházejících se v dnešním městě Nara; za další významný chrám školy Hossó je považován například chrám Jakuši-dži.²⁵ V současné době s počtem 55 chrámů a asi 500.000 věřících je v rámci japonského buddhismu jednou z méně významných škol.²⁶

²⁴ Mezi jednotlivými Šesti narskými školami bylo běžné, že v jednom chrámu sídlilo více různých škol, které tak mezi sebou vzájemně diskutovaly o rozdílech svých nauk. Stejně tak se mohl jeden mnich hlásit k vícero školám zároveň. Jednotlivé školy a mniši tak mezi sebou přirozeně vedli vzájemné diskuze, což přispívalo k rozvíjení myšlenek dané školy. (Masaki, str. 25; JOKOJAMA Kóicu. 2016. *Juišiki no šisó*. Tokio: Kódanša, str. 17).

²⁵ Jokojama, str. 17.

²⁶ Nymburská, str. 38.

K jejímu úpadku došlo kvůli kontroverznímu názoru ohledně tzv. ičchantika („ten, jehož přání jsou u konce“). Tento pojem označuje člověka, který je prost touhy po dosažení buddhovství. Narozdíl od jiných škol hlásala, že taková bytost nemá buddhovskou přirozenost. Škola tak popírá, že všechny bytosti mohou realizovat buddhovství. (*Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen*. str. 181).

2 Ústřední myšlenky školy Hossó²⁷

Jak již bylo zmíněno, ústřední myšlenku této školy představuje teorie juišiki, podle které je „realita“ pouhou iluzí stvořenou naší myslí. Škola se tak zabývá především vědomím, skrze které se snaží definovat koncept existence samotné. Ve své filozofii nezdůrazňuje používání pojmů vědomí, mysli, osobnosti a reinkarnace, které definuje vlastním specifickým způsobem. Právě tento pohled na existenci samotnou potom tvoří hlavní rámec Moře hojnosti, a tak se nejdříve pokusím vymezit ústřední myšlenky a pojmy školy Hossó.

2.1 Duše, Já, mysl a vědomí

Víra v existenci duše je součástí mnoha náboženství, které ji a posmrtný život definují různými způsoby. Sám Buddha se ovšem k existenci duše jakožto něčeho neměnného stavěl způsobem, „že vše, co utváří jedince jako osobnost je pomíjivé a nic není setrvalé a vytvořil tak nauku anátmanu (sans. ne-já), tedy nauku o neexistenci Já uvnitř jednotlivých bytostí. Buddhismus tak byl jeho odpůrci nazván ‚nauka bez duše‘ anátmaváda.“²⁸

V původní Buddhově nauce není k otázce existence či neexistence Já zaujímán konkrétní postoj, ovšem další vývoj nauky tak i po Buddhově smrti postupně směřoval k popření existence Já.²⁹ Já je definováno spíše jako produkt myšlení nebo vedlejší

²⁷ Název této školy pochází z jejího hlavního cíle, a sice objasnit „pravou podstatu vší existence“ (japonsky 諸法の性相 *šohó no šósó* – odtud znaky hó 法 a só 相 ve spojení „hossó“). (Masaki, str. 126–128).

²⁸ Miltner 2001, str. 158-159.

²⁹ Pouze jedna z ranných buddhistických škol vátsíputrjá (zanikla v 10. stol.) existenci Já schvalovala svým názorem, že celá osobnost jako taková putuje z jednoho života do druhého, věřila tedy v existenci osoby (sans. pudgala), která je nositelem přerodování, zajišťuje odplatu činů, a dále přetrvává v nirváně. Ostatní směry buddhismu ale tento názor považují za zcestný, jelikož je třeba překonat lpění na představě

projev vědomí a mysli. Vědomí (v sanskrtu vidžňána) představuje spolu s tělesností, pociťováním, vnímáním a psychickými tvořivými silami jednu z pěti skupin skandha, které dohromady vytvářejí to, co je obecně považováno či definováno jako osobnost. Tyto skupiny jsou považovány za bezpodstatné, nestálé, prázdné a strastné; váže se k nim také touha a lpění.³⁰ Právě z nestálé povahy těchto skupin osobnosti odvozuje buddhismus neexistenci Já. To je tak pouhým souhrnem těchto tělesných a psychických procesů, který „probíhá od nepaměti před naším narozením a rovněž po naší smrti bude po nepředstavitelně dlouhý čas pokračovat. Tyto skupiny ovšem dohromady tvoří jistou do sebe uzavřenou skutečnou osobnost a mimo ně neexistuje nic, co bychom mohli označit jako nezávisle jsoucí Já.“³¹ Osobnost je tedy pouhou iluzí a Já je třeba chápat jako pouhý pojem označující univerzální dočasnou formu vytvořenou společným působením pěti skupin skandha v každodenní zkušenosti, která bude dále existovat a měnit se i po zániku jedince. Individuální osobnost či Já je tedy pouhým výsledkem zprostředkování smyslového vnímání (do kterého se mimo jiné řadí i vědomí) a jedná se tak o dočasný bezpodstatný jev. Veškeré bytí je „neosobnostní“ a definuje se jako „proud vzniků a zániků tělesných a duchovních jevů, v němž neexistuje žádné trvalé Já.“³² Podle buddhistické nauky anátmanu (ne-já) tak neexistuje žádné Já ve smyslu nezávislé substance a já je tak definováno jako empirická osobnost složená z pěti skupin skandha. V ranné buddhistické nauce existuje šest druhů vědomí, tedy uvědomování si prostřednictvím pěti smyslových orgánů neboli pěti druhů smyslového vědomí, a šestého

já, jež představuje hlavní příčinu veškeré žádostivosti a její odpůrci v tomto pojetí osoby neviděli nic jiného, než „duši“, kterou buddhismus odmítá. (*Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 15, 355, 507).

³⁰ Jejich příznaky jsou také zrození, stáří, smrt či změna.

³¹ *Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 400–401.

³² Pojem pudgala “osoba” představuje pouhého nositele koloběhů životů. (Tamtéž, str. 15).

druhu, jímž je myšlení (rovněž uváděno jako intelekt).³³ Vědomí jako celek tak vzniká působením smyslových orgánů, tedy pěti druhů smyslového vědomí (tedy zrak, sluch, čich, chuť, hmat) a myšlení.

Podle teorie juišiki školy Hossó se vědomí skládá z dalších dvou úrovní a sice nejzazší části vědomí manas a álaja.³⁴ Manas je sedmý druh vědomí, který je definován jako sebezpoznavací duch, jenž myslí, má vůli a tvoří hlavní faktor při vzniku iluze subjektu, tedy vlastní domnělé osobnosti. Na základě zkušeností z vnějšího světa nám umožňuje pochybovat, rozhodovat se a jednat podle své vůle. Vzniká tak individuální myšlení, které je ovšem zatíženo nevědomostí³⁵ a egoismem, což umožňuje vznik představy, že se jedná o opravdovou osobnost ve skutečném světě. Osmý druh vědomí álaja či álajavidžňána (přeloženo jako „zásobové vědomí“) představuje základní a nejhlubší vědomí všeho bytí, podstatu světa, ze které povstává vše, co existuje.³⁶ Rovněž v sobě v průběhu života jedince ukládá jeho zkušenosti a vědomosti.³⁷ Tento koncept pokládá základy pro teorii pouze-vědomí (vidžňaptimátratávada) a tvoří vlastní existenciální teorii, podle níž je zprostředkovatelem koloběhu životů zásobové vědomí

³³ Tzv. manovidžňána. Vědomí či „uvažující duch“, které má za základ „šestý smysl“ a jehož předměty tvoří všechny hmotné i duchovní jevy. Zahrnuje psychické procesy jako poznávání, představování si či usuzování a vytváří tak podklad pro prvních pět smyslových druhů vědomí. (*Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 281).

³⁴ Manas a álaja se nacházejí hlouběji pod prvotními šesti vědomími a je na ně tak odkazováno jako na „vědomí hlubších vrstev“ či „podvědomí“.

³⁵ Tedy neznalostí čtyř ušlechtilých pravd. „Je to takový duševní stav, který se neshoduje se skutečností, pokládá iluzivní jevy za realitu a způsobuje strast. Toto způsobuje žádost a poutá tak bytosti ke koloběhu znovuzrození.“ Toto nevědění propůjčuje světu a jeho jevům substancialitu. Původní jógačára pohlíží na objekt jako na jednotku, která je nezávislá na vědomí, s nímž je ale ve skutečnosti totožná. (*Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 31–32).

³⁶ Tamtéž, str. 9.

³⁷ Masaki, str. 127.

álaja, které po zániku jedince neustále dává popud k další myšlenkové činnosti. Opat chrámu Kófuku-dži Tagawa Šun'ei říká, že původní buddhistické rozdělení na šest druhů vědomí nestačí na definici celkového vnímání světa, a tak byla přidána právě další úroveň hlubokého vědomí, která určitým způsobem řídí naše každodenní fungování i mimo sféru vnímání základních šesti druhů vědomí. Toto hluboké vědomí je tvořeno zásobovým vědomím álaja a vlastním myšlením manas. Byť člověk spoustu věcí, které prožil, do jisté míry zapomíná, tak i přesto se v jeho mysli tyto prožitky či vjemy uchovávají jakožto zkušenosti. Tento „neustálý chod“ podvědomí vysvětluje následujícím přirovnáním: „Když spíme hlubokým spánkem, šestý druh vědomí, tedy myšlení, přirozeně přestává být aktivní. Vědomí tak není něco, co by fungovalo bez ustání. Nebýt nějaké formy hlubokého podvědomí, které by spojovalo tyto ‚výpadky‘ vědomí, nikdy by se nemohlo vytvořit systematické a jednotné Já (fungující v běžném životě).“³⁸ Zásobové vědomí álaja potom z širšího hlediska uchovává všechny zkušenosti ze života jednotlivce a umožňuje tak návaznost vědomí.

„Pod vlivem každodenní zkušenosti se postupně naše Já určitým způsobem vyvíjí. Toto Já se tak zdánlivě v průběhu života mění, avšak i s odstupem dlouhých let představuje stále téměř neměnnou stránku osobnosti.“³⁹ Toto vede k iluzi, že po určité době vzniká individuální ustálené Já, ovšem ve skutečnosti se jedná pouze o iluzorní osobnost, v jejímž rámci člověk funguje či existuje. Tato osobnost není úplně neměnná a je vytvářena a uchovávána právě v zásobovém vědomí álaja.

Škola Hossó popisuje strukturu mysli či vědomí v těchto kategoriích:

1) zásobové vědomí álaja

³⁸ TAGAWA Šun'ei. *Juišiki njúmon*. Tokio: Šundžúša, 2013. str. 28–30.

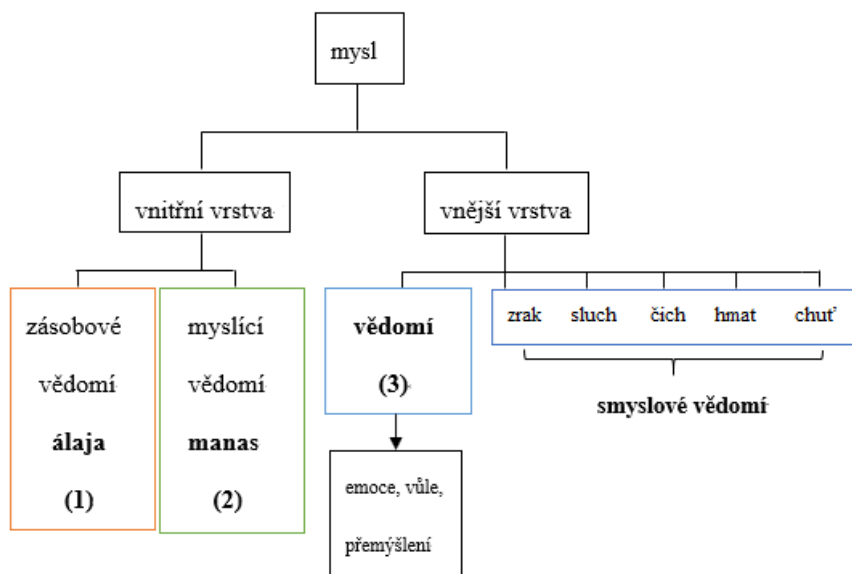
³⁹ Tamtéž, str. 30–31.

- 2) „myslící vědomí“ (jap. i 意) = manas
- 3) „vědomí“ (jap. šiki 識) = šest druhů smyslových vědomí (tedy zmiňované smysly genšiki 眼識 – zrak, nišiki 耳識 – sluch, bišiki 鼻識 – čich, zeššiki 舌識 – chuť, šinšiki 身識 – hmat a vědomí išiki 意識 – tj. „vědomí v myšlení“, které zpracovává vjemy smyslových orgánů).

Každý druh vědomí má svou danou funkci a vlastnosti. Podle Tagawy „smyslové vjemy zprostředkovávají pouze základní atributy věcí kolem nás v přítomném čase – například barvu, tvar či vůni květiny; vědomí išiki poté zprostředkovává tyto podměty ve formě pociťování, uvažování o daném předmětu apod. V určitém případě můžeme například jistou květinu vnímat jako krásný a příjemně vonící leknín. Pokud například zavřeme oči, zrakový vjem se v ten moment sice přeruší, vědomí v myšlení išiki ovšem ne; v rámci myšlení, které samo o sobě zprostředkovává nepřerušovanost vědomí, tak můžeme květinu i nadále vnímat.“⁴⁰

⁴⁰ Tagawa, str. 26–29.

Graf struktury mysli (Tagawa, str. 34).



2.2 Transmigrace a pojetí existence

V buddhistické nauce je proces putování životů popsán jako koncept sansára. Jedná se o koloběh znovuzrození, jímž každá bytost prochází v rámci rozličných způsobů existence.⁴¹ Právě v těchto formách bytí dochází k znovuzrození, což zapříčiňuje vznik sansáry. Každá jednotlivá forma bytí je definována jinou jakostí karmy; samotného vysvobození z koloběhu sansáry může dosáhnout pouze člověk a vtělení v lidské podobě se tak pokládá za příležitost vyvážnout z koloběhu sansáry. Kvalitu existence určuje tzv. vztah podmíněnosti (sans. pratítjasamutpáda) všech duševních fenoménů tvořících jednotlivé bytí a zaplétající bytost do sansáry. Podle tohoto vztahu podmiňují činy jedince vědomí v jeho příštím životě, které v případě nevysvobození se ze sansáry znovu

⁴¹ Tedy rozličné formy bytí, v nichž dochází k znovuzrození a které vytvářejí sansáru. Tyto formy bytí se dělí na „vyšší“, tedy lidé, bozi a asurové a „nižší“, k nimž se řadí zvířata, hladoví duchové a obyvatelé pekel. Tyto formy rozlišuje právě karmický rozdíl. Vysvobození z koloběhu sansáry lze dosáhnout pouze jako člověk a vtělení v lidské podobě se tak pokládá za řídkou šanci vyvážnout z koloběhu sansáry. (*Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 164).

podněcuje vznik dalšího empirického stvoření.⁴² Neznalost (sans. avidžďžá) čtyř ušlechtilých pravd potom tvoří základ všeho nesprávného myšlení, rozhodování a jednání a je zdrojem všech mylných představ, které vedou k dalšímu znovuzrození, tedy k dalším strastem bytí.

Život každé bytosti je tak pouze částí nekonečného proudu vědomí a mysli. Do jaké konkrétní formy a podmínek bude mysl transmigrována je určitým způsobem určeno převládajícími tendencemi uloženými do mysli v předchozích životech, které se dají definovat jako karma čili zákon příčiny a následku. Na rozdíl od hinduismu, který věří v odlišnou formu reinkarnace⁴³, podle původního buddhismu nedochází k přenosu Já či duše po smrti daného jedince a žádná jeho část tak není po smrti přenesena či „transmigrována“. Je to právě zmiňovaná touha po existenci a ustálení vlastního Já, která brání skutečnému poznání.

Škola Hossó popisuje reinkarnaci ve formě přenosu vědomí mezi životy v rámci zmíněných dvou nových druhů vědomí álaja a manas, z nichž álaja je zároveň považována za zprostředkovatele sansáry. „Když sebepoznávající duch manas působí na zásobové vědomí álaja, které samo není aktivní, nýbrž se podobá oceánu, probouzejí se semena⁴⁴, jež jsou uchována právě ve vědomí álaja a dávají vzniknout jednotlivým objektům. Manas je diskriminující princip, který vytváří vědomí určitého já a tím

⁴² MILTNER, Vladimír. *Malá encyklopedie buddhismu*. Praha: Libri, 2002. str. 159.

⁴³ Podle hinduismu se každá bytost po smrti převtělí do nově narozené bytosti, která zároveň představuje nesmrtelné Já či nesmrtelnou duši, čímž se liší od buddhismu, který existenci duše (átman) jako věčné a neměnné entity ve fyzických i psychických jevech i mimo ně popírá. (Miltner 2001, str. 41.)

⁴⁴ „Energie“ či „zrno“ nebo také „prvotní síla“, která se skrývá za každým projevem hmoty. (*Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen*. str. 44).

Japonský výraz šúdži 種子 (semeno, ve smyslu vjemu vyvolaného skutky či empirickými zkušenostmi), zaměnitelný s výrazem džikke 習気, tedy pocitem či náladou způsobenou tímto procesem. (Tagawa, str. 60).

i dualismus subjekt-objekt⁴⁵. Zkušenosti zprostředkované šesti smyslovými vědomími jsou interpretovány vědomím či myšlením manas, který tyto zkušenosti vyhodnotí, seřadí a vyše zpět příkazy šesti smyslovým vědomím.“⁴⁶ Současně manas ukládá nová karmická semena do vědomí álaja, „z něhož jako reakce na podmínky a dané skutečnosti jsou specifická semena opět prostřednictvím manasu vedena zpět a způsobují nové děje a ty opět nová semena. Proces neustálé vzájemné reakce vjemů je současný a nekonečný.“⁴⁷

Tagawa popisuje proces „obtisknutí“⁴⁸ a ukládání každodenních zkušeností do podvědomí álaja ve formě semen šúdži (種子), které „se vsáknou“ do podvědomí stejně, jako když se vůně vsáknou do látky oděvu. Tento proces je přirovnán k zasazeným semenům rostliny; představují totiž hybnou sílu ve formě vjemů setrvávajících v mysli, na základě kterých jedinec interaguje s okolním světem – funguje jako individuum. Tato semena představují tedy jakési stopy vjemů, přecházející i ze života do života v rámci

⁴⁵ Manas tak funguje jako určitý spojovací článek mezi šesti smysly a vědomím paměti (alájou), čímž dává vzniknout představě určitého „já“. Tento proces manasu tak brání v poznání pravé podstaty bytí, jelikož právě takovýto dualismus (objektivní-subjektivní) popírá a je třeba pochopit či přijmout pravou podstatu tohoto iluzorního Já. Individuální vědomí tak zpravidla neexistuje a jedná se spíše o výsledek interakce různých vrstev vědomí uchovaných právě v álaji. Vědomí manas se tak dá interpretovat jako „přemýšlení“.

⁴⁶ *Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 136.

⁴⁷ Tamtéž, str. 430.

⁴⁸ Pro tento proces se v japonské buddhistické terminologii používá pojem kundžú 熏習. Tento výraz by se dal přeložit jako vsáklá či obtisknutá zkušenost (do vědomí álaja). Vychází z původního sanskrtského výrazu vásaná, který je definován jako to, co zůstává v mysli; dojmy a zkušenosti, které vcházejí do zásobového vědomí a dávají tak za vznik dalšímu jednání jednotlivce. (Tagawa, str. 59–61).

transmigrace „duše“ či „mysli“. Název karmická semena⁴⁹ používá i japonský buddholog Jokojama Kóicu: „Mišima Jukio spáchal sebevraždu z oddanosti ke své vlasti s vědomím o stěhování duší po šesti světech⁵⁰, jejichž existence vychází z teorie juišiki. Stav duše v příštím životě, a do kterého z těchto světů bude přenesena, určují karmická semena šúdži, která do álaji obtiskují dobré a špatné skutky ze života předchozího. (...) Kvalitu příštího života určují pouze skutky, které se by se vymezily buď jako špatné nebo jako dobré. Všechna ostatní (neutrální) semena zaniknou. V tomto ohledu modifikuje koncept zásobového vědomí álaja původní buddhistickou teorií o transmigraci duší.“⁵¹

Tento popis je dosti abstraktní, ale na základě těchto teorií můžeme definovat existenci jedince v tomto světě jako formu jakéhosi individuálního aktivního vědomí, které neustále reaguje na podněty mysli, což dává vzniknout osobnosti definované vlastními činy a reakcemi na tyto podněty. Kontinuitu takové osobnosti potom zajišťuje uchování vjemů ve formě karmických semen v zásobovém vědomí álaja, které neustále zprostředkovává myslící vědomí manas. To má funkci prostředníka mezi šesti smyslovými vědomími a álajou – celý tento proces potom vyvolává iluzi vlastní individuální existence v tomto světě. Toto pojetí návazné existence, struktury vědomí a fungování mysli⁵² podle školy Hossó souvisí s původní mahájánovou otázkou: „Pokud

⁴⁹ Jap. gó no šúdži 業の種子

⁵⁰ Jap. rokudó rinne 六道輪廻

Šest světů (sans. gati) odkazuje na způsoby existence, jimiž duše prochází v rámci karmické transmigrace a jež způsobují sansáru. Mezi těmito formami bytí je karmicky odstupňovaný rozdíl a vysvobození ze sansáry lze dosáhnout jen jako člověk. (*Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.*, str. 147).

⁵¹ Jokojama, str. 135–136.

⁵² Jokojama objasňuje etymologii myšlení následovně:

„Sanskrtský pojem citta (nebo také čitta) obecně označuje ‚mysl‘ či ‚ducha‘, tedy to, co umožňuje člověku

neexistuje žádné Já, co potom znamená znovuzrodit se?“ Na rozdíl od bráhmanismu či obecně hinduismu, kde znovuzrození umožňuje džíva či podobný pojem átman (pojmy volně označující nesmrtelné Já či duši), je podle teorie juišiki právě vědomí álaja to, co umožňuje určitou formu reinkarnace. Jokojama tento jev vysvětluje na příkladu Sútry o rozvázání uzlů (jap. Gedžinmicu-kjó⁵³). Podle tohoto spisu se řeka na první pohled zdá být stále stejným, neměnným tekoucím proudem vody, ale po vnoření ruky si uvědomíme, že tento proud se neustále mění, jak každý moment další voda připlouvá a zase odplouvá. Álaja má stejnou povahu jako tato řeka, jelikož se nejedná o nepřerušovaně plynoucí vědomí, ale o neustále zanikající a obnovující se „energii“. Jak bylo zmíněno, semena šúdži mají stejnou povahu, jelikož cyklicky zanikají a dávají popud vzniku dalších semen, která tak mají karmickou funkci v rámci znovuzrození a představují spolu s álajou to, co spojuje a prostupuje cyklem sansáry.⁵⁴

To, co bytosti zaplétá do sansáry je definováno jako závislé nebo podmíněčné vznikání (sans. pratítjasamutpáda), podle kterého nepochopení čtyř ušlechtilých pravd a neznalost strastné povahy bytí (tedy obecně neosvícená mysl) zapřičiňuje tzv. tvořivé

vnímat a myslet. Stejně jako v západní filozofii (jako například v Descartově výroku ‚myslím, tedy jsem‘) je význam základu slova (cit) interpretován i v buddhismu jako ‚myslet‘ či ‚přemýšlet‘. Jeden z projevů ‚myslicího ducha‘ se nazývá ‚vědomí v myšlení‘ išiki (zmněná mano-vidžňána). I v tomto případě je význam původního výrazu manas ‚přemýšlet‘. V rámci společného původu indoevropských jazyků byl výraz *man* zachován, byť s pozmeněným významem – například v angličtině a němčině jakožto ‚bytosť, která přemýšlí‘, tedy člověk (*man*).“

Škola Hossó interpretovala význam redukovaného základu slova citta ‚ci‘ také jako ‚shromažďovat se‘ či ‚ukládat se‘ na základě čehož vznikl koncept ‚zásobového vědomí‘ álaja. Struktura ‚mysli‘ a vědomí tak byla redefinována (viz graf str. 25), jelikož výrazy citta, manas a vidžňána (vědomí) původně označovaly stejnou věc. (Jokojama, str. 141–142).

⁵³ 解深密經 je ústřední sútra jógačáry.

⁵⁴ KEENAN, John P. *The Scripture on the Explication of Underlying Meaning*. Berkeley, California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000. str. 29.

síly či úmysly jednat, které předcházejí činy. Ty mohou být dobré, zlé či neutrální, vztahují se na činy těla, řeči i ducha a samy zase podněcují vědomí (sans. vidžňána) v příštím životě jedince. Toto vědomí po smrti nevysvobozené bytosti znovu vstupuje do mateřského lůna a podněcuje tam vznik „jména a tvaru“ (tělesna a duševna), tedy nového empirického stvoření sestávajícího z pěti skandh. Jaké mateřské lůno si vědomí zvolí, závisí na jeho kvalitě, jež zase závisí na úmyslech jednat.⁵⁵

Na základě těchto přístupů se dá individuální existence definovat jako neustále se obměňující „energie“ či pouze vědomí samo, která pouze rezonuje v životních formách prostřednictvím osmidílné struktury vědomí a proudí v nekonečném proudu sansáry, tedy koloběhu těchto životů. Z tohoto koloběhu se může osvobodit pouze jedinec, který si uvědomí jeho pravou podstatu. Pokud vlastní Já vzniká na základě procesů odehrávajících se ve vědomí a má tu vlastnost, že je stejně jako vše podle buddhismu pomíjivé, nestálé a neustále se měnící, nemůže potom být po smrti přeneseno do dalšího „života“ či „vědomí“. Tagawa ovšem připomíná, že nejenže álaja představuje prakticky soubor všech zkušeností, skutků, emocí a prožitků jedince, které do ní byly ukládány již dávno před zrozením daného jedince, ale jsou v něm uchovány i pozůstatky skutků a činů (tedy semen) z nespočtu předchozích životů.⁵⁶ Tento fakt tedy přispívá k objasnění transmigrace vědomí⁵⁷ po zániku těla jedince. Jak bylo zmíněno, lpění na životě ve smyslu neschopnosti překonat iluzi a neexistenci vlastního Já zapříčiňuje uvíznutí v nekonečném proudu sansáry. Podle této teorie tak všechny bytosti existující v tomto světě nebyly schopny toto lpění překonat v předchozích životech.

⁵⁵ *Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 325–353.

⁵⁶ jap. *mušīrai no kundžú* 無始以来の熏習, tedy kundžú trvající od bez-počátku. (Tagawa, str. 59–64).

⁵⁷ jap. *rinne tenšó* 輪廻転生

Koncept putování životů tak představuje určitý kauzální řád, v rámci kterého je šířeno vědomí, což zaručuje nepřetržitost existence mezi jednotlivými životy. „Přestože všechno je pomíjivé a každý okamžik prehavý, vědomí jedincovo přechází ze života do života. Stále trvá jemná mysl, která přenáší to něco celým řetězcem znovuzrození.“⁵⁸ Pro představu bývá tato transmigrace vědomí ilustrována jako oheň, který plál celou noc – jedná se ve své podstatě o stejný oheň, ale přesto se s každým okamžikem mění.⁵⁹ Stejně tak je člověk, který byl po smrti „znovuzrozen“ jinde, a jeho vědomí ve své podstatě stejná věc, ale přesto odlišná⁶⁰ a jedná se tak spíše o návaznou existenci či šíření „vědomí“ jako samostatného celku, než „individuálního vědomí“ přeneseného do dalšího života. Tato návaznost je charakterizována jak přenosem mezi jednotlivými životy, tak neustálým obnovováním (či konstantním vznikáním a zanikáním) vědomí v průběhu života jedince.

Mišima na tuto filozofickou problematiku v tetralogii několikrát odkazuje skrze ústřední postavu Hondy, který se s projevy transmigrace „osobnosti“ či „duše“⁶¹ setká osobně hned několikrát, a na základě těchto zkušeností začíná studovat teorie školy Hossó. Ještě před přímou zkušeností s reinkarnací se seznamuje se staroindickými teoriemi o transmigraci duší skrze vyprávění thajských zahraničních studentů, kteří hovoří o tzv. Manuůvě zákoníku, ve kterém se již objevuje pojem označující sedmé myslící vědomí manas stejně jako konkrétní pojetí transmigrace duší.

⁵⁸ Miltner 2002, str. 40–41.

⁵⁹ WALPOLA, Rāhula. *What the Buddha Taught*. Bedford: Gordon Fraser Gallery, 1967. str. 24.

⁶⁰ Toto „znovuzrození“ je tedy přirozená vlastnost sansáry. Například podle školy vatsíputrjů, putuje „osoba“ z jednoho života do druhého a po parinirváně sama trvá dál. (*Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 355).

⁶¹ Pojem manas je také překládán jako „duch“ či „mysl“ na úrovni japonského výrazu „kokoro“. (Masaki, str. 126).

2.2.1 Shrnutí

Učení jógačáry a dále rozvinuté teorie juišiki svým způsobem interpretuje existenci tohoto empirického světa a také existenci Já, jelikož tyto fenomény jsou pouhým výplodem vědomí v rámci karmické následnosti. Zmíněná srovnání uvádí vlastní popis vědomí a struktury podvědomí (jako zásobové vědomí álaja či například kolektivní nevědomí), které určitým způsobem vytváří iluzi existence empirického světa. Nejhlubší vrstva vědomí je definována společnými vlastnostmi jakožto spojující prvek mezi jednotlivými životy nezávislý od ostatních vrstev vědomí, které mají vlastní mechanismus zapřičiňující vznik každé individuální subjektivní osobnosti⁶². Naproti tomu uvedené evropské směry příliš nezkoumají, co se s vědomím či duší stane po smrti. Vztah vědomí jedince a koloběhu životů je v rámci školy Hossó připodobňován k jedné vlně na širém moři, jejíž „krátká existence se zdá být oddělenou od moře – a v jistém smyslu také mořem není, avšak podle její podstaty není nic jiného než moře, z něhož se zdvihla a do něhož se vnořuje zpět a z něhož jako nová vlna opět vznikne.“ Stejným způsobem vzniká individuální vědomí z „čistého vědomí“⁶³.

Škola Hossó, stejně jako původní jógačára a Fa-siang, se soustředila na zkoumání mysli a vědomí. Její hlavní myšlenky můžeme shrnout následovně:

(1) Podle teorie juišiki pouze-vědomí existuje empirický svět pouze v našem vědomí, vše

⁶² Na základě interakce věčného vědomí álaja s lidským vědomím a myslí vzniká empirická osobnost jedince, jehož život či dočasná existence v tomto světě se dá přeneseně přirovnat k pomíjivé vlně na hladině vodní plochy, kterou představuje zprostředkovatel karmické a existenciální následnosti álaja.

⁶³ *Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 430.

Husserlova fenomenologie je popsatelná podobným přirovnáním: „Ucelený proud vědomého života (něm. Bewusstseinsleben) představuje nepřerušovanou, avšak časově plynoucí jednotu, která se prolíná s jednotlivými proudy subjektivního ‚já-vědomí‘ a ve svém spojení tak vytváří obecné lidské vědomí.“ (*Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*, str. 17).

je „pouze-vědomí“.

(2) I když vědomé procesy neustále zanikají a obnovují se, osmá vrstva zásobového (pod)vědomí álaja umožňuje plynulost a v průběhu života jedince zachovává i jeho Já, tedy subjektivní vědomí v čase. Tento jev je zároveň iluzí, která odvádí pozornost od prozření.

(3) V procesu vásaná (jap. kundžú), vstupují karmická (kauzální) semena, do álaji a „zabarvují“ ji; dávají tak vzniknout iluzi časově kontinuální empirické osobnosti.

(4) Jelikož manas funguje jako „prostředník“ mezi šesti vědomími a álajou, opět zpětně působí na naše vnímání světa.

3 Odraz buddhismu školy Hossó v tetralogii Moře hojnosti

Tato kapitola se věnuje literárnímu rozboru jednotlivých svazků tetralogie. Zaměřím se především na vybraná témata a motivy vycházející z učení školy Hossó a její teorie juišiki a zkoumám, jakým způsobem je autor použil ve svém díle. Při samotné analýze se budu opírat o teoretické poznatky získané v teoretické části práce a další teoretická východiska. Pro rozbor používám vybrané úryvky z každého jednotlivého svazku tetralogie, ve kterých se vyskytují tyto motivy jakožto základní jednotky tématické výstavby díla.

3.1 Jarní sníh (Haru no juki 春の雪, 1969)

Hlavní postavy příběhu jsou studenti Honda Šigekuni a Macugae Kijoaki. Rodina Macugae sídlí v rozlehlé rezidenci v Tokiu, kam jednoho dne přichází na návštěvu dívka Satoko spolu se svou pratetou, abatyší z kláštera Geššú-dži, která oba studenty poprvé seznamuje s učením školy Hossó. Náplň tohoto svazku zároveň také tvoří milostný vztah Kijoakiho se Satoko.

Satoko je do Kijoakiho zamilovaná, ten je však otažitý, ale s postupem času se jejich vztah začíná prohlubovat. Jednoho dne Kijoakiho otec, markýz Macugae, ve své rezidenci ubytovává dva siamské prince, Pattanadida a Kridsadu, kteří přijíždějí do Tokia studovat. Chlubí se svými dívkami a princ Pattanadid ukazuje fotografii princezny Džin Džan, mladší sestry Kridsady, který o své dívce také hovoří. V tom se Kijoaki rozhodne, že princům představí jako svou milou Satoko. Později ji přivede na představení kabuki, kam pozve i prince a představí ji. Od té doby se vztah Kijoakiho a Satoko prohlubuje a začínají se potají scházet častěji. Satoko se později na jarní slavnosti v rezidenci Macugaeových seznámí s císařovým bratrancem, princem Tóinem Haruhisou. Princ se Satoko zalíbí a pokusí se ji představit svému synovi Harunorimu se záměrem sňatku.

Markýz Macugae nabízí princům prázdninový pobyt v rodinné vile na pobřeží Kamakury spolu s Kijoakim a Hondou. Zde je princové poprvé seznamují s některými buddhistickými představami o reinkarnaci. Ve stejné době si Honda při polehávání na pláži všimne tří mateřských znamének na Kijoakiho boku; tato znaménka později hrají důležitou roli při identifikaci jednotlivých Kijoakiho inkarnací, jelikož všechny mají stejná znaménka na témže místě na těle. Později se mládenci vracejí zpět do Tokia, kde se Kijoaki dále vidá se Satoko. Zároveň je ustanoven termín jejího sňatku s princem, ovšem, než k němu dojde, Satoko otěhotní s Kijoakim. Kijoakiho rodiče tak zařídí umělé přerušování těhotenství, které má tajně provést jejich známý lékař v Ósace. Po úspěšném zákroku se Satoko rozhodne navštívit svou prarabtu v klášteře Geššú-dži, kde nečekaně požádá o vstup do řádu a abatyše její rozhodnutí schválí.

Ze svatby tak sejde, stejně jako je ukončen vztah s Kijoakim. Ten se ji v klášteře rozhodne navštívit a odjíždí proto do Nary. Abatyše jej ovšem odmítá a nevpustí jej dovnitř ani poté, co část namáhavé cesty ke klášteru vykoná pěšky, aby dokázal upřímnost svého pokání. Vlivem nepříznivého počasí nakonec Kijoaki onemocní a jeho stav se nadále zhoršuje. Když za ním přijede Honda, zjišťuje, že má Kijoaki zápal plic. Předtím, než spolu odjedou do Tokia, pokouší se Honda ještě jednou požádat abatyši kláštera o zprostředkování schůzky se Satoko, ovšem dozvídá se o jejím slibu, že už se nikdy s Kijoakim nesetká. Smrtelně nemocný Kijoaki zanechává vzkaz matce, ve kterém ji žádá, aby Hondovi předala sešit, do něhož si zaznamenával své sny. Cestou ve vlaku do Tokia Kijoaki blouzní a konstatuje, že se s Hondou znovu setkají pod vodopádem. Po návratu domů Kijoaki ve věku dvaceti let umírá.

3.1.1 Rozbor prvního svazku

Celá tetralogie je zasazena do rámce specifického pojetí sansáry a existence vycházejícího z myšlenek školy Hossó. Již v prvním svazku Jarní sníh nalezneme mnoho

buddhistických prvků vycházejících z učení této školy, které je v prvním svazku přímo zprostředkováno skrze abatyši z kláštera Geššú-dži. Ta poprvé Kijoakimu a Hondovi vypráví o nauce juišiki při návštěvě sídla Macugaeových, poté, co bylo objeveno mrtvé tělo psa zaseklé v zahradním vodopádu⁶⁴, na což reagovala podobenstvím z Tchanské Číny⁶⁵ o mnichovi školy Kegon Gangjóovi⁶⁶:

„Vyprávění abatyše bylo o muži z dob tchangských jménem Gangjó. Když chodil po hoře Kaoju, kde se věnoval Buddhově učení, setmělo se a rozhodl se tak přenocovat mezi tamními mohylami. Když se uprostřed noci probudil, měl velkou žízeň, a tak natáhl ruku, nabral vodu nashromážděnou v blízké jamce a napil se jí. Pomyslel si, že tak čistou, osvěžující a lahodnou vodu ještě nikdy nepil. Znovu usnul, a když se ráno probudil, paprsky slunce osvětlily místo, ze kterého v noci nabral vodu. S údivem si všiml, že to byla lebka, ve které byla voda nashromážděna. Gangjóovi se udělalo špatně a vše vyzvrátil. Na základě této zkušenosti ovšem došel k uvědomení, že mysl plodí různé formy dharmy⁶⁷, avšak je-li tato mysl⁶⁸ potlačena, lebka se stane *nedvojnou*.“⁶⁹

⁶⁴ V díle se mnohokrát vyskytuje motiv vodopádu spojený s reinkarnací; je to právě vodopád, k němuž bývá připodobňováno vědomí álaja jakožto nepřetržitý nositel koloběhu životů.

⁶⁵ Období vlády dynastie Tchang (618–907) je z kulturního hlediska jedno z nejvýznamnějších období čínských dějin.

⁶⁶ Mnich Gangjó (617–686) byl jeden ze zakladatelů školy Kegon v Koreji; do povědomí učenců školy Hossó se tak příběh o něm (například ve formě biografie) dostal nejspíš v rámci počáteční vzájemně sdílené povahy studií Šesti narských škol. TURNER, Bryan S. a Zheng YANGWEN, ed. *The Body in Asia*. New York: Berghahn Books, 2009. ISBN 978-1-84545-550-7. str. 46.

⁶⁷ Pojem dharma má více významů. V tomto případě však označuje projevy skutečnosti, obecné stavy věcí a také obsahy ducha, ideje a odrazy vytvářené věcmi v duši člověka. (*Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen*. str. 108). Její „různé formy“ se potom dají interpretovat jako „nepravdy“ či iluze“.

⁶⁸ Japonskému znaku kokoro 心, který obecně nelze jednoznačně přeložit (často označuje duši, ducha nebo mysl), je zde připsáno čtení „manas“, tedy mysl, která právě zapřičiňuje subjektivní chápání světa, tužby apod.

⁶⁹ 御門跡のお話は、昔の唐の世の元暁という男についてだった。名山高岳に仏教をたずねて歩くうち、たまたま日が暮れて、塚のあいだに野宿をした。夜中に目をさましたところ、ひどく咽喉が渴いていたので、手をさしのべて、かたわらの穴の中の水を掬んで飲んだ。こんなに

Výraz *funi* 不二 „nedvojnost“ (sans. advaita) je stav připisovaný pouze probuzeným bytostem nebo absolutnu; není logicky pochopitelný, neboť myšlení vázané na ego není schopno vymanit se z duality vztahu subjektu a objektu.⁷⁰ Tento příběh tak připomíná, jak funguje mysl a vědomí, což představuje jeden z hlavních konceptů školy Hossó. Mysl totiž „překrývá“ to, co je skutečné a neměnné (tedy dharmu či ideje) iluzí stále se měnícího jevového světa jmen a tvarů⁷¹. Racionální Honda potom začne nad příběhem přemýšlet: „Byl by Gangió po tomto prozření schopný napít se vychutnat si tuto vodu stejně jako předtím?“ Tato otázka se dá interpretovat z hlediska povahy fungování mysli – šest smyslových vědomí působí na myslící vědomí manas, které zapříčiňuje vznik iluze ega a tužeb; v tomto případě na základě poznání, že se jedná o lidskou lebku, je vyvolán pocit znechucení. Tento svět existuje pouze v naší mysli, jejíž součástí je myšlení (manas), které vytváří toto matoucí lpění⁷², od kterého je třeba se nejdříve oprostit a uvědomit si pravou podstatu věcí. Mišima tímto způsobem pozvolna seznamuje čtenáře s jedním z hlavních prvků vycházejících z učení školy Hossó, a sice

清らかで、冷たくて、甘い水はなかった。又寝込んで、朝になって目がさめたとき、あけぼのの光が、夜中に飲んだ水の在処を照らし出した。それは思いがけなくも、髑髏の中に溜まった水だったので、元暁は嘔気を催おして、吐してしまった。しかしそこで彼が悟ったことは、心が生ずれば則ち種々の法を生じ、心を滅すれば則ち髑髏不二なり、という真理だった。MIŠIMA Jukio. Haru no juki. Tokio: Šinčóša, 1969a. str. 41–42.

⁷⁰ *Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 5.

⁷¹ Sanskrtský pojem námarúpa „jméno-tvar“ označuje v buddhismu pozemskou osobnost s jejími podstatnými součástmi, duševnem a tělesnem. Tento výraz je zaměnitelný s pěti skandhami. (Tamtéž, str. 302).

⁷² Stejně je podobenství o lanu, které člověk ve tmě považuje za hada. Tento had vyvolává úzkost a zděšení, přestože existuje pouze v našem myšlení. Jakmile ve světle poznáme lano jako takové, nemůže se již nikdy pro nás stát hadem. Je to tedy stejný případ, kdy „iluze“ vyvolaná myslí překrývá pravou podstatu (brahmu) tohoto lana. (*Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 5).

se způsobem fungování mysli (manas). Mysl má totiž tendenci zprostředkovávat a vyhodnocovat jedinci okolní svět, což má za následek odvádění pozornosti od poznání skutečnosti, a sice, že tento svět existuje pouze v naší mysli, respektive, že je iluze okolního světa pouze vytvářena myslí. Zásadní teorie a myšlenky školy Hossó vznikly právě na základě důkladného poznání mysli, z čehož vznikla i nová definice reinkarnace a konceptů s ní spojených. Čtenář je tak postupně „nalazen“ na tento způsob myšlení, aby později lépe porozumněl složitějším konceptům této nauky.

Od siamských princů se postava Hondy poprvé dozvídá o Manuůvě zákoníku⁷³, staroindickém textu, který mimo způsobu stvoření světa obsahuje sociální a etické zásady ve společnosti, rady pro každodenní život, a nakonec také poučení o reinkarnaci a jejích formách.⁷⁴

「行為は身・語・意から生じ、善悪いずれの結果をも生ずるものである」

「心はこの世で肉体と関連し、善・中・悪の三種の別がある」

「人は心の結果を心に、語の結果を語に、身体的行為の結果を身体に享ける」

「人は身体的行為のあやまちによって、来世は樹草になり、語のあやまちによって鳥獣になり、心のあやまちによって低い階級に生まれる」

「すべての生物に対し、語・意・身の三重の抑制を保ち、又、完全に愛慾と瞋恚とを制する者は、成就、すなわち究極の解脱を得る」

„Skutky vznikají z těla, řeči a mysli a mají dobré nebo špatné následky.“

„Mysl (manas) je v tomto světě spojena s tělem a může být buď dobrá, neutrální či špatná.“

„Skutky mysli se přenášejí do mysli, skutky řeči zase do řeči a tělesné skutky do těla⁷⁵.“

⁷³ Ze sanskrtu byly do češtiny přeloženy jakožto *Mánavadharmaśāstra: Manuovo poučení o dharmě* (Do češtiny přel. ZBAVITEL, Dušan. Praha: ExOriente, 2009) a *Manuův zákoník – Mánavadharmaśāstram: staroindická učebnice práv a povinností člověka*. (Do češtiny přel. Kozák, Jan A. Praha: Bibliotheca gnostica, 2012). Zákoník byl sepsán někdy mezi 2. stoletím př.n.l. a 2. stoletím.

⁷⁴ Více viz *Mánavadharmaśāstra: Manuovo poučení o dharmě*.

⁷⁵ Touha po cizím majetku, myšlení na nežádoucí věci a sklon k nepravostem jsou brány jako tři druhy špatných myšlenkových skutků; hrubost, lež, veškeré pomlouvání a plané tlachání jsou čtveřicí špatných

„Špatnými tělesnými skutky dosáhne člověk v příštím životě stavu rostlin, špatnými skutky řeči dosáhne stavu ptáků a zvířat, a špatnými duševními skutky nejnižšího postavení ve společnosti.“

„Ten, kdo vůči všem živým bytostem správně ovládne svou řeč, mysl a tělo a bude držet na uzdě všechnu chtivost a nenávisť⁷⁶ může dosáhnou konečného osvobození⁷⁷.“⁷⁸

Manuův zákoník ovšem dále hovoří o duši džíva, která je považována za nositele konkrétní reinkarnace jedince, čímž je v rozporu s teorií juišiki. Společným rysem se školou Hossó je náhled na transmigraci duší skrze činy jedince, které vznikají na základě myslícího vědomí manas; jsou to právě tyto činy těla, řeči a ducha, které podmiňují příští život jedince. Citovaná část Manuůva zákoníku tak Hondovi poskytuje další poznání v oblasti reinkarnace, k čemuž se ovšem jakožto čistě racionálně uvažující jedinec staví skepticky. Mišima tímto způsobem zmiňuje původní hinduistické pojetí reinkarnace, které v díle kontrastuje s odlišnostmi buddhistické nauky školy Hossó, která na reinkarnaci a nahlíží zcela odlišným způsobem.

Později v době, když Kijoaki a Honda tráví letní prázdniny spolu s princem na pláži v Kamakuře, pozoruje Kijoaki v hlubokém duševním rozpoložení moře. Motiv moře je

skutků řeči; braní toho, co nebylo dáno, násilí neodpovídající pravidlům a soulož s cizí manželkou jsou považovány za tři špatné tělesné skutky. (*Mánavadharmašástra: Manuovo ponaučení o dharmě*, str. 206).

⁷⁶ Tyto vlastnosti jsou považovány za „karmicky neblahé“ a představují základní příčiny, jež živou bytost poutají k sansáře. Mimo chtivosti [ve svazku výraz *aijoku* 愛慾, sans. lóhha] a nenávisti [*šin'i* 瞋恚, sans. dvěša] k nim patří ještě klam či zaslepenost [*mumjó* 無明, sans. móha]. Lze je odstranit opačnými skutky, tedy štědrostí, laskavostí a poznáním. (*Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 9).

⁷⁷ Ve svazku použit výraz *gedacu* 解脱, odkazující na buddhistický pojem mókša: „konečné osvobození a uvolnění veškerých pout k světu, osvobození z pout karmy a koloběhu sansáry.“ (*Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 291–292).

⁷⁸ Mišima 1969a, str. 76–78.

dozajista nejen v tomto Mišimově díle, kde se mnohokrát opakuje, velmi důležitý. V tomto případě se jedná o rozsáhlejší, symbolický popis moře rozprostírajícího se přímo před mladíkem. Jelikož tento popis přímo předchází Hondově prvnímu povšimnutí Kijoakiho specifických mateřských znamének, na základě kterých později identifikuje Kijoakiho další „inkarnace“, můžeme vyvodit jeho symbolický či alegorický význam.

Moře⁷⁹ zde na základě podobností se vztahem podmíněnosti a povahou vědomí může symbolizovat existenci samotnou. Ta je ve škole Hossó často obrazně přirovnávána k moři nebo jiné vodní ploše a jejich projevy potom k rozvlněnému pohybu na hladině. „Život není nepodobný vlně v širém moři: její krátká existence se zdá být oddělenou od moře – a v jistém smyslu také mořem není – avšak podle její podstaty není nic jiného než moře, z něhož se zdvihla a do něhož se vnořuje zpět a z něhož jako nová vlna opět vznikne. Stejným způsobem vzniká individuální vědomí z čistého vědomí (álaja) a svou povahou se od něj neodlišuje.“⁸⁰ Podobnost s pouhým rozvířením vodní hladiny, která

⁷⁹ „Moře tak rozlehlé a oplývající takovou silou končilo přímo před jeho očima. I z hlediska času nebo prostoru neexistuje nic, co by v něm vyvolalo tak záhadný pocit, jako stát na hranici moře a země. Toto místo vyvolávalo v Hondovi pocit, jako by putoval v čase skrze jednu éru za druhou, jako by prožíval nějaký velký historický okamžik. I doba, ve které teď žije Honda s Kijoakim, stejně jako mořská vlna jednou doputuje ke svému břehu, dosáhne tak svého konce a zanikne. (...) Když pozoroval konečný osud vln, uvědomil si, že představují marný a smutný konec dlouhého úsilí poté, co putovaly přes všechna moře a oceány světa. (...) Bílá krajka lemující vlnu při svém zániku v poklidu splynula se zrcadlově lesklým břehem, zatímco vlna samotná se vrátila zpět do moře zanechávajíc po sobě jen pěnu v písku. (...) Všechny vlny se stejným odhodláním cíleně spěchaly směrem ke břehu. Když se ovšem Honda podíval dál na otevřené moře, nemohl se zbavit pocitu, že tyto průbojné vlny stejně nakonec zeslábnou, schřadnou a rozptýlí se v nicotu. Když pohlédl ještě dál, moře bylo čím dál hlubší, až nakonec vykryštovalo v sytě zelenou substanci. Tato jednoduše substance, ze které vycházejí chaotické a pomíjivé vlny, je teprve to skutečné moře.” (Mišima 1969a, str. 273).

⁸⁰ *Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 430.

symbolizuje pomíjivý moment existence člověka (či jeho vědomí) vycházející z hlubokého moře, tedy skutečné podstaty existence, a která neustále zaniká a zase se obnovuje, je zřejmá.

Následující úryvek se také zabývá pojetím vědomí i v kontextu reinkarnace. Je třeba nad ním uvažovat tak, že neexistuje vědomí každého jednoho člověka; to je chápáno spíše jako dočasný projev sám o sobě. Mysl vytváří spolu s vědomím v těle iluzi o existenci světa, který je jejich prostřednictvím subjektivně vnímán; reinkarnace a transmigrace „duší“ či „vědomí“ se poté projevuje v empirickém světě spíše jen jako šíření těchto vln po hladině nositele návazné existence, vědomí álaja.

たしかに人間を個体と考えず、一つの生の流れととらえる考え方はありうる。静的な存在として考えず、流動する存在としてつかまえる考え方はありうる。(…)一つの思想が別々の「生の流れ」の中に受けつがれるのと、一つの「生の流れ」が別々の思想の中に受けつがれるのとは、同じことになってしまう。生と思想とは同一化されてしまうからだ。(…)無数の生の流れを統括する生の大きな潮の連環、人が「輪廻」と呼ぶものも、一つの思想でありうるかもしれないのだ。

„Něco na tom bude, neuvažovat o lidské bytosti v rámci těla, ale spíše ji brát jako jeden proud toku života. Nebrat ji jako ustálenou existenci, ale spíše jako něco plynoucího a neustále se měnícího. (...) Potom není žádný rozdíl mezi jedním vědomím, které je přenášeno mnohými proudy života a jedním proudem života, který proudí skrze mnohá vědomí. Je to tak, jelikož život a jednotlivá vědomí jsou jedno a to samé. (...) celé moře existence, ve kterém proudí nespočetné množství proudů života a to, co lidé nazývají reinkarnací, by potom představovalo jedno jediné vědomí jako celek.“⁸¹

Japonský buddholog Jokuja popíše i povahu a způsob fungování mysli na příkladu průzračného japonského jezera Mašú-ko. „Když je hladina jezera v klidu, je místy vidět až na jeho dno. S myslí je to stejné – pokud je ustálená a v klidu, lze

⁸¹ Mišima 1969a, str. 283.

nahlédnout do jejích nejhlubších míst. Toho učenci školy Hossó dosahují pomocí jógy, kdy se snaží uklidnit rozvlněnou mysl a mohou tak nahlédnout na její dno.“⁸² Tímto způsobem je mysl v běžném životě a každodenním fungování rozptylována samotným působením okolního světa na naše smysly. Ani Honda není v této části vyprávění dostatečně znalý učení školy Hossó, ovšem přímo po tomto alegorickém popisu moře přímo následuje jeho objev Kijoakiho znamének, o kterých se chvíli domnívá, že „je možné, že se drobná černá zrnka písku zachytila i do Kijoakiho pevné bělavé kůže na jeho boku.“⁸³ Nakonec zjišťuje, že jsou znaménka skutečná a v dalších svazcích je považuje za důkaz následujících reinkarnací Kijoakiho, které identifikuje podle identických znamének na stejné části těla. Postupně je tak rozvíjen motiv o „povaze“ vědomí a transmigraci mezi životy, který spojuje každý svazek s dalším. Honda postupně dále uvažuje o myšlence reinkarnace:

もし生まれ変わりということがあるとして(...) 一度断たれた精神、一度失われた思想が、次の人生に何の痕跡もとどめていず、そこで又、別個の新しい精神、無関係な思想がはじまることになり、.....そうすれば、時間の上に一列に並ばれた転生の各個体も、同じ時代の空間にちらばる各人の個体と同じ意味しか持たなくなり、.....そもそも転生ということの意味がなくなるじゃありませんか。(..) 現に僕たちは何一つ前世の記憶をもっていないのだから、それからしても、生まれ変わりとは、決して確証のありえないものを証明しようとする無駄な努力みたいですね。それを証明するには、過去世と現在世を等分に眺め、比較対照する思想的見地がなければならない (...) 仏教では、中道というのがそれらしいけれど、一体、中道とは、人間の持つことのできる有機的な思想かどうか怪しいものですね。

„Pokud existuje něco jako reinkarnace, (...) a pokud po smrti duch jedince zaniká a jeho vědomí je ztraceno, žádná jeho část potom není přenesena do dalšího života a vzniká tak zcela nový duch a mysl. V tom případě spolu mají jednotlivé reinkarnace projevující se v rámci časové návaznosti asi tolik společného, jako jedinci žijící ve stejné době. Něco, čemu se říká reinkarnace, potom přece ztrácí svůj význam. (...)

⁸² Jokojama, str. 58.

⁸³ 清頭の締まった白い脇腹の肉にも、ごく微細な黒い砂の粒子が、喰い入っているのはありうることだ。Mišima 1969a, str. 274.

V současnosti nikdo z nás nemá žádné vzpomínky z předchozích životů, a snažit se najít důkaz reinkarnace by tak už z toho důvodu bylo bezpředmětné. Dokázat by ji šlo totiž pouze z určitého nezávislého hlediska, ze kterého by bylo možno zároveň pozorovat a rozlišit minulý a současný život. (...) V buddhismu se tomu říká střední cesta, ale je dosti nejisté, jestli je člověk vůbec schopen tomuto přístupu porozumět.⁸⁴

Hondova úvaha odkazuje na stěžejní otázky buddhismu obecně, ale zabývá se jimi již v duchu blízkém teorii juišiki, která proces a povahu „putování duší“ uvažuje ve spojitosti s fungováním vědomí a mysli. Je zde zaujato buddhistické stanovisko, ve kterém neexistuje žádná nesmrtelná duše, která by byla po smrti přenesena do dalšího těla takovým způsobem, že by se dalo hovořit o přenosu původní mysli, vědomí, vzpomínek či osobnosti původního jedince (doktrína anátman). Zmíněná střední cesta⁸⁵ všeobecně označuje cestu Buddhy, jenž učil, „že je třeba se vyvarovat všech krajností – na jedné straně oddáním se smyslovým požitkům a sebetřýznění a askezi na straně druhé. Jedině tak lze dosáhnout odstranění strastí.“⁸⁶ Tento přístup tak odkazuje na zmíněnou osmidílnou cestu vedoucí k probuzení. Střední cesta znamená též oproštění od představ o věčnosti a zániku, od víry v bytí či nebytí světa. Jógačára potom ani nepřijímá existenci všech věcí (ty existují pouze jako vědomí), ale ani nepředpokládá neexistenci všech věcí, neboť tyto existují na základě tvoření představ.⁸⁷

„Pokud jsou všechny lidské ideje iluze, musí potom existovat nezávislé hledisko, ze kterého by bylo možno rozpoznat tyto iluze z předchozího a současného života, který prostupuje koloběhem životů. Jen z tohoto oproštěného úhlu pohledu se dá reinkarnace dokázat. Pro někoho, kdo je stále jeho součástí, představuje koloběh životů věčnou

⁸⁴ Mišima 1969a, str. 280–281.

⁸⁵ Zde použit jap. výraz *čúdó* 中道, sans. madhjamápratipadá.

⁸⁶ *Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 406.

⁸⁷ *Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 406.

hádku. Naopak právě tento oproštěný pohled je nejspíš to samé, čemu se říká probuzení, a tak podstatu reinkarnace může pochopit jen bytost, která je probuzená a vymanila se z cyklu sansáry. Tato bytost by tak mohla porozumět reinkarnaci samotné, avšak z jejího úhlu pohledu by reinkarnace již ve své podstatě přestala existovat.“⁸⁸

Honda se zde domnívá, že výraz reinkarnace nenaplnuje svůj konceptuální význam a začíná o existenci uvažovat v mezích pouhého vědomí. V prvním svazku je tak čtenář postupně seznamován se specifickými teoriemi a hlavními myšlenkami školy Hossó vycházejících z teorie juišiki, která se zaměřuje především na poznání mysli, stejně jako na to, jak funguje vědomí, včetně jeho funkce v rámci „nic nepřenášející“ reinkarnace. Nejzásadnější pro první svazek Jarní sníh je tak nastínění nového pohledu na reinkarnaci a existenci tohoto světa tak, jak si je vysvětlovala škola Hossó. Toho autor dosahuje představením konkrétních konceptů vycházejících z myšlenek této školy, především ve formě úvah postavy Hondy o funkci lidské mysli a vědomí na pozadí reinkarnace. V rámci tohoto svazku, kdy ještě nedochází ke konkrétnímu „převtělení“ žádné z postav, jsou všechny tyto koncepty vysvětleny velmi zdařile a v souladu s původní naukou školy Hossó. Jak je patrné z vybraných úryvků, reinkarnace⁸⁹ je zde ovšem definována svým způsobem paradoxně – na jednu stranu je přirozeně považována za neustálý koloběh životů, ale zároveň je na ni nahlíženo jako na ukončení existence samotné, případně

⁸⁸ 人間の抱くあらゆる思想をそれぞれの迷妄と考えれば、過去世から現在世へと転生する一つの生命の、過去世の迷妄と現在世の迷妄を、それぞれ識別する第三の見地がなければならないが、その第三の見地だけが、生まれ変わりを証明することができて、生まれ変わる当人には永遠の謎にすぎない。そしてその第三の見地とは、おそらく悟りの見地なのだろうから、生まれ変わりという考えは、生まれ変わりを超脱した人間にしかつかめないものであって、そこで生まれ変わりの考えがつかまれたとしても、すでにそのとき、生まれ変わりというものは存在しなくなっているじゃないか。Mišima 1969a, str. 280–281.

⁸⁹ V díle je používán především výraz 転生 tensei/tenšó, tedy reinkarnace či transmigrace.

dosažení nirvány. V takovém případě se nejedná o reinkarnaci; je také mít třeba na mysli, že k reinkarnaci dochází pouze v rámci Šesti světů. Samotnému motivu reinkarnace, který spojuje děj všech dílů tetralogie, se budu z širšího hlediska věnovat v rámci rozboru dalších svazků.

3.2 Splašení koně (Honba 奔馬, 1969)

Protagonistou druhého dílu tetralogie je mladík Isao, syn vychovatele Iinomy a služky Mine, který se hned na začátku svazku osudově setkává s Hondou. Hondovi je nyní 38 let a zastává pozici váženého soudce v Ósace. Jednoho dne se jako host účastní turnaje v kendó ve svatyni Ómiwa poblíž Nary. Zde potkává právě osmnáctiletého Isaa, jednoho ze zápasníků kendó. Honda se s Isaem náhodou poprvé setkává pod posvátným vodopádem poblíž svatyně, kde si právě Honda povšimne tří mateřských znamének na těle Isaa, stejných, jaká měl Kijoaki. Uvědomí si, že poslední slova umírajícího Kijoakiho se vyplnila a začíná tak přemýšlet o povaze reinkarnace.

Chlapec ho tak začne zajímat a pozve ho spolu s otcem Iinovou na večeři. Isao zapůjčí Hondovi svou oblíbenou knihu “Legie božího větru” vyprávějící o střetu procísařské legie mladých samurajů se Západem na konci období Meidži japonských dějin. Jejich povstání se nemohlo rovnat západní přesile a skončilo tak dobrovolnou smrtí všech členů legie. Honda mu knihu vrací spolu s dopisem, ve kterém vyjadřuje svůj racionální názor, že taková ideologie v dnešní době nefunguje. Isao knihu zapůjčuje i poručíku Horimu, jemuž zároveň odhaluje své přání založit podobný vlastenecký odboj. Poručíkovi se zalíbí Isaův vlastenecký duch, nadále se setkávají, diskutují o věci, a nakonec Isaovi domlouvá audienci u prince Tóina. Vlastenecký rozhovor s princem urychlí Isaovo rozhodnutí založit odbojovou skupinu, kterou zakládá spolu s několika dalšími mladíky, a začínají plánovat atentáty za účelem očištění současného Japonska od

politické korupce. Chlapci zaměřují především na atentáty vybraných politiků a vysoce postavených osobností z politicko-ekonomické sféry. Isao vyzradí svoje plány dívce Makiko a celá skupina je tak ještě před uskutečněním atentátu zatčena za pokus o vraždu.

Poté, co se Honda dozví o uvěznění Isaa, rozhodne se jej hájit jako advokát. Isaovi se dostává i podpory ze strany prince Tóina. V rámci výslechů svědků je předvolán i stařec Kitazaki, majitel ubytovny, v níž se Isao scházel a diskutoval o převratu s poručíkem Horim. Stařec sice vzpomíná, že nejspíš slyšel jeden z rozhovorů Isaa a poručíka, ale není schopen chlapce identifikovat jednoznačně. Nepravděpodobnost jeho výpovědi ještě zvýrazní starcovo přesvědčení, že se v prostorech ubytovny Isao vyskytoval před dvaceti lety s nějakou postarší ženou. V prvním svazku navštěvoval budovu ubytovny sám Kijoaki se služkou Tadešinou, což si Honda uvědomuje, ale vzhledem k absurdnosti takové výpovědi přirozeně nemůže na fakt poukázat. Chlapec dále obhájuje své činy se záměrem zachránit Japonsko, čímž na soudce udělá dojem. Podle konečného rozsudku nakonec mají být chlapci propuštěni na svobodu po roce odnětí svobody. Po propuštění se Isao dozvídá, že jej udal vlastní otec, aby mu zachránil život. Rozhořčený Isao usíná opilý, načež do pokoje vchází Honda a všimá si, že opilý chlapec ze spánku mluví o nějaké tropické jižní zemi. Další den se chlapec opět rozhodne pokračovat ve svém původním záměru a koupí si nůž a dýku. Vniká do sídla zkorumpovaného kapitalisty Kurahary, kde na svou oběť spáchá atentát. Po činu Isao, pronásledován policií, utíká k mořskému pobřeží, kde spáchá seppuku.

3.2.1 Rozbor druhého svazku

Děj druhého svazku se rozvíjí skrze domnělé znovuzrození Kijoakiho v těle mladého chlapce Isaa, syna Inumy. Svazky na sebe přímo navazují motivem reinkarnace, kdy se Honda začíná domnívat, že se skutečně jedná o první převtělení Kijoakiho.

これに見習って滝へ近づいた本多は、ふと少年の左の脇腹のところへ目をやった。そして左の乳首より外側の、ふだんは上膊に隠されている部分に、集まっている三つの小さな黒子をはっきりと見た。(…) 本多は清顕の別れの言葉を思い出していたのである。「又、会うぜ。きっと会う。滝の下で」

„Honda následoval jeho příklad, a když se přiblížil k vodopádu, zahlédl chlapcův levý bok. Za jeho bradavkou, na místě, které je běžně skryto paží, měl jasně viditelná tři mateřská znaménka. (...) Honda si vybavil Kijoakiho poslední slova: „Zase se potkáme. Tím jsem si jistý. Na místě pod vodopádem.“”⁹⁰

Hondovo setkání s první Kijoakiho inkarnací je popsáno přímo se symbolickým použitím motivu vodopádu, který opět odkazuje na pojetí plynoucího „přenosu” vědomí v rámci teorie juišiki. Nyní se tak osmatřicetiletý racionálně uvažující právník Honda poprvé setkává s možnou reinkarnací, kterou se postupně snaží logicky objasnit a dokázat jako skutečnost. Aby toho mohl dosáhnout, musí být nějakým způsobem schopen rozpoznat každou další reinkarnaci Kijoakiho; v tomto případě na základě fyzické podobnosti ve formě stejných mateřských znamének. Reinkarnace z hlediska školy Hossó je vnímána spíše jako nepřetržitá návaznost samotného vědomí definující existenci bytostí. Tuto návaznost zaručuje vědomí álaja, jakožto nositel koloběhu životů, jenž zároveň představuje to jediné, co spojuje a „prostupuje“ mezi jednotlivými reinkarnacemi. Fyzická podobnost ve formě mateřských znamének mezi jednotlivými reinkarnacemi tak mohla spíše být přidána nad rámec pojetí reinkarnace pro narativní účely díla. Mezi jednotlivými životy není prakticky přenášeno nic, než vědomí samotné; sdílení osobnostních rysů, vzpomínek a dalších „psychických faktorů“, stejně jako tělesných podob mezi reinkarnacemi, tak může být považováno za prvek neodpovídající myšlenkám školy Hossó.

⁹⁰ MIŠIMA Jukio. Honba. Tokio: Šinčóša, 1969b. str. 48–49.

清頭の死後、月修寺門跡の教えに従って読んださまざまな仏書のうちから、四有輪転について述べられた件りを思い起こすと、今年満で十八歳の飯沼少年は、清頭の死から数えて、転生の年齢にぴったり合うことである。すなわち四有輪転の四有とは、中有、生有、本有、死有の四つをさし、これで有情の輪廻転生の一期が劃されるわけであるが、二つの生の間にしばらくとどまる果報があつて、これを中有といい、中有の期間は短くて七日間、長くて七七日間で、次の生に託胎するとして、飯沼少年の誕生日は不詳ながら、大正三年早春の清頭の死の日から、七日後乃至七七日後に生まれたとすることはありうることだ。仏説によれば、中有はただの靈的存在ではなく、五蘊の肉体を具えていて、五六歳ぐらいの幼な子の姿をしている。(…) 童子は、こうして空間をさすらいながら、(…) 中有たることをやめて、母胎に託生するのである。

„Honda si vzpomněl na čtyři fáze bytí v reinkarnaci, o kterém se psalo v buddhistických spisech, kterým se věnoval po Kijoakiho smrti na doporučení abatyše z Geššú-dži. Tak si uvědomil, že počítaje od Kijoakiho smrti, odpovídá nynější Isaův věk, kterému letos bylo osmnáct, době, kdy mohl být Kijoaki převtělen. Tyto čtyři formy bytí⁹¹ se skládají z fází početí, života, smrti a takzvané mezifáze.⁹², kterými prochází každá živá bytost. V případě přechodné fáze reinkarnace mezi předchozím a následujícím životem dochází k dočasnému stavu *vipáka*. Tento stav trvá přinejmenším sedm dní, nejdéle pak 77 dní. Honda sice nevěděl, kdy se Isao narodil, ale bylo možné, že to bylo právě v tomto rozmezí po smrti Kijoakiho na jaře třetího roku éry Taišó. Podle této buddhistické nauky nemá vědomí v „přechodném“ mezistavu nějakou duchovní podobu, ale naopak formu pěti až šestiletého dítěte, které má všech pět *skandh*. (...) toto dítě prolétá éterem, a nakonec se vyprošťuje z této fáze bytí, aby se mohlo zrodit v lůně vybrané ženy. Tak pokračuje do dalšího života.”⁹³

Autor v tomto specifickém popisu transmigrace používá skrze postavu Hondy řadu odborných buddhistických termínů. „Přechodná“ fáze reinkarnace probíhá ve zmíněném „dozrávacím“ stavu, pro který je použit japonský buddhistický výraz *kahó* 果報. Ten je shodný se sanskrtským pojmem *vipáka*, tedy „zrání plodu“, který označuje karmický

⁹¹ Jap. *šiu* 四有

⁹² Jap. *čúu* 中有, *šóu* 生有, *honnu* 本有, *šiu* 死有

⁹³ Mišima 1969b, str. 51–52.

proces, v němž dochází k „nazrávání“ plodu určitého činu. K uzrání těchto plodů může dojít v tomto životě, ale také až v příští reinkarnaci.⁹⁴ V rámci školy Hossó je právě álaja to, co zprostředkovává tento faktor uzrávání, jímž zároveň vysvětluje proces karmy. Tento specifický popis transmigrace je dále rozvíjen v rámci zmíněného vztahu podmíněnosti pratítjasamutpáda, který představuje jediný koncept „reinkarnace“ v rámci anátmánové nauky, tedy nauky, která neuznává existenci nezávislé a nekonečné duše jednotlivce. Dobré, neutrální a špatné činy těla, ducha a řeči podmiňují vědomí v příštím životě jedince, jenž po smrti znovu vstupuje do mateřského lůna a podněcuje tak vznik nové empirické bytosti sestávající z pěti složek skandha, v předchozím úryvku přeložen jako „pět vrstev skandha“ (jap. *goun* 五蘊). Postava Hondy si tak zatím v rámci buddhistických pojmů začíná utvářet představu o specifickém pojetí reinkarnace, která znamená spíše závislou povahu vztahu prázdných a nepodstatných součástí tělesných a duševních jevů. „Nauka o anátmanu postupuje v učení o kauzálním nexu synteticky, protože ukazuje, že všechny jevy se nacházejí v určitém vztahu podmíněnosti, což může znamenat současnost, stejně jako časovou posloupnost. V mahájáně dostává kauzální nexus nový výklad, když se jím na základě relativity bytí dokazuje jeho neskutečnost.“⁹⁵ V rámci školy Hossó lze pouze opravdovým pochopením podstaty této kauzality překonat omyl, díky němuž pokládáme nejsoucí za jsoucí a jsoucí za nejsoucí.⁹⁶ Tato myšlenka tak odkazuje na stejnou problematiku fenomenologické filozofie (srov. kapitulu Západní pohled v příloze), kdy je třeba si uvědomit pravou podstatu věcí oproti iluzorní povaze empirického světa. Právě s touto „jógačárovskou“ filozofií bojuje racionálně smýšlící

⁹⁴ *Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 512.

⁹⁵ *Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 353.

⁹⁶ Viz tamtéž.

Honda, který se jí snaží logicky pochopit právě v rámci empirického poznání.

Pojem *čtyři fáze bytí v reinkarnaci* (původní výraz *šiu* 四有) označuje formy bytí v tzv. sféře netělesnosti, ve které dochází k duchovnímu kontinuu. Zmíněný mezistav odkazuje na představy mahájánového buddhismu o stavu, který spojuje smrt jedince s jeho následným znovuzrozením. Tato představa byla v různých školách dále rozpracována a podle toho se rozlišuje od tří až po šest forem bytí v této sféře. Mišima uvádí čtyři, z nichž tzv. mezistav *čiu* odpovídá sanskrtskému výrazu *bardo*, který označuje právě tento mezistav před znovuzrozením. Ten například ve vadžrajnovém buddhismu označuje 49 dnů trvající proces znovuzrození po smrti jedince.⁹⁷ Toto pojetí reinkarnace je popsáno důvěrně a v souladu s naukou školy Hossó, nicméně v příběhu samotném se postupně začínají vyskytovat prvky, které byly autorem přidány navíc či pozměněny. V tomto případě se dá konstatovat, že je v rámci koloběhu životů odsouván do pozadí koncept Šesti světů; pro narativní účely tetralogie byla reinkarnace pojata způsobem, jakoby probíhala pouze mezi lidskými životy, dokonce třikrát po sobě (Kijoaki–Isao–Džin Džan–Tóru).

仏教では、こういう輪廻の主体はみとめるが、常住不変の中心の主体というものをみとめない。私の存在を否定してしまうから、靈魂の存在をも決して認めない。ただみとめるのは、輪廻によって生々滅々して流転する現象法の核、いわば心識の中のもっとも微細なものだけである。それが輪廻の主体であり、唯識論にいう阿頼耶識である。

„Buddhismus uznává takového nositele koloběhu životů, ale neuznává žádný ústřední subjekt, který by byl v rámci reinkarnace stálý a neměnný. Jelikož zavrhuje i existenci já, rozhodně tak odmítá i existenci duše. V úvahu přichází pouze

⁹⁷ V tomto úryvku z tetralogie se konkrétně hovoří o rozmezí různých pojetí mezistavu. Ten může trvat od sedmi až po sedmdesát sedm dní. *Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 34.

nejzákladnější složka tohoto fenoménu neustálého zanikání a znovuzrovnání, tedy pouze ta nejnepatrnější část nitra vědomí. Pouze to představuje subjekt přenášený v rámci reinkarnace; teorie juišiki jej nazývá vědomí álaja.”⁹⁸

Honda se zabývá otázkou, co konkrétně z jedince „přežije“, pokud vůbec něco zůstane, po jeho smrti a je přeneseno dál do dalšího života, vzhledem k tomu, že v buddhismu neexistuje žádná duše a to, čemu se říká osobnost je pouhý přelud a výsledek fungování mysli. Jediný spojník mezi jednotlivými životy je podle teorie juišiki zásobové vědomí álaja, které představuje neustále se obnovující a zanikající proud vědomí, proudící z minulých životů přes ty současné a dále do těch nastávajících. Nejedná se tedy o něco, co by si mohla další inkarnace přímo uvědomovat.

清顕の勲への転生は、たとえ勲には気づかれずとも、本多にとっては、理智の力を尽くしても否み得ないものになった。それは事実になったのだ。

“Kijoakiho reinkarnace do Isaa, byť si jí sám Isao nebyl vědom, byla pro Hondu něčím překračujícím hranice rozumu. Teď už to byla skutečnost.”⁹⁹

Na základě pojetí reinkarnace podle teorie juišiki a povahy zásobového vědomí álaja nelze odůvodnit návazné „vzpomínkové“ motivy inkarnací, kdy například Isao pociťuje děj v místech, na kterých sám nikdy nebyl a poznává je pouze skrze takovéto transcendentální spojení s Kijoakim, jako v případě návštěvy domu Kitazakiho.

„Když Isao ze svahu spatřil ten dům uprostřed deště, který odtud bylo vidět celý, vyvolalo to v něm na chvíli zvláštní dojem. Jako by to nebylo poprvé, co dům viděl. (...) Měl pocit, jako by celé to místo mělo něco společného s dávnou, hrozně sladkou hlubokou vzpomínkou, která je jako zčernalý med.“¹⁰⁰

⁹⁸ Mišima 1969b, str. 256.

⁹⁹ Mišima 1969b, str. 300.

¹⁰⁰ 雨にしおたれたその家の貌を、坂の上から一望に納めたとき、勲の心には一瞬ふしぎな印

Jak již bylo zmíněno, vzpomínky na předchozí životy, stejně jako „vize“ do těch příštích nemají podle školy Hossó své opodstatnění a opět se tak nejspíš jedná o prvek přidaný autorem díla, aby byla alespoň určitá konkrétní spojitost mezi jednotlivými reinkarnacemi patrná.

3.3 Chrám úsvitu (Akacuki no tera 暁の寺, 1970)

Děj třetího dílu tetralogie se přesouvá mimo Japonsko, do Thajska a Indie. Zaměřuje se na osud mladé thajské princezny Džin Džan, která se zdá být dalším převtělením Kijoakiho po smrti Isaa. Honda je nyní pracovně vyslán do Bangkoku, kde se setkává s tlumočnickem Hišikawou. Při této příležitosti se snaží setkat po dlouhých letech s princem Pattanadidem a Kridsadou, ovšem od Hišikawy se dozvídá, že jsou právě na studijním pobytu v Evropě. Dozvídá se také o sedmileté dceři prince Pattanadida, princezně Džin Džan. Tato dívka údajně trpí duševní poruchou; od útlého věku totiž prohlašuje, že je reinkarnací jistého Japonce. Když se o tomto Honda dozvěděl, vzpomněl si na snový deník, jež mu byl odkázán po smrti Kijoakiho a na jeden konkrétní sen, v němž měl někdo na ruce smaragdový prsten prince Pattanadida, ve kterém se odrážela tvář mladé dívky. Vzpomene si rovněž na Isaovo opilecké blouznění o „tropické zemi na jihu“.

Honda je navzdory svému rozumu přesvědčen, že se jedná o další reinkarnaci Kijoakiho a začíná teorie o převtělení studovat ještě hlouběji. Tlumočnick Hišikawa Hondovi zařizuje audienci v sídle mladé princezny. Ten si je reinkarnací jistý už od

象がよぎった。何だかこの家を見るのははじめてではないという感じである。(…) この陰鬱家全体が、かつて何かきわめて甘美な、心の奥底に湧き出る暗い蜜のような記憶とかかわりがあるような心地がする。Mišima Jukio. Honba. Tokio: Šinčóša, 1969b. str. 142–143.

prvního dojmu, obzvláště poté, co se mu princezna impulzivně vrhne k nohám a začne jej přesvědčovat, že je převtělením Isaa a že by měla být v Japonsku. Později při koupání v jezeře ošem Honda na snědém těle princezny nezaznamenává žádná mateřská znaménka. Honda v průběhu vyhrává soudní spor společnosti Icuí, což byl účel jeho vyslání do Thajska a je oceněn formou výletní cesty po Indii. Tuto příležitost využívá pro další studium buddhismu. Honda se soustředí především na studium sansáry, transmigrace duší, a nakonec věnuje pozornost teorii juišiki a škole Hossó, kterou zná prostřednictvím abatyše. Později Honda vyhrává další velký právníkový spor, jehož úspěšné vyřešení mu přináší velké bohatství, které využívá pro koupi pozemků a vybudování vlastní luxusní vily, kde pořádá slavnost na ukončení stavby. Po skončení oslavy se hosté odeberou do pokojů, kde je Honda pozoruje skrze otvor ve zdi vytvořený za tímto účelem. Na slavnost byla původně pozvána i princezna Džin Džan, která nedávno přijela jako zahraniční studentka do Japonska, ovšem na oslavu nedorazila. S Hondou se setkávají až o několik dní později v divadle a poté v restauraci. Setkávají se po mnoha letech a Honda se při této příležitosti nemůže zbavit myšlenky na Kijoakiho reinkarnaci.

Rozhodne se nějakým způsobem ověřit, jestli má princezna stejná tři znaménka jako Kijoaki a Isao. Dívka je tak představena mladému chlapci, který ji má za úkol svést. Když se tak po několika setkáních stane, Honda pozoruje dívku skrze díru ve zdi na svém sídle, ale znaménka na jejím těle nezahlédne a reinkarnaci se mu tak nepodaří ověřit. Po tomto incidentu se nějakou dobu princezna Hondovi vyhýbá. Ten však přichází s novým nápadem postavit bazén a uspořádat setkání – mohl by tak konečně spatřit princeznu jen v plavkách a zjistit, jestli má na boku znaménka. Džin Džan na setkání přichází a koupe se v bazénu, ale ani tak Honda na jejím těle žádná znaménka nezaznamenává. V noci ovšem Honda opět pozoruje princeznu v jejím pokoji skrze otvor ve zdi a v momentě, kdy nahá princezna zdvihla ruku, jasně zahlédl tři mateřská znaménka. O několik let

později se Honda na večírku amerického velvyslanectví v Tokiu setká s ředitelem amerického kulturního centra v Bangkoku, od jehož ženy se dozvídá o osudu princezny Džin Džan, která po návratu do Thajska ve svých dvaceti letech umírá po uštknutí jedovatou kobrou.

3.3.1 Rozbor třetího svazku

Po smrti Isaa se po několika letech Honda na své služební cestě v Thajsku setkává s další Kijoakiho inkarnací, tentokrát v podobě sedmileté princezny Džin-Džan. Hned při prvním setkání rozpoznává princezna Hondu, i přesto, že se potkávají poprvé, chová se k němu a hovoří, jako by skrz ni opravdu jednal Kijoaki.

“Princezna vyskočila ze židle, přiskočila až k Hondovi a chytla se za nohavice jeho kalhot. Honda v údivu povstal. Stále se třesoucí princezna nebyla s to Hondu pustit a začala hlasitě naříkat. (...) ,Pane Hondo! Pane Hondo! Jak se mi po vás stýskalo! Tak jste se o mě staral a já se bez vašeho vědomí zprovodil ze světa. Čekal jsem na naše setkání dlouhých osm let, a tak bych se vám za to rád omluvil. Nyní vypadám jako thajská princezna, ale ve skutečnosti jsem Japonec. Byl jsem jím v minulém životě a Japonsko je můj původní domov. Prosím, pane Hondo, vezměte mě tam s sebou zpět.”¹⁰¹

(...)

“Snad to bylo jen přetrvávající vědomí Isaa, litujícího, že se s Hondou před svou smrtí nerozloučil, které naposledy promluvilo skrze princeznina ústa s omluvou.”¹⁰²

¹⁰¹ 姫は椅子から飛び下りると、一間ほどの幅を跳び越えて、本多のズボンの膝にしがみついたので、本多はおどろいて立上がった。姫は身を憐れませて本多にかじりついたまま、何か大声で泣きながら叫んでいる。(…) 「本多先生！本多先生！何という懐かしい！私はあんなにお世話になりながら、黙って死んだお詫びを申し上げたいと、足かけ八年というもの、今日の再会を待ちこがれてきました。こんな姫の姿をしているけれども、実は私は日本人だ。前世は日本ですごしたから、日本こそ私の故郷だ。どうか本多先生、私を日本へ連れて帰って下さい。」
Mišima 1970, str. 51–52.

¹⁰² 勲の心残りの、詫びの言葉を現に伝えるために、狂った幼い姫の唇が借りられたにすぎなかったのかもしれない。Mišima 1970, str. 122. V překladu tohoto úryvku může mužský rod v češtině působit zvláštně. Je ovšem třeba zohlednit fakt, že z princezny promlouvá Kijoaki.

Z úryvku je zřejmé, že třetí inkarnace Kijoakiho, princezna Džin Džan, disponuje jeho velmi konkrétními vzpomínkami. Promluva vyvolává dojem, jako by s Hondou mluvil samotný Kijoaki, z čehož by plynulo, že určitá část jeho osobnosti byla zachována. Tento jev by se podle teorie juišiki dal vysvětlit na základě procesu *kundžú* a jeho spojitosti se zásobovým vědomím *álaja*. Při tomto procesu (sans. *vásaná*¹⁰³) vstupují karmická (kauzální) semena minulého empirického jedince do *álaji*, „zabarvují“ ji, dávají popud k další myšlenkové činnosti, a tak může vzniknout iluze časově kontinuální empirické osobnosti. *Álaja* tak v sobě může „uchovávat“ zkušenosti jednotlivých životů a zárodky každého duševního jevu. „Manas (tedy myšlení) působí na *álaju*, která sama není aktivní, nýbrž podobná oceánu, a probouzí tak karmická semena (tedy dojmy vyvolané skutky) uložená v *álaji* a dávají tak vzniknout jednotlivým objektům. (...) Manas, spojovací článek mezi smyslovým vědomím a *álajou* tak dává vzniknout představě určitého já a tím pošpiní *álaju*.“¹⁰⁴ Pokud je tedy něco mezi jednotlivými životy přenášeno, je to přenášeno nepřímou skrze „zabarvené“ zásobové vědomí *álaja* a může se jednat spíše o určité návykové tendence a sklony chování vycházející z „obtisklých“ či „zasazených“ karmických semen myslícím vědomím *manas* do *álaji* v předchozích životech. Ty ovšem každým okamžikem zanikají a obnovují se. Podle této teorie je tak velmi nepravděpodobné, aby došlo k tak konkrétnímu přenosu jakýchkoli aspektů empirické osobnosti Kijoakiho, obzvláště, pokud je princezna po Isaovi až třetí inkarnací. Také „vynechání“ či přeskočení Isaova vědomí by pak bylo v rozporu s konceptem závislého vznikání. Autor tak interpretuje možnosti reinkarnace v rámci teorie juišiki zůsobem, kdy je patrná konkrétní spojitost s předchozím životem, což vzhledem

¹⁰³ Původní význam je představa, touha či dojem (*Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 505). Tímto pojmem tak můžeme rozumět empirické zkušenosti z tohoto světa.

¹⁰⁴ *Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 136.

k neexistenci a nemožnosti přenosu jakékoli části osobnosti není možné, ani s uvážením procesu vásána; ospravedlňuje to však tím, že vzpomínky jsou v mladé a „neposkvrněné“ mysli mladé princezny uchovány jen dočasně. V dospělosti si totiž Džin Džan nic ze vztahu s Hondou v předchozím životě nepamatuje.

Jednotlivé reinkarnace a jejich vazby jsou v ději propojeny skrze sny či „vize“ jednotlivých postav, prostřednictvím kterých navzájem nahlížíjí do svých životů. Mimo například vidinu vodopádu v okamžik smrti Kijoakiho je děj prostoupen mnoha takovými vizemi ve formě snů zaznamenaných v Kioakiho snovém deníku; ty potom pro Hondu představují další důkaz reinkarnace.

„Kijoaki si vzpomněl na to, jak se v dávném ve snu objevila tvář zvláštní a krásné dívky uvnitř smaragdového prstenu. Kdo byla ta dívka? Satoko? Džin Džan, kterou jsem ještě nikdy neviděl? Nebo snad ještě někdo jiný?“¹⁰⁵

Podobných vizí ve formě snů, které spojují všechny Kijoakiho inkarnace se v příběhu vyskytuje mnoho. Vlastní sny si Kijoaki zaznamenával do snového deníku, jehož majitelem se po jeho smrti stal Honda, který si pomocí něj ověřoval spojení všech inkarnací. Tento motiv snů a vizí, tedy vizuálních obrazů či vzpomínek nemá v nauce juišiki pevné opodstatnění a nejspíš byl v díle použit za účelem podpoření Hondova náhledu na reinkarnaci jako takovou. To dosvědčuje i fakt, že motiv snového deníku je přímo inspirován událostmi autorova života, kdy jeho blízký přítel Azuma Fumihiko

¹⁰⁵ いつぞやの夢に、ジャオ・ピーの指環のエメラルドの中から、ふしぎな美しい女の顔があらわれたのを思い出した。あの女は誰だったのだろう。聡子か？まだ見ぬ月光姫か？あるいはまた？……Mišima 1970, str. 212.

předčasně zemřel na tuberkulózu (podobně jako Kijoaki na plicní onemocnění). „Osobnost tohoto blízkého přítele ovlivnila pozdější Mišimovu tvorbu, Azuma Fumihiko se do určité míry odráží v postavách romantických hrdinů, kteří umírají předčasnou smrtí. Zřetelně se pak projevuje v nejkrásnějším protagonistovi tetralogie Moře hojnosti Kijoakim, např. i Kijoakiho snový deník je silně inspirován Azumovou esejí Sny, uveřejněnou v Hodžinkai zašši v březnu roku 1937.“¹⁰⁶

Mišima v ději Chrámu úsvitu velmi podrobně představuje hlavní myšlenky vycházející z teorie juišiki. „Kdybych ve třetím svazku nepoložil základy filozofie znovuzrození, čtvrtý svazek by se stal pro čtenáře nepochopitelným. Děj čtvrtého svazku musel mít určitou návaznost v předchozím svazku, jinak by se nemohl správně rozvíjet.“¹⁰⁷

V osmnácté kapitole je tak čtenář letmo seznámen s osmi druhy vědomí podle teorie juišiki, včetně vlastností zásobového vědomí álaja, činnosti karmických semen a specifického postavení této školy v rámci buddhistické filozofie.

„Paradox vycházející ze společné existence konceptů sansáry a anátmanu, který existoval mnoho staletí, konečně vyřešila právě teorie juišiki. Na otázku, co je přenášeno mezi smrtí a dalším životem? Nebo se usídli v ráji Čisté země? Co by to tak mohlo být?... (...) Již podle názvu juišiki, tedy pouze-vědomí, pokud uvažíme předměty jako skutečně existující a celý svět potom jako spirituální výsledek ideace, potom dojde k nepochopení rozdílu mezi átmanem (tedy já, či duší) a vědomím álaja. Átman je totiž jedna neměnná a věčná entita, kdežto álaja představuje neustálý a nekončící proud ‚ne-já‘ (tedy čisté existence).“¹⁰⁸

Podstatné je, že postava Hondy již pracuje s myšlenkou teorie juišiki, podle které

¹⁰⁶ Nymburská, str. 15.

¹⁰⁷ Mišima Jukio, cit. v ARIMOTO Nobuko. Hódžó no umi ni okeru cuki, Fudži, džosei: Taketori monogatari tenkjo secu no kentó, 1996. str. 42.

¹⁰⁸ Mišima 1970, str. 151, 155.

jsou životy, či vědomí určitým způsobem „přenášeny“, i přes platnost konceptu anátman, tedy ne-já. V následující kapitole autor rozvádí tyto teoretické základy na konkrétním případu, kdy tato specifická představa vnímání světa a pojetí reinkarnace podporuje Hondovu snahu vypořádat mateřská znaménka na těle princezny skrze díru ve zdi a „dokázat“ tak tuto další inkarnaci Kijoakiho.

„Hondův chtíč vidět nahé tělo princezny tak byl nedosažitelný, jelikož představoval střet mezi poznáním a city. Pozorovat je totiž forma vnímání, a i kdyby si toho Džin Džan nebyla vědoma, stala by se pouhým subjektem Hondova světa v momentě, kdy by ji začal pozorovat skrze díru ve zdi za knihovnou. V tomto světě, který je okamžitě ovlivněn samotným aktem pozorování, by Honda nikdy nemohl spatřit to, co ve skutečnosti chtěl. (...) Teď už bylo jasné, že celé Hondovo přání, to, co opravdu opravdu chtěl spatřit, mohlo existovat pouze ve světě, ve kterém on sám momentálně neexistoval. Aby mohl vidět tuto skutečnost, musel by pro to zemřít.“¹⁰⁹

Je zde nastíněn způsob, jakým vědomí a myšlení fungují v tomto empirickém světě a také problematika skutečného poznání, což je příčina Hondova pochybování o možnosti porozumění reinkarnaci. Honda si uvědomí, že svět ideálů není možné spatřit skrze empirické poznání a jeho snaha dokázat reinkarnaci se tak zdá být marná, protože veškeré vědomí a empirické poznání světa je pouhá iluze vytvořená myslí manas.

Arimoto argumentuje, že uvidět a poznat není jedno a to samé. V momentu, kdy Honda zahlédne princeznu, stává se pouhým subjektem ve světě jeho vědomí. V tomto případě na základě pozorování „zpracovává vědomí skutečný objekt a na jeho základě vytváří svět pouze uvnitř Hondovy mysli. Tento svět právě nelze definovat jako objektivní. To, co Honda viděl, existuje pouze v rámci jeho vlastního vědomí, které vzniklo ve chvíli

¹⁰⁹ Mišima 1970, str. 380–381.

zpozorování té dané věci. Nedá se tak konstatovat, že by to byla univerzální a objektivní pravda.“¹¹⁰ Hondova podmíněná smrt v úryvku tak odkazuje na nemožnost poznání skutečného světa (toho neempirického, tedy idealistického) a pravdy skrze běžné smysly. „Honda tak stále lpí na empirickém poznání a není schopen správně uchopit skutečnou povahu vlastního vědomí a vědomí álaja.“¹¹¹

Je také třeba si připomenout a uvážit povahu subjektivního vnímání, které se v teorii *juišiki* nazývá *ninnin juišiki* 人人唯識 (pouhé vědomí každého jednotlivce), případně *hitori hitoučú* 一人一宇宙 (co člověk to vesmír). Tato poučka staví individuální „vesmír“ každého jednotlivce oproti obecnému vesmíru, ve kterém domněle žijí všechny bytosti a sdílejí jej. Jelikož svět existuje pouze v rámci vědomí, má každý jednotlivý člověk svůj vlastní subjektivní svět, který nemůže s nikým sdílet, stejně jako nikdo nemůže být jeho součástí. V tomto světě se pochopitelně vyskytují i ostatní lidé, ovšem „Tři různí lidé tak představují tři různé světy. Strom stojící před nimi tak nelze definovat jako *jeden* strom existující někde mimo tyto tři jedince, ale pouze jako ideu stromu existující v mysli každého jednotlivce.“¹¹²

„Je to svět, který zaniká a vzniká každým momentem. Nelze jasně dosvědčit skutečnou existenci minulosti a budoucnosti jako takové – ve skutečnosti je pouze přítomný okamžik, kterého se můžeme přímo dotknout nebo vnímat vlastníma očima. Takový pohled na svět, který existuje pouze v přítomnosti, je vlastní mahájánovému buddhismu. Ale co to znamená, že ‚existuje‘? Když například vnímáme jeden květ narcisu zrakem či dotekem, potom tento narcis a okolní svět existuje alespoň v daném přítomném okamžiku. (...) Bude svět obklopující tento květ narcisu nadále existovat i poté, co by

¹¹⁰ ARIMOTO Nobuko. „*Hódžó no umi*“ ron: *kjakkansei no bjóki no jukue*, 1987. str. 46–47.

¹¹¹ Tamtéž, str. 47.

¹¹² Jokojama, str. 19–20.

nám byly vytrhány oči, uříznuty uši, nos a jazyk a přišli bychom o vlastní tělo?“¹¹³

Hondův skepticismus vyjadřuje Mišima skrze toto pojetí existence, vědomí a času. Vnímání světa existujícího pouze v přítomném okamžiku je samozřejmě i pohled školy Hossó, nicméně Mišima zde uvádí teorii *genzai džicu'u kami mutai-secu* 現在実有過未無体説 (tedy „teorie o skutečné existenci v přítomnosti a její bezpředmětnosti v minulosti a budoucnosti“), která symbolizuje postoj hínajánské školy sautrántika z poloviny 2. století př.n.l. Ta se totiž opírá o teorii chvilkovosti všeho jsoícího a v každé existenci vidí pouze nepřetržitou posloupnost okamžiků; trvání je iluzí, kterou vytváří jen právě těsný sled jednotlivých momentů. Škola také vychází z existence vědomí, které tvoří základ lidského života a přechází dál v rámci reinkarnace.¹¹⁴ Vědomí tak podle této školy představuje nositele koloběhu životů, což mělo vliv na vývoj jógačáry, byť je pohled sautrántiky na nirvánu dosti negativní, jelikož na ni nahlíží jako na zničení či konec vysvobozené bytosti – tento pohled jógačára dále rozvíjí.

V úryvku uvádí Mišima také podobný příklad vnímání květiny jako Tagawa, ač dosti subjektivním způsobem. Na příkladu ukazuje, že je to právě álaja, která zajišťuje kontinuitu bytí, tedy že je nositelem koloběhu životů a zároveň vytváří iluzi existence tohoto empirického světa, na což Honda stále reaguje s mírným zoufalstvím (několikrát v průběhu uvažování opakovaně nařiká „svět přece musí existovat!“), jelikož taková neschopnost vnímat svět poukazuje na jeho existenci pouze ve vědomí.

“Vědomí álaja tak bude věčně plynout, aby dala vznikat tomuto světu. Jelikož svět přece musí za každou cenu existovat! Ale proč? Jelikož pouze existence tohoto světa,

¹¹³ Mišima 1970, str. 158–160.

¹¹⁴ *Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 389–390.

světa iluze, dává člověku příležitost dosáhnout probuzení.“

Je to právě zásobové vědomí *álaja*, které zajišťuje návaznost existence, ovšem ne ve smyslu, v jakém by si Honda přál, jelikož „duše“ či Já jsou pouze ideace a produkty mysli *manas* zprostředkované vědomím. Jógačára rozvinula teorie *sautrántiky* v oblasti transmigrace a reinkarnace v rámci objevování hlubších vrstev vědomí, specifické karmické návaznosti ve formě semen *bídža* a reaguje tak na schizma buddhistické nauky vycházející ze vzájemné neexistence *átmanu* a existence *karmy*.

3.4 Pět znamení úpadku anděla (Tennin gosui 天人五衰, 1971)

V posledním dílu tetralogie se protagonista Honda nachází na sklonku svého života. Jakožto poslední reinkarnace zde vystupuje šestnáctiletý chlapec Tóru. Konečné osudy těchto postav uzavírají konečné poselství díla. Ovdovělý Honda nyní tráví svůj duchod s šedesátnicí Keiko, se kterou často jezdí na různé výlety. Jednoho dne spolu navštíví Macubaru, místo proslavené hrou Hagoromo¹¹⁵, kde zavítají i do místní signální stanice u pobřeží. Tam se právě setkávají s mladým chlapcem Tóruem. Honda si okamžitě

¹¹⁵ Známa hra japonského divadla *Nó*, ve které vystupují nebeské bytosti japonského buddhismu *tennin*. Na tyto bytosti obecně odkazuje buddhistický pojem *déva*, který označuje „bytosti jednoho z dobrých způsobů existence obývajících nebe, ale podobně jako všechny ostatní bytosti podléhající koloběhu životů.“ *Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* str. 107.

Název svazku *Tennin gosui* odkazuje na tzv. pět znamení úpadku andělů, které jsou popsány v kánonických textech *Abhidharma* (vznikly mezi 3. stol. př.n.l. a 3. stol. a zrcadlí tak nauku jednotlivých buddhistických škol).

- (1) jejich květnaté koruny chřadnou (2) pot stéká po těle (3) svršky jsou poskvřněny (4) vzdávají se svého postavení a (5) ztrácejí svou svatozář (MIŠIMA Jukio. *Tennin gosui*. Tokio: Šinčóša, 1971. str. 72).

Znamení úpadku se v posledním svazku vyskytují jako motiv konce a smrti umocňující ponuré zakončení příběhu. Honda dokonce navštěvuje Macubaru na poloostrově *Miho* v dnešní prefektuře *Šizuoka*, kam je právě zasazen děj dramatu *Hagoromo*. V příběhu vystupuje nebeská bytost, které jsou odcizena její křídla, bez kterých se nemůže vrátit zpět na nebesa.

povšimne chlapcových tří mateřských znamének na jeho boku, na základě čehož se rozhodne chlapce adoptovat. Chlapcův věk i mateřská znaménka totiž odpovídají Hondovým teoriím o další Kijoakiho reinkarnaci. Při výchově se Honda snaží v chlapci potlačit všechny intuitivní myšlenky a naivní pohled na svět, jelikož tyto vlastnosti charakterizovaly všechny tři předchozí inkarnace. Učí ho všeobecným mravům, západním zvykům a posílá ho do školy, aby se z něj stal jedinec splňujícího nároky společnosti.

Tóruův vztah s Hondou se ovšem po jeho nastoupení na Tokijskou univerzitu začíná zhoršovat, i proto, že veškeré chlapcovy intriky prohlédl. Neshody vyvrcholí, když si Tóru najme právníka, aby prohlásil Hondu za nesvéprávného. Ke konci příběhu je Tóru pozván na vánoční oslavu do domu Keiko, která mu vypráví vše o důvodu, proč si ho Honda původně adoptoval včetně jeho přesvědčení o skutečnosti Kijoakiho reinkarnací. Na toto odhalení reaguje chlapec o čtyři dny později pozřením jedu, načež i přes jeho záchranu přichází o zrak. Hondův zdravotní stav se zároveň zhoršuje a lékaři mu sdělí, že musí podstoupit operaci nádoru. Honda se s vědomím blížící se smrti rozhodne naposledy navštívit Satoko a pohovořit s ní o svých zážitcích spojených s reinkarnacemi Kijoakiho a vydává se tak do kláštera Geššú-dži. Satoko, které je již přes osmdesát let, je nyní novou abatýší kláštera, a přesto si zachovává svou krásu, čistý vzhled a vitalitu.

Když Honda začne mluvit o Kijoakim, první lásce Satoko, setkává se z její strany s údivem a nepochopením. Satoko si totiž nevzpomíná, že by někoho jménem Kijoaki vůbec někdy znala. I po Hondově vyprávění o jejich mladistvém románku odpovídá abatýše, že nikoho jménem Kijoaki nezná. Nakonec se zmateného Hondy optá, je-li si skutečně jistý tím, že člověk jménem Kijoaki někdy existoval, čemuž se racionálně uvažující právník podívá ještě více. Nakonec tak Honda začne ve zmatku přemítat nejen nad existencí jednotlivých inkarnací, ale i nad existencí sebe samého.

3.4.1 Rozbor čtvrtého svazku

V posledním svazku se nyní sedmdesátiletý Honda setkává se třetí, poslední reinkarnací Kijoakiho. Z hlediska interpretace se pozornost zaměřuje především na zakončení děje, kdy se Honda naposledy setkává se Satoko, která se již stala novou abatysí kláštera Gešú-dži. Zde právě dochází k vyvrcholení Hondova poznání filozofie školy Hossó.

「いいえ、本多さん、私は俗世で受けた恩愛は何一つ忘れはしません。しかし松枝清顕さんという方は、お名をきいたこともありません。そんなお方は、もともとあらしやらなかったのと違いますか？何やら本多さんが、あるように思うてあらしやって、実ははじめから、どこにもおられなんだ、ということではありませんか？お話をこうして伺っていますとな、どうもそのように思われてなりません」

「では私とあなたは どうしてお知り合いになりましたのですか？又、綾倉家と松枝家の系図も残っております。戸籍もございましょう」

「俗世の結びつきなら、そういうものでも解けましょう。けれど、その清顕という方には、本多さん、あなたはほんまにこの世でお会いにならっしゃったのですか？又、私とあなたも、以前たしかにこの世でお目にかかったのかどうか、今はっきりと仰言れますか？」

「しかしもし、清顕君がはじめからいなかったとすれば、、それなら勲もいなかったことになる。ジン・ジャンもいなかったことになる。……その上、ひよっとしたら、この私ですらも……」門跡の目ははじめてやや強く本多を見据えた。「それも心々ですさかい」

„Nikoli, pane Hondo, nezapomněla jsem žádnou z blažeností tohoto světa. Nicméně, také jsem nikdy neslyšela jméno osoby Macugae Kijoaki. Neznamenalo by to potom, že taková osoba nikdy nebyla? Vy, pane Hondo, máte za to, že ano, ale není to náhodou tak, že Kijoaki nikdy nikde neexistoval již od samého počátku? Když Vás tak poslouchám, nemohu se takového dojmu zbavit.“

„Jaktože se potom známe my dva? Rody Ajakura a Macugae přeci mají svůj rodokmen, stejně jako matriční záznamy.“

„V rámci tohoto světa by takto mohl být tento problém vyřešen. Ale můžete teď s jistotou tvrdit, že jste se vůbec někdy potkal s někým jménem Kijoaki? Stejně jako, že jsme se kdysi potkali i my dva?“

„Pokud nikdy nebyl žádný Kijoaki, neexistoval ani žádný Isao. Stejně tak nikdy nebyla žádná Džin Džan... a nejspíš ani já sám...“

Abatyše poprvé upřeně pohlédla na Hondu: „Taková je povaha mysli.“¹¹⁶

Román je tak uzavřen dialogem se Satoko, která je ve druhém a třetím svazku zmiňována jen zřídka, aby takřka po šedesáti letech uzavřela rámec děje vycházející z teorie pouze-vědomí. I přes konkrétní i nepřímé seznamování čtenáře s touto filozofií může význam jejich slov působit matoucím dojmem a čtenář se tak snaží jejich význam pochopit spolu s postavou Hondy. Pro pochopení tohoto pojetí existence je totiž nezbytné srovnat racionální uvažování Hondy a „iracionální“ pohled buddhismu. Bylo zmíněno, že mahájánový buddhismus obecně zastává postoj anátman, tedy neexistence duše, ovšem hlavním motivem je také specifické pojetí reinkarnace vycházející právě z teorie juišiki, a právě proto čtenář nejspíš bude reagovat stejně jako Honda, jelikož podle tohoto pohledu neexistuje žádné individuální já, ani empirický svět – vše je iluze stvořená naší myslí. Vědomí jednotlivce ovšem také není nijak přenášeno mezi životy, neb je to spíše dočasný projev na hladině „skutečného“ proudu existence, který symbolizuje álaja.

K existenci postav Mišima poznamenal, že „všechny hlavní postavy v Moři hojnosti žijí každá svůj normální a konečný život. Tento způsob myšlení se ovšem nakonec střetává s relativním pojetím života vycházejícího z teorie juišiki. Je to román o tom, jak tyto postavy dosáhnou nirvány.“¹¹⁷ Konečným životem postav se rozumí jednotlivé životy každé konkrétní „inkarnace“, tedy samotný život Kijoakiho, Isaa, Džin Džan a Tórua. Fakt, že nakonec „dosáhnou nirvány“ nejspíš odkazuje na pochopení této myšlenky a uvědomění si mimo jiné, že vlastně nikdy jako jednotlivci neexistovali. Honda si tak nakonec stěží uvědomuje iluzorní povahu tohoto světa, svého Já a vlastně veškerého vědomí existujícího pouze na základě či jako projev zásobového vědomí álaja

¹¹⁶ Mišima 1971, str. 340–341.

¹¹⁷ Mišima Jukio, cit. v. Arimoto, str. 49.

představující souvislý tok existence, poté, co jeho snaha ověřit skutečnou konkrétní reinkarnaci selhala. Jak bylo zmíněno, teorie pouze-vědomí určitým způsobem stírá paradox vycházející z neexistence duše v rámci karmické následnosti koloběhu životů spolu s předpokladem, že „něco“ je přece jen mezi jednotlivými životy „přenášeno“. Toto něco je spíše vědomí samotné, které existuje jen v přítomný moment, přičemž nositelem této karmické následnosti je zásobové vědomí álaja. Honda si toto interpretoval způsobem, kdy nejen část osobnosti Kijoakiho, ale i všech ostatních inkarnací byla stále přenášena dál a snažil se dokonce dokázat, že život daného jedince, byť jen v určitých aspektech jeho osobnosti po smrti nekončí. Abatyše Satoko na Hondovo rozčarování nad vlastní neexistencí reaguje slovy *それも心々ですさかい* (*sore mo kokoro gokoro desu sakai*). Výraz *kokoro* odkazuje na vědomí *manas*, které má povahu zprostředkovávat vjemy z tohoto světa a zapříčínovat tak *lpění*, které brání k uvědomění si pravé podstaty věcí. Satočin výrok by se tak v tomto kontextu dal interpretovat ve smyslu, že Hondovo přesvědčení a pohled na svět byly vytvořeny právě sedmým vědomím *manas* podle toho, jak jeho funkci definovala škola Hossó. Tento výrok svým způsobem uzavírá rámeček děje založený na chápání (ne)existence světa podle školy Hossó, která tvrdí, že tento svět a vše s ním spojené, včetně jednotlivých osobností a reinkarnací, je pouhá iluze. Pokud je pouze álaja nositelem koloběhu životů a vědomí *manas* vytváří iluzi o skutečné konkrétní existenci každého jednotlivce, potom závěrečná slova Satoko na konci děje tetralogie navádí k tomuto postoji, a sice že všechny zmiňované postavy románu ve své podstatě existovaly pouze v Hondově mysli.

„Honda přikázal řidiči, aby zrychlil, a tak vjeli na dálnici od západní Kandy. Spěchali mezi moderními budovami finančních úradů a bank snad až osmdesátikilometrovou rychlostí za hodinu. Obří budovy se nad nimi nakláněly

a zastrašovaly je svými železnými a skleněnými křídly. ‚Jakmile zemřu, taky přestanou existovat.‘ pomyslel si Honda s radostným nádechem pomsty.“¹¹⁸

Čtenář je v průběhu díla seznámen s hlavními myšlenkami teorie juišiki přímo i nepřímo, ovšem poslední rozhovor Hondy a Satoko může být stále otevřeně interpretován na základě míry porozumění tohoto specifického pojetí existence. Zmatenost Hondy vyvolaná slovy abatyše přináší otázku, jestli jeho pochopení reinkarnace bylo správné, i když s existencí světa „pouze vě vědomí“ byl smířen – světa, který existuje pouze v naší mysli – a pokud není žádné vědomí, které by jej vnímalo, neexistuje ani svět samotný.

¹¹⁸ Mišima 1971, str. 77.

Závěr

Hlavním cílem této práce bylo identifikovat prvky školy Hossó v probírané tetralogii Moře Hojnosti Mišimy Jukia, srovnat je s teoretickými poznatky o této škole a na základě jejich rozboru určit, jakým způsobem je autor v tomto díle uplatňuje. Zaměřil jsem se především na konkrétní klíčová témata reinkarnace, vědomí, mysli a pojetí existence z pohledu školy Hossó. Rámec děje této tetralogie je postaven na hlavních myšlenkách této buddhistické školy spolu s jejím specifickým pojetím existence.

Autor na mnoha místech v tomto díle popisuje, ať už přímo či v náznacích, složitou filozofii vycházející z ústřední teorie pouze-vědomí juišiki školy Hossó, která je sama o sobě bezesporu těžko zpracovatelná jakožto hlavní rámec a téma literárního díla. K tomu bylo využito odlišných úhlů pohledu konkrétních postav, především racionálně uvažujícího Hondy oproti city ovládaným reinkarnacím postavu Kijoakiho. K zasvěcení do této nauky autor používá konkrétní motivy, přirovnání, úvahy postav a odborné pojmy založené na učení školy Hossó. Dialogy a konkrétní úvahy, které souvisí s pojetím existence, vědomí a mysli, byly rozebrány na základě teoretického výzkumu v první části práce. Jelikož je děj uzavřen formou dialogu Hondy se Satoko, kdy každý z nich představuje opačný pohled na chápání světa, je potom na čtenáři, jestli bude sympatizovat s jedním či druhým. Na základě kolize „opačných“ postojů těchto postav umožňuje autor nahlédnout na svět z hlediska školy Hossó, což představuje zajímavý odkaz tohoto díla.

Autorovi se tak podařilo postavit děj tohoto rozsáhlého románu na velmi specifických myšlenkách školy Hossó. Na základě teorie pouze-vědomí juišiki jsou konkrétní postavy každého jednotlivého svazku (Kijoaki, Isao, Džin Džan a Tóru) pojaty jako vzájemně navazující reinkarnace. Skrze Hondu, protagonistu prostupujícího všemi svazky, je čtenář postupně seznámen se všemi nejzásadnějšími myšlenkami a specifikami školy Hossó; především s jejím pojetím existence a rolí vědomí a mysli v rámci

reinkarnace a vnímání světa. Všechny tyto prvky jsou zde použity v souladu s učením školy Hossó, nicméně autor se místy její nauce mírně vzdaluje (např. existence jednotlivých osobností v rámci reinkarnace či opomenutí znovuzrození v různých, nejen lidských formách v Šesti světech¹¹⁹), případně k ní přidává vlastní prvky za účelem plynulé návaznosti děje (vzájemné snové vize a vzpomínky jednotlivých reinkarnací a jejich konkrétní fyzická podobnost ve formě stejných mateřských znamének). Autor tak nejspíš činí pro zachování konzistence základního rámce románu založeného na myšlenkách školy Hossó.

¹¹⁹ Ozawa vytýká fakt, že inkarnace Kijoakiho se podle buddhismu mohly rovněž projevit jako jedna z mnoha životních forem. (OZAWA Jasuhiro. *Hódžó no umi no kózó (šita): dai sankan, dai jonkan no bunseki*. Okinawa: Rjúkjú daigaku, 1989. str. 184).

Resumé

This thesis deals with buddhistic motifs inspired by the philosophy of the Hosso school of buddhism and the way they are used and rendered in the narrative of Mishima Yukio's final tetralogy „The Sea of Fertility“. On the first place I briefly introduce the schools, it's history and most significant theories; thus I am mostly focusing on the concept of reincarnation and the theory of yuishiki or „consciousness-only“ theory (sans. vijnaptimatra), the mind and the consciousness. Finally I evaluate and interpret the tetralogy itself in terms of literary thematic analysis. The author applied some major theories and concepts of the Hosso school into the storyline of The Sea of Fertility, but in some cases he slightly deviates from the teachings of this school presumably for the sake of preserving the integrity of the story.

Příloha

Západní pohled

Metafyzické definice jógačáry¹²⁰, stejně jako konstrukce hlubších vrstev vědomí (manas a álaja) vyplývající z teorie juišiki školy Hossó, se dají srovnat s různými novodobými evropskými filozofiemi, jako například s Jungovou analytickou teorií kolektivního nevědomí¹²¹ a osobnosti¹²², nebo s Freudovým psychoanalytickým pojetím nevědomí a modelu osobnosti¹²³. Jung narozdíl od psychoanalýzy, která se soustředí na zkušenosti člověka pouze od jeho fyzického narození, více klade důraz na minulost jedince, do které zahrnuje i živočišné a lidské historické předky.¹²⁴

Na základě podobností s transcendentálním idealismem je teorie juišiki

¹²⁰ Jogačára bývá často přirovnávána k různým evropským myšlenkovým proudům jako například „buddhistická fenomenologie“ nebo „metafyzický idealismus“.

¹²¹ Část nevědomí, kterou psyché (osobnost) zdělila. Souvisí s minulostí a obsahuje v sobě duševní život našich předků až k prvopočátkům. Tyto archetypy vybízejí k určité činnosti a představují všeobecný (kolektivní) duševní základ existující mimo osobnostní povahu. Mysl jednotlivce se vlévá do mysli lidstva, kde jsme všichni stejní. Kolektivní nevědomí obsahuje negativní i pozitivní zkušenosti lidských i zvířecích předků. I zde tak můžeme pozorovat podobnosti s mnoha aspekty existenciální teorie juišiki.

Jungova teorie vlivu předků na psyché, tedy osobnost, je vysvětlována pojmem ústřední energie, „která do ní poslopně vplývá od všech předků (...) stejně jako velká řeka ve své deltě ukládá usazeniny z mnoha územních oblastí, tak i ústřední energie přenáší zkušenosti mnoha generací předků do psyché. Vyvrcholením tohoto procesu je vznik jedinečné osoby.“ (DRAPELA, Victor J. *Přehled teorií osobnosti*. Praha: Portál, 2011. str. 34).

¹²² Jung pokládá osobnost „psyché“ za samostatnou soustavu. Každý člověk má svou individualitu a jedinečnost vůči okolí, s tím, že ego má v tomto aktivní roli. (Tamtéž, str. 32).

¹²³ Osobnost je přirovnána k ledovci, kdy na hladině se nachází vědomí, které představuje tu část osobnosti, kterou si uvědomuje. Vrstva pod hladinou, předvědomí, obsahuje myšlenky, rozhodnutí, zážitky aj., které si jedinec uvědomuje, zapomíná a znovu vybavuje. Rozsáhlá spodní část nevědomí představuje bludiště zkreslených představ, obrazů skutečnosti a přání, která jsou mimo oblast uvědomování si jedince, ale i tak má silný vliv na funkci osobnosti. (Drapela, str. 21).

¹²⁴ Podle Jungova pojetí sestává osobnost ze čtyř částí – kolektivní nevědomí, osobní nevědomí, vědomé já (tedy ego) a bytostné Já.

aplikována na myšlení Immanuela Kanta, který ve své *Kritice čistého rozumu* uvádí, že vnímání a vědomí určuje podobu světa a existence. Stejně jako na základě projevů karmických semen (sans. vásaná) vzniká empirická zkušenost o světě na základě působení smyslů a vědomí. Nejvíce se naše poznání světa odvíjí od předem daných (vrozených) myšlenkových struktur (tedy stejně jako v případě podvědomí álaja, přímé zkušenosti v průběhu života jedince poté vznikají způsobem jako v případě vědomí manas). I v této teorii má vědomí podobný význam, jelikož skutečně poznatelné jsou pouze předměty „noumenální“¹²⁵. Pokud se lze podle školy Hossó vymanit z koloběhu sansáry uvědoměním si pravé podstaty věcí a „sebe sama“ mimo rámec běžné poznatelnosti naším vědomím s jeho specifickou strukturou a způsobem fungování, dá se toto potom přirovnat ke Kantově stejně nepoznatelnému (transcendentnímu) světu věcí o sobě. „Až dosud se mělo za to, že veškeré naše poznání se musí řídit předměty, ale všechny pokusy apriori o nich zjistit pomocí pojmů něco, čím by se naše poznání rozšířilo, nevedly za tohoto předpokladu nikam. Proto se konečně jednou pokusme, zda bychom s úkolem metafyziky neuspěli lépe, kdybychom předpokládali, že se předměty musí řídit naším poznáním, což přece jen lépe souhlasí s požadovanou možností jejich poznání apriori, jež má o předmětech stanovit něco dříve, než jsou nám dány. Má se to s tím právě tak, jako s prvními myšlenkami Koperníkovými, který – když nemohl s vysvětlením pohybu nebeských těles postoupit kupředu za předpokladu, že se celá hvězdná obloha otáčí kolem pozorovatele – zkusil, zda by nedosáhl úspěchu, kdyby otáčel divákem,

¹²⁵ Kantův důležitý pojem „věc o sobě“, který označuje transcendentální skutečnost, jež se projevuje tak, jak je zachycuje naše smyslová zkušenost. Vědecké poznání tedy nepracuje s „věcí o sobě“, ale s tzv. předměty zkušenosti, které si samo na základě apriorních schopností vytváří. Poznávat lze jen to, co nám náleží a to jsou „věci pro nás“, na rozdíl od „věcí o sobě“. (HORYNA, Břetislav. *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. str. 427).

Proces empirického poznávání tak funguje stejně jako soubor osmi vědomí školy Hossó.

a hvězdy naopak ponechal v klidu.“¹²⁶ Přesvědčení, že Země je středem vesmíru tak představuje rušivý element v poznání pravé podstaty věci, i když stále jen noumenální. „Kant stanovil za předmět filosofie ‚subjekt‘ a jeho rozumovou činnost. Skrze subjekt pak smyslovým (empirickým) a rozumovým vnímáním zkoumáme a poznáváme¹²⁷. Lidský subjekt je podle Kanta a priori, tedy předzkušeností, což znamená, že již před narozením byl popsán jistými ‚znanostmi‘, které mu umožňují poznání. Jeho rozum tedy obsahuje např. kategorie prostoru, času, kauzalitu a přírodní zákony. (...) Kant rozlišuje tři prameny rozumu a to smyslovost, rozvažování a rozum. Smyslovost se vztahuje na předmět, který se nachází vně nás nebo na naše vlastní nitro, pokud vnímáme změny, které se v nás samých odehrávají. Schopnost vnímat tyto afekce či změny v nás se nazývá vnitřní smysl. Poznání vycházející z tohoto pramene se nazývá názor.“¹²⁸

Na definici „lidského subjektu“ tedy Já si můžeme povšimnout podobnosti s vědomím manas¹²⁹ – vytváření názoru či „osobnosti“ v důsledku jeho působení)

¹²⁶ KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001. str. 19.

Kantova filozofie začíná právě tímto tzv. koperníkovským obratem, což je odmítnutí tradičního pojetí metafyzické filozofie, která v předkantovském období zkoumala objektivní svět jako předmět. Bylo třeba prvně zjistit, zda jsme schopni poznávat, zvláště nadsmyslové předměty. (MAKAL, Jakub. 2014. *Fichtova kritika Kantovy teorie dvou světů*. Masarykova univerzita v Brně. Bakalářská práce. str. 12).

¹²⁷ Toto smyslové a rozumové poznání by se dalo přirovnat k šesti smyslům v buddhismu.

¹²⁸ Makal, str. 13–14.

¹²⁹ Kant používá termín *rozum*, který vytváří tzv. ideje, například tu o duši či myslícím subjektu Já, o skutečném (transcendentálním) světě, nebo ideu o transcendentálním poznání Boha. (Kant, str. 249).

Pro úvážení a porovnání s funkcí vědomí manas můžeme zmínit i pojem apercepce, který označuje „osvojení“ či jasné pochopení obsahu nějaké představy, duševní činnost, kterou se nový obsah našeho vnímání zařazuje do našeho vědomí. Proti objektivnímu poznání skutečnosti má apercepce již individuální zabarvení.

Kant dělí apercepce na empirickou, která představuje vnitřní vnímání, proměnlivé vědomí člověka o jeho současném stavu, a transcendentální, tedy neměnné sebevědomění, Já, které zůstává vůči proměnlivým obsahům vědomí nezměněné a jehož jednota je podmínkou užívání rozumu a empirického

a álajou – v rámci její „apriorní poskvrněnosti“, která brání v poznání „transcendentního světa“, jelikož pro takové metafyzické poznání nemůže vycházet z empirických zkušeností, ale z něčeho, co leží mimo ně.¹³⁰ I podle Kanta je subjektivní poznání možné pouze za předpokladu empirické zkušenosti, ale je nutné i poznání a priori čili určité vědění ještě před smyslovou zkušeností.

Na transcendentální filozofii navázal Edmund Husserl¹³¹ svou transcendentální fenomenologií, která je rovněž srovnávána s filozofií původní jógačáry, jelikož se také zabývala myslí, vnímáním a způsobem poznáním světa – žádná empirická zkušenost včetně pocitů, myšlenek apod. k nám nevstupuje jinak než skrze smyslové poznání a vědomí – přirozený svět je tedy pouze-vědomí. V zásadě se odvrací od přirozeného světa (tedy toho, který nás obklopuje) vnímatelného našimi smysly, které zprostředkovávají svět vědomí a brání tak poznání absolutní pravdy („pravdy o sobě“¹³²) a soustředí se na pravou podstatu věcí, které se projevují pouze jako fenomény. Tento kognitivní dualismus subjektivistického a objektivistického světa¹³³ je tak podobný

poznání. (KRATOCHVÍL, Josef. *Filosofický slovník*. Brno: Občanská tiskárna v Brně, 1937. str. 21).

¹³⁰ „Naše poznání se tedy nemůže týkat reality samé, věci o sobě, což je transcendentní realita, jež se jeví tak, jak ji zachycuje naše smyslová zkušenost. Je zřejmé, že všechny jevy musí mít svůj zdroj, nelze však podle Kanta tento zdroj, tedy věc o sobě poznat, ale pouze myslet.“ (Kratochvíl, str. 14–15).

¹³¹ Ke svému líčení přirozeného světa se Husserl dostává prostřednictvím kritiky postoje novověké objektivní vědy, která prokazuje neschopnost být člověku zdrojem smyslu v jeho životě, a naopak se stává pramenem rostoucího nihilismu a odcizení. Přirozený svět objektivní věda netematizuje, poznání získané v jeho rámci pokládá za podřadné a místo něj hodlá nastolit vládu „skutečného“ a „pravdivého“ světa vědy konstruovaného zpravidla na základě logických a matematických modelů. ŠPECIÁN, Petr. *Proměny přirozeného světa: Husserl, Patočka a dál?*. Electronic Journal for Philosophy [online]. 2009(12), 2-23 [cit. 2022-05-02]. str. 4).

¹³² „Přirozený svět, ve kterém se i vědec vždy neodvolatelně pohybuje například tehdy, když svými smysly zkoumá svá měřidla a přístroje, je pojednou vykládán jako pouhý, spíše podřadný, derivát této absolutní pravdy (o sobě).“ (Špecián, str. 4–5).

¹³³ „Životní pocit odcizení a ztracenosti ve světě, který je mu de facto cizí, zná nepochybně většina

s faktory způsobujícími problém vytržení se z koloběhu sansáry¹³⁴ (tedy poznání objektivistického světa), jako například lpění na existenci subjektivního Já.¹³⁵ Všechny subjektivní konstrukty či koncepty jsou ve své podstatě iluze a osvobození se od takové iluze fenoménu „věcí o sobě“ vyžaduje jak v transcendentální filozofii, tak v buddhismu porozumění pravé podstatě věcí.

dnešních lidí žijících v západní vědecko-technické společnosti. Husserl ve své argumentaci odhaluje kořeny tohoto ‚sociálního fenoménu‘ v půdě, z níž vyrůstá objektivistická věda. Argument odvozenosti veškeré praxe moderní vědy od jednoduchých daností a primárních evidencí vytěžených na půdě přirozeného světa se zdá být výstižný a obtížně napadnutelný.“ (Tamtéž, str. 9).

¹³⁴ *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis* [online]. Dublin: Springer International Publishing, 2017. [cit. 2022-04-02]. str. 28.

¹³⁵ Já popisuje Husserl podobně jako „skutečného člověka“ či „reálný objekt, stejný jako jiné objekty v přirozeném světě.“ Člověk provádí „akty vědomí“, které patří k tomuto lidskému subjektu a jsou událostmi téže přirozené zkušenosti. Všechny prožitky, z jejichž proměnlivého proudu vystupují specifické akty Já, přecházejí do sebe navzájem, spojují se do syntéz, neptřetřítě se modifikují. (HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 70–71).

Zdroje

Primární zdroje

Mishima Yukio. *Spring Snow*. New York: Alfred A. Knopf, Inc. 1972. Anglicky přel.

Michael Gallagher. ISBN 9780099282990.

Mishima Yukio. *Runaway Horses*. New York: Alfred A. Knopf, Inc. 1973a. Anglicky přel.

Michael Gallagher. ISBN 9780099282891.

Mishima Yukio. *Temple of Dawn*. New York: Alfred A. Knopf, Inc. 1973b. Anglicky přel.

E. Dale Sanders. ISBN 9780099282792.

Mishima Yukio. *The Decay of the Angel*. New York: Alfred A. Knopf, Inc. 1974. Anglicky přel. Edward Seidensticker. ISBN 9780099284574.

MIŠIMA Jukio. *Haru no juki*. Tokio: Šinčóša, 1969a. ISBN 978-4-10-105049-2.

MIŠIMA Jukio. *Honba*. Tokio: Šinčóša, 1969b. ISBN 978-4-10-105022-5.

MIŠIMA Jukio. *Akacuki no tera*. Tokio: Šinčóša, 1970. ISBN 978-4-10-105023-2.

MIŠIMA Jukio. *Tennin gosui*. Tokio: Šinčóša, 1971. ISBN 978-4-10-105024-9.

Sekundární zdroje

ARIMOTO Nobuko. *Mišima Jukio „Hódžó no umi“ ron: kjakkansei no bjóki no jukue*.

Hirošima Daigaku, 1987. č. 25, 40-53. ISSN 0910-9765. Dostupné online:

<https://ir.lib.hiroshima->

[u.ac.jp/files/public/1/15791/20141016124019150261/kbs_25_40.pdf](https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/files/public/1/15791/20141016124019150261/kbs_25_40.pdf)

DRAPELA, Victor J. *Přehled teorií osobnosti*. 6. vyd. Praha: Portál, 2011. ISBN 978-

80-262-0040-6.

HORYNA, Břetislav. *Filosofický slovník*. 2. rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství

Olomouc, 2002. ISBN 80-7182-064-4.

HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. Praha:

OIKOYMENH, 2006. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-729-8085-8.

JOKOJAMA Kóicu. *Juišiki no šisó*. Tokio: Kódanša, 2016. ISBN 978-4062923583.

KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-729-8035-1.

KEENAN, John P. *THE SCRIPTURE ON THE EXPLICATION OF UNDERLYING MEANING*. Berkeley, California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000. ISBN 1-886439-10-9.

Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen. Olomouc:

Votobia, 1996. ISBN 80-719-8168-0.

MAKAL, Jakub. *Fichtova kritika Kantovy teorie dvou světů*. Brno: Masarykova univerzita v Brně. Bakalářská práce, 2014. Vedoucí práce PhDr. Erika Vonková.

MASAKI Akira. *Nihon bukkjó 13 šúha ga wakaruru hon*. Tokio: Kódanša, 2020. ISBN 978-4065175910.

MILTNER, Vladimír. *Malá encyklopedie buddhismu*. Praha: Libri, 2002. ISBN 80-727-7111-6.

MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*. Praha: Vyšehrad, 2001. Světová náboženství (Vyšehrad). ISBN 80-702-1410-4.

NYMBURSKÁ, Dita. *Sdělování ‚nevyslovitelného‘: Poselství skrytá v tvorbě a v životě Mišimy Jukia*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2013. Disertační práce.

OZAWA Jasuhiro. *Hódžó no umi no kózó (šita): dai sankan, dai yonkan no bunseki*. Okinawa: Rjúkjú daigaku, 1989.

SCHUMANN, Hans Wolfgang. *Svět buddhistických obrazů: ikonografická příručka buddhismu mahájány a tantrajány*. Praha: Academia. Orient (Academia), 2008. ISBN 978-80-200-1674-4.

ŠPECIÁN, Petr. *Proměny přirozeného světa: Husserl, Patočka a dál?. ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY* [online]. 2009(12), 2-23 [cit. 2022-05-02]. ISSN 1211-0442. Dostupné z: <https://e-logos.vse.cz/pdfs/elg/2009/01/14.pdf>

TAGAWA Šun'ei. *Juišiki njúmon*. Tokio: Šundžúša, 2013. ISBN 978-4393135723.

Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis [online]. 1. Dublin: Springer International Publishing, 2017. [cit. 2022-04-02]. Dostupné z: DOI 10.1007/978-3-319-55518-8_1.

WALPOLA Rāhula. *What the Buddha Taught*. Bedford: Gordon Fraser Gallery, 1967.

WANGU, Madhu Bazaz. *Buddhismus*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996.

Světová náboženství (NLN, Lidové noviny). ISBN 80-710-6184-0.

Mánavadharmašāstra aneb Manuovo ponaučení o dharmě. Ze sanskrtu přeložil a poznámkami opatřil Dušan ZBAVITEL. Praha: ExOriente, 2009. ISBN 978-80-904246-5-4.